



Las esposas de Cristo

La vida conventual en la Nueva España

ASUNCIÓN LAVRIN



ASUNCIÓN LAVRIN (La Habana, 1935) es una historiadora que ha centrado sus investigaciones en los estudios de género y de la mujer en América Latina desde el periodo colonial hasta la época contemporánea. En 1963 obtuvo su doctorado gracias a su investigación dedicada a la vida religiosa de las mujeres en el México del siglo XVIII, convirtiéndose en la primera mujer en alcanzar este título en la Harvard Graduate School of Arts and Sciences. Es profesora emérita de la Universidad Estatal de Arizona y miembro correspondiente de la Academia Mexicana de la Historia. Autora de más de cien publicaciones entre ensayos, artículos y libros como *Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas* (1985), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica: siglos XVII-XVIII* (1990), *Women, Feminism and Social Change in Argentina, Chile and Uruguay, 1890-1940* (1998) y *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII* (2002).

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

LAS ESPOSAS DE CRISTO

Traducción ALEJANDRO PÉREZ-SÁEZ

Revisión de la traducción DARÍO ZÁRATE FIGUEROA

ASUNCIÓN LAVRIN

Las esposas de Cristo

LA VIDA CONVENTUAL EN LA NUEVA ESPAÑA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 2008
Primera edición en español, 2016
Primera edición electrónica, 2016

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

Título original: *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*
Stanford University Press

© 2008 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University

D. R. © 2016, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México



Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-4283-7 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

SUMARIO

Agradecimientos

Introducción

- I. El camino del convento
- II. La novicia se hace monja
- III. Significados espirituales de la vida religiosa
- IV. Gobierno, jerarquías y ceremonias
- V. La vida cotidiana en el convento
- VI. Cuerpo, alma y muerte
- VII. Sexualidad: un reto a la castidad
- VIII. Esposas indígenas de Cristo
- IX. La batalla en torno de la vida común
- X. La escritura en los claustros

Epílogo

MATERIAL DE REFERENCIA

Apéndice. Conventos de Nueva España: fecha de fundación y filiación religiosa

Bibliografía

Índice analítico

Índice general

AGRADECIMIENTOS

Comencé este proyecto gracias a una beca otorgada por la National Endowment of the Humanities que me permitió consultar nuevamente los archivos de México y España, así como retomar un tema abandonado durante algunos años en los que estuve inmersa en otros proyectos de investigación. Al retornar al estudio de las monjas y los conventos tomé la decisión de enfocar mi proyecto en la vida interior del convento. Fue prácticamente como volver a iniciar mis investigaciones, pero he sido recompensada con una viva visión histórica en los espacios íntimos de estas mujeres que buscaron desapegarse de los asuntos terrenales para perseguir un fin espiritual. Para ellas no existió otra forma de distanciarse de su mundo sino la reclusión perpetua. La integración de la espiritualidad y las preocupaciones materiales en los monasterios femeninos dio origen a fascinantes mundos personales dentro de otros mundos que constantemente sorprenden a quienes nos adentramos en el pasado para recuperar todo lo posible de ellos. Aquellas otrora enigmáticas figuras envueltas en hábitos emergen a la vida como seres con una fuerte determinación, capacidades inesperadas y convicciones y fe profundas. La vida conventual, de hecho, amerita ser examinada en más de un libro. Como autora, espero que este proyecto inspire a otros historiadores a emprender nuevos estudios y abordar temas que no alcanzamos a tratar o explorar a fondo en este libro.

En el proceso de elaboración de este libro he recibido la ayuda de muchas personas e instituciones. La National Endowment for the Humanities y el Departamento de Estudios Femeninos (Women's Studies Department) de la Universidad Estatal de Arizona me otorgaron becas muy preciadas. Una de ellas permitió a mi entonces doctoranda y hoy doctora María Eva Flores, O. C. D., ayudarme con la transcripción del manuscrito de sor María de Jesús Felipa. La división hispánica de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos fue mi principal centro de consulta de fuentes bibliográficas durante muchos años, hasta mi traslado a Arizona. Su directora, Georgette Dorn, y la finada Dolores Martin, editora del *Handbook of Latin American Studies*, respaldaron incondicionalmente mi investigación. Agradezco a la doctora Dorn y rindo tributo a la memoria de mi gran amiga Dolores Martin. Everett Larson y Barbara Tennenbaum, quienes forman parte del personal de la biblioteca, me otorgaron también su invaluable y siempre amable ayuda en mis incontables búsquedas de títulos.

A todos los empleados de la Biblioteca Nacional y del Archivo General de la

Nación de la Ciudad de México, algunos de los cuales conozco desde hace décadas, los recordaré por siempre como los silenciosos pero siempre joviales portadores de materiales de archivo. El doctor Manuel Ramos Medina ha sido uno de los principales apoyos en mi acercamiento a las monjas y los conventos, temas que también ocupan un lugar especial en su corazón. Como director del Centro de Estudios de Historia de México Condumex y su biblioteca de investigación (hoy Centro de Estudios de Historia de México Carso), el doctor Ramos Medina ha sido extremadamente generoso con su hospitalidad y las facilidades otorgadas para el uso de los recursos de la biblioteca. La doctora Rosalva Loreto López durante largos años ha sido una amiga cercana y colaboradora especial; hemos trabajado en la coedición de dos libros sobre los escritos de monjas y beatas en México e Hispanoamérica. Su erudición y dedicación a la historia son ejemplares y han sido fuente de inspiración para mi trabajo. Mis colegas mexicanos Antonio Rubial García y Pilar Gonzalbo, expertos en historia colonial, además de sus sugerencias y amistad, me ofrecieron su amplio conocimiento sobre el virreinato novohispano. Debo agradecer por igual a las historiadoras María Águeda Méndez y María Dolores Bravo por proporcionarme algunos materiales de archivos importantes y numerosas ideas. Otros colegas académicos que trabajan sobre el tema de monjas y beatas en Hispanoamérica, como las profesoras Alicia Fraschina, Nela Río, Ellen Gunnarsdottir, Kathleen Myers, Alejandra Araya, Ximena Azúa, Lucía Invernizzi, Elia Armacanqui, Kathryn Burns y Jennifer Eich, y el profesor Fernando Iturburu, me han ayudado de diferentes maneras a entender el significado de los escritos religiosos femeninos no sólo de México sino de toda Hispanoamérica. Jennifer Eich y Manuel Ramos Medina compartieron conmigo los escritos de María Anna Águeda de San Ignacio, lo que les agradezco profundamente. Los finados Georgina Sabat de Rivers y su esposo Elias Rivers, amigos de muchos años y distinguidos críticos literarios, también fueron de gran ayuda para la interpretación de algunas fuentes. La también finada Pilar Foz y Foz, de la Compañía de María, una orden con raíces profundas en la educación femenina, merece todo mi agradecimiento por su interés en mi trabajo y las ideas que me proporcionó a través de sus propias investigaciones. Las doctoras Nancy Van Deusen y Nina Scott, buenas amigas y colegas, leyeron el manuscrito y me ofrecieron valiosísimos consejos para mejorar su calidad. Para ambas vaya mi más profundo agradecimiento. Debo agradecer también a Scott Walker, de la ASU, quien me ayudó con las notas de este texto.

Mis amigos y colegas Edith Couturier y Dauril Alden me han dado su apoyo moral e intelectual en este libro y otros proyectos de investigación. El profesor Alden leyó la mayor parte del manuscrito y me administró la difícil medicina de la crítica, tan necesaria para el éxito de cualquier libro en proceso de elaboración. Por los muchos e impagables años de amistad que nos han unido, les doy mi más profundo agradecimiento. Mi finado esposo David leyó toda mi obra con una

entereza ejemplar, ofreciéndome siempre incontables sugerencias estilísticas. Pasamos juntos muchos años en los que me ofreció su apoyo incondicional en mi carrera académica, a la vez que fue un esposo y padre amoroso. Si bien ya no camina a mi lado en la senda de la vida, su memoria queda inscrita en las páginas de este libro. El resto de mi familia, mis hijos Andrew y Cecilia, y mis nietos Nora y Erik, nada tuvieron que ver con la elaboración de este libro, pero como parte esencial de mi vida han contribuido más que de sobra con su presencia.

INTRODUCCIÓN

La fascinación que suscitan los conventos femeninos y la vida conventual en los lectores e investigadores de hoy parecería ir en contra de nuestra vida cotidiana altamente secularizada. Por lo mismo, no muchas mujeres contemporáneas elegirían una vida de reclusión estricta y dedicación absoluta a la disciplina de la oración y la salvación del alma. El interés más bien parece fundarse en el atractivo que emana del papel crucial de la fe de las mujeres que optaban por la vida conventual y en el hecho de que en el pasado los conventos hayan sido las únicas instituciones de género que permitieron a las mujeres llevar una vida casi independiente en espacios exclusivos creados para ellas. Si bien no toda la mística de la vida religiosa concuerda con la forma de vida real de las monjas, posee ésta una fuerza interna que logró sostenerla durante siglos, ofreciendo una opción para miles de mujeres a lo largo del tiempo. En México, estas instituciones comenzaron a fundarse a mediados del siglo XVI. A fines del periodo colonial existían 57 conventos, el último fundado en 1811 cuando el proceso político que conduciría a la independencia de España se encontraba ya en ciernes.¹

Los conventos femeninos formaron parte del trasplante cultural español y europeo al Nuevo Mundo. La cristiandad, bajo su expresión católica romana, estaba representada por estos símbolos arquitectónicos de una religión impuesta a una tierra parcialmente evangelizada. Representaban también la aceptación de ciertas cualidades de género que hacían a las mujeres depositarias de una forma particular de espiritualidad deseable para los fundamentos de una nueva sociedad. En el contexto social y económico de los pueblos de Hispanoamérica y Nueva España había cabida para los conventos. En la fundación de las ciudades y, específicamente, de una capital para el nuevo virreinato, los colonizadores vieron en el establecimiento de conventos femeninos un distintivo espiritual y social, así como un reducto para dar protección a aquellas mujeres que consideraron vulnerables en las nuevas circunstancias sociales. Con la fundación, construcción, ampliación y decoración de los conventos se embellecían las calles de la Ciudad de México y las cada vez más numerosas ciudades provinciales, que ostentaban estilos arquitectónicos tanto austeros como de ornamentación exuberante. A lo largo de dos siglos y medio, una miríada de obreros especializados y peones, de artesanos y artistas de todo tipo, plasmaron las expresiones tangibles de un periodo de marcada sensibilidad

religiosa. Los conventos fueron instituciones que sobrevivieron gracias a una ingeniosa economía mixta compuesta por donativos e inversiones. En sus iglesias se celebraba una infinidad de ritos devocionales y religiosos, donde los altares consagrados a los santos patronos, a María y a Jesucristo, fueron la inspiración emblemática de los creyentes. La proximidad física, aunque oculta, de las mujeres que habitaban en los claustros infundía a los conventos femeninos un aura de respeto y misterio, por demás inexistente en los conventos masculinos, en razón de que los frailes formaban parte del mundo cotidiano y su presencia en las calles los volvía tan familiares como accesibles.

Antes del siglo XX no se había escrito una historia general de estas instituciones religiosas. En los siglos XVII y XVIII algunos conventos contaban con crónicas propias, narrativas articuladas en torno al proceso fundacional y las vidas de monjas notables, en tanto que en los siglos XIX y XX, historiadores locales crearon un corpus de información específica sobre ciertas órdenes monacales y algunos conventos determinados.² Con la publicación en 1946 de *Conventos de monjas en Nueva España*, Josefina Muriel inauguró un nuevo capítulo en la historia académica.³ Aunque su trabajo se centró en la Ciudad de México, la obra de Muriel engloba a todas las religiosas y las características de las instituciones en las que vivieron y crearon sus propios mundos. En 1994 Muriel publicó otra obra emblemática, *Cultura femenina novohispana*, una investigación sobre los escritos de mujeres en el México colonial, con la que demostró a todas luces que las mujeres abordaron géneros diversos y ocuparon un lugar destacado en la construcción de la cultura virreinal.⁴

En años recientes, un número significativo de artículos, junto con varios libros en español e inglés, han comenzado a llenar espacios vacíos en estas historias femeninas. Rosalva Loreto López y Manuel Ramos Medina, en México, han escrito monografías de las monjas de Puebla y de la Orden del Carmen, respectivamente, en tanto que Nuria Salazar ha trabajado incansablemente en los archivos del convento de Jesús María, su cultura material y otros aspectos de su historia conventual.⁵ Estos trabajos están sustentados en meticulosas investigaciones que cubren la fundación y la vida material de las mujeres de sus conventos, así como el significado simbólico y religioso de sus escritos y su vida devocional, y establecen un firme vínculo entre estas instituciones y la vida social y económica novohispana. La hermana Pilar Foz y Foz fue autora de un estudio exhaustivo sobre la Orden de María, institución de enseñanza religiosa que en 1754 fundó su primer convento-escuela en México.⁶ Más recientemente, Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López han estudiado la vida devocional y espiritual de las monjas y la cultura religiosa del virreinato.⁷

Jacqueline Holler ha investigado el panorama institucional y social de monjas y beatas del siglo XVI.⁸ Margaret Chowning se ha enfocado en el convento provincial de la Purísima Concepción de San Miguel el Grande,⁹ dando

seguimiento a las complejas negociaciones políticas y el resultado final del intento de reforma de la observancia en el convento. El esfuerzo por establecer puntos comunes con la tradición conventual española ha cristalizado en varias conferencias internacionales y monografías que profundizan en la historia de los conventos femeninos, aunque todavía se requieren estudios comparativos.¹⁰ Antonio Rubial, incansable y erudito estudioso de la Iglesia, ha aportado valiosos estudios sobre la vida espiritual y devocional de las religiosas dentro de un amplio marco de historia cultural e institucional.¹¹ Doris Bieñko de Peralta también ha profundizado sobre temas de los siglos XVII y XVIII abriendo nuevas rutas interpretativas y bibliográficas.¹² Nuria Salazar y Alicia Bazarte sobresalen por sus estudios sobre la cultura material mientras que Alma Montero se ha dedicado al vasto campo del arte conventual.¹³

La mayor parte de los estudios sobre monjas, en español e inglés, han sido escritos por críticos literarios, quienes se han centrado principalmente en sor Juana Inés de la Cruz. El vasto número de trabajos dedicados a sor Juana excluye toda posibilidad de generalización; empero, deseo reconocer los trabajos fundamentales de Georgina Sabat de Rivers.¹⁴ En el campo literario, Electa Arenal y Stacey Schlau aportaron una amplia visión de los lazos que guardan los escritos conventuales de España e Hispanoamérica con la publicación en 1989 de *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works [Historias no contadas: las monjas hispánicas a través de sus propias obras]*, extensa revisión de los escritos de monjas peninsulares e hispanoamericanas, donde las cualidades específicas de los textos son vistas como expresiones de sensibilidades y capacidades de las mujeres profesas. El análisis de la sensibilidad religiosa expresada en los escritos de las monjas es también del interés de Kristine Ibsen.¹⁵ Publicaciones recientes revelan una nueva inclinación por el estudio de escritoras conventuales menos conocidas. El exhaustivo estudio de Kathleen Myers y Amanda Powell sobre la vida y obra de la agustina sor María de San José se nutre del análisis literario e histórico, revelando el enriquecimiento que ofrece el análisis históricamente contextualizado de los textos.¹⁶ Elisa Sampson Vera Tudela ha revisado y analizado la importancia de varios sucesos históricos y escritos personales como medio para comprender su significado cultural.¹⁷ Las biografías de monjas e instituciones religiosas son sumamente valiosas para historiadores y críticos literarios, como lo hace patente el estudio de Kathleen Ross sobre la historia del convento de Jesús María escrita por Sigüenza y Góngora.¹⁸

Otra figura recientemente descubierta es la de sor María Anna Águeda de San Ignacio, prolífica autora de obras devocionales en el siglo XVIII en Puebla. Jennifer Eich ha rastreado la biografía literaria de sor María Anna, subrayando el interés en la expresión de la espiritualidad individual en el siglo XVIII. Los escritos de las monjas forman parte del amplio análisis del *ethos* intelectual

femenino mexicano llevado a cabo por Jean Franco.¹⁹ El impulso que ha recibido este enfoque hacia las mujeres religiosas como sujetos y objetos del género biográfico ha inyectado nueva vida a la literatura y la historia novohispanas. Lavrin y Loreto han editado dos volúmenes con análisis de textos de monjas y beatas de México e Hispanoamérica para ofrecer al lector una muestra de materiales inéditos.²⁰

El breve e incompleto examen precedente sobre la historiografía de los conventos femeninos en el México colonial muestra el interés creciente que despierta el tema; empero, existen numerosos campos de interés histórico y literario que requieren mayor investigación e interpretación. Los archivos provinciales contienen importante documentación en espera de estudio institucional, como lo evidencia el trabajo de Margaret Chowning sobre el convento de la Purísima Concepción, en San Miguel el Grande. En la Ciudad de México, Alicia Bazarte Martínez, Enrique Tovar Esquivel y Martha A. Tronco han rescatado importantes materiales de los conventos jerónimos de México y Puebla.²¹ Por mi parte, si bien he publicado muchos artículos sobre el análisis de las finanzas conventuales y los lazos con sus comunidades, he optado por no tratar el tema a profundidad en este libro, confiando en que los lectores interesados sabrán hallar estos artículos en otra parte.

Entre las áreas que requieren mayor desarrollo histórico, la vida interna del convento y el significado espiritual de la vida conventual para las monjas profesas son temas básicos para complementar la nueva ola de estudios históricos y literarios. Como sujeto histórico, los conventos femeninos plantean gran multiplicidad de cuestiones. Este trabajo aborda algunas de ellas, pero desde el ángulo específico del ámbito íntimo del convento. La intención de este texto es analizar un aspecto diferente y poco estudiado de la vida de las monjas: el camino de sus vidas, comenzando con la decisión de profesar, de integrarse a la comunidad religiosa. Busco entender las recompensas que esperaban recibir o creían haber recibido, las rutinas de sus vidas cotidianas y materiales, como también las interacciones con sus directores espirituales, entre ellas mismas y con sus superiores eclesiásticos. Sus prácticas devocionales formaron parte intrínseca de sus vidas y, por lo mismo, no deben desatenderse, sean expresadas a través de sus ritos o de sus escritos. Ahondo por igual en la jerarquía y el gobierno interno del convento y en su confrontación con la sexualidad, la enfermedad y la muerte. Dicho de otro modo, me intereso en la experiencia total de ser monja.

Si bien esta ambiciosa meta impone retos diversos, el más exigente, quizá, ha sido no caer en una interpretación anacrónica. En la medida de lo posible, he intentado ver el mundo de las monjas a través de su mirada y siguiendo sus propios términos, para lo cual he recurrido a sus escritos y a las obras de sus hagiógrafos y sus autoridades eclesiásticas, así como a textos de sus contemporáneos. Sin apartarme del sentido analítico, he tomado con empatía los

puntos de vista que los actores históricos consideraron válidos para sí y en consonancia con su tiempo. Asimismo, expongo las codificaciones contenidas en sermones, biografías y autobiografías, tal y como las he podido comprender, con la esperanza de mostrarlas claramente al lector sin dejar de guardar un respeto total a su cosmovisión.

El presente estudio se enfoca principalmente en los conventos de las ciudades de México y Puebla. Las normas que regulaban los conventos femeninos establecieron uniformidades ineludibles que nos permiten inferir que los rasgos de la vida cotidiana y personal aquí estudiados y descritos fueron comunes a la mayoría de los conventos de la Nueva España. Abarco, principalmente, los siglos XVII y XVIII, pero hago mucho menor referencia al XVI, dado que la mayor parte de las fundaciones conventuales se llevaron a cabo después de 1600. Los archivos de mediados a finales del periodo colonial de los principales centros del virreinato siguen siendo las fuentes más relevantes para la investigación histórica. Los estudiosos del México colonial son conscientes de que los archivos de los conventos femeninos fueron confiscados por el Estado en la década de 1860, y aunque una parte considerable permanece a resguardo en el Archivo General de la Nación, muchos de ellos se han perdido para siempre. Los papeles del convento de Jesús María de la Ciudad de México se encuentran disponibles, aunque no en su totalidad, en el archivo histórico de la Secretaría de Salud. Parte de los documentos de los conventos femeninos franciscanos de la ciudad de Querétaro se conserva en el Archivo Histórico Franciscano de Celaya, mientras que otros se encuentran en la Biblioteca Nacional de México y en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Los archivos provinciales conservan importantes colecciones de conventos regionales; no obstante, un número significativo de materiales históricos sin explorar están disponibles para su estudio, sobre todo en las ciudades del interior del país.

El prestigio espiritual de los conventos se centraba en la difusión de la imagen de las religiosas como seres privilegiados. Las esposas de Cristo, las elegidas, eran aquellas capaces de sobrellevar el rigor de una vida disciplinada sin sexo, entregadas de lleno no sólo a la salvación de su alma, sino a beneficiar y ayudar a otros con sus oraciones. Tales oraciones tenían un valor especial en el periodo estudiado: las personas entendían su vínculo con los conventos femeninos como un intercambio de apoyo material por los beneficios espirituales derivados de la mediación salvífica de las esposas de Cristo. Los que ayudaron a crear estas instituciones religiosas y las que deseaban profesar en ellas tuvieron esta mística en mente. El capítulo I describe el medio social y económico en el que se desarrollaron los conventos femeninos. Conforme el cristianismo se implantaba en un entorno no europeo, iba experimentando una transformación que marcaba a quienes aspiraban a vivir su mensaje como miembros de una comunidad devota muy particular. El convento se convirtió en un filtro social y económico que rechazaba a las mujeres indígenas recién convertidas al

cristianismo y beneficiaba a un número reducido de mujeres elegidas de ascendencia española. La excesiva imposición de la pureza de raza y la legitimidad de nacimiento dejaría una marca indeleble en el desarrollo de estas instituciones, condiciones que serían por completo asimiladas, aceptadas y puestas en práctica por las familias de las profesas y por las profesas mismas. Las motivaciones espirituales para profesar se desarrollaron dentro de ese marco socioeconómico tan peculiar, como una flor de invernadero accesible sólo para quienes tuviesen un linaje impecable.

El capítulo 1 aborda también las complejidades que nos dificultan entender por qué una mujer podía desear convertirse en monja. En un mundo altamente secularizado como el nuestro, los motivos que llevan a tomar la decisión de profesar son cuestiones que intrigan. ¿Existe acaso una explicación lógica para tomar una decisión que implica vivir en reclusión por el resto de la vida, entregada a devociones piadosas con la esperanza de la salvación del alma? Visto estrictamente en esos términos, la diferente sensibilidad y los grandes cambios que han transformado la vida de las mujeres hacen difícil explicar o entender la existencia de conventos femeninos y el deseo de hacerse monja. Si viajáramos atrás en el tiempo y nos situáramos en una época en la que existía una profunda creencia en la idea de que llevar una vida de celibato y reclusión, entregada a la oración y a cuestiones espirituales, era una forma de vida tan importante como la del mundo secular, y quizá mejor que ésta, entonces nuestra mente lograría apreciar y aceptar una cosmovisión que consideraba tal elección como algo respetable e incluso deseable.

Para describir la vida en el convento es preciso recurrir a factores sociales y personales. En el plano personal, es necesario reconocer la vocación religiosa. Sería erróneo asumir que todas las mujeres que profesaron como monjas lo hicieron debido a presiones sociales o familiares. No podemos ignorar las circunstancias educativas, sociales y económicas que hacían de los conventos una opción válida para aquellas mujeres que podían tener acceso a ellos. La atracción emocional de la religión en el mundo moderno en ciernes involucraba a individuos y países. Europa disputaba guerras religiosas a la vez que Hispanoamérica libraba una “conquista” espiritual. Durante los siglos XVI y XVII, la Reforma, el ataque y la defensa de la religión fueron temas candentes y términos de moda. Más que simples figuras lingüísticas, fueron cuestiones vividas intensamente en el plano individual.

España trasplantó este bagaje cultural a sus posesiones de ultramar. Los conventos femeninos, instituciones emblemáticas de la nueva fe triunfante, ofrecían un espacio para expresar tanto la realidad del catolicismo romano, como la que debían enfrentar las mujeres de ascendencia española en una época de lucha y nuevos comienzos. Los conventos ofrecían soluciones convenientes para su tiempo y para las circunstancias del mundo novohispano. No se instituyeron para los neófitos, sino, más bien, para quienes representarían a la cultura

española en la construcción de una nueva sociedad. Reforzaban la autoestima de los colonizadores europeos, junto con sus planes para crear una sociedad nueva que, a pesar de ser distinta a la que dejaban atrás, se construía sobre cimientos culturales similares. De tal manera, los argumentos para la fundación de nuevos conventos y para restringir el ingreso a una élite sociorracial obedecían a una mentalidad española confrontada con un mundo aún poco inteligible, pero lo suficientemente amenazante como para exigir protección hacia quienes eran consideradas como seres vulnerables.

El tema de la protección aparece fuertemente arraigado en las solicitudes para nuevas fundaciones conventuales y persistirá incluso hasta finales del siglo XVIII, ya que la postura frente a la llamada debilidad intrínseca del sexo femenino no cambiaría gran cosa a lo largo de esos dos siglos. Por otra parte, no es ingenuo aceptar las motivaciones religiosas externadas por quienes profesaban y por aquellos que ofrecían su ayuda para encauzar su aspiración fundando conventos y dotando novicias. De hecho, sólo siguiendo de cerca la espiritualidad del siglo XVI y, en particular, la de los siglos XVII y XVIII, podremos aspirar a entender un poco mejor la vida de las monjas. Si bien en los capítulos I, II, III y X me he centrado en las prácticas espirituales, devocionales y rituales, este estudio asume que todas las actividades individuales y comunitarias de los claustros estaban cargadas de sentido espiritual.

En Nueva España, toda la vida social estaba impregnada por el espíritu de la práctica religiosa. Para una mujer, la adquisición de la fe y la piedad formaba parte de un proceso alimentado por fuentes diversas: las oraciones y la observancia en la casa familiar; las prácticas devocionales exigidas por la Iglesia católica romana con la asistencia de confesores, y los ejemplos de vida de los santos y personas santas a través de las enseñanzas impartidas por predicadores y confesores. Las celebraciones comunitarias, como las procesiones y las fiestas de los santos, generaban también un ambiente de religiosidad. La simple presencia de los conventos femeninos constituía un recordatorio constante de las oportunidades que éstos ofrecían a quienes deseaban llevar una vida consagrada por completo a la religión. Cito también algunos ejemplos de vocaciones malogradas, pero no lo hago para refutar la espiritualidad, sino más bien para reafirmar su existencia en la mayoría de las profesas, así como también para ejemplificar el mal uso del poder social y familiar.

El capítulo II trata sobre el periodo del noviciado o aprendizaje de la vida religiosa. Escasa atención se le ha prestado a este momento decisivo de la formación de la vida religiosa. Poner a prueba la vocación de la novicia y su capacidad para adaptarse a la disciplina del convento eran pasos previos necesarios para tomar los votos de manera definitiva e irrevocable. Ya que a una hermana profesa le podía tomar la vida entera probarse a sí misma que podía ser una “buena” monja, el noviciado servía como una etapa de prueba de lo que le esperaba y una oportunidad para que la comunidad conociera sus aptitudes.

Desde todo punto de vista, el noviciado era una dura experiencia. La disciplina física y espiritual inculcada a la novicia tenía como objeto desapegarla emocional e intelectualmente de su vida anterior y del mundo. La enseñanza de la nueva vida pudo haber sido un proceso compasivo, pero las escasas narraciones de maestras y discípulas que han llegado a nosotros sugieren que la concentración exigida por la vida conventual no era algo fácil de adquirir ni de impartir. La obediencia y la humildad fueron elementos esenciales del noviciado, aunque también hubo cabida para los vínculos afectivos, en especial porque era importante comprender y tener claro que la “familia” de monjas profesas era la única que realmente importaba en este mundo. En los capítulos IV y V se discuten algunos de los problemas que dificultaban llevar a cabo este ideal, aunque el propósito del noviciado era preparar a las futuras monjas para que pudiesen alcanzar el modelo de vida que se creía que era posible dentro del claustro. En este periodo de preparación, su relación con los confesores y directores espirituales también comenzaba a gestarse. Como era ésta la asociación más significativa e importante de la vida de una monja, se explora en diferentes etapas de sus vidas, con la variedad de matices y significados personales que tenía para cada una.

En el capítulo III se desarrollan varios de los temas espirituales que influyeron profundamente y guiaron la vida en el convento. Si bien se requeriría todo un libro para describir los diferentes matices de la espiritualidad en el convento, resulta esencial analizar aquí el significado de los votos, las prácticas devocionales y el poder extraordinario de la fe que alimentaba la piedad de las monjas. La profesión solemne de los votos constituía la promesa fundamental de la vida en los conventos. En ellos iba implícito el mensaje espiritual inicial de la naturaleza específica de las mujeres entregadas por completo a la vida religiosa y a la disciplina de su compromiso. El enclaustramiento era exclusivamente femenino y no se aplicaba a los hombres. Los votos de castidad, obediencia y pobreza se desarrollaron a lo largo de la Edad Media y se consolidaron en el Concilio de Trento, lo que hacía del enclaustramiento una condición de vida indispensable para las mujeres inmersas en la religión. La calidad inmutable de los votos constituía un desafío para el cambio, a la vez que definía lo que era el mensaje esencial que obligaba a las mujeres a mantener el comportamiento esperado en el convento.

Los votos aseguraban la permanencia de aspectos esenciales para la existencia de la vida religiosa. La disciplina impuesta por cada orden religiosa se sustentaba en la certeza de que no habría cambios abruptos en las actividades conventuales ni en el culto. La disciplina implicaba orden y regularidad como base de aspiraciones más altas, expresadas en la gran variedad de temas devocionales que sustentaban la vida espiritual de las monjas y de los conventos. Me he visto obligada a enfocarme en un número reducido de estos temas, que fueron fundamentales en la mayoría de los conventos durante más de 200 años.

El papel central del amor a Dios y el culto de la pasión de Cristo y su sagrado corazón es evidente en los escritos de las monjas, no sólo en las ceremonias y actividades de culto prescritas. La revitalización del concepto de esposa de Cristo en sagrado matrimonio es también un aspecto importante del periodo estudiado.²² Cristo, esposo y objeto de amor inextinguible, era el compañero de todas sus esposas y, como tal, se esperaba que ellas disfrutasen de ese compromiso, así como que ellas sufrieran por él y con él. La profundidad de esta relación no debe subestimarse, pues constituye la columna vertebral de la espiritualidad femenina tal y como la conciben, enseñan, transmiten y expresan los escritos de las monjas. María, por supuesto, ocupaba también un sitio importante en el catolicismo de la Contrarreforma. Tuvo resonancia especial en las comunidades de mujeres que concebían una afinidad de género en los múltiples papeles de María como madre e intercesora. Muchas de las monjas también tenían visiones. La historia del pensamiento y la cultura ha dejado de menospreciar las visiones, pues ya no es imprescindible creer que éstas hayan sido reales para comprender que estaban incorporadas en la experiencia espiritual. Comprobar la veracidad de las visiones es menos importante que entender su significado como una creencia personal y social de quienes las experimentaban, por lo que hoy son metáforas útiles para ampliar nuestra comprensión de la *gnosis* religiosa.

La vida conventual se organizaba mediante varias prácticas distintas cuidadosamente distribuidas en el tiempo, cada una dedicada a actividades específicas. Los capítulos IV, V, VI y VII tratan sobre diversos asuntos cotidianos. No es fácil reconstruir todos los minuciosos detalles de la vida conventual, pero en dichos capítulos procuro tratar algunos temas clave, como el establecimiento de la disciplina y la jerarquía entre las hermanas, los asuntos tan reales como mundanos de la administración de la comunidad, la difícil experiencia de la enfermedad, el concepto de la muerte y la oculta presencia de la sexualidad en los claustros.

La estructura y el orden internos de la congregación religiosa se tratan en el capítulo IV. Los toques de campana a lo largo del día indicaban a la comunidad las actividades que debía realizar y las rutinas a seguir. La jerarquía y la obediencia fueron los dos pilares que sostuvieron el marco social del convento. La disciplina interna del convento se organizaba mediante tareas y responsabilidades asignadas a las integrantes de la comunidad mediante un sistema de elecciones y designaciones periódicas. No obstante, las reglas de gobierno y los vínculos entre las monjas dependían en última instancia de sus autoridades masculinas, quienes, si bien se ocupaban principalmente de supervisar de cerca las actividades conventuales sin mayor intervención, tenían el poder para aplicar reformas en la observancia de las prácticas cotidianas. Entre las autoridades masculinas, el director espiritual ejercía una enorme influencia en las vidas de las monjas, pues en sus manos descansaba el gobierno personal

de las religiosas. Estas figuras masculinas ejercían el control de la vida espiritual de las monjas, e incluso iban más allá de su papel de guías religiosos. Eran depositarios de los más íntimos pensamientos de las monjas, así como consejeros valiosos y confiables en todo lo concerniente a la religión. El vínculo entre el confesor y la hija espiritual se desarrollaba en varios planos; él promovía la observancia de las reglas, el comportamiento personal en el convento y la adaptación a la vida religiosa, así como los beneficios de la práctica religiosa y la salvación final del alma. Tan estrecho vínculo resultaba en ocasiones satisfactorio y en otras dolorosamente incómodo para las monjas. Sus escritos espirituales revelan las complejidades de la relación con sus confesores, tema que requiere ser explorado más a fondo, más aún de lo que lo he desarrollado en el capítulo x.

Para la monja, no obstante, su comunidad y sus superiores femeninas inmediatas constituían la realidad más cercana. En el capítulo iv profundizo en el papel de la abadesa como la figura de autoridad más importante de la comunidad, parámetro preciso para comprender el grado de secularización y poder implícitos en el gobierno de un convento. Por *secularización* no me refiero a una ausencia de espiritualidad, sino a la reafirmación de las aptitudes que las mujeres podían desarrollar una vez que se les permitía tomar el control de su vida cotidiana. Cuando las monjas asumían labores en su mayoría negadas a las mujeres fuera del convento, su habilidad para desempeñarlas demostraba cómo esas restricciones interferían en su capacidad de involucrarse en ocupaciones significativas. La tan aludida “libertad” vivida en el interior del claustro no se refería exclusivamente a los objetivos espirituales, sino también a la libertad de asumir responsabilidades. Llevar la administración de las finanzas del convento, tener el control de mando y dirección sobre, en ocasiones, cientos de personas, y supervisar las ceremonias, fueron actividades que las monjas aprendían a desempeñar sobre la marcha. Asimismo, los ritos y las ceremonias nos ayudan a comprender cómo, a través de su significado metafórico, los conventos y las monjas se elevaban por encima de la mundanidad de la vida cotidiana.

En el capítulo V abordé otros detalles de la vida cotidiana relacionados con la permeabilidad de los claustros y su interdependencia con la comunidad extramuros. Las prohibiciones para involucrarse con el mundo exterior fueron ineficaces para mantener una estricta separación entre los jardines supuestamente cerrados de las vírgenes y los seculares, al otro lado de los muros. De hecho, se trataba de una separación teórica, incluso reconocida en el núcleo mismo de las enseñanzas religiosas, las cuales advertían sobre los conflictos y peligros implicados en la coexistencia del espíritu y la carne, del claustro y la comunidad laica. Más allá de las abstracciones del espíritu estaban las necesidades humanas de la institución y sus moradoras. No era por completo incongruente comprender la humanidad de Cristo cuando los humanos entregados a su culto debían sufrir las debilidades del cuerpo y cubrir las

necesidades de su existencia cotidiana. Estas últimas implicaban sobrellevar tiempos de incertidumbre económica, asignar recursos tanto para las necesidades de las profesas como para el culto, habilitar los espacios propios con la compra de enseres y el arreglo de las celdas, tratar con el administrador conventual y llevar litigios sobre los bienes con los seculares, para beneficio de la comunidad. La administración de los réditos conventuales constituía un asunto de suma importancia para los prelados y las monjas, y causaba fricciones ocasionales entre ellos. Todos los detalles de la vida conventual, como la cocina y las labores de costura, no sólo formaron parte de las tareas prescritas, sino que fueron también medios para inducir la espiritualidad en esas actividades “femeninas”. Esta forma en que la feminidad de las monjas permeaba sus actividades no tuvo equivalente en las comunidades masculinas.

En la mayoría de los conventos la vida cotidiana era impensable sin la ayuda de sirvientas e incluso esclavas, cuyas vidas se desconocen prácticamente por completo, reflejo de las distinciones sociales que hubo entre las esposas de Cristo y sus asistentes en el mundo real. Si bien es difícil rastrear la vida personal de las sirvientas, su presencia fue un elemento de discordia entre los prelados que deseaban el retorno a una supuesta vida simple de humildad cristiana. La controversia en torno a sirvientas y protegidas se extendió hasta finales del siglo XVIII sin jamás haber sido resuelta. En general, la asumida “naturaleza” particular del Nuevo Mundo y de su élite femenina fue el argumento principal esgrimido por las monjas para justificar el gran número de sirvientas, que irritaba permanentemente a las autoridades eclesiásticas. Como puede verse, en los claustros prevalecía un orden particular de clase y etnia, y en cierto modo resulta irónico que, en un giro fascinante de la piedad colonial, algunas de estas humildes mujeres hayan adquirido respetabilidad como encarnación de una santidad inesperada en ellas.²³

En el capítulo V trato los temas de la salud, la enfermedad y el significado de la muerte como parte de la experiencia humana de las monjas. El rudimentario conocimiento que se tenía sobre las causas de las enfermedades, junto con la conciencia de que la enfermedad muy probablemente desembocaría en la muerte, confrontaba a las monjas y sus confesores con el problema de cómo preparar mejor al alma para afrontar ambos trances y la vida después de la muerte. Como demuestran los diarios espirituales, la preocupación por las almas de los difuntos y la propia ocupaba un espacio significativo en las oraciones y los ritos de las monjas, mientras que procurar el bienestar de quienes se veían afectados por la enfermedad formaba parte de la caridad que se esperaba de ellas. Las monjas padecían las mismas enfermedades que el resto de la gente y, si bien el pobre estado del conocimiento médico no les aseguraba mejores diagnósticos ni tratamientos, la atención procurada en las enfermerías conventuales fue quizá de mucho mejor calidad que la recibida por el resto de la población. Aunque no se ha podido confirmar, al parecer había entre las monjas la tendencia a una vida

más longeva.

No es de sorprender que la enfermedad fuese considerada como un acto de Dios para poner a prueba el carácter. La enfermedad y el sufrimiento de estas virginales esposas de Cristo fue un tema tratado en sus biografías, en las que sus cuerpos debilitados eran expuestos a la curiosidad de los lectores de las crónicas conventuales como una fuente de inspiración. El uso del cuerpo como medio para inducir la piedad sugiere la importancia que los vínculos entre lo físico y lo espiritual tuvieron en la sabiduría tradicional de la Contrarreforma. Es a la luz de esta idea como debemos entender la flagelación del cuerpo y la negación de la carne. Aunque la retórica de la mortificación corporal y la degradación del cuerpo formaba parte de los ritos piadosos de algunas monjas extraordinarias, no fueron prácticas comunes de la mayoría de las profesas. La muerte, por otra parte, era común a todas, y se entendía como la redención final de los vínculos mundanos y el retorno al amado seno espiritual donde el alma se reuniría con su redentor. La firme creencia en el purgatorio como sitio intermedio donde las almas pagaban por sus pecados constituyó el soporte de todo un importante sistema de oraciones destinadas a interceder a su favor. La muerte y la vida después de la muerte estuvieron rodeadas por las liturgias más solemnes y fueron fuente de historias legendarias sobre las cualidades sobrenaturales de las reliquias legadas por las hermanas más ejemplares. El vínculo entre enfermedad, muerte y destino del alma es una de las facetas más ricas de la espiritualidad colonial.

El cuerpo virginal de las esposas de Cristo fue también tema de controversia entre sus directores espirituales. La masculinidad, la feminidad y la sexualidad emanada de las relaciones íntimas forjadas entre las monjas y sus confesores son temas desarrollados en el capítulo VII. El celibato impuesto al clero, traducido en votos de castidad para frailes y monjas, fue un tema controvertido y fuente de acalorados debates sostenidos a lo largo de la Edad Media. No obstante que el Concilio de Trento ratificaba el principio del celibato, la Nueva España carecía de un control eficaz sobre el comportamiento sexual del clero y de las órdenes regulares masculinas. Si bien el estado de reclusión facilitaba a la mujer ser fiel a su voto de castidad y mantener su virginidad física, existía el riesgo latente de un despertar de su sexualidad a través de pensamientos y comportamientos impuros, lo que era más factible que pudiese ocurrir durante el tiempo compartido con su confesor. Las visitas “devocionales” que los hombres solían hacer a las monjas, un comportamiento “cortesano” de moda en el siglo XVII, también daban pie a situaciones potencialmente riesgosas. En el capítulo en cuestión abordo el estudio de varias formas de cortejo y de solicitud de “favores” sexuales que los confesores hacían a las monjas en abierto desafío a su matrimonio místico con Cristo. Ciertamente es que los detalles de las diferentes formas de cortejo guardan un interés social en sí mismos, pero no por ello debemos perder de vista que el concepto fundamental del amor entre Cristo y su esposa, descrito en el capítulo III, se encontraba siempre en riesgo cuando un hombre de

la Iglesia entraba en contacto con una monja. A pesar de que este comportamiento fue condenado y castigado por las autoridades eclesiásticas, pues era su obligación castigar tales transgresiones, todos los esfuerzos para erradicarlo fracasaron. La sexualidad femenina monástica permanecerá por siempre parcialmente oculta tras los velos de la modestia, aunque de hecho existió, reprimida o públicamente manifiesta; la creencia popular de una sexualidad desenfrenada en los conventos carece de fundamento. Las trasgresiones reales que terminaron en encuentros sexuales fueron escasas y están documentadas. Son más bien las formas más sutiles de manifestación sexual las que debemos contemplar, aquellas surgidas de la relación entre “padre” e “hija” en el ámbito espiritual. La corrupción de esta relación adoptó numerosas formas, varias de las cuales abordo con la intención de resaltar el aspecto humano emanado de una relación espiritual. No puede ser más evidente el vínculo entre el espíritu y la carne que en la tan personal expresión de la atracción física entre los sexos que podía surgir en los conventos.

Tras la imposición de la discriminación racial en contra de las mujeres indígenas y todas las mezclas raciales, la fundación de varios conventos para mujeres indígenas en el siglo XVIII constituyó una ruptura importante con las prácticas sociales estudiadas en el capítulo VIII. ¿Se debieron estas fundaciones al espíritu de cambio impulsado por el movimiento ilustrado o por cualquier otra tendencia de pensamiento de ese siglo? El primer convento para mujeres indígenas, fundado en 1724, no parece haber traído consigo cambio alguno en la arraigada visión del indio como un ser humano incapaz de espiritualidad. La Iglesia permaneció indiferente al respecto a todo lo largo del siglo XVII, y la fundación del convento de Corpus Christi para mujeres indígenas nobles fue producto, al parecer, de un impulso repentino y fortuito del virrey. No obstante, tras su fundación, la élite masculina blanca y la indígena noble parecen haber hallado una causa que apoyar, mientras que, al mismo tiempo, la posibilidad de la existencia de monjas indígenas atizó la ansiedad de quienes se oponían a que las mujeres indígenas alcanzaran los elevados nichos hasta entonces ocupados sólo por las esposas blancas de Cristo. El debate sobre la pertinencia de permitir a las mujeres indígenas acceder al estado religioso se centraba no tanto en los derechos naturales o racionales que les otorgaba el hecho de ser cristianas, como en que hubiesen alcanzado la madurez y ejemplaridad de comportamiento o la fortaleza de carácter requerida para la observancia de las reglas más estrictas de la vida monástica. Sin tomar en consideración los numerosos casos de monjas blancas que quebrantaron esa supuesta ejemplaridad, documentados y criticados por las autoridades eclesiásticas masculinas en los siglos precedentes, quienes pusieron en duda la ejemplaridad de las indígenas establecieron parámetros intelectuales y religiosos excesivamente elevados para su ingreso al claustro. Por el contrario, quienes aceptaban las aspiraciones de las indígenas que deseaban convertirse en esposas de Cristo se apoyaron principalmente en la certeza de que

éstas podían adquirir las virtudes tradicionales mediante los votos monásticos femeninos. Desde el punto de vista espiritual, no había nada de “revolucionario” en la aceptación de las monjas indígenas. Como monjas, las mujeres indígenas seguían y llevaban a la práctica los modelos hagiográficos ibéricos sin indicio alguno de desviación de la ortodoxia. De cualquier manera, la apertura de un espacio tan largamente negado constituye un cambio con respecto al pasado y muestra la voluntad de la Iglesia de convertirse en una institución más incluyente. En la misma medida en que la profesión religiosa seguía considerándose como un privilegio, las mujeres indígenas que lograron acceder a ella llevaron honor y distinción a sus comunidades, circunstancia que fue recibida con júbilo por la élite indígena.

Otro importante capítulo en la historia de los conventos mexicanos tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVIII con la aceptación de la “vida común”. Bajo esta forma de observancia, las monjas debían tomar sus alimentos en el refectorio, compartiendo la comida de la comunidad, renunciar a las sirvientas personales y expulsar a todas las niñas y seculares que moraban en el claustro. En México, las autoridades diocesanas emprendieron un proceso de reforma eclesiástica bajo la suposición de que la vida común se inspiraba en formas más “verdaderas” del cristianismo temprano. Este intento de reforma de la organización, la administración y la observancia de los conventos dio inicio en 1765 en el obispado de Puebla, por iniciativa del obispo Francisco Fabián y Fuero. Más adelante se unieron a sus esfuerzos el arzobispo de México y varios obispos más, y recibió el apoyo de los virreyes marqués de Croix y Antonio María de Bucareli. Durante los siguientes 15 años, las monjas y sus prelados masculinos entablaron una lucha de voluntades, principalmente en las ciudades de Puebla y México, pero que afectaron a la mayoría de los conventos del virreinato.

Presento este proceso como un asunto de género, pues a pesar de que la reforma fue considerada como un tema religioso, el uso explícito de expresiones de género por las partes involucradas fue una de sus características. Se trataba de un plan diseñado por hombres y seguía una concepción masculina de los deberes y necesidades de las mujeres enclaustradas, que ignoraba por completo la voz y los sentimientos de las mujeres involucradas. Estos hombres tuvieron la intención de dismantelar la identidad religiosa y la cultura del claustro que las monjas habían desarrollado a lo largo de 200 años, con el argumento de proporcionar un plan racional para corregir las irregularidades percibidas en la observancia monástica. El plan negaba los argumentos de las mujeres de que su forma de observancia había recibido la bendición de las autoridades religiosas anteriores, a la vez que había encauzado y satisfecho sus necesidades espirituales. Algunas de las divergencias que criticaban los prelados ciertamente fueron reales e iban en contra de las reglas de los conventos, pero muchas de estas “irregularidades” que reprobaban los prelados masculinos no eran más que adaptaciones al estilo de vida en un continente y una sociedad distintos, o eso

argumentaban las monjas.

Ante la abundante documentación oficial generada por este prolongado debate y los diferentes matices en las posturas adoptadas por el clero, los prelados regulares, los funcionarios reales, los virreyes y las mismas monjas, ofrezco solamente un breve resumen de los acontecimientos. Otros historiadores se han ocupado de relatar asuntos locales específicos y muchos más lo harán sin duda en el futuro, pues se trata de la resistencia más famosa de la mujer en el México colonial. Mi enfoque se centra en que los hombres suponían una obediencia incondicional, en el desconcierto que les producía el no lograrla y en su obcecada persistencia en imponerla. El plan de reforma fue ideado e impulsado por un grupo reducido de eclesiásticos masculinos, y, una vez que fueron transferidos a otras plazas, prevaleció la interpretación real, más moderada, sobre la necesidad de un cambio. Los prelados subsiguientes simplemente recordaron a las monjas su obligación de seguir la vida común, sin que por ello se diese una transformación real en el estilo de la observancia en la mayoría de los conventos. Por lo mismo, lo que este tan efímero como intenso suceso nos permite entender es cómo, enfrentadas a la coerción, las esposas de Cristo lograron desplegar tácticas de resistencia que contradecían la docilidad que sus padres espirituales les atribuían. Esta explosión fue breve y en modo alguno revolucionaria, pese a toda la energía que los grupos adversos emplearon en su contra. Lo único que deseaban las monjas era continuar su forma de vida tradicional y mantener el control de sus instituciones.

En una historia de los conventos no pueden faltar los testimonios y escritos personales que forjaron una tradición espiritual en el seno de la comunidad religiosa. Los testimonios escritos por las propias mujeres son de primordial relevancia para entender cómo percibían su propio mundo, en especial cuando ese mundo era, por definición, una comunidad que se enclaustraba a sí misma para perpetuar un estilo de vida con un fin espiritual. En el capítulo x me enfoco en algunas de las obras personales de las monjas, para estimular al lector a meditar sobre algunos de los capítulos anteriores y releer algunos de sus temas bajo la influencia de la palabra escrita por las propias madres.

Si bien es obvio que las profesas practicaron la lectura, es poco lo que puede decirse de esta actividad debido a la escasez de inventarios de los libros que poseían o leían. Por otra parte, sus escritos nos ofrecen bastantes claves para explorar las múltiples facetas de su pensamiento. La redacción de cartas de “negocios” fue una actividad institucional que sigue a la espera de una evaluación académica. Abordo también en el capítulo x los escritos espirituales que tanto enriquecen nuestro entendimiento de los aspectos más personales de la vida religiosa. Las monjas debían ser cautelosas con lo que escribían sobre sí mismas y sus experiencias espirituales, dada la supervisión ejercida por los eclesiásticos varones. No obstante, estas mismas autoridades las alentaban a escribir sobre sus sentimientos más íntimos como seres religiosos; no existía contradicción

entre ambas posturas. Sólo a través del análisis de la palabra escrita podía el confesor o director espiritual evaluar su ortodoxia; de ahí la importancia de considerar que la naturaleza de la relación entre la monja escritora y el confesor pueda prestarse a diferentes interpretaciones, tema que sin duda seguirá siendo motivo de estudio en el futuro. La intimidad personal creada por el análisis introspectivo de la monja y el proceso de compartirlo con un religioso del sexo opuesto son los puntos de partida del análisis de los escritos. Para las monjas, escribir diarios sobre su universo espiritual interior fue un proceso tan personal que sólo existen unos pocos ejemplos, ya que muchos de estos testimonios del alma fueron quemados o destruidos por sus autoras. Los que han sobrevivido nos hablan de temas como fe, dudas, observancia y vida cotidiana, y revelan la índole de la piedad prevaleciente a lo largo de todo el periodo colonial, puesto que hubo muy pocos cambios en cuanto a su expresión espiritual.

En este capítulo se abordan también escritos de otro tipo, como teatro, poesía e historia; esta última es de interés particular para los historiadores en tanto que constituye el contrapunto de los diarios espirituales y se utilizó ampliamente como recurso para dar realce a figuras conventuales emblemáticas e inspiradoras. Los autores de las biografías y crónicas de las órdenes fueron en su mayoría hombres, quienes por tradición poseían la autoridad para escribirlas. No obstante, a mediados del siglo XVIII las monjas comenzaron a adueñarse abiertamente de esos temas y a publicar bajo sus propios nombres. De hecho, desde el siglo XVII habían comenzado a incursionar en la creación de memorias institucionales y personales, pero los hombres insistieron en acallar sus voces hasta mediados del siguiente siglo. En España no ocurrió lo mismo; por tanto, también aquí encontramos una manifestación del control de género como una práctica colonial por medio de la cual se negaba a las mujeres la autoría personal. Estas narraciones apenas ahora comienzan a surgir de la oscuridad de los archivos. Ciertamente es que la fama ha llovido sobre una monja muy especial, sor Juana Inés de la Cruz, pero ha llegado el momento de incluir al coro de voces apagadas que entonaron otras melodías, quizá bajo una expresión menos perfecta, pero igualmente valiosa en cuanto a su mensaje. Para cerrar el círculo, el estudio de los escritos de las monjas al final del libro ayudará a dilucidar asuntos sobre la vocación, la toma de decisiones y la percepción de un destino en el interior del claustro, todos ellos tratados en el capítulo I. Con la escritura, las monjas recuperan su voz y articulan sus pensamientos más elevados y más mundanos, nos dicen lo que consideraban más importante y nos invitan a compartir con ellas sus preocupaciones materiales y espirituales.

Si bien es mucho lo que falta por aprender sobre las esposas de Cristo en el México colonial, mi deseo es que las páginas siguientes, finalmente, abran las puertas de los conventos para visitarlos bajo la realidad de sus propias moradoras. Mi intención ha sido familiarizarme mejor con las esposas de Cristo como mujeres que enfrentaron las complejidades impuestas por el deseo de

superar su humanidad, que, a la vez, las define. Si logro estimular al lector a ver en estas mujeres algo más que expresiones esotéricas o distantes de la feminidad, todos los esfuerzos realizados para infundir vida a sus memorias se verán recompensados.

I. EL CAMINO DEL CONVENTO

“Hermanita, ¿cuándo has de dejar de decir que quieres ser capuchina?” Aquí yo le respondía: “Cuando lo haya conseguido lo dejaré de decir”.¹

RENUNCIAR a la familia y a las comodidades del hogar para residir de por vida tras los muros de un convento fue una elección que hoy parece remota y demasiado exigente para nuestra forma de vida altamente secularizada. No obstante, cientos de mujeres en México, como en España y toda Hispanoamérica, eligieron profesar en reclusión perpetua por sobre el matrimonio o la vida de una mujer secular soltera. Sólo algunas de ellas dejaron testimonios en que explican los motivos de su decisión o expresan los sentimientos que las movieron a tomar el velo. Debemos explorar fuentes diversas para recrear tanto el mundo en el que vivieron como las circunstancias sociales, las convicciones religiosas y la fe que las impulsó a ingresar y permanecer en un convento. La solicitud oficial de ingreso al claustro como novicia establecía que la aspirante debía haber mostrado siempre una inclinación manifiesta para llevar una vida religiosa, aunque este requisito formal no necesariamente arroje luz sobre los motivos personales para tomar esa decisión.² La validez de la vocación, no obstante, no debe descartarse simplemente porque se hubiera tenido que expresar a través de un requisito formal. Ciertamente es que, mientras algunas monjas confesaron haber sufrido para adaptarse a lo que en un principio les había parecido una decisión atractiva, otras se consideraban privilegiadas y expresaban su felicidad por profesar. Para entender el mundo de los conventos femeninos entre fines del siglo XVI y fines del XVIII, debemos aceptar que la decisión de ingresar al convento se inserta en un problema histórico complejo, conformado por toda una trama de circunstancias económicas, familiares, religiosas y personales. A lo que una novicia se obligaba al pronunciar los votos de profesión era a una forma de vida, a un mundo con una cultura propia, muy distinto del que esperaba a aquellas que elegían el matrimonio y la maternidad. Quienes ingresaban al convento no llevaban una vida tradicional, y los claustros fueron sitios especiales a los que sólo unas pocas elegidas tuvieron acceso. Esta circunstancia excepcional, sin embargo, no implica que la vida conventual haya sido menos importante que la vida de las mujeres laicas. Los claustros fueron un mundo femenino único con una mezcla idiosincrásica de creencias y observancia religiosa, de conciencia y prácticas sociales que fueron muy valoradas y respetadas en su tiempo.

CONDICIONES PARA HACERSE MONJA

El deseo de hacerse monja no bastaba para ser admitida al convento. Sin importar si la joven mujer deseaba consumir su vocación o simplemente se dejaba llevar al claustro por vínculos familiares o presión social, la primera consideración que ella y su familia debían tener en mente era si tenía la capacidad para cumplir con las condiciones prescritas para profesar. En la sociedad novohispana, los factores de raza y estatus tuvieron tanto peso como la vocación personal de una aspirante a novicia. Si no cumplía con las condiciones específicas prescritas de raza o posición social, las puertas del convento permanecían cerradas para ella sin importar la intensidad de su deseo o de su fe. Profesar en un convento se consideraba tanto un asunto social como personal, por lo que la raza fue un indicador decisiva para formar parte de una comunidad religiosa. Las mujeres que aspiraban a tomar el velo debían cumplir con al menos cuatro condiciones. La primera era la limpieza de sangre, propia de una ascendencia española. La raza fue un factor importante desde mediados del siglo XVI, cuando se hizo evidente que la sexualidad licenciosa de los hombres españoles, que se amancebaban o casaban con mujeres indígenas, estaba creando un mundo de diversidad racial. En aquellos días, toda mujer de ascendencia española tenía muchas probabilidades de contraer un buen matrimonio con un hombre de igual o mejor posición social que la suya, pero tales aspiraciones podían verse afectadas por circunstancias adversas. Demasiados hombres y mujeres pobres llegados al Nuevo Mundo con la esperanza de ascender en la escala social e incrustarse en la élite de una sociedad en rápida evolución se decepcionaban por su fracaso. Era común que a las mujeres cuyas familias jamás lograron materializar ese sueño se les considerase vulnerables, pues su virtud estaba en riesgo y siempre cabía la posibilidad de que contrajeran un matrimonio por debajo de su posición social. Encontrar protección en una congregación religiosa era una opción digna para ellas. En una carta dirigida al Consejo de Indias, fechada el 10 de marzo de 1566, el obispo de Tlaxcala, Fernando de Villagómez, rogaba por apoyo económico para una casa de mozas religiosas conocida como el beaterio de Santa Catalina de Siena. Explicaba que “las doncellas hijas de conquistadores y de gente honrada española” eran numerosas y no podían casarse con sus iguales por el monto excesivo de las dotes. Siendo mujeres, y por lo mismo frágiles, cosa buena sería para la tierra tener un convento “donde las hijas de los buenos, muy a su honra, sirviesen a Dios”.³ El éxito de la colonización española se relacionaba con la preservación de la pureza sexual de las mujeres descendientes de españoles que deseaban retener su honra negándose a contraer un matrimonio desigual. El argumento era convincente, casi una declaración de política social.

A sólo 30 años de la conquista de Tenochtitlan estas ideas constituían un acto

contundente de autodefinición para la élite colonial. Las familias de mayor rango en la naciente sociedad, a decir del obispo, tenían la posibilidad de disponer de dotes considerables para sus hijas. Por el contrario, para las familias pobres el convento era una solución para su dilema social.⁴ Para este obispo del siglo XVI era obvio que el dinero era importante, pero más importaba el estatus social. Si el dinero faltaba, tener refugio y proteger la virginidad en un sitio al servicio de Dios era la opción para mantener la posición social. En el mundo novohispano, el doble camino de los dos “estados” de la mujer, el matrimonio o los votos religiosos, estaba definido y, al parecer, tan firmemente arraigado como en España.⁵ Sin importar si la situación de la mujer fue tal y como aparece en este documento del siglo XVI o si el obispo haya podido exagerar sobre la elección entre el matrimonio y el convento, no deja de ser un hecho real que la “percepción” oficial de las mujeres como seres débiles y vulnerables, así como los beaterios y conventos como sitios de refugio y protección, formaron parte del pensamiento de quienes forjaron la sociedad novohispana. Los argumentos esgrimidos por los fundadores del convento de Jesús María en México en 1581 demuestran el poder de convencimiento que esta idea llegó a tener entre los primeros colonizadores. Sus promotores y simpatizantes, todos ellos hombres de edad madura y cierto rango social, afirmaron que deseaban la fundación de una institución que acogiese a las mujeres descendientes de los conquistadores, doncellas deseosas de servir a Dios pero carentes de medios económicos para costear las dotes exigidas para su matrimonio espiritual. Consideraban una ofensa a Dios que su nobleza pudiese caer en la deshonor de matrimonios desiguales, en particular cuando la singular belleza de algunas pudiese arrastrarlas a situaciones sociales indeseables.⁶ De tal modo, la honra de esas mujeres simbolizaba el honor de la nueva sociedad. Los hombres y el resto de las mujeres consideraban un deber moral salvaguardar la honra de aquellas en las que descansaba la suya propia, por lo que comenzaron a destinar dinero a las fundaciones religiosas.⁷

La inquietud por el destino de las mujeres que tanto preocupaba a la sociedad del siglo XVI comenzaba a surgir entre sus 12 y 14 años de edad. Para las familias, ése era el umbral de madurez en el que debían comenzar a buscar la manera de acomodar a sus hijas “en estado” matrimonial, fuese con un esposo humano o uno divino, esto es, con Cristo. Si bien había mujeres blancas que no contraían nupcias y, en ocasiones, vivían en concubinato, sobre todo a mediados del siglo XVII, esta situación no alteraba las expectativas sociales e individuales de las familias respetables.⁸ En lo tocante a las hijas cotizadas, como aquellas que tenían asegurada una dote atractiva en dinero y bienes por parte de sus padres, en cuanto entraban a la adolescencia comenzaban a aparecer pretendientes con la expectativa de desposarlas entre los 15 y los 20 años de edad. Las hijas de familias numerosas y las que habían perdido a su madre o su padre a temprana

edad, tenían muchas posibilidades de ser obligadas a contraer un matrimonio prematuro o de ser enviadas a un convento donde las educarían hasta alcanzar la edad casadera.⁹

En una sociedad que cobraba rápida conciencia de su diversidad racial, los patronos que deseaban fundar conventos o beaterios pronto definieron estas instituciones como un enclave para sus mujeres, con la exclusión casi total de mujeres indígenas y mestizas. Pocas fueron las excepciones a esta regla de exclusión racial. En 1540, año de la fundación de Nuestra Señora de la Concepción, el primer convento de la Ciudad de México, la conciencia racial ya estaba presente.¹⁰ El primer obispo de México, Juan de Zumárraga, y algunos de sus hermanos de la orden franciscana deseaban que algún día las mujeres indígenas pudiesen ser tan buenas cristianas como para convertirse en esposas de Cristo; no obstante, sus primeros intentos de recluir a jóvenes indígenas para ser adoctrinadas por mujeres devotas provenientes de España fueron un total fracaso, en parte porque los padres de las indias mostraban reticencia a permitir el ingreso de sus hijas a ese tipo de instituciones. A poco de iniciada su fundación, los conventos novohispanos se volvieron bastiones de una selección racial respaldada en la legitimidad del nacimiento, lo que hizo de los claustros un sitio prácticamente prohibido para toda intrusión étnica distinta a la de sus fundadores. Aunque las nietas de Moctezuma, buenas mujeres cristianas, fueron admitidas en La Concepción, el hecho no sentó precedente alguno para otras mujeres de su misma raza.¹¹ Tampoco la fundación de Santa Clara en Querétaro en 1607, patrocinada por el acaudalado indígena Diego de Tapia, cambiaría el estado de las cosas en el siglo XVII. La condición de que su única hija fuese nombrada abadesa le fue concedida por los ricos de la ciudad, deseosos de tener un convento propio, pero después de la muerte de ésta ninguna otra mujer indígena fue admitida para profesar en ese convento.¹² El arzobispo Moya de Contreras rechazó explícitamente la posibilidad de admitir mujeres mestizas en el convento de Jesús María.¹³ Los fundadores y patronos que ofrecieron su protección a los conventos femeninos y ayudaron a su supervivencia por cerca de 300 años, siguieron al pie de la letra los deseos pronunciados por los padres fundadores. La regla de exclusión racial de mediados del siglo XVI no se rompió hasta la fundación de un convento para monjas indígenas de raza pura en 1724.¹⁴

La fundación de conventos obedecía también al deseo de reproducir el mundo ibérico en Nueva España. El convento, una de tantas instituciones clave trasplantadas de España al Nuevo Mundo, formaba parte del mundo de creencias, orden social y papeles de género que se desarrollaba en España en el siglo XVI.¹⁵ La clausura femenina formaba parte del paradigma de observancia estructurado por la reforma de las órdenes religiosas iniciada a fines del siglo XV en España y reforzada a partir de 1530 como respuesta al reto del protestantismo.¹⁶ En el Nuevo Mundo, el claustro adquiría también un

significado simbólico: el triunfo de la cristiandad sobre las creencias paganas de los indígenas. Todo convento edificado en el virreinato de Nueva España fue un símbolo de poder y triunfo. La implantación de valores espirituales y sociales en el mundo novohispano constituía la labor más importante después de la conquista militar, e involucraba a las mujeres, casadas o enclaustradas, pues en ellas recaía la tarea de formar las creencias y el comportamiento de los niños. Para algunos hombres, habitar en una tierra poblada por seres desconocidos que habían profesado religiones tan extrañas e incluso antitéticas al cristianismo planteaba incontables riesgos para el sexo femenino. La cristiandad era un frágil capullo que florecía en circunstancias desfavorables en el Nuevo Mundo, y las mujeres cristianas que ayudarían a su arraigo y fortalecimiento requerían de la mayor protección. El mensaje espiritual, no necesariamente explícito en los argumentos de quienes proponían la fundación de claustros, era una suposición implícita y contundente para todos ellos. Los cronistas que posteriormente reconstruyeron las historias fundacionales de los conventos trataron de infundir en sus relatos un aura de significación religiosa. El erudito del siglo XVII Carlos de Sigüenza y Góngora antecede su historia de la fundación del convento de Jesús María con información sobre la existencia de templos de “vestales” entre los mexicanos gentiles, y la vincula con el triunfo del cristianismo como la religión verdadera. Un discurso similar de florecimiento del cristianismo entre los purépechas o tarascos fue pronunciado por el jesuita Juan Uvaldo de Anguita con motivo de la fundación del convento indígena de Nuestra Señora de la Concepción de Cosamaloapan en marzo de 1737.¹⁷

En el siglo XVI, restringir los conventos a la descendencia de los conquistadores de un reino para la Corona parecía un trato perfectamente justo, en tanto que significaba proteger a las mujeres que lo necesitaban y que portaban el emblema del orden social y espiritual, a través del respeto de las leyes del rey y de Dios. El factor de raza fue el criterio más estricto concebido por los patronos conventuales, aunque de ninguna manera el único. En segundo lugar estaba el del nacimiento legítimo. En el siglo XVI la ilegitimidad se asociaba comúnmente a los mestizos, aunque hacia el siglo XVII los nacimientos fuera del matrimonio eran muy comunes incluso entre los descendientes de españoles.¹⁸ Por nacimiento legítimo se entendía la concepción dentro del matrimonio santificado por la Iglesia y constituía un signo de cumplimiento del orden social. De tal manera, previamente a la profesión se investigaba y verificaba cuidadosamente la legitimidad de nacimiento en una copia del acta bautismal o bien mediante el testimonio jurado de testigos confiables. En teoría, sólo las mujeres concebidas dentro del matrimonio cristiano eran merecedoras del marido de más alto rango, Cristo.

Esta circunstancia social, no obstante, estuvo sujeta a interpretaciones que daban cabida a la debilidad humana. A las hijas naturales, mujeres nacidas de la unión de padres solteros fuera del matrimonio, en ocasiones se les permitía

profesar, siempre y cuando su “defecto de nacimiento” fuese “dispensado” por el obispo o el arzobispo. Cierta justicia poética se hacía al reconocer que incluso los reyes incurrieran en esta debilidad de la carne y engendraban hijos fuera de los mandatos de la Iglesia. Claro está que sólo se otorgaba esta dispensa a las hijas naturales de padres blancos, cuyo nacimiento se tomaba como un error juvenil de los padres sin desposar. Distinto era el caso de las niñas concebidas por una pareja en la que uno de ellos estaba casado con otra persona, lo que se denominaba adulterio y acarreaba a las hijas serias penas morales y sociales. No obstante, muchos hombres solteros de alto rango se habían relacionado y habían procreado con mujeres solteras de su misma clase social pero, por circunstancias diversas, no habían consumado el matrimonio.¹⁹ Siempre y cuando el padre criara a esa hija o la reconociera y asumiera la responsabilidad de otorgarle una dote, la joven podía tener la posibilidad de ser aceptada en un convento. Ésta no fue una práctica frecuente, sino una excepción posible sólo en circunstancias negociadas. Piel blanca, apoyo económico e influencia social fueron condiciones indispensables para la aceptación de una hija natural. De ser necesario, cuando en el acta de nacimiento la leyenda “de padres desconocidos” descalificaba a la aspirante, podía recurrirse a testigos para que revelasen su verdadera procedencia. De tal manera, Juana de Sandoval, quien en 1728 aspiraba a ser aceptada en el convento de San Lorenzo en México, fue reconocida como hija natural de doña Antonia de Arenas y Tapia y don Andrés Muñoz de Sandoval, perteneciente a la familia del duque de Linares, ex virrey de la Nueva España.²⁰ Un tío suyo le otorgó la dote para profesar. Era claro que se trataba de un tropiezo social; la familia se había hecho cargo de la niña, y la circunstancia de su nacimiento manchaba sólo “levemente” su linaje; las monjas no pusieron objeción alguna para aceptarla en su congregación. En octubre de 1746, Isabel Agustina de Zurricalda, respaldada por Domingo García Sáenz, un comerciante que le otorgó una dote de cuatro mil pesos, solicitó ser dispensada de su “defecto de nacimiento” para ingresar como monja de velo negro en La Concepción, el convento más antiguo del nuevo reino. Tras verificar que a pesar de ser “de padres desconocidos” era “española”, es decir blanca, honesta y virtuosa, le fue otorgado el permiso. A la sazón contaba 34 años de edad, demasiado mayor para casarse, pero no para tomar el velo.²¹ A pesar de las excepciones, la respetabilidad de una familia tenía un peso difícil de subestimar. Cuando en 1669 una joven mujer nacida en Nepantla decidió ingresar al convento de San Jerónimo en la Ciudad de México, sus poderosos patronos falsificaron un acta de nacimiento y la declararon nacida dentro del matrimonio. Años más tarde, la monja conocida como sor Juana Inés de la Cruz se convertiría en la poeta más notable del periodo colonial y la verdad de su condición de hija natural permanecería oculta hasta el siglo xx.²²

La juventud y la virginidad por lo general ocupaban el tercer lugar en las condiciones para profesar. Convertirse en monja era una experiencia de

aprendizaje que exigía la fuerza, determinación, adaptabilidad y entusiasmo incondicionales que se esperaban de una mujer joven. Los 15 años era la edad canónica mínima aprobada, momento en el cual se asumía que la aspirante ya debía comprender el significado de su decisión. Las reglas monásticas establecían también una edad máxima no superior a los 35 años para profesar como novicia, aunque podían hacerse excepciones. Las niñas menores de 15 años podían vivir en algunos conventos como aspirantes, como protegidas de alguna monja en particular o bien como “educandas”, enviadas por sus padres para ser instruidas en lectura, escritura, costura, bordado y, tal vez, un poco de música. En cuanto entraban a la adolescencia se esperaba que tomaran una decisión: volver a su hogar con la expectativa de matrimonio o bien aspirar a profesar. Muchas mujeres pobres, fuesen hijas de familia o protegidas, permanecían en los conventos como acompañantes de las monjas, o como ayudantes y sirvientas, sin jamás profesar. Eran llamadas “niñas” a pesar de la avanzada edad de muchas de ellas, a manera de eufemismo para proteger su estadía.²³

La edad para la admisión a un convento estaba marcada por la entrada de la pubertad y el despertar de la sexualidad, pero al aspirar a una vida de clausura, la virginidad distinguía a las supuestas elegidas de Dios. A diferencia de la raza y el estatus económico, la virginidad era una cualidad personal y privada que se asumía como cierta, aunque no se comprobara. Se pensaba que la cópula y el placer sexual impedían el ejercicio de los aspectos más elevados de la espiritualidad humana,²⁴ razón por la cual el celibato y la castidad habían sido encomiados por los Padres de la Iglesia y elogiados del siglo V en adelante.²⁵ En el siglo XVI, la castidad se había convertido en una condición importante para las aspirantes a profesar, e iba adquiriendo cada vez más peso como la cualidad más deseable en una esposa de Cristo, pues la colocaba cerca de los ángeles. Durante siglos, la Iglesia católica había alabado la castidad de María como el ejemplo más grande de pureza sexual, tradición que, naturalmente, llegó a México. El término *doncella*, sumado a los de *española* y *legítima*, implicaba castidad y constituía el tercer elemento de esa sagrada trinidad de cualidades personales. Una mujer sin desposar que no intentara reivindicar su castidad se denominaba *soltera*. La mayoría de las monjas profesaban antes de cumplir los 20 años y se suponía que eran vírgenes, pues habían vivido recluidas en su hogar o en el convento. Además, la Iglesia daba una oportunidad a las viudas que, en circunstancias excepcionales, anhelaban consumir una vocación íntima y persistente que el matrimonio había impedido.²⁶ Por haber tenido contacto carnal con hombres, el ritual de ingreso para ellas difería un poco y en ocasiones debían enfrentar dificultades en el convento.²⁷ Sor Marina de la Cruz, una de las promotoras de las carmelitas de la Ciudad de México, había enviudado dos veces cuando fue aceptada como hermana laica en el convento de Jesús María en julio de 1580. A raíz de las críticas que hizo sobre la observancia de las reglas en el convento,

comenzó a recibir insultos y fue relegada a los trabajos más duros. Las monjas ofendidas por sus críticas alegaban que una hermana laica, y en especial una viuda que había pasado muchos años en “las vanidades del mundo”, no tenía derecho a criticar a las “Virgines [sic] que en clausura servían a Dios desde sus tiernos años”.²⁸ Aunque una de sus promotoras fue una viuda, la Orden del Carmelo novohispano, irónicamente, no mostraba la mejor disposición para aceptar el ingreso de mujeres viudas. En 1614, las carmelitas de Puebla, tras aceptar a la joven española María Núñez con el nombre religioso de sor María del Costado, descubrieron, para su pesar, que era viuda. Tras sobrellevar un noviciado sometido a severas pruebas a su humildad y fortaleza, finalmente triunfó en su propósito y profesó en 1615.²⁹

La monja viuda novohispana más conocida fue Antonia Josefa Rodríguez de Pedroso, quien a la edad de 17 años, en 1769, fue obligada a desposar a un pariente cercano de 43 años, Manuel Rodríguez de Pinillos. Sus deseos de ser monja capuchina fueron reprimidos por las presiones familiares para aliviar el predicamento de su madre viuda a cargo de una familia de 10 hijos. Su madre hizo grandes esfuerzos para reunir una dote sustancial que ascendía a más de 40 000 pesos, suma bastante atractiva para su marido que, en 1778, recibió el marquesado de Selvanevada. Quince años después de su matrimonio, el marido murió, dejando a Antonia Josefa con siete hijos. En 1791, dos de sus hijas ingresaron al convento, una por voluntad y la otra por el simple “impulso” de seguir los pasos de su hermana. Tenían 19 y 16 años respectivamente. Seis años más tarde, la propia marquesa decidió tomar el velo. Llevó consigo a su hija de 12 años y profesó en el convento de Regina Coeli como sor María Antonia de los Dolores, 28 años después de su matrimonio laico, consumando finalmente su frustrada vocación.³⁰ Otros relatos sobre viudas que abrazaron la religión presentan la muerte del marido como un acto portentoso de la voluntad divina para conceder la gracia a mujeres en cualquier “estado”: la viudez aliviaba a la mujer de las obligaciones mundanas y le daba la libertad de aceptar a un nuevo y divino esposo.³¹

La cuarta cualidad para profesar era una dote que se debía aportar antes de contraer las nupcias espirituales. Si bien los preceptos de algunos conventos establecían la posibilidad de aceptar jóvenes sin dote, se sobrentendía que debían tener un patrono que proveyera los recursos de su manutención. Junto con otros donativos, las dotes eran necesarias para ayudar a reunir el capital requerido para el sostenimiento del convento. En el siglo XVI las dotes variaban entre 1 000 y 1 500 pesos, suma que fue elevándose gradualmente a lo largo del siglo XVII hasta alcanzar, a fines del siglo XVIII, el monto de 4 000 pesos en la mayoría de los conventos.³² Aun cuando una joven tenía la posibilidad de casarse sin dote, tomar el velo sin ella sólo era posible en circunstancias especiales. Las aspirantes podían abrirse paso al convento aprendiendo a tocar un instrumento y sirviendo

en las misas cantadas y los servicios religiosos que requiriesen música; no obstante, esta opción sólo existía en un limitado número de conventos.³³

La dote era un obstáculo a librar por aquellas mujeres que quizá habrían podido cumplir con todas las otras condiciones, incluso la de la vocación.³⁴ Las dotes conventuales estaban muy por encima de lo que una familia pobre podía aportar; por ello, este requisito imponía un abismo social entre las mujeres que podían y las que no podían profesar. Para poner remedio a este predicamento de las mujeres carentes de dote, patronos laicos y religiosos solían aportar un capital que, invertido en bienes inmuebles o préstamos, podía generar réditos suficientes para cubrir la cuota de varias aspirantes a tomar el velo. Estos fondos se denominaban obras pías y las novicias que se beneficiaban de ellas para profesar eran llamadas monjas capellanas. Los patronos que aportaban al convento sumas económicas considerables gozaban de una imagen sólida de piedad y de alto rango social en su comunidad, y adquirían el derecho a que un miembro de su familia ingresara al convento sin aportar dote. Incluso la Corona reafirmaba su compromiso de beneficiar a las mujeres y a la Iglesia aportando apoyo económico a los conventos y para las aspirantes aptas para profesar pero carentes de recursos. La contribución real favorecía a dos conventos novohispanos: el de Jesús María en la Ciudad de México y el convento de Santa Clara en Querétaro. Esto significa que la Corona asumía un compromiso económico con las instituciones y, en el caso de Jesús María, pagaba por varias capellanas reales. El historiador del convento, Carlos de Sigüenza y Góngora, relata que una sobrina del arzobispo Moya de Contreras, Micaela de los Ángeles, llevaba en sus venas sangre real (era hija de Felipe II), y una carta privada dirigida al rey por el obispo motivó el apoyo del rey al convento.³⁵ En el siglo XVII, el convento tenía el derecho de recibir a ocho capellanas reales, cuyas dotes serían pagadas con dinero de las arcas reales.³⁶

Algunas confraternidades ayudaron a recaudar fondos para apoyar a jóvenes sin recursos que tenían todas las cualidades “adecuadas” para el matrimonio o para profesar.³⁷ Una aspirante digna de profesar incluso podía apelar directa o indirectamente a la caridad de personas acaudaladas o a miembros de sus propias familias para cubrir el monto de su dote. La monja mexicana más conocida, sor Juana Inés de la Cruz, fue favorecida con un patronazgo de este tipo, pues su familia no tenía los medios para cubrir su dote.³⁸ Las monjas podían también patrocinarse entre ellas. El cronista dominico del siglo XVII fray Alonso Franco elogiaba a Diego Hurtado de Peñalosa y a Catarina de León, padres de sor Juana de Santa Catarina, quien profesó en 1607, por dar a su hija tan nutrida dote que le permitía, a su vez, dotar a una novicia sin recursos. Actos de caridad tales, afirmaba, hacían una enorme aportación espiritual para la sociedad.³⁹

PROFESAR: LA CONSTRUCCIÓN DE UN DESTINO

Por más que podamos suponer que una mujer joven cumplía con todas las condiciones personales y económicas para profesar, no es fácil definir la vocación y el deseo de profesar en términos sociales o económicos. Uno de los problemas más difíciles de desentrañar está en los sentimientos más íntimos de una mujer deseosa de servir a Dios. Para apreciar mejor el mundo interior en el que prosperaba la vocación religiosa, debemos recurrir a fuentes que denotan sesgos particulares obvios o representan una sensibilidad que exige una interpretación en extremo cautelosa y una empatía particular. Algunos escritos autobiográficos y un número mayor de biografías ofrecen indicios del estado mental y el grado de fe que llevaban a tomar la decisión de profesar; no obstante, ambos casos combinan la realidad y la imaginación, impregnando con un cierto aire de incertidumbre el análisis de las causas y motivaciones que estaban detrás de la elección de una vida de clausura.

Los historiadores y los historiadores de la literatura concuerdan en que la biografía sagrada e incluso la autobiografía buscan “representar” o crear modelos de comportamiento que encajen correctamente en los cánones prescritos por los textos sagrados.⁴⁰ Ciertas formas de comportamiento “santo” reflejan la mentalidad religiosa del periodo; no obstante, algunas de las virtudes descritas y elogiadas como ejemplos de santidad tenían para entonces varios siglos de antigüedad. La representación del deseo de profesar descrita en las hagiografías novohispanas como una fuerza irresistible, casi una predestinación, es muy similar a la que encontramos en las fuentes europeas.⁴¹ La construcción de un destino para seguir la vida religiosa comenzó al mismo tiempo que la elaboración de los primeros registros hagiográficos e históricos en el siglo XVII, ampliados posteriormente en sermones de profesión y honras fúnebres de monjas, esbozos biográficos en las crónicas de algunas órdenes religiosas y extensas biografías de algunas monjas selectas.

Todas estas obras muestran la influencia de los libros edificantes y de las vidas de santos que circulaban en España en el siglo XVII.⁴² El deseo de crear modelos de observancia religiosa e integrar la vida de las mujeres novohispanas a la corriente de la Contrarreforma católica es evidente e inevitable.⁴³ Thomas J. Heffernan, en su lúcido estudio sobre las biografías sagradas europeas, afirma que su valor reside en la interacción entre el autor y el lector con la obvia finalidad de reforzar la fe a través del ejemplo individual. Estos textos reflejan la tradición heredada y su intención es elogiar la virtud. El hecho de que compartan muchas similitudes en los hechos de vida que relatan y las técnicas de redacción no menoscaba su capacidad para revelar caminos de piedad y fe a los lectores.⁴⁴ La uniformidad en ciertas experiencias de estas vidas habla de un deseo de ajustarse al “canon correcto” y ofrecer un buen ejemplo a quienes buscaban

medios para reafirmar su fe religiosa. Sorprendentemente, es posible deducir hechos confiables a partir de las interpretaciones estereotipadas de la predestinación y las señales milagrosas del cielo. Las biografías y autobiografías contienen información abundante sobre la procedencia social, la educación, el entorno familiar y sus reacciones ante el deseo de profesar, el respaldo social de patronos, incidentes de la vida conventual, enfermedades, ayunos, prácticas devocionales, ritos festivos y más. Los estereotipos que se repiten en estos escritos reflejan también su periodo y nos permiten reconstruir el ámbito cultural que rodeaba a las novicias. Es precisamente este tipo de análisis, aplicado a los materiales hagiográficos mexicanos, el que nos ayuda a tener una imagen más clara de las complejidades implícitas en la determinación de la vocación y la vida religiosa de los cientos de mujeres que profesaron como un acto de fe, como también de los problemas que conllevaba una mala interpretación de esa vocación.

Cada aspirante que se acercaba al convento con la intención de ingresar al noviciado constituía un caso único. Los testimonios religiosos ofrecen una variedad de aspectos peculiares que “señalaban” la profesión de cada monja como un destino cumplido. Se suponía que toda joven que solicitaba iniciarse como novicia, se encontrara en la casa familiar o en un convento, lo hacía como respuesta a un llamado; al menos, ésa era la expectativa general de las autoridades eclesiásticas y de la sociedad en general. La clase social que había contribuido a crear una idea de piedad adecuada para satisfacer la falta de opciones para estas mujeres, consideraba el convento femenino como un puerto de destino “natural”. Poner a prueba la vocación religiosa no era un asunto sencillo y no seguía reglas específicas. Para probar si una aspirante era realmente sincera, padres, confesores y monjas debían confiar en métodos intuitivos. Nada garantizaba que su juicio fuese acertado, pero tenían la obligación de revisar cada caso con cuidado y asumir los mismos riesgos que la profesante tomaba para sí al creer que el convento era su destino. Aunque la novicia tenía un año de prueba antes de pronunciar los votos finales, el ingreso al noviciado implicaba un compromiso moral y económico de la familia, de la aspirante y del convento mismo: todos compartían el interés de que la novicia pudiese lograr su propósito.

Un análisis de la formación vocacional indica que el hogar era el primer sitio en el que se experimentaba la piedad que alentaría el sentimiento de estar destinada a vivir “en la religión”. El proceso implicaba introspección y praxis. Era en el hogar donde muchas jóvenes mujeres comenzarían su camino participando en las frecuentes prácticas piadosas familiares. Los padres muy religiosos y buenos practicantes ejercían en sus hijos una fuerte influencia como ejemplos a emular. El padre de sor María Anna Águeda de San Ignacio, una monja notable de Puebla, era un hombre devoto que 16 años antes de su muerte comenzó a practicar una vida ascética en su propio hogar.⁴⁵ Oraciones diarias, asistencia regular a misa, el cultivo de la devoción por sus santos predilectos y la lectura de

libros piadosos en el círculo familiar reforzaron la piedad en su joven hija.⁴⁶ Entre los muy contados eventos sociales a los que podía asistir la mayoría de las mujeres estaban la asistencia regular a misa y las procesiones. Las numerosas celebraciones del calendario religioso ofrecían suficientes oportunidades para reforzar la piedad familiar, personal y comunitaria, además de realzar el aura de respeto que rodeaba a la Iglesia. El adoctrinamiento religioso de los niños comenzaba al cumplir los siete años con el aprendizaje del catecismo, hasta estar preparados para participar en la Eucaristía y realizar el sacramento de la confesión, que era obligatorio hacer una vez al año, aunque la mayoría de las mujeres lo realizaban con mayor frecuencia.⁴⁷ Esta intensa práctica de observancia religiosa llevó a muchas niñas a pensar que tenían vocación para la vida claustral, al grado que, entre los siete y los ocho años, algunas de ellas comenzaban a expresar su vocación y hacían prácticas “religiosas” en el hogar que, según creían, imitaban aquellas que ocurrían en el convento.

Juana Palacios Berruecos, quien más adelante llevaría el nombre religioso de María de San José, creció en el seno de una familia en la que la oración y las lecturas de las vidas de los santos fueron asuntos cotidianos. Comenzó sus prácticas ascéticas emulando lo que describían esas lecturas y, tiempo después, escribió que en aquellos días siempre había sentido su vocación religiosa.⁴⁸ En el relato de su propia vida, sor María Magdalena Lorravaquio, monja del convento de San Jerónimo en México a principios del siglo XVII, escribió que tan pronto como Dios le dio la habilidad para leer, pasó todo su tiempo en la lectura de la vida de Nuestra Señora del Rosario y de los santos en el *Flos Sanctorum o libro de la vida de los santos*. Esos relatos inspiraron en ella el profundo deseo de huir de casa para retirarse al desierto y emular la vida de sufrimiento de los santos eremitas. Ante la imposibilidad de hacerlo, comenzó a efectuar en el hogar algunas prácticas de disciplina corporal y autoflagelación. No tenía inclinación alguna por los juegos infantiles y su madre debía obligarla a jugar con otros niños.⁴⁹ El tema de la “predestinación” revelada espontáneamente en la infancia es una de las características esenciales de las hagiografías, que incluso quienes escribieron autobiografías incorporaron a su relato. Esto no significa que hayan “inventado” la experiencia, sino que sus recuerdos resaltaban lo que, retrospectivamente, consideraban que había sido significativo para consolidar su decisión. A los 15 años, nos dice sor María Magdalena, sintió un deseo incontenible de servir a Dios y, al no tener un consejero, se encomendó a la Virgen María. Nos cuenta que tuvo una revelación en un sueño —otra figura retórica común— que le hizo entender que la manera de servir a Dios era la soledad espiritual, por lo que comprendió que debía recluirse en un claustro. El rechazo del mundo a cambio de una vida de “recogimiento” fue el pilar de la espiritualidad del siglo XVII que, adoptado por quienes impulsaban la Contrarreforma, seguía siendo el medio para encontrar a Dios.⁵⁰ Con ayuda de

un confesor jesuita, María Magdalena ingresó al convento de San Jerónimo en julio de 1590. Una historia similar de obsesión temprana con la idea de hacerse monja carmelita es la de Mariana de Jesús Nazareno, cuyos piadosos padres le permitieron vestir un hábito a los cuatro años de edad. Su biógrafo exageró la historia de su vida con elementos que hablan de los peligros que tuvo que enfrentar desde que estaba en el vientre materno y de encuentros con animales durante su infancia. En 1617, a la edad de 13 años, ingresó a las carmelitas de Puebla y dejó escritos visionarios que afirman la plena aceptación de su estado religioso desde tan temprana edad.⁵¹

Una monja profesada en la familia podía convertirse en el faro cuya luz guiase a otras en el camino de la vida claustral, por lo que era frecuente encontrar hermanas profesando en el mismo convento o en claustros diferentes. Sor María de San José, antes citada, no deseaba otra cosa que seguir a su hermana en la vida religiosa. Los lazos familiares unían a las mujeres incluso fuera de sus hogares ancestrales y las reunían en las celdas conventuales. Tres miembros de la familia Ontiveros profesaron en el convento de Santa Clara en México en 1645 y 1649, y una segunda generación ingresó al convento con sor María de la Presentación e Isabel de San Pedro Ontiveros, quienes pronunciaron los votos en 1677 y 1688, respectivamente. El mismo convento acogió a las hermanas Ana Francisca de San Jerónimo y Manuela de San José Carranza, quienes ingresaron al claustro en 1727, y a dos hermanas de la familia Torres, quienes profesaron en 1740.⁵² Sor Catalina de Cristo y Francisca de San José Tobar Sotelo se unieron en 1620 a las carmelitas de San José en México, y en 1621 dos hermanas de la familia Galindo Sigura siguieron sus pasos.⁵³ De los 11 hijos de Diego Felipe de Mora y María de Cuellar, siete siguieron la vida religiosa; dos de sus hijas profesaron como monjas.⁵⁴ Otros estudios, como los de Manuel Ramos sobre la Orden del Carmelo, Rosalva Loreto sobre los conventos de Puebla y Margaret Chowning sobre el convento de La Purísima Concepción en San Miguel el Grande, confirman la disposición a profesar entre hermanas o sobrinas de algunas familias.⁵⁵ En Puebla, estas mujeres provenían de familias ricas que patrocinaban generosamente a la Iglesia y cuyos miembros varones también tomaban las santas órdenes. Loreto cita el ejemplo de la familia Yáñez Remuzgo de Vera, que tenía 11 integrantes de la familia (hermanas, medias hermanas y sobrinas) profesando en dos conventos de la ciudad.⁵⁶ Estos grupos familiares coadyuvaban al arraigo comunitario de la institución, a pesar de que no haya ninguna evidencia de que una misma familia haya enviado a sus miembros a un mismo convento por más de una o, cuando mucho, dos generaciones. Algunos de los grandes benefactores de las monjas durante el siglo XVII, el periodo de mayor fervor religioso en México, no tuvieron hijos propios,⁵⁷ y lo que solicitaban para sí y sus familias era el derecho de designar capellanas o dotar monjas. Las favorecidas podían ser familiares en diversos grados de parentesco o

simplemente beneficiarias de su elección. Casos notables de lazos familiares en la Ciudad de México en el siglo XVII muestran que se daba por hecho que las hermanas o hijas de patronos tenían vocación, por lo que ingresaban *ipso facto* como fundadoras. Por ejemplo, Juan Márquez de Orozco, fallecido en 1621, legó su cuantiosa fortuna para fundar el convento de San Bernardo, y sus tres hermanas estuvieron entre las fundadoras cuando el convento abrió sus puertas en 1636.⁵⁸ El decano de la universidad, Fernando de Villegas, y su esposa, Isabel de Sandoval, propusieron la fundación de un convento consagrado a san José, con el ofrecimiento de seis de sus hijas como fundadoras, dos de las cuales ya eran monjas en otros conventos. Esta institución, fundada en 1610, finalmente albergó a cinco hermanas y a la abuela materna, mientras que otras dos hermanas contrajeron matrimonio.⁵⁹ Si bien el enclaustramiento de las mujeres de la élite fue un mecanismo establecido para protegerlas, esto no excluye la fe de quienes aceptaban vivir como monjas.

No obstante, la búsqueda de motivaciones personales no deja de seducirnos. La correspondencia entre una matrona de Puebla y la abadesa del convento capuchino de San Felipe de Jesús en la Ciudad de México revela el intenso deseo de algunas jóvenes mujeres de ingresar al convento.⁶⁰ En una carta fechada el 21 de enero de 1689, la abadesa sor Lorenza cuenta a su corresponsal sobre una nueva aspirante, “una señorita que aun no tiene quince años” pero tiene “las prendas que se requieren de hermosa y bien nacida, muy buena boz y letora, y criada con mucha birtud”. Tal era su deseo de ingresar al convento, que despertaba muy temprano para atender desde la calle a los rezos de la “prima” (las primeras oraciones rezadas en el convento a las cuatro de la mañana). Las monjas se mostraban reacias a permitir su ingreso y, para poner a prueba su vocación, le pidieron aguardar hasta la Cuaresma para una respuesta a su solicitud de admisión. Pero la niña, de quien ni el nombre propio se menciona, obviamente decepcionada, hizo planes para entrar de otro modo. Entre el 16 y el 21 de enero (la abadesa no consigna la fecha exacta), viendo abierta la puerta principal del convento, aprovechó la oportunidad para correr al interior “a tal velocidad que parecía un papel”. Una vez adentro se despojó de sus vestidos seculares rogando “por la sangre de Dios” que no la echasen y le diesen el hábito. Las monjas no pudieron echarla por la fuerza a la calle y el arzobispo otorgó su licencia para que permaneciese en el convento.⁶¹ Las monjas capuchinas acogieron a otra monja precoz, de nombre María Luisa Sáenz Moreno, nacida el 3 de agosto de 1673. En octubre de 1678, el arzobispo Payo de Ribera le permitió vivir en el convento usando un hábito menor; profesó en 1691 como sor María Francisca a la edad de 18 años. Su hermana fue también monja del mismo convento bajo el nombre de sor Dorotea Francisca.⁶² Para niñas que, como María Luisa, fueron educadas en un convento profesar era una elección natural, el compromiso para llevar la vida que habían visto durante años y consideraban

normal; jamás pudieron contemplar una opción distinta y eran felices de permanecer en el sitio en el que habían crecido, formando parte de una comunidad femenina a la que consideraban su “familia”. Tal fue el caso de sor María de Santo Domingo, criada en el convento de La Concepción en México, del que saldría para tomar los hábitos dominicos en Santa Catalina de Siena.⁶³

Si bien los biógrafos intentan encontrar ciertos patrones en la predestinación religiosa, es obvio que hubo toda una trama de complejas circunstancias personales que impulsaron a las jóvenes a llevar la vida religiosa. El biógrafo de la madre Antonia de San Jacinto, monja de Santa Clara en Querétaro, relata que su familia mantenía contacto con los condes de Santiago y con algunos hidalgos gallegos. Habiendo perdido toda su fortuna y sus bienes y con ocho hijos que criar, la familia se retiró a una propiedad rural para vivir en digna pobreza. La futura monja enfermó a los dos años de edad y, tras la intervención de un “cirujano” inexperto, quedó impedida de un brazo. A cargo de los trabajos domésticos del hogar, su impedimento la hizo víctima de constantes burlas y abusos. Para esta hija de familia numerosa, una niña dócil y menospreciada, fue algo “natural” rechazar una oferta de matrimonio, iniciar algunas prácticas de disciplina corporal y perseguir el camino hacia la profesión religiosa. Con la intercesión de su confesor, logró conseguir varios patronos que pagaron su dote y finalmente pronunció los votos el 28 de octubre de 1664, a pesar de que las monjas estuvieron a punto de cambiar de decisión debido a su magra salud. Más adelante, dos hermanas suyas ingresaron también al convento. Como monja, sor Antonia siguió siendo pobre y no dejó de recibir dádivas de sus confesores, pero fue bien conocida por su piedad y su trayectoria religiosa, lo que a la larga le valió la veneración y el respeto de su congregación.⁶⁴

Otro caso de cómo la enfermedad asociada con la piedad familiar impulsó el cultivo de una vocación es el de sor María Inés de los Dolores, cuyo nombre bautismal fue María Inés Mora de Cuéllar, originaria de Puebla. Hija de una familia en la que cuatro de sus hermanos fueron jesuitas, uno carmelita, otro sacerdote secular y una hermana monja, sin duda el ambiente de devoción espiritual en el que creció debe de haber sido bastante intenso. A los siete años de edad contrajo el tifus y las sangrías recetadas por un médico la dejaron ciega, condición que la inclinó a la soledad y la obediencia. A los nueve años solicitó a su confesor tomar el voto de castidad perpetua y a lo largo de la vida permaneció bajo el cuidado de varios destacados confesores que guiaron sus ejercicios espirituales. Además, su condición epiléptica hacía que ningún convento la considerara apta para profesar, de modo que su madre, antes de morir, encontró la manera de que ingresara al convento de San Jerónimo bajo la protección de una de las hermanas profesas. Su familia, evidentemente, veía el claustro como un sitio seguro para una mujer a la que tantos severos males aquejaban.⁶⁵ A pesar de sus debilidades, María Inés vivió hasta una avanzada edad en el convento y, como recompensa a su constancia, la comunidad acordó otorgarle el

velo justo antes de su muerte, a los 62 años de edad. Si bien la falta de opciones para esta mujer invidente parecía predestinarla al convento, la influencia de los confesores y la inusual vocación religiosa de su propia familia fueron condiciones que moldearon su vida, como ocurría con muchas otras personas.

Los confesores o directores espirituales influían en la formación de la vocación religiosa. Sor María Josefa Lino de la Canal, fundadora del convento de La Concepción en el pueblo de San Miguel el Grande, estuvo bajo la guía del mismo confesor entre los seis y los 31 años de edad, y profesó en 1752, a los 21 años.⁶⁶ Fue uno de los cientos de casos conocidos de niñas que fueron estimuladas y aleccionadas por una autoridad masculina persuasiva, cuya labor era determinar la profundidad de su fe y encauzar a aquellas en las que veía una vocación verdadera. Su juicio, claro está, podía verse teñido por su deseo de conducir a otra alma a un sitio privilegiado. Estos hombres se impusieron por voluntad propia como árbitros del destino de las mujeres a su tierna edad, y vigilaron atentos el desarrollo de sus hijas espirituales con la intención de moldear su carácter y ayudarlas a tomar la decisión de profesar. Sobre sor María Inés de los Dolores, antes citada, su confesor agustino comentaba que “como en cera blanda, todo lo que hiciera por fijar en ella con gran facilidad quedaba grabado en su corazón con tal firmeza como si de mármol fuera”.⁶⁷ Esta habilidad para influir en el ánimo de una hija espiritual la vemos en Juan L. Aguado, el sacerdote que reveló el camino del claustro a una joven huérfana que no abrigaba la intención de profesar, y bajo cuya influencia se convertiría más adelante en Luisa de Santa Catarina.⁶⁸

Los padres eran conscientes de la influencia que los confesores ejercían en sus hijas, aunque muchos de ellos no esperaban que las cosas pudiesen tomar el rumbo de la profesión. Éste fue quizás el caso de Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, quien entre sus directores tuvo al confesor y misionero franciscano fray Antonio Margil, carismático evangelizador de indios y severo reformista de las costumbres sociales en las ciudades novohispanas. Su profunda influencia se hizo notar en muchas mujeres, entre ellas Sebastiana Josefa. Sus padres, sin importar si había sido persuadida a profesar por su palabra o la de otros, se mostraron reacios a aceptar que tomara el velo; sin embargo, uno de sus confesores inclinó la balanza a su favor cuando decididamente les dijo que su hija tenía vocación y debía profesar, obligándolos a aceptar una situación que se presentaba como una suma de fe, destino y deseo personal.⁶⁹ Los padres tenían la opción, y deseosos de poner a sus hijas desde temprana edad bajo la guía de un director espiritual, la aceptaban como medio para asegurar su pureza y la mejor educación religiosa posible. Con esta forma de pensar, una hija decidida a ingresar al convento era motivo de orgullo y felicidad.⁷⁰ Sor Isabel de Santiago, profesa en Santa Clara de México, creció con la creencia de que la vida religiosa era su vocación, y sus padres celebraron con júbilo cuando tomó el velo en

Se dice que, de hecho, algunos padres consagraban sus hijas a Dios al momento de nacer. Se tratara de un acto de devoción o del deseo de proporcionarles un tipo de vida decente y seguro, ninguno de estos factores era incompatible o contradictorio para la sociedad de los siglos XVII y XVIII.⁷² Entre los casos más convincentes del designio paterno sobre una hija destaca el de sor Leonor de los Ángeles, uno de los escasos ejemplos de una mujer con parte de ascendencia africana admitida bajo el manto espiritual de un convento. Provenía de Antequera, Oaxaca, y de acuerdo con su historia, tras salvarse de morir ahogada en la infancia, su padre (que, suponemos, debe de haber sido blanco) la consagró a Dios y la llevó al convento de Santa Clara en México, posiblemente en el tiempo de la fundación de éste. Por ser mulata, tomó el hábito como *donada*. Las donadas se ocupaban de los servicios domésticos del convento, del que no se les permitía salir jamás. Quizá su padre pensó en el convento como una aceptable alternativa al matrimonio dada su mezcla de sangre, o tal vez era verdaderamente religioso y creía que un milagro había salvado su vida como “señal” de la voluntad de Dios.⁷³ Sor Leonor era muy devota, y desarrolló habilidades de curación y profecía. A su muerte, el vicario del convento quiso cortarle un dedo para conservarlo como reliquia, pero no pudo hacerlo pues, según relata la historia, sangraba profusamente como si siguiera viva. A su funeral asistieron todas las personas respetables de la ciudad. Veinte años después de su muerte, cuando las monjas quisieron trasladar sus restos al nuevo convento, encontraron la tumba siguiendo el dulce aroma que emanaba de ella, “prueba” irrefutable de sus elevadas virtudes. En las hagiografías suelen encontrarse milagros de este tipo, pero raramente o nunca involucran a una sirvienta mulata. El convento y la vida religiosa tenían gran capacidad para transformar hasta elevar a una persona de “bajo” estatus social o para inspirar en otras la búsqueda de una elevación espiritual similar: los ejemplos abundan en las hagiografías.

Los biógrafos desarrollaron un conjunto especial de significantes adscritos a las futuras monjas para explicar su “marca” como mujeres elegidas por Dios. La linealidad teleológica de las biografías y las hagiografías mostraba a estas jóvenes talentosas y precoces desdeñando los juegos de la infancia y las conversaciones pueriles, rehuyendo la compañía de otras niñas y comportándose como pequeñas adultas ya infundidas por el amor y la presencia de Dios.⁷⁴ En la infancia, estas futuras monjas tenían virtudes excepcionales, como un afecto devocional profundo por la Virgen María o una inclinación por el sacrificio, inapropiado para una niñez “normal”; pronunciaban votos de castidad a temprana edad y pasaban horas rezando e incluso practicando algún tipo de penitencia física, rechazaban las finas ropas que les proporcionaban sus familias o bien vivían en habitaciones separadas del resto de la familia, como pequeñas monjas en sus celdas. Su comportamiento era modesto, oraban por los pecados ajenos, tenían un trato particularmente bueno con la servidumbre y colaboraban

en las labores domésticas como un ejercicio personal de humildad.⁷⁵ Algunos rasgos fueron poco usuales, como en el caso de la dominica sor María de los Ángeles, fallecida en 1638 en el convento de Santa Catalina de Siena en México, quien fue “muy compasiva” no sólo con sus hermanas, sino con los animales, “a los que adoptaba y alimentaba”.⁷⁶ La inclinación franciscana por la compasión universal era un rasgo poco común en la infancia de una monja profesa. La capuchina queretana sor María Marcela nos cuenta sobre su buena voluntad con los pobres que habitaban en las tierras de su padre y cómo atendió a un niño enfermo durante meses.⁷⁷

Sor Juana de Santa Catarina, elogiada por fray Alonso Franco como una de las “estrellas” del firmamento del convento dominico de Santa Catalina de Siena en la Ciudad de México, era hija de una familia acaudalada cuya casa fue adquirida para la fundación del convento. A los siete años de edad ya sabía leer y escribir, conocía el Breviario a la perfección e incluso ayudaba a algunas monjas a entenderlo. En un acto de autodisciplina, se impuso el ayuno durante la vigilia de las festividades de los santos.⁷⁸ Cuando la casa familiar fue vendida para su conversión en convento, rehusó abandonarla y permaneció con las monjas, tomando el velo cuando alcanzó la edad adecuada. De tal manera, los signos especiales que marcaron a estas niñas como ejemplo de renuncia precoz y prefiguración de futuras monjas llevaban a los lectores a ver esas infancias como una premonición de la metamorfosis que podría llevarse a cabo en el claustro. Los biógrafos religiosos no ofrecen un registro completo de la infancia, ni siquiera de la niñez de quienes se hicieron monjas, pero estos relatos sugieren que la diversión y los juegos no formaban parte de la educación ideal de las niñas pequeñas en los hogares de padres religiosos. Los límites estrechos y disciplinados del hogar y de la Iglesia eran conducentes a crear y aceptar una vida de compromiso rodeada por un aura de singularidad, y que ofrecía el máximo consuelo en la promesa de la salvación de sus almas.

PROFESAR CONTRA VIENTO Y MAREA

Con una infancia entendida como una prueba de autocontrol y piedad, el destino de hacerse monja podía seguir un fácil camino con el respaldo de padres y patronos. Por otra parte, podía encontrar oposición y provocar tanto sufrimiento que el premio final parecía máspreciado aún. No es de sorprender que los biógrafos también revelasen el hecho de que no a todos los padres les complacía la idea de tener hijas profesas. En México, una mujer joven estaba bajo la custodia irrestricta del paterfamilias, figura legal que ofrecía al padre el control absoluto sobre los hijos.⁷⁹ A falta de padre, podía estar a cargo de un tutor legal o

de su madre viuda, siempre y cuando el padre la hubiese nombrado como tal. Profesar, por lo mismo, iba más allá de una decisión personal: era también una decisión familiar, en tanto que los padres o tutores legales debían otorgar su consentimiento y proporcionar a la aspirante el respaldo económico exigido por el convento. Sin importar el grado de devoción de la familia, era normal que los padres hiciesen planes de matrimonio para sus hijas, situación que llevaba a muchos a objetar enérgicamente la idea de profesar. Este rechazo familiar podía desatar una verdadera lucha de voluntades, y los biógrafos prestaron mucha atención a la narrativa de la oposición con la idea de destacar el triunfo de la voluntad de la monja y de Dios.

Aunque la intención de contar una historia ejemplar bien pueda haber llevado a exagerar esta oposición de la familia en el relato de los biógrafos o en la memoria de las propias monjas, ello no impide ver las razones que llevaban a una familia a proceder de tal manera. En las concertaciones matrimoniales las mujeres jóvenes se consideraban como bienes que se perdían al profesar. María de Rojas, hija de una familia pobre de Atlixco, era una niña por cuyos bellos atributos físicos sus padres guardaban la esperanza de encontrar un marido adecuado que les permitiese salir de la pobreza. A los 14 años de edad, cuando ya se habían hecho los arreglos para su matrimonio, ella afirmaba haber tenido una visión de María que le pedía no desposar a otro que no fuese su hijo. En este caso, la piedad de la familia ayudó a cambiar el curso de las cosas. Su madre la llevó con el confesor, que, convencido de su “destino”, solicitó su ingreso a las carmelitas de Puebla. Por carecer de dote, fue admitida en 1634 como monja de velo blanco para trabajar en la cocina, con el nombre de sor María de San Alberto.⁸⁰ Los padres no mejoraron su estatus social con el arreglo matrimonial, sino con la profesión de su hija. Para María de Rojas, quien seguramente no deseaba contraer matrimonio, en especial a los 14 años, el convento le ofreció un refugio de por vida preferible a un esposo no deseado, en el que vivió como monja profesa por casi 49 años.⁸¹

El apego familiar, en ocasiones, incidía también en la decisión de los padres o la familia. Perder a una hija en el convento podía parecerse a su muerte, en tanto que no volvería más a su casa y sería persuadida de no frecuentar a sus parientes. Esta situación resultaba intolerable para algunos padres, sin importar su grado de religiosidad. Al cabo de muchos años de vivir en el convento capuchino de Querétaro, sor María Marcela recordaba claramente la reacción de su familia por su decisión de profesar. Era tal la ansiedad que le causaba enfrentar la reacción de su autoritario padre ante su deseo, que durante una visita a la ciudad de Querétaro recurrió a la intermediación de un fraile para darle la noticia. Tan desconcertado estaba el padre por sus intenciones que por tres días apenas pudo comer o conciliar el sueño y fue incapaz de dirigirle la palabra o mirarla de frente. Cuando finalmente decidió hablar del asunto con ella, intentó disuadirla de su propósito argumentando que si bien lo suyo era una decisión “santa”, sería más

conveniente regresar a su casa en Maravatío para que lo meditara durante un tiempo. Su intención era alejarla del convento y aislarla en su propiedad rural con la esperanza de apaciguar su interés. Tuvieron varios enfrentamientos acalorados sobre el asunto y ella rehusó volver a la casa familiar, hasta que, finalmente, lo desafió al hacerlo responsable de la salvación de su alma. Este llamado a la conciencia ablandó la férrea voluntad del padre y, aunque titubeante, accedió a visitar a las monjas capuchinas para hablar con ellas sobre las intenciones de su hija. Ella permaneció en Querétaro con una familia conocida por el padre, mientras que en la casa familiar sus hermanas y hermanos no tomaron con calma la noticia y, dolidos de que no hubiera compartido con ellos sus planes, rompieron en llanto como si su hermana se encontrara al borde de la muerte.⁸²

María Marcela sabía que su padre no renunciaría tan fácilmente, pues, siendo viudo, dependía de ella para llevar el hogar y cuidar a sus cuatro hermanos menores. Intentó persuadirla con la ayuda de un amigo fraile y dio su venia para que uno de sus anteriores pretendientes la visitara por varios días y le reiterara su propuesta de matrimonio. Su hermano mayor, quien al momento estudiaba para tomar las órdenes religiosas, no creía que su vocación fuese verdadera y también la visitó para pedirle que renunciara. Nada logró convencerla para cambiar de decisión. El día de su profesión como novicia, las expresiones de angustia y sufrimiento de sus familiares la entristecieron.

Todo se les iba en llorar y mostrarme tal sentimiento que ni me hablaban. Mi hermano don José era el que entre todos se mostraba más apasionado, ni me veía ni concurría donde yo estaba. El día que tomé el hábito se escondió por no verme entrar. [...] Fue mi madrina mi hermana doña Petra y fue mi cruz hasta lo último porque viniendo en la misma estufa venía llorando sin cesar. Dos hermanitos chiquitos que eran los últimos se descuidaron con ellos y vinieron a los lados de la estufa llorando por todo el paseo que fue por las calles acostumbradas.⁸³

No es éste el único ejemplo de la pena familiar que acarreaba la pérdida de una hermana o hija que ingresaba al convento. La desdicha que causaba una separación que duraría toda la vida no se aliviaba por la esperanza de verla de vez en cuando en las visitas conventuales, y quizá cada vez con menor frecuencia. La orden capuchina, bien conocida por su rigurosa disciplina que reducía al mínimo indispensable las necesidades de la vida, era particularmente temida por las familias que habían criado a sus hijas rodeadas de todas las comodidades que podían adquirir.

Leocadia González Aranzamendi, fundadora de las capuchinas de Santa Ana en Puebla en 1704, conocida con el nombre religioso de sor María Leocadia, es otro caso digno de mención. Perteneciente a la acaudalada familia de los

Aranzamendi-Salazar, no fue la única monja en la familia, pues su hermana profesó en Santa Catalina de Siena en México. A los 12 años perdió a su madre, y sus hermanas fueron internadas en Santa Catalina como educandas. Durante varios años, se cuenta, llevó una “vida santa” y a las monjas les ilusionaba la idea de aceptarla como aspirante a profesar. No obstante, cuando alcanzó la edad adecuada para el matrimonio sin haber tomado la decisión final para profesar, su padre, a través de uno de sus tíos, le ofreció la posibilidad de desposar a “un caballero de buena familia” conocido de la familia.⁸⁴ Leocadia rechazó la oferta y declaró que sería monja en un nuevo convento, a saber, el de las capuchinas de San Felipe de Jesús, fundado en 1665 por monjas provenientes de Toledo. A su llegada a México, Leocadia se les unió a pesar de la oposición de su padre; según dice la historia, éste recibió un mensaje “divino” cuando un burro estuvo a punto de matarlo, por lo que accedió a su profesión, aunque no cesó en su intento de persuadirla, sin éxito, durante todo su noviciado. Uno de los motivos de esta insistencia fue el excesivamente intenso periodo de noviciado por el que atravesó Leocadia, bajo un régimen de severa autodisciplina y sometida por sus superiores a duras pruebas. Su cuerpo estaba todo cubierto de llagas y su padre alegaba que no debía perseverar en su intención; sin embargo, Leocadia pronunció los votos en julio de 1667.

Otro testimonio de reacción violenta en contra de la profesión es el del padre de María de Jesús de Tomellín, más adelante conocida como el Lirio de Puebla, cuya beatificación fue promovida por sus hermanas religiosas mexicanas por más de un siglo. La madre de María de Jesús había crecido en un claustro que, obedeciendo la decisión de su madre, abandonó para desposar al hombre que ésta le había elegido.⁸⁵ Frustrada su vocación, consagró a su primogénita a Dios y la crió en una atmósfera de profunda religiosidad. Aseguran que a los tres años la niña ya era capaz de orar en silencio. Inspirada en las vidas de los santos por las lecturas en casa, a los seis deseaba emular la vida anacoreta de san Juan Bautista, y cuentan que las visiones y los arrobos venían a ella de manera natural. Pero los planes del padre diferían de los de su madre y, tan pronto como cumplió la edad indicada, le encontró un pretendiente adecuado y le prohibió salir de casa sin compañía, temiendo que huyera a refugiarse en un convento. A pesar de tan estrecha vigilancia, María de Jesús se las ingenió para entrar al convento. Su biógrafo afirma que el padre sufrió un desmayo al enterarse y permaneció inconsciente durante 24 horas. Tras recuperarse, cambió su testamento para desheredar a su hija, a la vez que amenazaba con matar a su esposa por haberla incitado a convertirse en monja.⁸⁶ Incluso durante su noviciado continuó buscando la manera de persuadirla a cambiar de parecer, prometiéndole una mejora en la parte de la herencia familiar que le correspondía si aceptaba dejar el convento para casarse. María de Jesús pronunció los votos el 17 de marzo de 1599. Escapar de un padre tan dominante para llevar una vida más agradable en el convento no parece haber representado un gran sacrificio

para una joven con vocación religiosa, pero el biógrafo supo sacar la mejor ventaja de la oposición entre una madre piadosa y un padre intransigente de pensamiento pragmático. La vida de sor María estuvo marcada por un contrapunto entre la disciplina y el estado extático que más adelante se usaron como fundamento para varios intentos de beatificación a lo largo del siglo XVIII.⁸⁷

Otros casos de padres renuentes son los de la franciscana Luisa de San Antonio, profesa en Santa Clara, y la poblana Isabel de la Encarnación. Luisa fue hija única y, con el deseo de hacerse monja, huyó de su casa para correr al primer convento que encontró. Una mujer desconocida le ayudó a llegar a Santa Clara, donde permaneció.⁸⁸ Los padres de Isabel de la Encarnación aceptaron una propuesta matrimonial para ella e intentaron con insistencia convencerla de aceptar. Su obstinada negativa finalmente los hizo abandonar sus planes y apoyarla en su decisión de ingresar a las carmelitas de Puebla.⁸⁹ Una determinación parecida fue la de una joven de alta cuna, Marcela de Estrada y Escobedo, fundadora de las capuchinas de Querétaro.⁹⁰ Su biógrafo presenta el caso como el de una mujer predestinada a ser monja desde que estaba en el vientre materno. Fue la única superviviente de un parto de trillizos en el que dos hermanos varones murieron y, aunque es muy escasa la información que existe sobre su vocación en la infancia, cuando tomó la decisión de profesar como capuchina, sus padres se opusieron convencidos de que una vida espartana como ésta no era compatible con su “delicada complexión”. Con ruegos, su madre le advirtió que su decisión podía acarrear la muerte de su padre, a lo que su respuesta fue, como se cita en los textos, que ello no la disuadiría de su determinación. Renunció a una casa rica, vivió 61 años como capuchina en la pobreza y, a su muerte, el sacerdote la elogió por su pureza y resolución ejemplares. Cuanto mayor fuese la riqueza material a la que renunciaba la aspirante, mayor era su sacrificio. Los biógrafos se fascinaban con estas historias en las que intervenía el llamado divino.⁹¹

En estos casos, como en muchos otros, la supuesta docilidad femenina se contradecía con la firme decisión de retar a los padres, fundamentada en una igualmente firme creencia en el llamado de la religión y el destino como esposa de Cristo. En biografías y autobiografías, el tema de la predestinación para hacerse monja trata la idea, potencialmente subversiva, de que las hijas tenían el derecho de imponer su libre voluntad en cuestiones matrimoniales, por encima de la decisión de los padres. El concepto del matrimonio en sí no se eliminaba cuando ingresaban al claustro para “desposar” a su divino esposo: el desafío a los padres y la familia era perdonado por su obediencia al llamado de Dios. Este tema, fuertemente arraigado en las biografías santas,⁹² resalta el hecho de que los biógrafos, apegados a los cánones de los textos espirituales, retrataban también los impactos y quebrantos que la profesión podía provocar en las

familias.

El sentido de predestinación nos ayuda también a buscar una explicación para aquellas jóvenes que inicialmente no tenían deseo alguno de profesar y llevaban una vida normal de compromisos sociales y coqueteos juveniles con jóvenes varones, hasta que un evento decisivo cambiaba su deseo y les hacía volver la mirada al convento. La enfermedad, la muerte de un familiar, la orfandad o una decepción amorosa podían incitarlas a abandonar el “siglo”. El discurso religioso proponía que Dios obra de maneras misteriosas para persuadir a sus elegidos para dejar el mundo, una creencia fuertemente arraigada en ese tiempo. Sor Mariana Josefa Nepomuceno, nacida en Puebla en 1751 y fundadora del convento capuchino de Guadalupe en México en el año de 1787, fue uno de esos casos. Como hermana de cuatro oficiales militares, amaba el mundo laico, sus entretenimientos y el contacto social con los hombres que la pretendían,⁹³ hasta que se enamoró de un oficial que le propuso matrimonio. Desafortunadamente, por la investigación procedente en estos casos matrimoniales, se supo que el oficial ya estaba casado en España y ella quedó desolada. De acuerdo con su biógrafo, tomó la decisión de entrar al convento cuando, al mirarse al espejo, vio un crucifijo que le ordenó unirse a las capuchinas. A pesar de la oposición de su madre, profesó a los 19 años de edad y superó muchas tentaciones de abandonar el convento antes de pronunciar los votos. Como religiosa, se ocupó en las tareas más humildes de la cocina como penitencia por todas las noches que había pasado en bailes y funciones teatrales. La decepción amorosa no fue un motivo común para la profesión pero, como este caso lo sugiere, en ocasiones fue determinante.

Sor María Marcela Soria, en su autobiografía, cuenta al lector con gran candor cómo de joven disfrutaba de su activa vida social en la provincia novohispana y jamás tuvo el más mínimo interés por profesar. Le encantaba asistir a bailes y fiestas con sus amigos y se consideraba todo lo opuesto a su piadosa hermana. A la muerte de su madre, por ser la mayor de las hermanas, quedó a cargo de su numerosa familia. Su padre, quien deseaba protegerla de sus muchos pretendientes, la vigilaba muy de cerca en sus actividades sociales y, cuando consideró llegado el tiempo, buscó “concertar voluntades” con un candidato acomodado que a ella le agradaba. Al aceptar el deseo de su padre, María no se obligaba a aceptar a alguien que no le agradase; no obstante, por un revés repentino de la vida, el pretendiente perdió toda su fortuna y sus propiedades, y huyó a Oaxaca, posiblemente atormentado por la vergüenza. Este cambio abrupto de planes la llevó a meditar sobre las vanidades del mundo y el atractivo del convento, aunque nunca admitió que existiera una relación causal entre la pérdida de su pretendiente y su decisión de tomar el velo. En sus memorias, muchos años después, cuenta cómo Dios la había “perseguido” durante años sin que ella le prestara atención. Llegado el momento indicado, ella respondió a su llamado y se mantuvo firme, aun cuando el pretendiente “reapareció” en el

momento crítico de su reclusión inicial en el convento e intentó disuadirla de su decisión.⁹⁴

La vocación podía acallarse con el matrimonio y florecer de nuevo cuando las circunstancias lo permitían. A sor Antonia del Señor San Joaquín, nacida en el seno de una familia terrateniente, le fue asignada una anciana virtuosa para su educación, y creció rodeada de piedad y corrección. A la edad indicada fue entregada en matrimonio a uno de sus muchos pretendientes, con la bendición del reconocido franciscano fray Antonio Margil. La muerte de su primer marido la dejó como joven viuda y madre de un hijo, a lo que siguió un segundo matrimonio y una hija. No fue una unión feliz y, por común acuerdo, los esposos se separaron para ambos tomar los votos religiosos. Dejando a sus dos hijos en el mundo, Antonia fue aceptada como novicia en el convento de Santa Clara en la Ciudad de México, pero el marido flaqueó en su vocación y tomó la poco usual decisión de abandonar el convento para reclamar a su esposa de vuelta. Tan fuertes eran los lazos matrimoniales y la presión social para una mujer casada que, por consejo de sus padres, tuvo que volver al lado de sus hijos y su esposo. A la muerte de éste y recuperada su libertad, dejó a su hijo para que lo educara su familia y llevó consigo a su hija al convento de Santa Catalina de Siena en México. Parecía casi inevitable que su hijo se ordenara sacerdote y su hija terminara profesando; sólo entonces pronunció sus propios votos con su hija como madrina y su hijo oficiando la misa.⁹⁵ Para su biógrafo, se trataba de una historia característica de preordinación divina y un ejemplo del poder de Dios para elegir a sus esposas. Es obvio que en esa familia había una inclinación por la vida religiosa, pero la circunstancia de un matrimonio desdichado ayudó sin duda a intensificar el sentimiento en sor Antonia.

Para hablar de la piedad no podría haber mejor historia que una de intervención divina para proteger la castidad de una mujer que pretendía ser esposa de Cristo. La pluma hagiográfica de fray Agustín de Vetancurt relata la inusual historia de Isabel de Jesús, cuyos padres insistieron en casarla a pesar de que ella declaraba estar casada con Cristo. Atrapada entre su deber de obediencia filial y su deseo de preservar la virginidad, en la noche de su boda experimentó un “milagro” típico. Antes de que el matrimonio pudiese consumarse, su esposo oyó una voz decirle que su esposa no era para él. En la interpretación de su biógrafo, era la voz de Jesús reclamando a Isabel. El hombre, estupefacto, no reclamó sexualmente a su mujer. A la mañana siguiente, el arzobispo Francisco Manso fue informado del suceso y permitió el ingreso de Isabel al convento de Santa Clara. En la ceremonia de la toma de los hábitos, en mayo de 1634, Isabel experimentó una “elevación” que maravilló a los asistentes. Para el cronista franciscano, este suceso extraordinario era prueba de que, entre todas las elegidas, ella era la elección más verdadera de Dios. Al biógrafo le pareció innecesario proporcionar mayor información sobre su “marido”, por lo que la verdad sobre la historia de su frustrada noche de bodas permanecerá en

tinieblas.⁹⁶ El hecho de que el arzobispo haya juzgado apropiado anular el matrimonio sugiere que, bajo circunstancias especiales, la profesión de una monja podía seguir los caminos más extraños.

Es indiscutible que algunas mujeres no se sentían atraídas por el matrimonio. Sor Juana Inés de la Cruz, en su carta semiautobiográfica dirigida al obispo de Puebla, nos cuenta, enigmáticamente, que sentía una completa falta de interés en el matrimonio. A pesar de que algunos aspectos de la vida religiosa le parecían igualmente chocantes, la consideraba como una opción aceptable.⁹⁷ Pocos han reparado en el uso que del adjetivo *repugnante* hizo la ilustre monja, pero expresaba la mentalidad de una mujer del siglo XVII que, como muchas otras mujeres, tenía en alta consideración la vida claustral. Nunca confesó a sus lectores —como quizá tampoco a la mayoría de sus conocidos— que había nacido fuera del matrimonio y que, después de vivir varios años en la corte virreinal, rodeada de halagos y riquezas, la probabilidad de un matrimonio podría haber significado una elección social difícil y posiblemente inalcanzable. Como bien dijo su biógrafo en una elocuente metáfora, su belleza y su inteligencia eran como blancas paredes en espera de un borrón. Varios patronos sumaron sus recursos y la dotaron para que pudiese profesar, protegiéndola así con “honra” y respeto.⁹⁸

LA FALTA DE VOCACIÓN

¿Qué ocurría cuando una joven no deseaba ser monja y era forzada por la familia? Desde el punto de vista oficial de la Iglesia, nadie debía obligarla a unirse a un convento. Como parte del proceso de ingreso, se tomaba una declaración notarial de libre voluntad y ausencia de coerción.⁹⁹ Sin embargo, hay informes sobre profesiones forzadas en fuentes insospechables. Puesto que no eran lecturas edificantes para la gente, nunca se relataron para el público, aunque algunos sacerdotes osados no dudaban en advertir a la congregación sobre estos casos.¹⁰⁰ Se han encontrado casos de profesión forzada en los registros eclesiásticos reservados para situaciones anormales.

Sor Feliciano de San Francisco era monja del convento de Santa Catalina de Siena en Valladolid, hoy Morelia, Michoacán. En una carta dirigida al más alto tribunal eclesiástico del obispado de Michoacán, fechada el 18 de julio de 1647, declaraba que 16 años antes había sido obligada a profesar en contra de su voluntad.¹⁰¹ Nacida en España dentro de una unión ilícita, en la que sólo el padre era conocido, fue traída a la Nueva España cuando sus padres adoptivos se mudaron al virreinato como parte del séquito del obispo de Michoacán, fray Francisco de Rivera. Su madre adoptiva, quien era hermana del obispo, al

enviudar intentó persuadir a Feliciana de tomar “el estado religioso” en cuanto cumplió los 16 años, ofreciéndole a cambio un ingreso fijo, servidumbre y regalos. La joven se opuso e, impulsada por la ira, la madre adoptiva reveló a Feliciana sus oscuros orígenes; después de esto, Feliciana, según su declaración, fue forzada físicamente a ingresar al convento de Santa Catalina de Siena. Sin deseo alguno de ser monja, la joven estaba lejos de ser una “interna” ejemplar. Las monjas lograron convencerla de usar el hábito de novicia, no con la intención de que profesara, sino para complacer al obispo y poner un alto a las reprimendas de su madrastra. Feliciana aceptó también los primeros votos como novicia, bajo una intensa presión. La muerte del obispo y de su hermana en 1637 la animaron a entablar una demanda para obtener su libertad. A pesar de la ayuda de un excelente abogado, las autoridades episcopales invalidaron sus argumentos prefiriendo la honorabilidad del fallecido obispo a la palabra y falta de juicio de una débil mujer. Aun cuando el nuevo obispo de Michoacán se mostró abierto a encontrar una solución, el caso quedó en suspenso durante 23 años hasta 1655, año en el que sor Feliciana, en una solicitud escrita de su puño y letra, declaró que deseaba pronunciar los votos finales de manera voluntaria para ser monja. De tal manera, a los 40 años de edad, el 15 de abril de 1655, profesó como monja dominica.

A lo largo de todo el proceso, las monjas de Santa Catalina apoyaron a Feliciana, pues querían evitar un escándalo en su convento y no deseaban obligar a la reacia novicia a profesar. Para Jorge Traslosheros, historiador de este caso, la meta de Feliciana a lo largo de muchos años de resistirse al claustro era que los responsables de su situación reconociesen públicamente la injusticia cometida en su contra. Le preocupaba también la salvación de su alma, un asunto que tenía enorme importancia para una mujer de su tiempo. Sentía que si era forzada a profesar, entonces no habría salvación para ella. Al cabo de muchos años, es posible que haya comprendido la desesperanza de su situación; además, carente de medios materiales y sin una familia en Nueva España, llevar una vida normal y respetable fuera del convento habría sido muy difícil. Así, al acceder a profesar se reconciliaba con Dios para volverse esposa de Cristo “por voluntad”, además de que aprovechaba al máximo sus circunstancias al permanecer con las monjas que, después de tantos años, se habían convertido en su única y verdadera “familia”.

Dejar el convento después de haber tomado el velo de novicia, como lo confirma el caso de sor Feliciana, era un asunto complejo. Las novicias sin una vocación verdadera o que demostraban no tener facultades para la vida religiosa, podían dejar el convento con la anuencia de las monjas y el obispo. Hacia 1798, sor María Francisca de San Felipe de Jesús Morraz y Caballero, quien profesó en el convento de San Juan de la Penitencia, solicitó ser “secularizada”, esto es, colgar los hábitos para regresar al mundo como una mujer secular.¹⁰² Afirmaba que había sido forzada a profesar y el miedo le había impedido protestar.

Aferrada a su convicción de dejar el convento, declaró que después de expresar abiertamente su deseo había sido víctima de hostigamiento constante por parte de las monjas y los confesores. El proceso de secularización exigía que la monja diera pruebas de que profesaba bajo presión, que no hubiera pronunciado los votos finales y que tuviera medios propios para mantenerse fuera del convento. Dos opiniones legales presentadas en el caso ilustran el pensamiento de las personas a cargo de autorizar la secularización. El 13 de diciembre de 1799, el licenciado don Juan Cienfuegos argumentó que las excusas del miedo y la coerción no le parecían convincentes, pero sí la falta de entendimiento de sus obligaciones y la depresión que la aquejaba, por lo que él, por caridad, otorgaría la secularización. Esto significa que, para él, el caso carecía de sustento legal. Aunque, al parecer, su orden fue cumplida, hubo un comentario sobre su argumento, hecho por una persona anónima, que afirmaba que la secularización tampoco tenía un sustento firme, pues sor María había aceptado 10 pesos por un acto piadoso, lo que significaba una reconfirmación de los votos: aceptar esa pequeña suma la comprometía a llevar una vida religiosa. Así, había trocado su libertad por un mísero dinero que, seguramente, necesitaba con urgencia. Se declaró también que ella no había probado contar con ingresos propios, salvo por el apoyo prometido, aunque nunca entregado, del hijo de la condesa de la Presa de Jalpa. Por último, sor María no demostró que había profesado por coerción y miedo. A pesar de esta opinión contraria, el caso se decidió a su favor; no obstante, es obvio que la secularización no era cosa fácil de lograr, pues la mayor parte de las autoridades eclesiásticas se oponían firmemente a ella.

Un ejemplo de este rechazo fue el desafortunado caso de Ana Catalina Gutiérrez, una novicia poblana del convento de Santa Catalina, cuya demanda llegó directamente a la más alta instancia del poder judicial civil, la Real Audiencia de México, el 13 de septiembre de 1793.¹⁰³ Ana declaró que sus padres la habían obligado a profesar y deseaba ser liberada de sus votos. En 1793 su caso ya se encontraba en manos de las autoridades eclesiásticas de Puebla. La pertinaz determinación de esta mujer de salir del convento se topó con igual terquedad de los prelados, por lo que debemos a ambas partes el registro de este caso tan singular. En su demanda, Catalina declaraba que, ante la total procrastinación en la resolución del caso, había decidido dirigirse directamente al papa y a la Corona. Afirmaba que ni un breve papal ni una cédula real para recomendar su caso a las autoridades ni una apelación ante el arzobispo de México habían tenido efecto para que su caso fuera examinado. La Audiencia ordenó de inmediato una investigación del caso, que así comenzó a desentrañarse en toda su complejidad.

Los procedimientos se iniciaron en 1791, cuando Antonio Ventura de Taranco, obispo de Puebla, declaró que Ana Catalina había ingresado al convento bajo premisas falsas, manifestando con toda claridad que ella no sentía interés alguno por cumplir con las obligaciones de la vida religiosa. Tras aceptar su noviciado, afirmaba, sólo esperó pacientemente a la muerte de sus padres para

buscar la manera de dejarlo. A la muerte de su madre, comenzó a solicitar su “libertad”. El obispo argumentaba que ya habían transcurrido los cinco años de gracia que el Concilio de Trento (1545-1563) otorgaba a toda novicia para retractarse de sus votos iniciales, por lo que era ya una monja profesa *ipso facto*.

Ya en febrero de 1790 el capellán del convento había intentado ayudar a la frustrada novicia a dejar el claustro e incluso emitió una declaración escrita a su favor, en la que afirmaba que no era monja y debería salir del convento, pues su presencia era fuente de problemas internos: maldecía constantemente, hablaba mal de sus hermanas y rehusaba tomar la comunión. El capellán temía que pudiese llegar a suicidarse ahorcándose o arrojándose de los altos muros del convento. Tal sería el estado mental de Ana Catalina que incluso el capellán se ofreció a pagar el costo del proceso legal para su salida y así devolver la paz a la congregación. El documento fue enviado a Madrid para apoyar la solicitud de la novicia.

Conforme el proceso tomaba cuerpo en la Audiencia, el obispo de Puebla se mostraba reacio a admitir que él o cualquier otra autoridad religiosa hubieran negado su ayuda a la novicia. Argumentaba que no existía el breve papal referido, sino una orden real para examinar el caso. Las cosas empeoraron por el hecho de que ningún abogado deseaba verse involucrado en tan escandaloso caso. Desde el punto de vista del obispo, el mal carácter de Catalina poco ayudaba a su causa. En diciembre de 1793, el obispo informó que tres abogados habían sido asignados a su caso, pero que el proceso era lento.

La falta de documentación por un lapso de seis años, entre 1793 y 1799, sugiere desidia por parte de las autoridades y una desesperación creciente en Catalina. En octubre de 1799, desde el colegio conventual de Jesús María, Ana Catalina dirigió una carta a la Audiencia, en la que imploraba justicia. Relataba que su reclusión en ese convento se debía a una medida de seguridad y protección por no tener familia, y afirmaba que jamás había profesado y vivía llena de amargura, tristeza y aflicción, y en peligro de perder su alma. La Audiencia encomendó su defensa al abogado José Mariano Zavaleta. Un año después, en noviembre de 1800, la corte reiteraba a éste su orden de ayudar a la demandante, pero en mayo de 1801 Ana Catalina continuaba recluida en Jesús María lamentando su situación. Los esfuerzos de la Audiencia para agilizar el caso se toparon con la inercia del abogado designado, quien a su vez pedía ser removido del caso, mientras Ana Catalina, en una carta escrita en agosto del mismo año, solicitaba un nuevo abogado, pues Zavaleta la había visitado solamente una vez y en cuatro meses no había regresado. Debe de haberse encontrado al borde de la desesperación, ya que ocho días más tarde el abogado informaba a la Audiencia que Ana Catalina, tras romper los candados de dos puertas, había logrado huir. La acusaba de tener una resolución masculina y un carácter indomable.

El obispo de Puebla ordenó una investigación para descubrir su paradero. La

Corona, a través de una cédula real fechada el 22 de marzo de 1802, recordaba al obispo que la demanda tenía ya 11 años de iniciada y recomendaba no emplear la fuerza en contra de la desdichada mujer. Lo ocurrido a Catalina después de escapar del colegio en el que había sido retenida es un reto a la imaginación y toma los visos de una novela picaresca. De acuerdo con un informe fechado el 10 de septiembre de 1803, se encontró con un hombre al que había conocido antes de ingresar al convento, Francisco Lanz de Gandara; ocultando su pasado, le solicitó que la llevara a la Ciudad de México. Según consta en la declaración de éste, la desposó por conmiseración. Seis meses después de la unión, celebrada en la Iglesia y oficiada por un sacerdote, el marido descubrió los breves papales y cédulas reales que le revelaron su pasado.

Ana Catalina fue aprehendida el 7 de agosto de 1803 en la Ciudad de México y reinternada en el convento de La Concepción, mientras que Francisco, acusado de casarse con una monja, fue exiliado para servir en un hospital en la ciudad de Valladolid. Desde ahí, en diciembre de 1804, escribió al arzobispo de México suplicando su intercesión en la resolución de su caso e implorando su libertad. En cuanto a Ana Catalina, la Audiencia, consciente de que muchos abogados no deseaban verse involucrados en su caso, siguió emitiendo órdenes para asignarle un defensor y, al parecer, todas fueron ignoradas. Hacia fines de 1803, Puebla tenía un nuevo obispo, Manuel Ignacio González del Campillo, quien tendría un papel esencial en el proceso eclesiástico de Ana Catalina. igual que su predecesor, no sentía simpatía alguna por una mujer que él mismo describió como “sola, resuelta y despechada, cuyas perversas inclinaciones, y el verdadero principio de su tenaz solicitud en anular su profesión religiosa tiene ya bien acreditados con el matrimonio que ha celebrado en esa capital”. En el pensamiento misógino de estos hombres religiosos no había espacio para comprender el dilema de una mujer acorralada.

En 1806, finalmente, el caso fue sometido a la consideración de fray Cayetano Pallán, obispo de Nueva Segovia, maestro en teología y miembro del Santo Oficio, y del abogado Juan Cienfuegos. El resultado de estas consultas, ratificado en 1806 por el arzobispo de México, Francisco Lizana Beaumont, fue la absoluta invalidación de todos los argumentos esgrimidos por Ana Catalina por más de 10 años, lo que la convirtió en una paria dentro de la Iglesia y el convento. Su matrimonio sería anulado y, en virtud de sus votos de novicia, se declaraba su obligación de permanecer en la vida religiosa, condenándola a un año de encarcelamiento riguroso en el mismo convento donde había pronunciado sus votos, Santa Catalina, en Puebla. Al término de ese año, debería servir durante siete años en la enfermería y sería privada de voz y voto en la comunidad. Se la condenaba a hacer una confesión general de su vida y a realizar actos de penitencia cada 15 días por siete años; usaría el hábito dominico y participaría en las oraciones de la misa. El convento de La Concepción recibiría 100 pesos como compensación por los gastos incurridos durante su estancia. Tras ser notificada

de la sentencia, Ana Catalina firmó una declaración que asentaba que ella no era, nunca había sido ni desearía jamás ser una monja, por lo que no aceptaba la sentencia; sólo quería vivir al lado de su esposo, con quien se había casado dentro de la Iglesia misma, y pretendía seguir apelando su caso.

El hombre cuyo crimen había sido casarse con esta mujer huyó del hospital de Valladolid en el que había sido sentenciado a servir, sólo para ser apresado de nuevo poco después. En julio de 1807 se quejaba amargamente de su destino. Después de vivir de la caridad pública por cuatro años, se le privaba del derecho a mendigar y, según declaró, se le condenaba a vivir como una bestia salvaje o un loco. No era capaz de soportar la “muerte civil” acarreada por una decisión absurda. Absurda o no, en julio de 1808 el tribunal secular ratificó todos los aspectos de la sentencia eclesiástica. Del mismo mes data la última evidencia de la rebelión de Ana Catalina, una carta en la que “ratifica ser casada, decisión que tomaría otra vez si pudiera”, y que se negó a firmar “porque no quiero”.

Con este acto de desafío se cierra el caso, apenas dos meses antes de que un cura del pueblo de Dolores elevara su voz en contra de los gachupines (españoles peninsulares) y el mal gobierno. En el crepúsculo del periodo colonial, este caso extraordinario sugiere que la Iglesia diocesana persistía en la intolerancia de toda transgresión de los votos conventuales y era inflexible cuando el “honor” público de la vida religiosa estaba en juego. El matrimonio de Ana Catalina era una traición inadmisible a la obediencia que sus superiores esperaban de ella. Hizo alarde de su libre voluntad ante los hombres que seguían decididos a contener la voluntad de una mujer recurriendo a los recursos legales más insustanciales: la irrevocabilidad de los votos al cabo de cierto tiempo. En algún momento del proceso, se desechó la opinión de que dicha regla era aplicable sólo al monacato masculino. Después de cometer el gran error de ceder a la voluntad de sus padres, Ana Catalina cometió otro error al apelar al corazón de las autoridades eclesiásticas. La Corona, sin duda, estaba más a favor de su causa, pero la inmutabilidad de la Iglesia en el tema de la profesión femenina definitivamente no coincidía con la disposición de las leyes civiles. Del destino de Ana Catalina no sabemos nada más, pero existe la posibilidad de que haya vivido el resto de su vida en el convento, despreciada por la congregación y tal vez recordando su vida como mujer casada. Jamás sabremos si, finalmente, pudo reconciliarse con Dios, pero es un hecho que pagó muy alto precio por tener la audacia de querer llevar la vida de una mujer libre.

La experiencia de Ana Catalina fue más excepcional que común. La mayoría de las monjas vivían por voluntad propia en los conventos, buscando la paz interior, sorteando los problemas que acarreaba habitar en comunidades cerradas e intentando alcanzar la perfección espiritual. Ser esposa de Cristo no siempre era un camino fácil de andar para las mujeres religiosas. Una vez que se comprometían como novicias, debían aprender su oficio igual que otras mujeres aprendían a ser esposas y madres. De hecho, su estatus como esposas de Cristo y

“madres” de otras monjas, así como su deber de inspirar a los creyentes que en tan alta estima las tenían, exigía una preparación rigurosa y la observancia de muchas reglas de determinación personal. El periodo destinado para poner a prueba su temple, el noviciado, era sólo el primer capítulo de una experiencia que las retendría hasta la muerte. Su profesión era consecuencia de la conjunción de factores diversos: unos de tipo social, como el concepto de exclusividad racial; otros de necesidad económica, real o inventada, y otros como el pensamiento de los hombres de su misma raza que buscaban protegerlas del deshonor que conllevaba un matrimonio desigual. Para ellos, como para las mujeres que tomaban el velo, la elección más digna era encarnar las aspiraciones de la cristiandad en el mundo novohispano. Otros factores fueron más de índole personal, e inefables en su naturaleza. La visión de una vida más perfecta como esposa de Cristo no era menos real para quienes la compartían, en especial en una época en la que la gente no inhibía sus inclinaciones espirituales y cuya devoción explícita se consideraba un acto digno de la voluntad de Dios. La mayoría de las mujeres no recibieron el llamado de la vida claustral, pero algunas se sintieron privilegiadas al recibir el favor divino de ser elegidas. El impulso espiritual de la vida religiosa fue, en todo momento, el contrapeso esencial de los aspectos materiales de esa misma vida. Es aconsejable tener en mente que ambos polos formaron parte de una misma realidad.

II. LA NOVICIA SE HACE MONJA

Llegado el día feliz y deseado desaparecieron los temores, cesaron las lágrimas y se llenó el alma de un gozo serio; penetrando toda; interiorizando todo. Humilde entré en el coro y luego sentí como que se me entraba adentro todo el sol. El entendimiento se ilustró; la voluntad se inflamó y vi con los ojos del alma la humanidad de Ntro. Señor a mi lado siniestro cerca del corazón.¹

EN EL día de su profesión algunas novicias sentían como si las puertas del cielo se abrieran para ellas. Tal fue la experiencia de sor María Marcela Soria cuando profesó como monja capuchina en Querétaro en noviembre de 1748. Sus expectativas crecían como la espuma conforme se preparaba para el ansiado día. Lo que para entonces quizá no había cruzado por su mente, como era el caso de muchas otras religiosas, era que hacerse monja exigía mucho más que vocación: era un proceso de aprendizaje de rituales, disciplina, obediencia y de las exigencias y obligaciones de una vida cotidiana muy distinta a la que se había conocido hasta entonces. La tan diversa población de religiosas y sirvientas daba a los conventos un aire de pequeñas ciudadelas plagadas de antagonismos y querellas personales. Luchas de poder y envidias minaban las elecciones trienales de las prioras, y los problemas económicos preocupaban tanto a las autoridades electas como a las demás religiosas.² Cuando tomaban sus primeros votos religiosos, las novicias desconocían por completo tales luchas internas; quizá tenían en mente un mundo parecido a una ciudad celestial en la que el amor de Cristo satisfaría todos los deseos de sus vidas, mas aprendían lo contrario durante el primer año de prueba, al término del cual sus nombres serían entregados a la congregación para la aprobación de la profesión final e irrevocable.

El noviciado era un periodo lleno de tensiones personales para las jóvenes mujeres, que difícilmente dudaban de su llamado a la religión antes de ingresar al convento. Incluso la más tibia creencia en la opción del claustro se fundamentaba en una intensa piedad durante la infancia y la adolescencia; para otras, el llamado era irresistible. Sin importar cómo haya sido, la presunción de vocación se encontraba bajo el estricto escrutinio de sus hermanas conventuales y de las propias novicias. El noviciado, por encima de todo, significaba aprender las reglas de la orden y la disciplina interna del convento, y verificar la vocación

propia al ser sometida a prueba por sus maestras y superiores. A la vez, la novicia tenía que desarrollar la autodisciplina requerida para adquirir las “virtudes” esperadas en una monja: humildad, desapego, continencia y obediencia. Debía renunciar a su familia de sangre y adaptarse a vivir con otras mujeres que serían sus “hermanas” religiosas y única familia por el resto de su vida. Aprendería que las paredes conventuales delimitarían para siempre las fronteras de su mundo y que el confinamiento personal comenzaba con la reducción de su espacio vital al de una celda y las instalaciones conventuales. En el noviciado debía aprender las oraciones propias de los servicios y las rutinas del convento a lo largo del día y del año. Eran muchas las fiestas religiosas a observar, como también muchos los actos de disciplina y mortificación. De hecho, la parte más difícil de convertirse en monja era la disciplina mental y emocional que la novicia requería para consagrarse por completo a alcanzar las metas de desarrollo y consumación prescritas por los votos religiosos, los cuales debía pronunciar dos veces: una en la profesión primera como novicia y otra en la profesión final. En teoría, el noviciado era un periodo de preparación para formar parte de la comunidad religiosa, tanto en cuerpo como en espíritu, proceso que podía acarrear sufrimiento físico y mental para la novicia y la congregación. Toda la comunidad conventual estaba al tanto del comportamiento de la novicia y vigilaba atentamente su respuesta al adoctrinamiento que se le impartía, su adaptación a la rutina comunitaria y sus retos y pruebas personales.

Era la obligación de la comunidad religiosa vigilar a la novicia e intentar discernir si se adaptaba a la vida en el sanctasanctorum de las esposas elegidas de Dios, pues el proceso de aprendizaje para hacerse monja continuaría durante mucho tiempo después del primer año de probación. Al término de éste, la maestra de las novicias ya tenía formado un juicio sobre la novicia y enviaba un reporte en el que recomendaba su ingreso o su rechazo. Éste era el momento en el que la comunidad en pleno externaba su opinión de la novicia y cuando las monjas, juzgando su carácter y vocación, emitían sus votos de aprobación o desaprobación. La decisión de aceptar a una nueva hermana afectaba a todas por igual y era un momento de suma importancia para la comunidad. Por otra parte, la conciencia de estar bajo el juicio de sus hermanas y superiores podía despertar en la novicia una seria incertidumbre. Mientras que muchas de ellas tenían en el convento familiares con las que podían contar, otras tantas estaban por su cuenta; sólo el confesor podía ofrecerles algún consuelo, e incluso esta opción no siempre era posible. Desde donde se le quiera ver, se trataba de un momento lleno de angustias y pruebas que conviene examinar en detalle.

El noviciado no ha sido explorado a fondo en ningún estudio de la vida conventual. Este periodo de probación, breve en comparación con el largo camino que seguía después, es la puerta para entender cómo se conformaba la vida religiosa desde el principio. Los asuntos materiales eran tan importantes como los espirituales, como en todos los aspectos de la vida religiosa: se debía

asegurar el pago de las dotes, verificar los antecedentes étnicos y evaluar los pros y contras económicos que conllevaba el ingreso de otro miembro a la comunidad. A la vez, se establecían las relaciones entre las monjas y sus directores espirituales y, sobre todo, daba comienzo la construcción de un mundo de valores espirituales. Las memorias personales, la literatura preceptiva, la literatura hagiobiográfica y los documentos administrativos ofrecen un rico panorama de este periodo inicial tan importante en la vida de una monja. Se trata de un momento que marca la transición entre dos mundos y nos permite ver cómo se iba templando el carácter de la novicia, así como lo que esa joven que iba en pos de la religión encontraba en un lugar que no siempre resultaba ser el esperado edén virginal, sino un mundo plagado de retos y conflictos.

REQUISITOS PARA SER NOVICIA

El ingreso al convento era un complejo entramado de procedimientos administrativos y ceremoniales. En cuanto a los primeros, todas las aspirantes debían someterse a la investigación de sus antecedentes de raza y nacimiento, de su resolución para profesar y de las pruebas de haber llevado una vida virtuosa. Las monjas tenían plena conciencia de su pureza de sangre y eran intolerantes ante cualquier profesante con el más ligero vestigio de ascendencia indígena o africana. En 1744, algunas de las monjas del convento poblano de Santa Clara en Atlixco se mostraron de lo más renuentes a aceptar el ingreso de una monja cuyo padre era “castizo”, esto es, tenía un abuelo indígena. A pesar de que se le consideraba noble o socialmente aceptable entre la mayor parte de la comunidad, la votación secreta arrojó un resultado de 11 votos en contra y 31 a favor. En una segunda ronda, los votos en contra se incrementaron a 17, con 25 a favor. La priora, consternada, escribió a su superior provincial en busca de consejo. Si bien desconocemos el desenlace de este caso, nos muestra cómo la cuestión racial podía convertirse en un tema político dentro de una comunidad.³

La legitimidad de nacimiento, segunda condición fundamental, seguía el procedimiento rutinario, salvo cuando, ocasionalmente, se admitía a hijas “naturales” o nacidas fuera del matrimonio de padres solteros. Como vimos en el capítulo I, estas postulantes debían solicitar una dispensa por su “defecto de nacimiento” al vicario de las monjas, al obispo o bien al arzobispo. El filtro que permitía seleccionar a las contadas jóvenes que ingresaban al convento según esta categoría era la intervención de un patrono respetable o la solicitud de un padre con influencias que deseaba asegurar un futuro a esta hija natural. A una Iglesia tolerante no le importaba desviarse de sus propias reglas en casos así, pues dar refugio a las mujeres era una causa caritativa y valiosa, por lo que los prelados aplicaban una buena política social que reforzaba los vínculos de la élite.

Las jerónimas de San Lorenzo en Puebla admitieron al menos a tres monjas de “padres no conocidos” o “hijas naturales” tras corroborar su ascendencia española.⁴ La declaración de libre albedrío para profesar era también parte de las condiciones de ingreso al convento. En teoría, la Iglesia católica romana no deseaba el ingreso a los claustros de ninguna mujer obligada a profesar, por lo que la declaración de libre albedrío era obligatoria para todas las novicias.⁵ Una vez asumido el compromiso de pagar su dote, la novicia debía entregar una petición firmada en la que declaraba que “decidía entrar al convento como religiosa de velo negro” y solicitaba al arzobispo proceder con las investigaciones formales. Después de verificar su pureza de raza con una copia del acta bautismal, el vicario de las monjas tomaba su declaración jurada de que era mayor de 16 años de edad y le preguntaba si era consciente de las obligaciones de la vida religiosa. Tenía que declarar también no haber sido forzada, inducida, atemorizada o movida por el miedo o respeto reverencial de sus padres, o de alguna otra persona, y que actuaba por voluntad propia “para alcanzar por este medio la salvacion [*sic*] de su alma libre y apartada de los lazos del siglo”.⁶

No era difícil comprobar el buen comportamiento de una aspirante, y por lo común se hacía mediante testimonios de su confesor o sus amigas del convento. Las familias protegían la reputación de sus hijas manteniéndolas encerradas en el hogar o bajo la supervisión de familiares adultos. Es posible consultar declaraciones escritas que dan fe de la vida de recogimiento de una postulante para su ingreso al convento de Corpus Christi (véase el capítulo IX), aunque, al parecer, las propias monjas recogieron testimonios más informales. Sor María Marcela Soria recordaba cómo antes de profesar algunas mujeres la difamaron ante las monjas capuchinas con calumnias que pusieron en duda su carácter y su vocación.⁷ Su persistencia y el tiempo ayudaron a cambiar la forma de pensar de la comunidad sobre su admisión.

Para aspirar a un lugar en el convento, la postulante debía escribir una breve solicitud formal que expresara su deseo de consumir su vocación. Las aspirantes usaban frases rituales que las monjas registraban con diligencia, como que “desde sus más tiernos años tuvo inclinación al estado religioso” o “mostró un gran deseo de hacerse carmelita descalza”; “durante muchos años ha estado en busca de los hábitos”; “tiene una intensa vocación”. Una de ellas fue aceptada en abril de 1693 “por ser una doncella con todos los atributos de virtud y la edad adecuada”. María Bernardes, una huérfana, declaró tan intenso deseo de ser carmelita, que a pesar de no haber cumplido aún los 15 años las monjas solicitaron una dispensa para aceptarla; un siglo después, María Francisca Clemencia solicitaba ser recibida en el convento franciscano de Santa Clara en Atlixco “para consumir su vocación”. Nada parece haber cambiado en tanto tiempo.⁸ Los registros de ingreso de todos los conventos establecían que la novicia debería permanecer en el noviciado por uno o dos años, tiempo

suficiente para que pudiese madurar y aprender las reglas y prácticas conventuales.⁹ Una de las pruebas de admisión era que la aspirante demostrara sus habilidades de lectura y escritura, condición indispensable para hacerse monja. Algunas novicias con muy rudimentarias habilidades de lectoescritura, con grandes dificultades lograban salvar la prueba, pero mejoraban a lo largo de su estancia en el convento. Las mujeres que aspiraban a tomar el velo blanco o ser hermanas laicas no requerían educación, pues sus obligaciones se limitaban a ayudar en las tareas manuales más pesadas, no tenían derecho a voto en el convento y no necesitaban aprender latín para participar en los servicios y decir sus oraciones. La dote no era tan alta para esta categoría menor de mujeres enclaustradas.

Los poderosos de la sociedad no dudaban en recurrir a sus influencias para ejercer cualquier presión que ayudara a la aceptación de su familiar o protegida. Las monjas carmelitas de San José en la Ciudad de México no estaban exentas de la presión de emisarios que intercedían a favor de una aspirante. El arzobispo Francisco Aguiar y Seijas, en funciones de 1682 a 1698, apoyó la candidatura de Juana de Zúñiga y Toledo para hacerse capellana e ingresar sin el pago de una dote. Las monjas aceptaron la voluntad de su superior y, para satisfacer sus propias condiciones de ingreso, agregaron que la aspirante demostraba tener cualidades de pobreza y honestidad dignas de reconocimiento. Con esta declaración salvaban su reputación como autoridad en la toma colectiva de decisiones, en vez de simples agentes del arzobispo. A pesar del rigor de su regla, las carmelitas supieron atraer a varias hijas de familias del más alto rango social. La orden fundada por santa Teresa de Ávila ejercía un atractivo espiritual capaz de persuadir a niñas que tenían la opción de profesar en conventos más solventes y menos austeros. Tal fue el caso de Sebastiana Dávalos y Orozco y de María Ana de Luyando y Bermeo, cuyos respectivos padres eran caballeros de Calatrava. La segunda era una viuda de 25 años cuando fue aceptada en el convento en febrero de 1728. En ese tiempo profesaron también las hijas de un regidor y de un alférez de la ciudad.¹⁰

El número de profesantes variaba entre las instituciones y de un decenio a otro. Los conventos solían aceptar el ingreso de cuatro o cinco postulantes por año y la población más elevada se concentraba normalmente en los años fundacionales o en los conventos que tenían un alto poder de convocatoria, como La Concepción y Santa Clara en México, La Concepción en Puebla y Santa Clara en Querétaro. Los conventos llevaban libros de registro de admisión que nos permiten tener una idea del flujo de solicitudes. Un archivo del convento de carmelitas descalzas de San José en la Ciudad de México, que abarca el registro de todas las profesantes por un periodo de 35 años, entre 1693 y 1728, consigna la admisión de 25 novicias.¹¹ En el convento poblano de La Concepción, Francisco Pardo anotó el ingreso de 256 monjas desde el año de su fundación en 1593 hasta 1676.¹² Es poco usual encontrar registros íntegros de admisiones, y

reconstruirlos sería una labor poco factible debido a la pérdida y la dispersión de los archivos conventuales. Uno de esos casos es el de San José de Gracia, un convento mediano de la orden concepcionista. Fundado en la Ciudad de México en 1610 con el nombre de Santa María de Gracia, entre 1612 y 1623 admitió a 33 profesantes, cifra que nunca más volvería a alcanzar. Entre el año de su fundación y fines del siglo XVII, San José de Gracia admitió a 108 profesantes y a otras 132 de 1701 a 1821, a razón de una profesante por año. Doce ingresaron entre 1806 y 1821 y, aunque no hubo ingresos en el convulso año de 1810, cuatro fueron admitidas en 1821, el año final del dominio español.¹³ Fray Felipe Hernando de Gracia ordenó un catálogo general menológico del convento de Santa Clara de México desde 1573 hasta 1747.¹⁴ Entre 1579 y 1603 señala el religioso que tomaron el velo 170 profesas. Durante el siglo XVII las profesiones siempre fueron de menos de 10 religiosas por año, excepto en 1644 cuando entraron 10. En total, fray Felipe habla de 209 entre 1603 y 1700. De 1701 a 1748 profesaron 127, siendo extraordinario el año de 1704, en que profesaron 13 religiosas. Claramente, el convento mantuvo un nivel de entradas bastante regular y nivelado. Rosalva Loreto López ha trazado la secuencia de admisiones en los 11 conventos de Puebla, identificando varios altibajos en el siglo XVII, y un descenso gradual hacia el final del siglo XVIII entre los conventos de órdenes calzadas, y además un marcado declive en las dos primeras décadas del siglo XIX. Por otra parte, los conventos de órdenes descalzas presentan una distribución de admisiones más equilibrada a lo largo de ese siglo.¹⁵ Una investigación de Margaret Chowning sobre las admisiones en cinco conventos durante el siglo XVIII indica que varios de ellos, como Santa Catalina de Siena en Valladolid, Santa Clara en Querétaro y La Concepción en Puebla, llegaban a admitir hasta 30 novicias en las primeras décadas del siglo XVIII,¹⁶ cifra que podía descender en periodos posteriores. Como señala Chowning, las variaciones se debían a los decesos de las monjas tanto como a que algunos conventos estaban obligados a albergar un número fijo de monjas; en tales casos, sólo la muerte de una de ellas hacía posible la admisión de otra. La disponibilidad de espacio físico en el convento fue un factor también, ya que no siempre era posible ampliar las instalaciones con nuevas celdas, problema que algunos conventos resolvían con la compra de propiedades adyacentes al claustro. En el periodo de implantación de cambios en la observancia religiosa, de 1765 a 1780, el número de aspirantes disminuyó en todos los conventos porque las novicias pusieron en duda las reformas innovadoras introducidas.¹⁷ Como quiera que sea, el flujo de ingreso de novicias a los conventos fue una variable que sigue planteando serios problemas de reconstrucción histórica. El número de monjas enclaustradas sin duda alteraba las condiciones de vida en el convento; así, la sobrepoblación de algunos claustros era fuente de preocupación constante para los prelados, que veían en ello un obtáculo para el desarrollo espiritual de la vida religiosa. No obstante, la

sobrepoblación en los conventos no se debía tanto al ingreso de monjas como al enorme número de sirvientas y protegidas que en ellos moraban, factor que rebasaba el procedimiento de admisión de la novicia, cuyos pasos veremos a continuación.

LAS CEREMONIAS

Una vez resueltas las condiciones necesarias de ingreso, la ceremonia de la entrada al convento se convertía en el acontecimiento principal de la vida de la futura monja. La ceremonia variaba según el convento y la riqueza de la profesante. Igual que toda boda, el estatus familiar se hacía ostensible en detalles como la compra de una cara vestimenta para la futura novicia, la participación de un gran número de invitados y el pisolabis en el locutorio conventual para agasajarlos. El carácter teatral de la ceremonia solía acentuarse con los despliegues emotivos y espontáneos de los familiares. Cada orden religiosa prescribía sus propios ritos para la ocasión, que era distinta a la profesión solemne. Eran dos ceremonias distintas, y la primera no garantizaba la celebración de la segunda. Sin duda, docenas de novicias ingresaron a los conventos con ceremonias austeras, mientras que otras lo hicieron con despliegues públicos suntuosos, sobre todo en el siglo XVIII, cuando algunas llegaron a ser realmente ostentosas. José Manuel de Castro Santa Anna, cronista de la ciudad, describió la profesión inicial de la joven de 20 años Josefa Malo y Castro en las carmelitas descalzas el 2 de febrero de 1757. Era hija del finado Pedro Malo de Villavicencio, ex presidente de la Audiencia de Guadalajara y caballero de la Orden de Calatrava, cuya viuda se aseguró de llevar a cabo una ceremonia digna del alto nivel de la familia. Josefa iba ricamente aderezada de preciosas alhajas y perlas, habiendo estrenado un vestido de corte, de tisú de oro, color de punzón, aterciopelado, guarnecido de una punta de Milán, cuyo costo pasó de mil pesos, dedicándolo para un ornamento entero en la iglesia.¹⁸

Ceremonias de estas características desplegaban una combinación de elementos mundanos y espirituales. En el convento dominico de Santa María de Gracia en Guadalajara, la novicia, ricamente ataviada y en compañía de su madrina, hacía primero una visita al obispo para solicitar su bendición. En este caso, como en todos, la madrina podía ser la madre de la profesante o bien cualquier otra mujer de su familia. Los capellanes del convento aguardaban en la iglesia la llegada de la novicia con crucifijos y velas, la bendecían con agua bendita y la conducían al altar, donde ella rogaba la bendición del Altísimo. De la iglesia se dirigía al convento, caminando entre una muchedumbre de espectadores y acompañada con la música ejecutada para la ocasión. Una vez frente al convento, se postraba ante el portón entreabierto, donde la abadesa le

preguntaba tres veces: “¿Qué es lo que quiere la esposa?”, a lo que ella respondía: “La misericordia de Dios”. Tras esto el portón se abría de par en par y la abadesa y la subpriora le entregaban flores y velas como gesto de bienvenida. Las demás monjas la acompañaban en procesión al coro del convento, donde se quitaba sus vestidos para vestir el hábito y, de vuelta en el portón principal, el sacerdote colocaba un escapulario en su pecho. Al término de la ceremonia, la aspirante se retiraba al convento y, ocho días después, se le cortaba el cabello para dar inicio a su vida y aprendizaje como novicia.¹⁹

Dos relatos autobiográficos que han sobrevivido revelan las emociones de la aspirante el día de su profesión. Uno es de sor María de San José, agustina descalza en Puebla, y otro de sor María Marcela Soria, capuchina de Querétaro. Sor María de San José dejó su casa en una hacienda rural cercana a Puebla para viajar a la ciudad en compañía de sus hermanos y amigos, teniendo como destino el convento de Santa Mónica, en el que por muchos años había deseado ordenarse. Profesó el 10 de septiembre de 1687, día festivo de san Nicolás Tolentino, en una ceremonia de austera simplicidad, pues había tenido que salvar muchos obstáculos para consumir su deseo. De su entrada en el convento escribió:²⁰

Estando ya en la puerta para entrar luego me abrieron y según el gozo y la alegría tan grande que sentí en mi alma, me pareció me habían abierto las puertas del cielo. Luego que entré, cerraron la puerta y las fui abrazando a todas como se acostumbra siempre con las que entran... Estando ya en la reja, el tiempo que yo les iba hablar para despedirme de ellos, sentí una emoción muy grande y muy extraña para mí, como que llegaron y me arrancaron del corazón la raíz del amor que siempre había tenido a mis padres y hermanas ... Comencé a dar de sollozos sin poderlos remediar porque al tiempo que esto sucedió sentí una fuerza y violencia tan grande como si cada parte y cada miembro de mi cuerpo hiciese particular sentimiento y resistencia al apartar de mi corazón este amor que yo tenía por los míos.

Uno de los propósitos del noviciado era que la aspirante cortara todo vínculo con su familia natural, y ayudarla a aceptar a la comunidad como su única familia. La abadesa consoló a María, recordándole que sus lágrimas harían pensar a otros que le entristecía entrar a la casa de Dios. Enjugó sus lágrimas y procedió a despedirse con gran premura. La condujeron entonces al coro superior para vestirla con su hábito, tras lo cual la acompañaron en un recorrido por el convento para que pudiera familiarizarse con su nueva morada. En una modesta ceremonia celebrada esa misma tarde, las monjas ofrecieron a sor María de San José la bebida tradicional de las monjas, chocolate caliente, una bebida que toda su vida había rehusado probar. Su primer acto de obediencia fue beberlo y saborear algunos dulces preparados para la ocasión.

La monja capuchina sor María Marcela recordaba vivamente su entrada al convento capuchino de Querétaro el 25 de julio de 1748, el día de la fiesta de Santiago apóstol. La ciudad era un hervidero de gente que celebraba la festividad del santo, y algunos acudieron a presenciar su ceremonia de profesión. Había aguardado por más de año y medio para su admisión, y su padre y hermanos no lograban todavía asimilar su decisión. Acompañada por su hermana, quien hacía las veces de madrina, emprendió su último recorrido por la ciudad. Su carruaje siguió la ruta trazada y, a su paso, la gente se reunía para presenciar el cortejo de la joven que estaba a poco de hacerse novicia. Mientras que algunas familias veían en la profesión una fuente de orgullo y piedad, en el caso de María Marcela se trató de un suceso triste marcado por el llanto de sus hermanos y por la ausencia de su hermano mayor, quien desaprobaba su decisión.

Al cruzar las puertas del convento, llegaron a sus oídos las notas de la antífona *Veni Sponsa Mea* que era entonada en el interior y, emocionada, suplicó a la abadesa que la dejara avanzar de rodillas hasta el coro. Su deseo no le fue concedido, pues el rito debía seguir una rutina exacta imposible de cambiar, aun tratándose de un arrebato de humildad. Sor María Marcela tuvo la honestidad suficiente para describir los temores que comenzaron a invadirla en el momento en el que las monjas comenzaron a desvestirla e hizo conciencia de que pronto sería una de ellas. Fingió ser feliz cuando, vistiendo los hábitos, se aproximó a las rejas para despedirse de su padre y sus hermanos:

Pero, oh miseria, oh naturaleza infecta. No duró más la firmeza que hasta empezarme a desnudar de las joyas y atavíos mundanos. Y fue así. Quitase una religiosa el velo que la cubría para irme desnudando. Lo mismo fue verle el hábito y considerar que así me había yo de ver, que volvérseme el corazón y trocárseme todo el gusto en tristeza, todo el consuelo en aflicción y la vocación en arrepentimiento. Tanto que fue mucho no pedir que en lugar de desnudarme, me volvieran a abrir la puerta, y el no hacerlo sería porque me fui de mí. Salí a la reja ya con el santo hábito hecha una noche, pero con tal disimulo que nadie lo conoció porque la tristeza la encubrió la modestia y el arrepentimiento el silencio, virtudes que todos empezaron a admirar. Lleváronme al noviciado donde me hallé sola por no haber ninguna novicia. Mi maestra era muy santa y afable; me hacía varias preguntas de si estaba contenta. Yo le decía que sí, porque aunque estaba tan tentada lo disimulé y callé de tal suerte que nadie lo supo y eso que estaba que el hábito me abrasaba; la cama no la podía sufrir; la comida me daba hastío, y así nada comía. Las horas de coro se me hacían siglos.²¹

Sus parientes permanecieron en la ciudad durante cinco días y la visitaban en las rejas; pasado ese tiempo, creyéndola feliz, partieron. De ese momento en adelante, sor María Marcela tuvo que enfrentar por cuenta propia el noviciado y

sus propios sentimientos.

APRENDER EL OFICIO Y PONER A PRUEBA LA VOLUNTAD

El periodo de prueba del noviciado se iniciaba con la partida de los familiares y las amistades. Si la familia vivía en la misma ciudad podía visitar a la novicia con tanta frecuencia como lo permitiera el convento, lo que sólo sucedía cada pocos meses. Los vínculos sanguíneos debían ser remplazados por los lazos comunitarios. ¿Qué podía remplazar a la familia y al mundo? ¿Qué enseñanzas recibían con tal fin? ¿Qué contingencias enfrentaban durante su periodo de aprendizaje? No existía un acuerdo universal de cómo enseñar a la novicia a hacerse monja. Cada convento tenía sus propios métodos de enseñanza, de los que tenemos mucho menos información de lo que sería deseable. El contenido intelectual del aprendizaje de una novicia era limitado: la regla del convento; los rituales de la Iglesia exclusivos para la experiencia de la vida conventual, y, por encima de todo, la esencia de sus votos, que la obligaban a guardar obediencia, humildad, pobreza y castidad. Los breviarios de oraciones servían para instruir las en ese importante aspecto del ritual comunitario: el aprendizaje de la observancia y la disciplina, no de teología. La designación de la maestra de novicias no parece haber seguido pautas especiales ni requerido de una preparación específica. Las reglas de algunos conventos prescribían asignar esta labor a las monjas de más edad y con mayor sabiduría, aunque no siempre fue éste el caso. Se prefería a la monja experimentada sobre las más jóvenes, lo que no significaba que debiese ser de más edad. Sor María Lino de la Santísima Trinidad, fundadora del convento de La Purísima Concepción en San Miguel el Grande, fue nombrada maestra de novicias cuando apenas tenía 22 años de edad, tan sólo ocho meses después de su propia profesión en 1752; permaneció en el puesto por nueve años y medio. Es obvio que recibió el nombramiento por haber sido fundadora, lo que hace suponer que fue aprendiendo el oficio sobre la marcha.²²

En circunstancias más comunes, la designación de la maestra de novicias corría a cargo de las autoridades conventuales, a saber, la abadesa y sus consejeras. Como ocurría con otros puestos, las monjas experimentadas del claustro rotaban en el cargo al cabo de unos pocos años. Aunque poco frecuentes, hubo casos irregulares en la designación del puesto, como el de sor María Lino. Encontramos también el caso del convento indígena de Nuestra Señora de Cosamaloapan en Michoacán, que atravesó por serios problemas internos en los decenios de 1730 y 1740. Las monjas y novicias indígenas del convento protestaron ante las autoridades religiosas por la designación de una maestra de novicias, española de origen (de ascendencia peninsular), que era

inadecuada, demasiado joven y difícilmente experta en las reglas de la observancia.²³ Había sido nombrada sólo por su raza.

Las maestras ejercían el control total sobre las novicias, quienes debían guardar una obediencia absoluta. Por lo mismo, había muchas ocasiones en que, dentro del proceso de aprendizaje, las maestras ejercían un control indebido sobre las novicias. Diversos testimonios de las tensiones provocadas por este tipo de relación de obediencia y los métodos de adoctrinamiento, en ocasiones rigurosos, indican que no todo en el convento era paz y armonía. Si bien la literatura biográfica y conventual insistía en presentar un retrato halagador y piadoso de las maestras, enseñar a las novicias, sin duda, era una tarea difícil. El pastor que elogió las virtudes de sor Ana de la Presentación, del convento de San Lorenzo en la Ciudad de México, declaró que, como maestra de novicias, jamás imponía una “mortificación” sin antes haberla experimentado en carne propia.²⁴ Carlos de Sigüenza y Góngora citó a sor Tomasa de Ildefonso, una de las cronistas del convento de Jesús María, quien alabó a sor María Antonia de Santo Domingo:

Enseñaba a sus discipulas y novicias con tan gran cuydado, caridad y amor como si fuesen nacidas de sus entrañas. No perdonaba a diligencias para que fuessen buenas religiosas, y cumpliesen sus obligaciones exactamente, y no había día que no les enseñase muy por menudo las cosas, y ceremonias de la religión, ponderándoles lo mucho a que se habían obligado, y cuán alta dignidad era el ser esposas de Iesu Christo, y lo mucho a que persuadía a las que tenían este nombre, especialmente a amarlo con grandes fuerzas ... Persuadíaslas también a que fuesen humildes, y se amasen unas a otras, a fin que hubiese entre unas, y otras sino un solo querer, y una voluntad, y que ésta no había de atender, ni apetecer otra cosa sino el gusto divino, que era lo que recabaría de ellas la memoria de su pasión dolorosa. Su más ordinario consejo era que procurasen vivir retiradas del trato y conversaciones del mundo, de que se seguiría el que mutuamente se amasen en Dios, que es la más poderosa arma para oponerse a las parcialidades que son las que introducen la relajación en los monasterios.²⁵

En síntesis, la tarea de la maestra consistía en enseñar el ceremonial y la religión, inculcar en las monjas conciencia de la singularidad de su estado y predicar la tolerancia mutua. La disciplina, por supuesto, era indispensable. Se dice de sor María Antonia que imponía la disciplina con severas advertencias seguidas de expresiones cariñosas y, de acuerdo con la cronista, sabía ganarse el amor de sus novicias. Como quiera que haya sido, en tanto que algunas fuentes conventuales disfrazan la realidad dándole un aspecto agradable, otras no ocultan el lado desagradable, mostrándolo como parte del proceso de purificación espiritual. La disciplina era severa, no hay duda, y no es difícil

encontrar ejemplos de rigor disciplinario e inconformidad en el aprendizaje de las novicias. Sobre la educación de doña Leocadia González Aranzamendi, quien profesó en el convento capuchino de la Ciudad de México en 1666, la cronista conventual, sor María Teresa, comenta en 1733: “Le sobran bien penosas mortificaciones, de ordinario tratándola con ásperas palabras, la traían destocada o sin velo, penitencia entre las religiosas tan sensible como sabe quien tiene manejo de sus almas”; pero agrega, aclarando el propósito de su mortificación: “Con las penitencias y trabajos quería Dios sacar una esposa verdaderamente hija de las llagas”.²⁶

Encontramos un raro atisbo del proceso de enseñanza de la vida espiritual en una guía pedagógica para novicias, escrita a manera de carta, posiblemente en el siglo XVIII, y dirigida a una profesa en un convento de religiosas carmelitas. Este pequeño libro de procedencia desconocida ofrece una mirada íntima de los principios pedagógicos del autor, que sigue las premisas del obispo de Puebla, Juan de Palafox, en su Pastoral a las madres abadesas de los monasterios de su jurisdicción.²⁷ La principal tarea de la novicia, de acuerdo con esta fuente y con Palafox, era realizar un viaje introspectivo para meditar sobre las gracias concedidas por Dios, consejo apegado a la doctrina del recogimiento (introspección) y la meditación, fundamento principal de la espiritualidad española a principios del siglo XVI que pervivió como uno de los aspectos fundamentales del adoctrinamiento postridentino. A diferencia de la oración verbal, aprender la oración mental no era una opción, sino una necesidad esencial para una monja. Viviendo en la “seguridad del puerto” que era el convento, sus obligaciones eran orar en el jardín del Señor, vivir en virtud y ejercitarse en el camino de la perfección. La meditación y la oración la llevarían a comprender el sentido de su decisión de profesar. Debía orar para alcanzar el don de fervor y devoción por todo lo celestial y eterno, y la máxima gracia de la perseverancia absoluta. Era esencial que reafirmara la certeza y la confianza de su decisión. “Como esposa de Cristo —afirmaba el autor— iguales os hacéis, oh vírgenes santas, a los ángeles, con las inestimables joyas de vuestra pureza”, compartiendo alegóricamente el estado de esposa del que gozaba la Iglesia en los ojos de Dios. Como elegida de Dios, la novicia debía estar dispuesta a sobrellevar muchos sacrificios personales: el más grande, negarse a sí misma y abrazar la cruz de Cristo. Esta renuncia se facilitaba con la reclusión en el claustro, desde donde podía verse la ilusoria realidad del mundo. En el supuesto de una firme vocación, el autor confiaba en que la novicia aprendiese a despreciar todo lo mundano dejado atrás y agradeciese a Dios por haberla llamado al convento. El autor pone en boca de la novicia una oración para dar fe de su humildad y gratitud:

Desde aquí, Divino Esposo de mi alma, amabilísimo, dulce y muy amado Salvador mío, desde aquí, en la soledad escucharé tranquilamente aquella tu

voz, y te comunicaré con la franqueza y dulzura que sueles reservar para tus queridos solitarios... Aquí me tienes, pobrecilla, humilde, pecadora desde mi origen, en fin miserable hija de Adán y heredera legítima de su fragilidad; pero criatura tuya [...] redimida con la sangre del cordero inmaculado.²⁸

Así, estando al cuidado del Señor, aconsejaba a la novicia solicitar a Dios consuelo para la familia a la que renunciaba y que sufría por su ausencia. Este consejo contradecía las enseñanzas de prelados y maestras más severas, que inducían a monjas y novicias al desapego total de sus vínculos familiares. Ciertamente es que el autor aconsejaba despreciar todo lo perteneciente al mundo exterior, pero en esta obligación para con su familia había un gesto compasivo por la pérdida que el enclaustramiento de una hija significaba para sus padres y hermanos: que no volviese nunca más a la casa familiar era como verla morir en un convento. De esta carta emana una tersa serenidad, sin la intención o el tono exagerado y teatral característicos de los sermones y las crónicas conventuales. Escrito en un lenguaje directo, este conciso manual ofrecía a la novicia una sólida guía para el entendimiento de sus obligaciones y recompensas; mezclaba un tono didáctico con edificantes palabras de alabanza y la intimidad de la oración. El autor se dirige cariñosamente a la receptora como “Doña Marianita”, lo que no le resta autoridad pese a su pleno conocimiento de las asperezas del periodo de iniciación a la vida religiosa.

La gentil pluma que se dirige a “Doña Marianita” no es tan manifiesta en el manual de instrucción para novicias escrito en 1744 por sor Manuela de San Antonio, del convento de San Bernardo en la Ciudad de México.²⁹ No es un tratado espiritual, sino un libro sobre la disciplina y el comportamiento en el convento que denota la severidad de una maestra consciente de su obligación de instruir a las novicias en el protocolo a seguir en su rutina cotidiana. La primera regla era guardar silencio en el coro, los dormitorios y el refectorio. Las novicias no debían dirigir la palabra a las monjas a menos que éstas las abordasen primero. Debían dormir en camas separadas y con sus hábitos puestos. La novicia que permaneciera demasiado tiempo en el coro, inmersa en sus oraciones, sería castigada a comer de un plato en el piso, esto es, a “comer en tierra”. Durante el proceso de aprendizaje era indispensable hacer exactamente lo que prescribiera la regla. No debían causar problema alguno, a sabiendas de que todo comportamiento inadecuado sería motivo de la aplicación de medidas correctivas. Si eran reprendidas, tenían la obligación de permanecer arrodilladas frente a la abadesa o su asistente. Jamás debían revelar los secretos de la vida conventual a ninguna persona secular ni recibir cosa alguna de nadie sin el consentimiento de su maestra. Cuando una monja profesada fallecía, rezaban el rosario por su alma. Las novicias en ningún momento podían permanecer ociosas y debían recordar en todo momento que eran las hermanas de más bajo rango en el convento. Sor Manuela insistía en ello reiterando el mensaje de

humildad que las novicias no debían olvidar que eran: “la basura y nada del convento”. Este comentario corrobora la noción del noviciado como un reto, incluso para las pocas que demostraban tener una fuerte vocación. La negación de su propia voluntad era un principio fundamental, en tanto que promovía la obediencia y la disciplina, y era la principal labor de la maestra de novicias recordarles que debían ser calladas, humildes y obedientes a toda orden de sus superioras. Mediante la negación de la voluntad personal, la maestra buscaba suprimir el orgullo personal y enseñar la convivencia conventual. La novicia que lograba aprender esas “virtudes” se convertía en una buena hermana de la comunidad. El manual enseñaba también a la novicia la manera correcta para confesar sus faltas en los días designados para la confesión general ante la comunidad. La confesión pública se asumía como un trance difícil, y en realidad lo era. Se trataba de una experiencia de humildad, cuyo propósito al mostrar abiertamente las propias debilidades era moldear el carácter de la novicia para que aprendiera a depender del perdón de las demás. La experiencia seguía una fórmula ritual:

Muy reverenda madre y señora mía: Digo mis culpas a Nuestro Señor y a V. R. de muchas faltas y defectos en que he caído. En especial digo mi culpa de la obediencia que no la he tenido en todo aquello que entiendo ser la voluntad de Dios y de V. R. Digo mi culpa del silencio que lo he quebrantado en todas partes que lo debiera guardar y no lo he guardado. Digo mi culpa de la vista, andar y hablar no tan recogida como verdadera sierva de Nuestro Señor. Digo mis culpas de las cosas que me han sido encomendadas que no las he hecho como soy obligada. Digo mi culpa de la poca paz y caridad que he guardado con esas madres y señoras mías, como quisiera que conmigo fuera guardada. A Dios demando perdón y a V. R. corrección y disciplina por amor de Dios N. Señor.³⁰

La educación de la novicia formaba parte de un proceso comunitario, aunque las obras precedentes sugieren que el consejo personal de una maestra o un confesor era igual de importante. De hecho, ambos mecanismos se complementaban, como lo muestra el tratado escrito por fray Cayetano Antonio Torres, director espiritual del convento capuchino de San Felipe de Jesús en la Ciudad de México.³¹ Este extenso ensayo cubre en detalle una diversidad de temas para asistir a la novicia en el aprendizaje de los ritos cotidianos y facilitar su vida en el convento. El autor subraya la idea de que, para seguir la vida religiosa, una novicia debía ser amorosa. El amor era también una cualidad deseable en la maestra de novicias, pues tenía el deber de ser como una madre para sus discípulas. Otro asunto importante era comprender que el trabajo conjunto del confesor y la maestra de novicias estaba regido por el concepto jerárquico de la autoridad religiosa. Como mujer, la maestra de novicias no podía

olvidar que su adoctrinamiento tenía que complementar la instrucción impartida por el director y padre espiritual. Torres aconsejaba la mutua caridad, el cultivo de la obediencia, moderación en la observancia y el cumplimiento estricto de la regla de la orden. Las reglas podían parecer menos severas gracias al toque personal de la abadesa o de la maestra de novicias; en contraste, una severa imposición disciplinaria podía llegar a reforzar el carácter constrictivo del noviciado. En ambos casos, ser maestra de novicias no era una labor para tomarse a la ligera, ni necesariamente del agrado de las designadas; conllevaba una seria responsabilidad para cualquier monja, pues en sus manos descansaba, a la larga, el pretendido éxito de las novicias. En su sobrecoimiento al ser nombrada maestra de novicias, sor María Marcela, capuchina de Querétaro, se encomendó a la Virgen y, escribió después, tuvo una visión que le trajo un enorme alivio:

La tercera [visión] fue el día que me eligieron para maestra de novicias en el que luego que me leyeron, renuncié el oficio en la Santísima Virgen y estando haciendo esto en el coro, me hallé en el noviciado y lo vi todo rodeado por lo alto de las paredes en un lado la Santísima Trinidad, en el otro la Virgen María mi Sra. y Señor San José en el tercero Señor san Miguel y por último mi Ángel custodio y se me dio inteligencia era del agrado de Dios que yo fuera maestra con que quedé consoladísima.³²

A pesar de ello, no sentía que fuese la persona más indicada para enseñar a las novicias.

Con haberme puesto de maestra no sentí ni pena ni gozo. Sólo en una suma humillación deseaba que nadie lo supiera porque no le tuvieran a mal a la comunidad que me hubieran puesto a mí, habiendo otras aptas. A mis hermanas no se lo quise escribir, era tanta la vergüenza que tenía que de sólo que me vieran las religiosas me ponía colorada y me andaba escondiendo de todas.

En la correspondencia intercambiada entre 1705 y 1706 con su confesor, Plácido Olmedo, sor María de San José diserta ampliamente sobre los problemas que atravesaba como maestra con una de sus novicias.³³ Sor María era una de las fundadoras del convento de agustinas descalzas de Nuestra Señora de la Soledad en Oaxaca. Su obsesión con el carácter y el comportamiento de las novicias refleja la importancia que para ella revestía el cargo, pues para que un convento recién fundado tuviera un buen futuro era esencial atraer a las novicias y, para entonces, sólo habían ingresado seis, muy pocas para asegurar su crecimiento. Cinco de ellas la hacían muy feliz, las llamaba preciosas y elogiaba sus amorosos dones; mas le preocupaba otra, oriunda de la ciudad, quien comenzaba a tener dificultades para seguir las reglas. Sor María lo atribuía a la limitada capacidad de

entendimiento atribuida a los oaxaqueños, falsa creencia que muchos otros en Nueva España compartían. Parece ser que la novicia y la madre superiora comenzaron a tener enfrentamientos pues, a sabiendas de la obediencia absoluta que debía a sus superiores, la muchacha se mostraba taciturna y no cumplía con las responsabilidades espirituales de la vida religiosa, probablemente confundida e insegura de su vocación. Sor María de San José, en un gesto típico, atribuía a la obra del diablo su pobre y errático desempeño, y comentaba a su confesor que había hecho todo lo que estaba en sus manos para tratar de entender lo que pasaba por su mente y ayudarla a encontrar el sentido de la vida religiosa, intentando evitar que ejerciese una mala influencia en la comunidad. Oraba para recibir una señal de Dios que confirmara que la obstinada novicia era una prueba que debía superar. Finalmente obtuvo una respuesta divina que le recordaba su responsabilidad por las almas y conciencias de sus discípulas; escribió que el Señor le había explicado que ella era el árbol y las ramas, y sus discípulas, los frutos; las novicias eran como lino, o madera sin tallar, y ella la habilidosa artesana que las transformaría en piezas acabadas.³⁴

Tuvo que lidiar también con otra novicia que, admitida en la comunidad para servir como hermana de velo blanco, parecía haber sido “confundida por el diablo” y amenazaba con dejar la congregación a menos que se le admitiese como monja de velo negro, una categoría con mucho mayor prestigio. Como era de esperar, la ansiedad que sor María sentía por esta situación fue resuelta por otro mensaje directo de Dios, quien la hizo comprender que sus vicisitudes formaban parte de su papel como madre de las novicias. Según afirmaba, Dios le dijo que con penas y lágrimas ayudaría a sus novicias a renacer no una, sino muchas veces. Sor María de San José encontró sustento, fuerza y una explicación para su angustia como madre suplente. Los vínculos maternos entre la novicia y su maestra formaban parte del proceso formativo que algunas monjas talentosas lograban entender al meditar y escribir sobre ello. La persistencia como medio para obtener el fruto deseado era una de las convicciones que sor María de San José tenía como monja y parte de su papel de maestra de novicias, pero en sus escritos habla del control y la autoridad implícitos en su papel de madre putativa. Como madre de novicias manifestaba su alegría por la ciega obediencia con la que ella hacía todo lo que le ordenaba. Al principio le causaba enorme alegría el silencio de la novicia, pero conforme su relación se iba deteriorando, la monja reconocía que el cambio era tan radical que ya no importaba si el trato que le daba era bueno o severo, situación que la estaba desgastando. María de San José, a veces enfadada, se refería a las novicias obstinadas como “burros” y “mulas”. Entretanto, la recalcitrante novicia que tantos problemas le causaba parecía estar empleando sus propias tácticas de rebelión, como llorar incesantemente o reír sin motivo alguno, cerrada por completo a los intentos de su maestra para entender sus sentimientos. No conocemos el desenlace de este enfrentamiento entre maestra y novicia, pero ilustra la amargura y las fricciones ocultas bajo la

paz aparente del claustro. Había, no obstante, un deseo definitivo de sublimar estos estallidos de rabia o rebelión considerándolos como parte de un sacrificio que todas las partes implicadas debían sobrellevar. Lo que disparaba semejante desafección e incluso el alejamiento del aprendizaje de la vida religiosa sigue siendo un enigma, pero la maestra de novicias, tanto como la abadesa y las monjas de más edad, creían en la disciplina estricta como buena experiencia educativa, no sólo para poner a prueba su entereza y perseverancia, sino para fortalecer su carácter. Además, para mantener el orden interior en la comunidad, las novicias tenían que entender que la obediencia era la cualidad más importante en una monja.

Las maestras actuaban de buena voluntad aunque fuesen severas y en ocasiones no mostrasen la más mínima compasión. Años después de su profesión, algunas monjas no olvidaban los incidentes y accidentes de su noviciado; la mayoría los exaltaban como una manera de aprender la humildad y la obediencia. Sor María Marcela Soria, quien con el tiempo se desempeñó como maestra de novicias, recordaba las humillaciones que sufrió:

Proseguí mi noviciado en el que tuve hartío en qué merecer porque entraron otras tres novicias, las cuales tenían dentro quien las defendieran así no podía mi maestra corregirle las faltas que hacían y por escarmiento de ellas, me castigaban a mí, hasta llegar a dar una penitencia de regla sin más culpa que el que las otras tuvieran, cosa de que me pidió perdón y me rogó que en ningún [?] se supiera en la comunidad por ser cosa que nunca se había visto semejante penitencia en el noviciado. Un día me encargó tocar las once y porque se me pasó, me mandó hacer nueve disciplinas y a este tenor era todo. Otro día, estando fregando en la cocina me refregó la cara con un trapo lleno de manteca y tizne a tiempo que daban las dos, y a esa hora me hizo lavar para ir a vísperas y se vio apurada porque el tizne no se quería quitar, y sentía me viera la comunidad, que me amaban todas. Yo sentía todo lo que conmigo se hacía porque naturalmente era sentida, pero al paso que sentía, callaba y sufría porque en estas dos virtudes puse todo mi conato desde el principio.³⁵

Aunque la disciplina, el castigo y el antagonismo no estaban ausentes en la relación entre maestra y novicia, podían también surgir vínculos afectivos. Sor Lorenza Bernarda, abadesa del convento de capuchinas de la Ciudad de México, mantenía correspondencia con la filántropa poblana doña Ana Francisca Zúñiga y Córdoba, quien enviaba regalos al convento y deseaba promover un convento capuchino en Puebla.³⁶ Entre 1689 y 1695, la abadesa y doña Francisca intercambiaron cartas con noticias sobre la ansiada nueva fundación y las cualidades de las novicias en el convento de México. Las cartas de doña Francisca se han perdido, no así las de sor Bernarda Lorenza, que ofrecen el testimonio raro de una abadesa que debía someter a juicio la vocación verdadera. En 1689

escribe a la mecenas sobre una novicia a la que se le había negado el ingreso al convento como medio para probar su voluntad y vocación. Aun cuando habitaban un mundo en el que la vocación se consideraba algo natural, las monjas debían ser muy cautelosas al decidir a quién admitir, pues algunas niñas creían falsamente haber recibido el llamado. “El conocer las que serán a propósito es la cosa mas difícil que hay y como las primeras han menester tan cabales prendas como de fuerzas y salud, y sobre todo la sangre, porque ésa lo mantiene todo”.³⁷ ¿Qué significaba exactamente para sor Bernarda Lorenza “la sangre”? Posiblemente una fuerza interior difícil de describir que corría por las venas de la novicia con vocación verdadera.

Sor Bernarda Lorenza revela en sus cartas las cualidades deseadas en las novicias y hace algunas reflexiones personales sobre su desempeño. En julio de 1690 el convento capuchino tenía cuatro novicias, una de ellas muy especial. Sobrina de doña María y el capitán José de Retes, desde la edad de nueve años comenzó a pedir el hábito.³⁸ Su insistencia terminó por ablandar la voluntad del arzobispo de México, quien autorizó su ingreso al convento como novicia. Resultó ser bella y capaz de leer español y latín, y con un talento superior a su edad. Su maestra y la abadesa vigilaban su progreso con atención, preocupadas por moldear su carácter y conocer sus fortalezas y debilidades. Una de las cualidades que la abadesa mencionaba como importantes para una monja era la perseverancia, que sería el soporte de la voluntad para lograr su propósito por encima de todas las adversidades. Sor Bernarda Lorenza habla con entusiasmo sobre una novicia, sor Oliva, quien “gracias a Dios le ha ido muy bien, que no ha dejado una noche los maitines ni el ayuno desde que empezó, y tiene natural lindo y muy humilde, que es el fundamento de toda la virtud, y ha ido una semana a la cocina y lo ha hecho con grande alegría”.³⁹ Por “natural lindo” se refería a la capacidad de adaptación a la disciplina conventual e interior propias de la vida espiritual. En otra carta reitera sus elogios de la misma novicia: “Bendito sea Dios que bien parece obra suya, pues va pasando su adviento sin comer un huevo, sólo con sus verduras y pescado, y sin haber faltado desde que entró un día a maitines ni a su ayuno, y con tan grande contento que a todas nos tiene edificadas”.⁴⁰

Para el resto de la comunidad era muy importante que una novicia fuese capaz de seguir la observancia con tanta determinación, pues era un signo de vocación verdadera. La abadesa, impresionada, creía que la piedad y disciplina de la novicia eran un ejemplo para todas, sobre todo porque su iniciación en los rigores de la vida descalza era muy reciente. Por su parte, la comunidad que a la larga emitiría un juicio decisivo sobre la novicia era a la vez instruida por ella, cerrando así un proceso de “fecundación” mutua de primordial importancia en una comunidad religiosa cerrada, donde todas eran importantes y responsables unas de otras. En esta comunidad capuchina la enseñanza, más que seguir una regla específica, se centraba en el ejemplo; al menos es ésa la impresión que la

abadesa quiso dar a doña Francisca cuando ésta le solicitó una copia de la regla de las capuchinas. En una carta fechada el 26 de noviembre de 1696, sor Lorenza Bernarda le negó dicha copia con la excusa de que ni siquiera en Toledo, de donde ella venía, se permitía. “En nuestra religión [refiriéndose a la orden] no se acostumbra a darle a las señoras pretendientas la regla. Ni en Toledo ni acá lo he visto, porque primero procuramos que la aprendan con las obras que leerla, si no y cuando se lee en el refitorio [sic] porque hasta que llega el tiempo de la profesión no se les da a las novicias”.⁴¹ Para sor Lorenza Bernarda, la idea de enviar a algunas de sus novicias a una nueva fundación la llevó a expresar en otra carta sus sentimientos por ellas y el impacto que su partida le causaría. Sería como “arrancar los pedazos del corazón y que de fuerza han de ser los más pegados a él, y duro trance, pero con la consideración de que es voluntad de Dios me conformo con ella”.⁴² Se consideraba como una madre para todas y sentía su ministerio muy profundamente.

Las biografías y autobiografías revelan también otras necesidades del noviciado. En el texto sobre la vida de sor María de Jesús Tomellín, monja excepcional del convento de Nuestra Señora de la Concepción en Puebla, su biógrafo, fray Francisco Pardo, afirma que durante el noviciado sufrió prolongados y crueles castigos, por cuyo rigor la sangre cubría su cuerpo virginal.⁴³ Sor María había ingresado al convento en contra de los deseos de su padre, quien planeaba casarla con un hombre rico que pretendía su mano. Engañó a las monjas para que la dejaran entrar al claustro y consiguió permanecer, para profesar el 17 de mayo de 1599. Las mortificaciones infligidas a su cuerpo fueron actos voluntarios y jamás prescritos por el noviciado. Sor María no era la única con deseos de mortificar su cuerpo: la idea formaba parte de las prácticas ascéticas que para algunos era la mejor manera de imitar a Cristo. Leocadia G. Aranzamendi, siendo novicia capuchina en la Ciudad de México, mortificó su cuerpo con tal intensidad que terminó cubierto de llagas, hecho ignorado por la comunidad, que no le impidió pronunciar los votos finales. El rigor de la autodisciplina estaba en boga en el siglo XVII, cuando la espiritualidad católica encontró inspiración en las heridas de Cristo y su sufrimiento humano durante su Pasión. Pinturas de Cristo atado al pilar de los condenados, sufriendo los latigazos infligidos por sus torturadores, así como el icono más común de Cristo en la cruz bañado en su propia sangre, abundaban en los conventos y servían como ejemplo para elevar la devoción personal. La flagelación corporal era también un medio de fortalecimiento del espíritu en contra de las perturbadoras dudas personales sobre la vocación y la falta de inspiración espiritual. Muchas monjas profesas siguieron rutinariamente la práctica de la flagelación en sus ritos de penitencia, y su ejemplo servía como experiencia de aprendizaje para las novicias. José Luis Sánchez Lora afirma que la religión española del siglo XVII instigaba a la mortificación corporal como una forma de expiación.⁴⁴

Las reglas que guiaban la enseñanza de la novicia para hacerse monja profesa permanecieron sin variación a lo largo del periodo colonial. El sermón fúnebre y panegírico pronunciado para sor Inés del Sagrado Corazón de Jesús, quien profesó a mediados del siglo XVIII en Santa Teresa la Nueva en la Ciudad de México, elogia su noviciado como un periodo de probación fértil de mortificaciones que ayudó a refinar sus virtudes.⁴⁵ Igualmente loable fue el noviciado de sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, del convento franciscano de San Juan de la Penitencia. En su funeral fue recordada como una monja inclinada a “mortificarse” a sí misma, práctica adquirida durante su noviciado.⁴⁶ Antes de su profesión final, solicitó a su maestra que diera la orden para que le fuese practicado un examen médico para despejar toda duda sobre su salud física.

Mientras que las “virtudes heroicas” de las monjas poco comunes se usaban como ejemplos a imitar, hubo otros casos menos ejemplares y más humanos de religiosas que tuvieron serias dudas sobre su vocación o que incurrieron en debilidades humanas, y que contradicen el retrato idealizado trazado por algunos biógrafos. En estos casos, tales dudas se consideraban como pruebas divinas para comprobar la fuerza de su fe y su determinación. Como novicia en Santa Catalina de Siena en México, sor Mariana de Santo Domingo estuvo cerca de dejar el convento. “Milagrosamente” se le apareció la Virgen María para advertirle que abandonar el convento significaría su condenación. Este signo divino la hizo cambiar de decisión, por lo que solicitó a su abadesa seguir adelante con su profesión, que para entonces tenía dos meses de retraso debido a sus dudas.⁴⁷ Más complejo e interesante es el caso de sor Josefa Clara de Jesús María, una novicia del convento de San Juan de la Penitencia, quien fue investigada por la Inquisición en 1747. El rumor de que había sufrido una rápida y milagrosa recuperación de unos verdugones rojos en su rostro suscitó la pronta investigación del Santo Oficio.⁴⁸ El origen de las señales sigue siendo un misterio, aunque podría tratarse de marcas dejadas por azotes infligidos por la maestra de novicias, sor María de San Pedro, su “madre” religiosa. Tales actos disciplinarios no eran desconocidos en el convento. Tras investigar el caso, la Inquisición determinó que toda irregularidad en la observancia de la disciplina interna quedaba fuera de su ámbito de acción. El alegato de una cura milagrosa era caso aparte, pues al no encontrar argumentos convincentes, y dado que el caso no había trascendido fuera de los muros del convento, se declaró fuera de la competencia del Santo Oficio.

En el proceso educativo de las novicias, algunas monjas mayores tomaban bajo sus alas protectoras a una joven recién llegada. En algunos casos, la novicia pertenecía a sus propias familias y se establecía un nexo natural durante el proceso de aprendizaje. Se dirigían a la monja mayor como “madre”, y ésta se convertía en mentora y confidente. Si la novicia había crecido en el convento, como en ocasiones sucedía, podía ser “adoptada” desde la infancia por una monja

mayor. Algunos prelados no consideraban que esas relaciones cercanas fueran edificantes ni conducentes a una vida religiosa ejemplar. Antonio Arbiol, teólogo moralista franciscano del siglo XVII, era uno de ellos. Pensaba que los cuidados maternos conducían a la división y el partidismo en el convento, en especial durante las elecciones, tiempo en el que las “madres” podían esperar el apoyo de sus “hijas”. Para él, los adjetivos *mío* y *tuyo* entre las monjas eran frivolidades condenadas por padres fundadores del cristianismo, como san Juan Crisóstomo.⁴⁹ Arbiol no estaba lejos de la verdad al señalar la persistencia de las relaciones maternas, ya que habían sobrevivido por siglos a pesar de las críticas de los prelados. En todos los conventos existían pequeños círculos de monjas y novicias a los que se les podían imputar algunas de las manipulaciones políticas que movían las elecciones para los cargos del convento, como también las redes afectivas especiales que se desarrollaban en contra de toda recomendación eclesiástica.⁵⁰

Aunque los cuidados maternos formaban parte integral de la vida social en los conventos, estas relaciones en ocasiones se volvían conflictivas. Los sentimientos maternos que algunas maestras albergaban no necesariamente se veían en todas ellas. Un ejemplo de una relación deteriorada es el de sor María de San Pedro, maestra de sor Josefa Clara de Jesús María, ambas del convento franciscano de San Juan de la Penitencia. Sor María llevó su caso ante la inquisición siguiendo un impulso interior de “escrupulosidad” o profunda preocupación sobre la exactitud de la observancia; declaró ante los inquisidores que su “hija” espiritual daba un mal ejemplo al convento. Tenía “mal carácter”, siempre encontraba la oportunidad para pelear con otras monjas e iba con chismes a la abadesa, quien, por estas habladurías, castigaba injustamente a otras novicias. Si tomamos esta declaración por cierta, la abadesa no demostraba ser un pilar de equidad gobernando sobre un reino de paz y armonía, pues no investigaba los rumores inventados por una novicia antes de tomar una acción punitiva. Sor Josefa Clara, según declaró su maestra, se preocupaba demasiado por su apariencia y gustaba de los aderezos personales, dejaba entrever su cabello por debajo del velo y, en lugar del paño común, exigía un hábito de sarga para su profesión, sin tomar en cuenta el alto costo de dicho tejido. Si bien sor Josefa Clara quizá no haya sido un modelo de virtudes, la indignación de su maestra bien pudo deberse a la impaciencia natural de una mujer mayor ante la coquetería de una joven novicia no adaptada aún a los rigores de la vida conventual.⁵¹ Los testimonios de otras monjas en contra del temperamento de Josefa Clara comenzaron a acumularse. Cinco monjas que la habían conocido en su noviciado declararon que era desobediente, vanidosa, irritable y propensa a replicar a su maestra. No obstante, durante la investigación del caso por la Inquisición, 38 de 44 monjas declararon que, si bien la novicia no tenía ninguna “virtud particular”, no encontraban nada “peculiar” en ella. Este despliegue de solidaridad obró a favor de Josefa Clara. Se trataba de impedir por cualquier

medio la presencia de visitantes inquisitoriales para evitar rumores públicos que pudieran menoscabar la reputación del convento.

San Juan de la Penitencia era un convento franciscano bajo la jurisdicción del definidor provincial fray Bernardo de Arriata, quien siguió el caso muy de cerca. Preocupado, como es natural, por la agitación en el convento y la investigación inquisitorial, se sentía molesto también con las monjas que “me importunan con sus escritos y me preguntan que si en vista de que la novicia lleva un año en el convento, no sería conveniente permitirle tomar la profesión solemne”. Obviamente, las monjas de San Juan de la Penitencia resintieron la intervención de autoridades masculinas en sus asuntos internos e intrigaban a espaldas de la novicia, ejerciendo presión sobre el tema de su profesión para salvar su derecho a decidir sobre el destino de Josefa Clara a través de una votación interna. El 18 de julio de 1747, Arriata, por escrito, habló de “escándalo” y “falta de obediencia”, opinión que tuvo eco en otros prelados consultados al respecto. El caso tomó visos de una disputa de género que, finalmente, se inclinó del lado de las monjas. Los prelados franciscanos les aconsejaron llevar a cabo la profesión final, con la esperanza de que sería “para la más alta gloria de Dios”. Esto pondría fin a la investigación inquisitorial y a la conmoción en el interior del convento.

El examen de esta novicia por parte de sus consejeros de conciencia amerita mayor escrutinio, ya que revela indicios sobre la sexualidad de las profesantes, tema inquietante y escabroso que permanecía en secreto en el convento. Sor Josefa Clara confesó haber tenido extrañas sensaciones, como ser golpeada y arrojada por las escaleras. Esto fue el preludio a confesiones de naturaleza más íntima. Experimentaba sensaciones “impuras”, como ser tocada por demonios, aunque agrega que jamás triunfaron en su intento de tener relaciones carnales con ella. Consciente de los problemas que podría acarrearle esta confesión, puesto que las visiones estaban sometidas a un severo escrutinio inquisitorial, declaró que había percibido estas experiencias demoniacas no con sus ojos corpóreos, sino en su fantasía. Las peores sensaciones eran las de demonios “aproximándose a su rostro y a su boca”, que sabía que pertenecían a “un rostro masculino, por la aspereza de su barba”. Luchó para ignorar sus sentimientos pero, aparentemente, no podía contener su sexualidad. En cierta ocasión sintió “otro cuerpo aproximarse al suyo, pudiendo percibir su calor”, pero al respecto comentó que no había experimentado en cuerpo propio el efecto provocado por la tentación de diseminar la simiente humana, y afirmó que la experiencia la había entristecido profundamente. ¿Cómo pudo esta mujer enclaustrada reconocer el arrobó cercano a la diseminación de la simiente humana? La inocencia en cuanto a los sentimientos sexuales no era una condición necesaria para tomar el velo, e incluso después de profesar, algunas monjas continuaban batallando con su sexualidad reprimida.⁵² Según ella, sus confesores le habían dicho que tales sentimientos eran tormentos provocados por el enemigo y que debía cargar con ellos como una cruz, pero su consejo no trajo consigo suficiente

paz interior. Posiblemente desesperada, dirigió a fray Joaquín Pérez del Rey, uno de sus confesores, una carta escrita con su propia sangre. El prelado declaró a los inquisidores que la novicia confesó haber sacado la sangre de su propio brazo con un cortaplumas, en un acto de penitencia realizado a imitación de la sangre derramada por Cristo. A pesar de todo, sus sentimientos eróticos no provocaron entre los inquisidores ni el más mínimo alzamiento de cejas, pues eran muy conscientes de las debilidades de la carne. Aconsejaron a la novicia dejarse guiar por un buen confesor e ignoraron la incomodidad de los frailes franciscanos, quienes hacia el siglo XVIII llevaban ya más de un siglo intentando imponer disciplina sobre sus monjas con escaso éxito.

La negativa a la profesión de una novicia ocurría, aunque no existe información que permita establecer su frecuencia. La mala salud y la falta de vocación fueron los motivos más comunes entre los casos que sobreviven en los archivos. En 1704, las carmelitas descalzas de Puebla establecieron una marca al haber rechazado a 15 novicias, algunas por mala salud, otras por falta de entereza y vocación. De hecho, una novicia que había prometido aportar una dote sustancial fue rechazada después de su noviciado por falta de carácter.⁵³ En 1779, sor María Rosa, abadesa de las capuchinas de San Felipe de Jesús en la Ciudad de México, solicitó permiso al arzobispo para dejar en libertad a sor María Christina, una novicia que padecía una enfermedad incurable que, por ende, la hacía incompatible con el rigor de su observancia. Un médico certificó que padecía epilepsia y que había sido admitida durante una remisión de cinco años de su “accidente”.⁵⁴ Otra posibilidad para una novicia desahuciada era abandonar el convento antes de que la comunidad la rechazara. Cuando una novicia dejaba el convento, su caso se archivaba de inmediato. Fracasos en la prueba del noviciado o simplemente renunciar a éste era una experiencia humillante y triste para el convento, la novicia y su familia, por lo que su expulsión se llevaba a cabo con la más absoluta discreción. Sor María de San José, antes citada por su experiencia como mentora, tuvo que lidiar con al menos un caso de una novicia que protestaba por haber sido expulsada del convento. A decir de sor María, la separación de la novicia de la comunidad se debió a su falta de voluntad para apegarse a la tan estrecha observancia de la orden de las agustinas descalzas. El caso provocó cierto resentimiento en la comunidad y tuvo que ser llevado ante el virrey y el obispo de Puebla para la ratificación definitiva de su decisión.⁵⁵

En 1764, sor María Dominga Coleta, maestra de novicias del convento indígena de Corpus Christi en México, escribió una carta dirigida a fray Diego Osorio para informarle que sor Diega Martina tenía un carácter demasiado fuerte y no mostraba aptitudes para la vida religiosa. La comunidad había votado en contra de su profesión y, con el fin de resguardar el “crédito público” del convento, su partida se justificaría como un caso de enfermedad. Esto permitiría a todos salir bien librados. El provincial franciscano hizo su parte y, en una

declaración pública, explicó que la salida de la novicia no se debía a un matrimonio o compromiso matrimonial pendiente, ni a falta de “calidad” en su linaje, todas razones deshonorables para una partida. Dejar el convento para contraer matrimonio significaba que su piedad no había sido lo suficientemente profunda como para preferir la superioridad de la vida religiosa. En vista de que Corpus Christi no admitía la profesión de mestizas o jóvenes blancas, la falta de calidad en el linaje significaba que se hubiera descubierto que era mestiza o que su familia pertenecía a un estrato social bajo y, por lo mismo, podría haber ingresado al convento de mala fe.⁵⁶

Este convento vivió la desafortunada experiencia de expulsar a varias novicias en el decenio de 1730 debido a cuestiones de raza. Entre las expulsadas de Corpus Christi se encontraba sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, antes citada por sus prácticas ascéticas. No había cometido ninguna falta moral ni roto regla disciplinaria alguna. Era española y formaba parte de un grupo de novicias que un provincial franciscano, fray Francisco Navarrete, intentaba ayudar a ser admitidas en Corpus Christi para profesar, contraviniendo los deseos de su fundadora.⁵⁷ Su natural inclinación a menospreciarse se agravaba por el hecho de que no contaba con dinero suficiente para pagar su dote. Cuando finalmente logró ingresar a Corpus Christi, su posición allí como una mujer blanca impuesta a las indias por un provincial testarudo era bastante insostenible. Al final, las novicias blancas fueron obligadas a dejar el convento y sor Sebastiana documentó el incidente como degradante y causa de preocupación para sus familiares y compañeras. “Cuando me despidieron del santo convento de Corpus, temían que pudiese morir. No deseaba expresar lo que mi corazón sentía, y tenía el alma destrozada de verme en la calle.”⁵⁸ En 1746 profesó en San Juan de la Penitencia, gracias al apoyo económico que se otorgaba a las jóvenes pobres para que pudiesen profesar.

LA PROFESIÓN SOLEMNE

El día más memorable en la vida de la novicia era el de su matrimonio místico con Dios: la apoteosis que seguía a cinco o más años de preparación. Profesar la convertía en esposa de Cristo y se le permitía quitarse el velo blanco de novicia para usar el velo negro en honor de su esposo ausente. No obstante, antes de la ceremonia era preciso hacer trámites legales y completar los preparativos espirituales y materiales. De acuerdo con la reglamentación prescrita por la Iglesia para cubrir el procedimiento de la profesión formal o solemne, la maestra de novicias debía emitir su recomendación a la comunidad para que ésta se preparara para recibir a una nueva hermana profesada. Primero, la novicia tenía que hacer una solicitud por escrito a la abadesa en términos similares a los

sugeridos a las novicias de San Bernardo: “Muy reverenda madre y señora mía, pues que el año de mi aprobación se ha acercado, pido por amor de Dios sea yo recibida en este convento, no mirando a mi mala vida ni a mis malos ejemplos, mas confiando en las oraciones de V. R. y de este santo convento pienso enmendar mi vida, y ser otra de la que hasta que aquí he sido”.⁵⁹

Por su parte, las monjas votantes de la comunidad debían decidirse a favor o en contra de la profesión, tras haber tenido al menos un año para observar el comportamiento de la novicia y juzgar su carácter como posible hermana. El proceso de votación podía hacerse con papeles de colores (papeletas) e incluso con frijoles.⁶⁰ Si el voto era favorable, las monjas solicitaban permiso al obispo o al arzobispo para la profesión solemne. Una solicitud característica podía decir que la abadesa, las definidoras, la vicaria y las contadoras de la comunidad rogaban a su muy reverenda paternidad otorgar su bendición y su licencia para la solemne profesión de la novicia, por haber finalizado ya su año probatorio y haber sido bien recibida por la comunidad con su voto. Confiaban en recibir el favor de su reverencia para el otorgamiento de esta petición, por lo que le quedarían en deuda perpetua.⁶¹

El vicario de monjas, la persona a cargo de la administración general de los conventos femeninos, se ocupaba de los pasos siguientes, que en muchos aspectos repetían los requeridos para la profesión inicial. Ordenaba la visita de dos eclesiásticos a la novicia para confirmar su libre voluntad para profesar, que debían certificar mediante un documento notarial en el que se aseguraba que no había sido forzada a tomar el velo; luego verificaban los requisitos sociales y raciales consignados en su certificado de nacimiento.⁶² Para la profesión de sor María de los Dolores, sor María Sebastiana de Jesús Nazareno, abadesa de Corpus Christi, solicitó esta visita el 22 de abril de 1766 para investigar la voluntad de la novicia según lo ordenado por el Concilio de Trento.⁶³ La novicia tenía 17 años y siete meses de edad, era hija legítima y “doncella”. Las autoridades masculinas entrevistaron a la novicia preguntándole si entendía su cargo y sus obligaciones, y si actuaba por voluntad propia. Conforme al rito, ella debía declarar que había experimentado las cargas y obligaciones de la religión durante el año de noviciado, que eran mayores que las del mundo exterior y que, consciente de ello, tenía el “ánimo” para hacer su solemne profesión y acatar los cuatro votos de pobreza, obediencia, castidad y clausura, así como obedecer la regla del convento. Declararía también no tener impedimentos conocidos para profesar y firmaría el documento. Tras la intervención de dos testigos laicos para atestiguar que fuese una joven virtuosa y ejemplar, se procedía a examinar sus habilidades de lectura en un breviario.⁶⁴

Puesto que oficialmente iban a “morir para el mundo”, antes de profesar las novicias debían hacer un testamento para disponer de todas sus pertenencias personales, lo que era un requisito legal tanto como espiritual que implicaba una

forma de maniobra forense dentro de las leyes de sucesión. Bajo las leyes españolas, la herencia de las hijas era igual a las de los hijos, pero la inversión requerida en una profesión religiosa exigía ajustes en la parte que, como miembro de su familia, correspondía a la novicia.⁶⁵ Las familias con medios dotaban a sus hijas lo mejor que podían antes de la profesión.⁶⁶ La familia gastaba también una suma considerable en su vestuario, la ceremonia de profesión e incluso quizá en la compra de una celda en los conventos no descalzos. La “inversión” adicional podía ascender a 3 000 o 4 000 pesos además de la dote. Las familias ricas podían gastar esa cantidad, sin mencionar el hecho de que había quienes se jactaban de tener más de una monja en la familia. Profesar no era un asunto de ahorro de recursos para ninguna familia. Puesto que solamente las familias muy ricas podían reunir dotes matrimoniales de miles de pesos, la dote de una monja se consideraba tan importante como la dote de una novia secular; para una novicia pobre, reunir cantidad semejante significaba un esfuerzo muy serio. Patronos piadosos y algunas fraternidades, como parte de sus propósitos caritativos, dotaban a jóvenes para su matrimonio o su profesión. Muchas aspirantes debieron esperar años para que varios patronos lograran completar la dote requerida. Sor Antonia de San Jacinto, del convento de Santa Clara en Querétaro, reunió su dote y los gastos para su profesión solicitando la contribución económica de varios patronos.⁶⁷

Con miles de testamentos en los archivos y ante la falta de investigaciones que nos permitan establecer patrones confiables de modo y tiempo, tan sólo podemos señalar algunos de sus aspectos más relevantes. Era costumbre que la dote se pagara en efectivo, aunque excepcionalmente, en el periodo colonial temprano, los conventos aceptaban garantías reales sobre bienes. Algunas familias desembolsaban efectivo para la dote a la vez que hipotecaban sus casas para asegurar un ingreso para la monja después de su profesión, para comprar una celda e incluso una esclava para su servicio. Los fondos señalados como ingreso para la monja, adicionales a su dote, se conocían con el nombre de *reservas*, una fuente de ingresos disponible sólo para las monjas más ricas. Leer los testamentos de las monjas es como disponer de un mapa de la geografía social y económica de su familia, así como también de sus propias reflexiones sobre la distribución de su dinero. Las familias tenían que equilibrar los bienes asignados a cada uno de sus herederos haciendo una estimación del futuro de cada uno y midiendo el alcance de sus medios, respetando siempre las normas reguladoras del derecho sucesorio. Casar bien a una hija podía significar el desembolso de una cuantiosa dote, en tanto que a un hijo varón a cargo de una hacienda o negocio se le podía, por ley, otorgar una cantidad de dinero adicional. La asignación de dinero para la profesión de una monja se contraponía con la herencia de sus hermanos. Aunque no siempre ocurría, la novicia profesante solía renunciar a su parte de herencia familiar, en el entendido de que su dote y la asignación de dinero y recursos para su vida futura representaban esa misma

parte. La posición social de la familia se hacía patente a través del despliegue público de la ceremonia religiosa y la suposición implícita de que quedaba económicamente bien protegida de por vida. De hecho, muchas monjas tenían dotes más cuantiosas de lo que cualquier mujer laica pudiera soñar. Cuando sor María del Sacramento profesó en San Bernardo en 1764, su testamento nos dice que disponía de 12 000 pesos para invertir en préstamos a rédito o en préstamos hipotecarios a un interés de 5% para sus gastos personales. Esa suma era la parte legítima que le correspondía de la esperada herencia familiar, a la que no había renunciado: su padre hipotecó por nueve años una enorme propiedad rural y una casa para este fin.

Con su herencia familiar o la contribución del patrono en su haber, las monjas se volvían a la vez patrocinadoras de obras piadosas, haciendo del despliegue caritativo un espejo de su deseo de asegurar el destino de sus almas y a la vez beneficiar a otras mujeres protegidas, a jóvenes con menores recursos, a familiares más pobres o a novicias en espera de profesar. Éstas no eran decisiones tomadas por mujeres enfermas o moribundas. La mayoría de las novicias estaban en la flor de su juventud y tenían la esperanza de vivir una larga vida, por lo que, a diferencia del testamento de una persona al borde de la muerte, estos documentos se asemejaban más a una inversión fiduciaria con importancia para el presente y el futuro. Como tal, además de asegurar una vida confortable para sí mismas, creaban una red de caridad. Materializaban también su deseo de contribuir a los intereses de sus propios conventos designándolos como herederos de algunos de sus bienes materiales y parte de su dinero, y patrocinando las festividades de santos determinados. Seguridad espiritual y personal, el beneficio de otras mujeres y la caridad institucional aparecen en los testamentos en ese orden de importancia.

En 1759, sor María Micaela de la Santísima Trinidad, monja capuchina de San José de Gracia en Querétaro, destinó 2 000 pesos a hipotecas sobre bienes inmuebles para subvencionar una capellanía, lo que significaba que otro religioso diría misas para la salvación de su alma. Destinó 500 pesos para la dote de sor Juana Rosalía del convento de Regina Coeli en México, y 30 pesos para una niña interna en el convento de Jesús María como ayuda en el caso de que decidiera profesar en el futuro; de lo contrario, el dinero debía ser entregado a dos monjas del mismo convento. Dejó ordenado que toda suma que sobrara después de estas asignaciones debería ser entregada al convento como contribución a la celebración de la fiesta de Corpus Christi.⁶⁸ Doña Ignacia Palacio y Borbón, una de las viudas más ricas de Guadalajara, profesó en el convento agustino de Santa Mónica en 1736. Sin hijos, concedió una generosa parte de su dinero al convento. Para el tiempo de su profesión había gastado ya 19 000 pesos en mejoras al edificio y donado una lámpara de plata valuada en 3 000 pesos, prometiendo que haría más con un dinero que se le debía. Además, dejó dinero para su sobrina y una casa para el convento de La Merced. Puesto

que tenía dos esclavas, cedió los servicios de una de ellas a otra monja profesa en el convento de Santa María la Gracia. Si bien no todas las monjas podían contribuir con tanto dinero a la causa de un convento dado, en su conjunto se insertaban entre las mejores mecenas de sus instituciones.⁶⁹ Nombrar heredero al convento podía desencadenar Simapleitos legales cuando otro heredero reclamaba para sí la asignación de la herencia o cuando había bienes inmuebles en proceso de litigio.⁷⁰ Fuera de eso, si no había problemas legales, la profesión de monjas ricas podía significar inversiones a largo plazo para sus instituciones.

Todas las novicias tenían derecho a gozar de un día de “libertad” antes de tomar el velo. Se les permitía salir del convento como la prueba final de su determinación. Esta oportunidad se interpretaba no como una última mirada a todas las cosas que habían perdido, sino como una despedida de todo aquello a lo que habían renunciado. Si aprovechaban la oportunidad para visitar a sus familias y pasear por las calles en compañía de sus amistades, la decisión quedaba en sus manos. Algunas de ellas no salían de los claustros para nada y pasaban su periodo de libertad detrás de sus muros. Algunos conventos, como el de Santa Inés en la Ciudad de México, no permitían a las novicias pasar su día libre fuera del convento. Durante el episcopado del arzobispo Francisco Aguiar y Seijas (1682-1698), un hombre bastante intolerante, las novicias parecen haber sido obligadas a renunciar a la oportunidad de hacer visitas fuera del convento. El arzobispo amenazaba con castigar a los oficiales conventuales si permitían esta transgresión.⁷¹ En 1755, el provincial franciscano Juan José Moreyra intentó también restringir la libertad de ese último día en el mundo exterior, argumentando que partían al amanecer y no volvían sino hasta altas horas de la noche después de pasear el día entero por la ciudad, lo que significaba un ejemplo impropio ante los ojos del mundo. Para detener tales “abusos”, decretó que la novicia debía salir del convento a una hora adecuada y sólo para hacer una visita a la casa del vicario (conocido también como juez provisor) para expresarle su libre voluntad de profesar, después de lo cual debía regresar al convento.⁷² Es improbable que estas órdenes se hayan obedecido por mucho tiempo, pues existen registros subsiguientes de monjas franciscanas que hicieron exactamente lo que el provincial había prohibido.

La esposa de Cristo traía consigo su ajuar personal, como toda esposa correcta debía hacerlo, además de muebles para su celda, si tenía la propia. Los enseres requeridos para la profesión inicial de una monja en Santa Catalina de Siena tenían un costo inicial estimado de 378 pesos para artículos como 48 varas de “Ypre”, un tipo de paño de lana para el hábito, y 76 varas de textiles distintos para otras prendas de vestir, que serían confeccionadas en su casa o en el convento. Sábanas, almohadas, cubrecamas, colchón y muebles para su celda se agregaban en un documento aparte. Además, su familia debía cubrir el costo de los sacerdotes que oficiaban en la ceremonia, del acólito, la cera para las velas y toda la parafernalia requerida para la ceremonia. El costo mínimo total de la

ceremonia se estimaba en 120 pesos, considerando sólo las cosas básicas. La profesante debía pagar también las cuotas legales para el papeleo, comprar breviarios de oraciones, el libro de las reglas conventuales, un libro de la historia de los santos de su orden, el libro de liturgia de las horas del oficio divino y el anillo que todas las esposas de Cristo tenían que usar. La suma estimada para todos estos artículos no cubría el costo de otra provisión de textiles para un hábito nuevo. Aunque los costos de la música y los fuegos artificiales no entraban en el cálculo, se esperaba un despliegue acorde con los medios de la familia de la profesa.⁷³ El costo estimado para la profesión de una aspirante en San Lorenzo en México en 1667 era de 630 pesos.⁷⁴ En la vida religiosa, lo espiritual y lo mundano iban siempre de la mano.

La solemnidad y el significado de la profesión formal eran abrumadores.⁷⁵ Con ella la novicia se convertía en monja de pleno derecho, y nunca y bajo ninguna circunstancia dejaría el claustro; sería sepultada en la iglesia conventual con su nueva familia: sus hermanas de religión. Su familia permanecía en un mundo que ella nunca más volvería a visitar y, si bien se permitía a los familiares visitarla en el locutorio conventual, las reglas de todas las órdenes buscaban disuadirla de mantener lazos afectivos con sus padres y hermanos. La ceremonia de profesión estaba abierta a sus familiares y a una multitud de curiosos que parecían estar a la caza de ocasiones como ésa. La gente se agolpaba en la iglesia para ser testigos del ofrecimiento irrevocable de una esposa más a Cristo.

Sobreviven unas pocas guías ceremoniales que nos permiten reconstruir el rito. En el convento de San Jerónimo, donde profesó sor Juana Inés de la Cruz, un impreso sin fecha registra el rito.⁷⁶ El hábito se colocaba doblado sobre un lavamanos situado en una mesa frente al altar. La novicia se arrodillaba ante el altar sosteniendo velas en sus manos. El sacerdote oficiante bendecía el hábito y preguntaba a la novicia si profesaba por su propia voluntad, si tenía deudas pendientes, si estaba casada o había hecho una promesa matrimonial. Después de responder a las preguntas, la profesante besaba la mano del sacerdote y se incorporaba para dirigirse a la entrada del convento adyacente a la iglesia. Entretanto, las monjas entonaban el responsorio *Veni Sponsa Christo* [Ven, esposa de Cristo] y un salmo en caso de que fuera virgen; si no lo era, como en el caso de las viudas, se entonaba entonces el responsorio *Veni Electa Mea* [Ven, mi elegida]. Una vez en el sanctasanctórum conventual, la novicia se colocaba el hábito y la comunidad se unía en oración ante el altar del coro, sitio en el que las monjas se recogían para orar. Terminados los rezos, la novicia se incorporaba para abrazar a su abadesa y a sus hermanas religiosas, un gesto de ágape cristiano. Enseguida, se bendecía el velo y seguía una misa, en la cual se le preguntaba de nuevo sobre su voluntad para profesar. Después de esto, el sacerdote pronunciaba solemnemente los cuatro votos de su profesión: castidad, clausura, obediencia y pobreza. A cambio de mantener los votos, el sacerdote le prometía la vida eterna. Su profesión era oficiada por la abadesa. Al cabo de otra

serie de oraciones, se colocaba el velo negro junto con el anillo y una corona, mientras el coro conventual entonaba antífonas. El acto culminaba cuando el sacerdote la entregaba por última vez a la abadesa y la congregación. Las brigidinas de Santa Brígida hacían a la novicia echarse al suelo con el rostro contra el piso mientras una campana repicaba por los muertos. Entre las capuchinas, la novicia usaba velo blanco y una corona de rosas, que eran reemplazados por el velo negro y una corona de espinas; en un cesto matrimonial con flores que le entregaban, iban también los instrumentos que habría de usar para sus “disciplinas”.⁷⁷

Sor María Marcela dejó un relato de su profesión final con las capuchinas de Querétaro, que abarca la totalidad del momento, desde las cuestiones legales hasta las emociones de sus hermanos, revelando sus propios sentimientos a lo largo de la ceremonia.

Llegado el día feliz y deseado, desaparecieron los temores, cesaron las lágrimas y se llenó el alma de un gozo serio; penetrando toda; interiorizando todo. Humilde entré en el coro y luego sentí cómo que se me entraba adentro todo el sol. El entendimiento se ilustró; la voluntad se inflamó y vi con los ojos del alma la humanidad de Ntro. Señor a mi lado siniestro cerca del corazón como un hermosísimo joven lleno de resplandor vestido de verde con realce de oro finísimo lleno de alegría. Y estuvo a mi lado todo el tiempo que duró el acto público. Yo estuve casi enajenada pero muy atenta a lo que hacía: a hacer mi profesión con la debida intención. Hice los votos con grande ánimo tan claro y recios que los oyeron todos [...] los circunstantes, los cuales afirmaron haberme visto llena de resplandores. Todos lo dijeron, y el que más lo publicó fue un sacerdote deudo de la prelada cual le pidió le concediera hablarme y me aseguró lo jurara. Pero que mucho si tenía tan cerca el sol de la justicia. También decía tenía cara de santa. Ojalá lo fuera! Acabando el acto ya no vi al Sr. pero lo sentía en el alma llamandola y posesionada, redundando efectos y afectos de ella tan superiores cual no sé explicar y sólo diré era tan grande el gozo que sentía y tanto lo que se aumentaba de día en día y no pudiendo disimularlo, decía a cuantas personas hablaba con estas palabras: “me crece el gusto; cada día estoy más contenta, vivo en la gloria”. Sentía un continuo deseo de morirme y acabar con la vida por sólo ver y gozar perfectamente los abrazos de mi celestial esposo.⁷⁸

Es claro el significado de la visión de Cristo sentado junto a ella durante la ceremonia de matrimonio místico que la hizo su esposa. Él no podía faltar a un momento tan importante, y esta visión le aseguraba que era realmente suya. Su familia intentó encargarse un retrato de ella en su profesión, pero sin éxito, porque ella no lo deseaba. Al cabo de dos intentos, los pintores lograron pintar su cabeza, pero nunca terminaron los retratos. Finalmente, las telas fueron usadas para

pintar escenas de vidas de santos. Las familias más solventes acostumbraban encargar un retrato de sus hijas vestidas para su profesión final. En el siglo XVIII la moda era cubrir la cabeza con un alto tocado con forma de corona de flores de cera. Las monjas llevaban también un ramo de flores de cera y una vela, un crucifijo o la figura del Niño Jesús. Para estas ocasiones, las monjas concepcionistas portaban sobre el pecho medallones o insignias. Conocidos con el nombre de *escudos*, eran obras de arte en miniatura que reproducían escenas religiosas finamente bordadas o pintadas. Una monja en esta ropa de gala vestía tan ricamente como la más exaltada novia en un ostentoso despliegue de pompa. Estos retratos se conocieron con el nombre de *monjas coronadas* y estuvieron de moda hasta los primeros años del periodo republicano.⁷⁹ Los retratos de *monjas coronadas* se convirtieron en un símbolo de estatus social y contribuyeron a crear un modelo emblemático de la monja como una mujer privilegiada. El significado de la riqueza y los aderezos personales que portaba es complejo. Si bien los símbolos religiosos eran adecuados para la ocasión, podían hablar también sobre la vanidad del mundo que dejaban atrás. Retratos del siglo XVII muestran a monjas vestidas en el hábito más convencional que habrían de usar de por vida y, cuando mucho, sosteniendo un símbolo simple de su estado, como un lirio para significar la pureza.

En contraste, lo que el mundo veía en la mayoría de las profesiones era el despliegue de riqueza y la procesión. En 1752, sor Ana María de Jesús, hija de Diego García Bravo, un rico comerciante de la Ciudad de México, profesó en Jesús María. El arzobispo Manuel Rubio Salinas presidió la ceremonia. La crónica de José Manuel de Castro Santa Anna destaca la asistencia de la crema de la sociedad e incluso de algunas personas con títulos nobiliarios. La música “fue de la mayor exquisitez posible”, ejecutada por los mejores maestros en ese arte. Agrega que la asistencia de tan distinguidos huéspedes se debió a que su padre era uno de los comerciantes más acaudalados de la ciudad.⁸⁰

SIGNIFICADOS ESPIRITUALES

Había mucha mayor profundidad en la profesión religiosa que en toda la pompa de música y luces mostrada a la sociedad. El sermón de la profesión formaba parte del rito ceremonial: un comentario de coronación dirigido a los asistentes que hablaba sobre el temperamento espiritual de la monja y el significado de su profesión. El sermón del sacerdote era, sin duda, un signo de opulencia que los padres de monjas profesas adineradas se daban el lujo de costear e incluso de mandar imprimir posteriormente. Los sermones agregaban solemnidad a la ocasión y eran una forma de medir el estatus familiar.⁸¹ Reflejaban también los cánones de la espiritualidad de la época. Las muchedumbres inundaban las

iglesias durante las ceremonias de profesión y los sermones eran el medio perfecto para reforzar la imagen de las monjas en el imaginario de las personas. La cultura popular era oral, y desde el púlpito el sacerdote moldeaba opiniones y reforzaba conceptos sobre el significado de la vida monástica femenina, creando consenso sobre su carácter excepcional y deseable. Felipe Montalvo, en una prédica de 1748, afirmaba que la finalidad de la oratoria era instruir y persuadir a la audiencia para que recibiera bien la doctrina que se le estaba proponiendo y enseñando.⁸² Como ejemplo, analicemos un sermón del fraile franciscano Juan de Ávila, pronunciado en 1686 con motivo de la profesión de sor Mariana de San Francisco en el convento de Santa Clara en México.⁸³ La profesión se llevó a cabo el 8 de diciembre, un día especial en el calendario católico, correspondiente a la Inmaculada Concepción de la Virgen María. La reverencia creciente por el concepto de la Inmaculada Concepción comenzó a ganar mucha fuerza desde finales del siglo xv, y hacia el siglo xvii se había vuelto un furor. Aunque no se trataba de un dogma, estaba en vías de convertirse en una de las más sagradas creencias de la época.⁸⁴ De modo que el sacerdote, en un gesto devoto ritual, agregaba un quinto voto a los cuatro acostumbrados: el de la defensa del concepto de la Inmaculada Concepción de María.

En su versión impresa, precede al sermón una página dedicatoria del padre de sor Mariana, Francisco de Murga, quien describe la profesión como “un momento de alegría” para él y un signo del favor de su santo predilecto, san José, cuyas bendiciones creía ser la causa de la profesión de su hija. Sor Mariana fue la primera de su familia en tomar el velo y, obviamente, era motivo de orgullo. Los sermones para la profesión solían explicar el significado de los votos que se pronunciarían, y este caso no fue la excepción. Fray Juan describe a la novicia y a la audiencia el lugar que ocupaba en medio de su nueva familia: “Tu esposo es Cristo; tú la esposa; tu madrina es María Santísima; la casa de tus bodas es este convento de Santa Clara; el tálamo nupcial, el sacramento donde las almas y Dios son uno”. Le explica cómo Cristo se dirigió a ella y, pretendiendo hablar por él, promete a la esposa su amor eterno: “Por la vida mía te juro que, de todos mis bienes, y siempre Esposo, te serviré con mi amparo. Para que tu alegre espíritu diga, que de salud del alma, y adorno virtuoso ha servido la esposa al esposo”.⁸⁵ En su calidad de instrumentos didácticos, los sermones transmitían un mensaje personal y social. No es difícil ver un mensaje social para los matrimonios seculares en la obra de fray Juan. Cristo simboliza el papel de todo buen esposo como protector de su esposa. A cambio, la esposa serviría a su marido y sería una fuente de consuelo para él. Fray Juan realza también la transición a un nuevo hogar y al seno de una nueva familia, y el convento como lugar de refugio y oración donde la novicia se uniría a otras esposas igualmente dedicadas a la más elevada elección que toda mujer podría tomar. La tranquilidad y el resguardo del puerto seguro de la religión protegían a la novicia de las tormentas de la vida y le aseguraban los medios para alcanzar el objetivo más importante de la vida: la

eterna salvación de su alma.

El sermón elogiaba la virginidad, en especial porque sor Mariana profesaba el 8 de diciembre. Para expresar en palabras el significado de la virginidad, fray Juan evoca “pinturas antiguas”, frecuente estrategia visual en los sermones. La virginidad era una doncella alada vestida en acero, con un afilado puñal en su mano derecha y un mechón de cabello en la izquierda. Tienía los ojos cerrados y la boca abierta, por la que brotaban cinco hilos de aliento, cinco estrellas luminosas que ascendían al cielo, y una inscripción que decía: “Spiritus eius repleabit Caelos” [Su espíritu llenará los cielos]. Sostiene el puñal del valor y su resolución para defender a la Inmaculada Concepción de María. La doncella de la pintura, recordaba el orador, cortaba su tan superfluo cabello para que ni siquiera un pelo de lascivia quedara en su castidad. Esta visión idealizada de la pureza de una virgen, irónicamente, no necesariamente era congruente con los peligros que la propia Iglesia reconocía que existían incluso en el interior de los claustros y, como veremos más adelante, debían ser combatidos con una sólida determinación. Sin embargo, en una sociedad en la que eran frecuentes las uniones consensuales y los nacimientos fuera del matrimonio, la exaltación de la virginidad como parte de un paradigma de perfección personal y espiritual conllevaba un mensaje contundente. El matrimonio, como ceremonia digna de respeto y elogio, también tenía repercusiones sociales para quienes rehuían ese vínculo o se involucraban en relaciones extramaritales. Fray Juan exhibe también la imagen de la monja como una virgen decidida, fuerte, desafiante y segura de sí misma, evocando más una imagen guerrera que la del manso Cordero de Dios. La determinación era de gran valor en la consecución de una vida religiosa y se fortalecía a través de las pruebas que tenía que superar durante el noviciado.

Más de un siglo después, José Antonio Plancarte, predicando en 1799, Insistió sobre el tema del matrimonio. Encuentra su fuente de inspiración en el Cantar de los Cantares y compara a las esposas con perlas resguardadas en la concha del convento. El ocultamiento y la preservación de su pureza hacían bella a la esposa ante los ojos de Cristo. El amor a Cristo, la fidelidad que le guardaba y su total consagración a él reforzaban esa relación especial entre los esposos a través del voto eterno que los unía. La decisión de la novicia de hacerse esposa de Cristo la hacía diferente de las demás mujeres, pero debía recordar, como afirmaba Juan Bautista Taboada en otro sermón, que Cristo la había elegido a ella, y no al revés. Jesús era para todos, pero no todos eran para Jesús. Con la iniciativa puesta en Cristo, el privilegio de la elección se magnificaba, reforzando el juicio de que los hombres eligen a sus esposas. La elección era una prerrogativa masculina, mientras que la femenina era sentir la dicha de ser elegida.⁸⁶ La profesión era un regalo del cielo con el que la novicia, ahora convertida en esposa, recibía todo el instrumental que podía necesitar para superar la más dura de todas las pruebas, su enclaustramiento. Con la renuncia

al mundo ganaba la libertad verdadera de hallar el espíritu de Dios.⁸⁷

Una mirada retrospectiva al noviciado lo muestra como un periodo primordial en la vida de la futura monja, que moldeaba su carácter y le enseñaba los fundamentos de la disciplina que se esperaba supiera observar durante toda su vida. Como ocurría en todos los aspectos de la vida conventual, en el proceso intervenían pasiones humanas que traicionaban las normas prescritas por la institución. No obstante, la pedagogía del noviciado es un componente importante en nuestro entendimiento de la educación de una religiosa y un elemento esencial para comprender la vida religiosa misma. Para quienes la enseñaban, un fin estético dominaba la construcción de los ideales de amor, sumisión, dedicación y sacrificio. También desarrollaban un eje disciplinario pragmático que, a pesar de estar apegado a las regulaciones de la orden, se veía afectado por los valores de una época que consideraba deseable el rigor en la educación de las postulantes. Para ser religiosa era decisivo aprender a acatar los votos en cuerpo y alma, lo que precisamente las hacía diferentes de quienes no moraban en el claustro; de ahí la insistencia en aprender a orar sin excederse en la indulgencia del rezo y a soportar la humillación de las palabras severas y el trato brusco que conducirían a la novicia a convertirse en una monja formal. Las memorias personales del noviciado a través de los pocos testimonios con que contamos constituyen un bienvenido contrapeso, sin la mediación de la construcción oficial de sermones e instrumentos pedagógicos. Aun cuando muchos años de vida religiosa teñían el recuerdo de aquellos humildes comienzos, esta información sobre disciplina, intrigas y experiencias visionarias cargadas de emotividad experimentadas durante el noviciado nos acerca a quienes abrazaron una vida que parece tan distante de nuestro tiempo. Nos cuentan la manera en que la novicia enfrentaba sus deficiencias personales y sus exageradas expectativas de alcanzar una espiritualidad dichosa. Aprendía que constantemente debía confrontar disyuntivas que podrían apegarla al mundo o bien elevarla a los consuelos de la religión. En los capítulos siguientes examinaremos con mayor profundidad el significado espiritual de los votos religiosos y el mundo de piedad y devociones habitual en el México de los siglos XVII y XVIII, como también las complejidades de la vida cotidiana, puesto que las monjas no fueron ángeles, sino seres humanos y, como tales, estuvieron muy involucradas en el mundo a pesar de haber optado por separarse de su esfera. La espiritualidad y la realidad del mundo entretejían una trama siempre presente en la vida de las monjas.

III. SIGNIFICADOS ESPIRITUALES DE LA VIDA RELIGIOSA

Lo cierto es que el padecer por Dios es el camino real para la perfección, y la senda más segura que Dios ha descubierto a las almas, como estampada con las huellas de Jesu-Christo que tanto padeció por nuestro amor... Y ciertamente que Dios trajo a la M. Anna María a la religión, para que como esposa del crucificado Jesús viviera siempre crucificada, y por este medio pudiera conseguir la perfección que deseaba.¹

TOMAR el velo en el claustro de un convento moderno en la época virreinal conllevaba un compromiso de fe de por vida para alcanzar el objetivo supremo de la salvación del alma. Las mujeres católicas postridentinas entendían bien el significado teológico de la profesión. Se les enseñaba que dedicar la vida a la oración, aceptar la disciplina de la vida conventual y ejercitar las virtudes que las haría merecedoras de la gracia de Dios era posible dentro de los límites perfectamente definidos del claustro. El convento se concebía como un puerto seguro a resguardo de las tentaciones terrenales y el marco de una vida normada por reglas monásticas aprobadas por la Iglesia, donde se recibiría el consuelo de tener acceso a los santos sacramentos de la Iglesia y la guía de confesores experimentados. Se esperaba que la compañía de otras mujeres que perseguían los mismos fines y compartían conflictos similares para alcanzarlos fuera reconfortante, además de crear un espíritu de compañerismo poco conocido para sus congéneres, que llevaban otros tipos de vida secular. En el interior del claustro, las monjas disponían de un amplio abanico de guías espirituales bajo la forma de sermones, lecturas, cartas pastorales y tratados escritos por teólogos moralistas. Los libros de oraciones y las conferencias edificantes para la comunidad, conocidas como “pláticas espirituales”, formaban parte de un programa más amplio de prácticas devocionales, entre las que se encontraban las oraciones habituales de las horas canónicas. Estas diferentes formas de satisfacer las necesidades espirituales formaban una red de prácticas religiosas que sustentaban la fe e inducían la piedad. En nuestro tan secularizado mundo contemporáneo quizá sea difícil comprender la intensidad de los sentimientos religiosos que imperaban en los siglos XVI y XVII, pero debemos aceptar el hecho de que la fe era profunda y la piedad era su manifestación explícita. La ocupación más importante de las religiosas en el convento se centraba en el cultivo de su

vida espiritual, con el fin de alcanzar los más elevados grados de perfección y merecer la gracia de la salvación.

Los votos de las novicias, reiterados en su profesión final, eran los compromisos más importantes en cuanto a la definición de las obligaciones personales que asumían al elegir la vida monacal. Las monjas tenían la obligación moral de cumplirlos y estaban sujetas a rendir cuentas por su correcto acatamiento o posible negligencia. Los votos sellaban sus vidas y eran irrevocables. Como fundamento de la disciplina interna del convento, sus implicaciones iban más allá de un medio de autocontrol, pues aseguraban a las profesas las gracias y bendiciones de Dios, Cristo y María.² Si la vida religiosa era, en palabras de los clérigos de la época, un “puerto seguro”, los votos hacían las veces de anclas para retener a las monjas en sus tranquilas aguas. Si bien los cuatro votos bajo los cuales vivieron la mayoría de las monjas mexicanas adquirieron su forma definitiva a partir del Concilio de Trento, su historia es mucho más larga, pues a lo largo de la Edad Media varias órdenes monásticas y la Iglesia diocesana ya se habían ocupado de perfeccionarlos. Los votos eran: pobreza, castidad, obediencia y clausura. Entender el significado de estos votos era esencial para la observancia religiosa.

VOTO DE POBREZA

Pobreza significaba la renuncia al disfrute personal de los bienes, excepto con la autorización expresa de un prelado o autoridad superior. Como imitación de la pobreza de Jesús, su enunciación era categórica: renunciar a todo poder de dominio sobre las cosas y transferirlo a la Iglesia y sus prelados, bajo cuya decisión residía el derecho de la profesante a usar cualquier objeto de valor.³ El obispo de Guadalajara, Diego Rodríguez de Rivas, explicaba a las religiosas que ellas eran las más nobles y ricas de todas las mujeres; en el claustro tenían todo lo que pudieran necesitar, lo cual era mucho menos de lo que podían requerir fuera del convento.⁴ El arzobispo Juan de Ortega y Montañés, en su revisión de las reglas de dos órdenes religiosas de la Ciudad de México, afirma que las religiosas no podían “poseer nada, ni referirse a nada como suyo, pues no pueden dominar para sí ni tener a su nombre ningún tipo de bienes, propiedades, rentas o ingresos de ninguna especie”.⁵ Poca semejanza existía entre el alcance de estas declaraciones y lo que, con la autorización de la propia Iglesia, se llevaba a cabo en la práctica real. Hacia mediados del siglo XVII, incluso rigurosos moralistas como Antonio Núñez, S. J., reconocían que la pobreza no excluía la posesión de algunos objetos. Antes de profesar, la monja no estaba obligada a la pobreza y gozaba del derecho a disponer de sus bienes como fuese

su voluntad. Su familia reservaba algunos bienes para asegurarle un ingreso económico o beneficio eclesiástico, conocido como *reserva*. Una vez profesas, las monjas incluso tenían derecho a poseer esclavas.⁶ No obstante, Núñez lamenta la falta de decoro mostrada por muchas monjas que gustaban de usar joyas, anillos, listones y hábitos de finas telas.⁷ Impotente para cambiar esa costumbre, Núñez aconseja a las monjas seguir el comportamiento prescrito de solicitar permiso a sus superiores para disponer de sus ingresos y sus bienes, y a restringir sus gastos para evitar dispendios superfluos. Empero, ya que las reglas de los conventos y las necesidades de las monjas diferían entre sí, reconocía que las licencias otorgadas por abadesas y prelados para satisfacer muchas de sus necesidades personales creaban usos distintos en cada orden y cada convento. Los conventos descalzos eran más estrictos en la imposición de la regla de pobreza que los no descalzos, donde a fines del siglo XVII las comodidades de la vida comenzaron a volverse comunes. El ingreso personal de algunas monjas les permitía disfrutar en sus habitaciones de pequeños lujos, como iconos devocionales y otros bienes materiales, y también de la capacidad para donar objetos a la iglesia conventual o hacer aportaciones para misas y fiestas religiosas. Las monjas “poseían” sus propias celdas y todo el mobiliario que en ellas hubiese. Por otra parte, el convento, como institución, poseía bienes inmuebles y gravámenes sobre bienes para asegurar sus propios ingresos; otorgaba también préstamos monetarios, práctica iniciada a finales del siglo XVII. Como últimos beneficiarios de los bienes e ingresos de las religiosas, los conventos podían heredar de ellas y de patronos laicos por igual.⁸ Por todo ello, resultaba imposible aplicar las reglas estrictas de pobreza. Esta realidad era bien conocida y practicada en Nueva España a pesar de los mandatos de las reglas de las diferentes órdenes y de la retórica de los libros espirituales, que abogaba insistentemente por una línea de renuncia estricta bajo una representación idealizada de la pobreza en un esfuerzo encaminado a respetar y preservar la integridad virtual del voto.

VOTO DE CASTIDAD

El voto de castidad significaba la pureza en cuerpo y alma. Se definía como la renuncia a todos los placeres carnales, en especial a los permitidos por el matrimonio. Toda acción que fuese en contra de la castidad de una esposa de Cristo se consideraba un sacrilegio. En su matrimonio místico con Jesús, la religiosa se entregaba en cuerpo y alma al Señor, pues conservar su castidad significaba respetar el honor de su divino esposo.⁹ Nada había más frágil ni más sagrado en la vida religiosa que la castidad de una esposa de Cristo.¹⁰ En

ocasiones se hablaba de Jesús como un esposo “celoso” que no admitía compartir su amor con ningún otro mortal: era un amor anclado a la virginidad de su esposa. Sus almas favoritas eran las inocentes, castas e inmaculadas que dedicaban su vida sólo a él, de modo que las esposas de Cristo tenían que ser los seres más puros para ese amor, como afirmaba Antonio Núñez, y compartir ese amor con otro ser humano manchaba su honra.¹¹

Desde el siglo IV d.C. la virginidad comienza a irradiar un atractivo que se iría incrementando con el tiempo. La idea de la virginidad femenina como el único medio posible para alcanzar la suprema perfección de la vida cristiana fue un concepto primordial a lo largo de la Edad Media. La virginidad se elevaba a un estado comparable a la perfección angélica, muy superior al del matrimonio, y la virginidad de María se tomaba como el modelo a seguir por las futuras esposas de Cristo.¹² Algunos historiadores medievalistas consideran que obliterando la sexualidad femenina, la virginidad liberaba talentos femeninos, como la capacidad de expresarse a través del misticismo y adquirir así el poder personal y social emanado de su carisma.¹³ En el siglo XVII, el elogio de la castidad y la virginidad era tema común en los sermones y obligatorio en todas las reglas monásticas.¹⁴ Inspirado en las enseñanzas de san Ambrosio, fray Nicolás Quiñones explica a las monjas indígenas de Corpus Christi, de adherencia tardía a la vida conventual, que la castidad hacía a los hombres más semejantes a los ángeles. La pureza virginal en las mujeres era muy grata a Jesús. “Por éste quedan obligadas a vivir puras y castas [...] en pensamiento, palabras y obras. Cualquier pensamiento consentido, cualquier palabra y cualquiera obra contra la castidad es pecado mortal.”¹⁵ Los pensamientos deshonestos sugerían deleite y consentimiento. Para evitar los pensamientos impuros, las monjas debían estar atentas a sus sentidos en todo momento, pues con cualquiera de ellos se podía pecar. La mirada podía guiar la determinación de la religiosa por mal camino, por ser la principal ventana a la distracción y a sentir atracción por quien no era su esposo. El obispo Palafox evocaba la Regla de San Agustín, que recomendaba recato en la mirada: pues la mirada impura es indicio de un corazón impuro. Mirar a los hombres era “ilícito”, como inmoral y prohibido era desearlos o provocar el deseo de ellos.¹⁶ Fray Diego Díaz advierte a una profesante que debe colocar velos en sus ojos para conservar la mirada honesta y recatada.¹⁷ El velo con el que la monja cubría su cabeza también ocultaba su rostro a los hombres ajenos a su mundo. Los espacios conventuales abiertos, como rejas y locutorios, donde las monjas recibían la visita de prelados y familiares, estaban encortinados para protegerlas; los coros o lugares destinados a los rezos comunes se dividían de la nave de la iglesia con una reja de estrechos barrotes y una gruesa cortina que debía permanecer siempre cerrada, y solamente se descorría durante los servicios y oraciones para que las profesas pudiesen ver el altar de frente.¹⁸ Pero las cortinas y las reglas no fueron los únicos medios para preservar la pureza.

Otras actividades recomendadas por los prelados y practicadas por religiosas “ejemplares” buscaban el control de todos los sentidos y el dominio del cuerpo en su totalidad. La moderación en las comidas y el ayuno podía ayudar a controlar los sentidos del gusto y el olfato. Se pensaba que el consumo de algunos alimentos y bebidas, como platillos muy condimentados y chocolate, podía perturbar al cuerpo en formas impropias. No prestar oído a las palabras que pudieran sugerir pensamientos impuros daba protección al sentido del oído. El uso de “cilicios” (instrumentos para la mortificación de la carne) y el castigo corporal atemperaban el sentido del tacto y la excitación producida por éste. Vigilarse a sí misma para conseguir el triunfo del espíritu sobre el cuerpo constituía una de las fuerzas rectoras en la vida de las religiosas.¹⁹

Pocas historias fueron más apreciadas por los biógrafos que las de niñas precoces que tomaron los votos de castidad desde temprana edad como premonición de su destino como religiosas, o bien las de aquellas que defendían su virtud en contra de los sórdidos deseos de los hombres.²⁰ María Anna Águeda de San Ignacio hizo voto de castidad a la precoz edad de ocho años. Sor María Josefa Lino de la Santísima Trinidad, sor María Inés de los Dolores y sor María de Jesús Felipa, entre tantas otras, siguieron la pauta de hacer votos de castidad a temprana edad.²¹ En las hagiografías abundan las historias de monjas que supieron preservar su pensamiento casto por muchos años, o de las que lograron vencer deseos impuros y tentaciones lujuriosas inducidas por el diablo y encarnadas en algún hombre. Sor María Antonia del Espíritu Santo Maldonado, profesa en Santa Clara de Querétaro a mediados del siglo XVIII, creció en una familia devota y desde la infancia inició sus devociones a la Virgen María. Su biógrafo y confesor, el padre Miguel Ramón Pinilla, escribe que Dios le había otorgado el “privilegio de la virginidad” y nunca se desvió de ese camino. Jamás supo lo que era su contrario, ni llegó a su pensamiento “en qué consiste la vileza, gozando de este don tan singular sin susto ni zozobra y como un ángel que no es capaz de vicio tan obsceno y sucio”. “Jamás padeció movimiento impuro ni permitió el Señor el Enemigo le diera a conocer ningún vicio contrario a la castidad ni dormida ni despierta.”²² El biógrafo transfiere el significado de la virginidad corpórea a la castidad de pensamiento, pero su verdadera intención es dejar sentado que había mujeres tan inocentes que ignoraban todo lo concerniente al deseo carnal. Pocos biógrafos siguieron esta misma idea, pues quizá resultaba más atractivo, y más realista, mostrar a una monja capaz de vencer las tentaciones y no que ignorase su existencia. La carmelita poblana Isabel de la Encarnación contravino el deseo de sus padres de casarla, pero fuertes tentaciones sexuales la atormentaban, registra con precisión su biógrafo Pedro Salmerón, quien a lo largo de su texto cita información confidencial entresacada de las cartas que ella le escribió. Antes de la toma del velo, describe a algunos de sus pretendientes como “hombres lascivos” que solicitaban de ella favores deshonestos. En el mismo tono, siendo ya monja profesa, afirma que el

diablo se le aparecía bajo la forma de un hombre desnudo o de un apuesto joven que la cortejaba.²³ No era impropio para las esposas de Cristo confesar las tentaciones sexuales con lujo de detalle, siempre y cuando las rechazaran. No era sino una más de las muchas pruebas de la vida religiosa.

VOTO DE OBEDIENCIA

El voto de obediencia significaba la renuncia de la propia voluntad y la subordinación incondicional a la autoridad de los prelados y la abadesa del convento. La obediencia, de acuerdo con el jesuita Antonio Núñez, se concibe como un proceso de voluntad, ejecución y entendimiento. La voluntad o decisión de acatar una orden y su cumplimiento efectivo son actos inseparables que constituyen el fundamento del voto. Entender el sacrificio de renunciar a su propia voluntad y abstenerse de emitir juicios sobre toda orden recibida se consideraba el ápice del voto de obediencia.²⁴ Dicho de otro modo, la esencia de la obediencia residía en renunciar voluntariamente a analizar, y mucho menos refutar, toda orden dictada por un superior. Es común encontrar recordatorios sobre el significado de este voto en los sermones de profesión, el contexto ideal para advertir sobre su futuro a la nueva monja. En el sermón de una profesión, José María Gómez y Villaseñor se deleita en complejos barroquismos verbales para hacer el elogio de la obediencia:

Yo, al contemplar un alma casi sin voluntad, ya no me admiro que llegue a despojarse aun del entendimiento... no discurre, no duda, no inquiere razones de lo que se le manda... Extraña pero igualmente sabia política del cielo —decía el padre san Bernardo— no tener entendimiento sino para juzgar bueno y arreglado lo que se le manda; no discurrir sino para no examinar; no pensar sino para no inquirir; y ser toda su discreción y prudencia, no tenerla.²⁵

Transgredir los principios de la ciega y santa obediencia se consideraba un pecado mortal bajo pena de excomunión. La jerarquía religiosa y el orden interno de todas las comunidades religiosas dependían del respeto guardado al voto de obediencia. El paradigma de la obediencia de María a la voluntad de Dios era el modelo a seguir por todas las religiosas, entendida no como una mansa sumisión, sino como un acto voluntario, y, como tal, no pasivo sino diligente.²⁶ Fray Pedro de Borges, en un sermón, recordaba a su auditorio que María, al consentir la concepción de Cristo, obedeció la voluntad de Dios y se entregó a sí misma como su esclava, mientras que el arzobispo Joseph Lanciego y Eguilaz rememoraba el ejemplo de la obediencia de Cristo cuando su padre le ordenó

morir en la cruz.²⁷ Tales fueron los modelos a seguir por las mujeres religiosas. La paciencia y la humildad, inexorablemente unidas, se consideraban virtudes que ayudaban a aceptar la obediencia como parte de la vida cotidiana.

Ciertos límites se imponían a la obediencia para preservar la integridad espiritual de las religiosas. Si una abadesa, un superior o incluso un confesor ordenaba a una de sus súbditas hacer algo contrario a la regla o que pudiera poner en riesgo su salud, su vida o la salvación de su alma, la religiosa podía desobedecer. Sin embargo, la decisión de desobedecer a un superior era un asunto tan personal como riesgoso, que requería de la monja una enorme confianza en sí misma para argumentar y defenderse de las posibles reprimendas y castigos que su negativa llegase a suscitar. Los casos de franco desafío o abierta desobediencia a una autoridad no fueron frecuentes, pero, cuando ocurrían, como se detalla en los capítulos IV y IX, podían crear situaciones de suma tensión. Más que recurrir a la confrontación abierta, la comunidad y algunas religiosas buscaban acomodamientos o evasiones que les permitían circunvenir a sus superiores, e incluso a la abadesa, con lo cual respetaban los votos mientras reafirmaban su propia voluntad y capacidad de juicio.

VOTO DE CLAUSURA

Clausura significaba renunciar a la vida extraconventual, asumiendo el compromiso de vivir a perpetuidad en el convento y tenerlo como sepultura después de la muerte. En el cristianismo temprano la clausura estricta no era una práctica generalizada, y no cobró auge sino a partir del siglo XIII, impulsada por los incesantes y amplios esfuerzos de las autoridades eclesiásticas. Para el siglo VI d.C., la mayor parte de las vírgenes ibéricas moraban en los conventos como resultado de una iniciativa de los prelados de la Iglesia para poner freno a su independencia. De acuerdo con Joyce Salisbury, en el imaginario colectivo la virginidad significaba un estado mágico y bendito, y, al contenerla, los conventos mismos se convertían en un símbolo social de virginidad.²⁸ La protección de la virginidad en la clausura se convertiría en un concepto que los prelados cristianos persiguieron por varios siglos. En su estudio de la clausura femenina, Elizabeth Makowski remonta el concepto hasta los consejos de san Agustín, pero establece firmemente el arraigo de su práctica en el decreto de Bonifacio VIII *Periculoso*, emitido en 1298.²⁹ *Periculoso* no surtió efectos uniformes en todas las instituciones religiosas femeninas europeas, a pesar de estar destinado a la preservación de la virginidad de las religiosas en refugios seguros.³⁰ Pero la suposición de que las monjas tenían la obligación especial de preservar su castidad fue precisamente lo que contribuyó a la aceptación definitiva de la

clausura perpetua en el Concilio de Trento (1545-1563). Para entonces, la presión de la Iglesia había conseguido instaurar la clausura en todas las órdenes fundadas entre 1300 y 1500, y el concilio simplemente lo ratificó como canon.³¹ La clausura, con el tiempo, se había convertido en un voto formal que conllevaba la pena de excomunión y castigo eterno para los transgresores, a la vez que facultaba a los prelados a recurrir al brazo secular para su ejecución.

La fundación de la mayoría de los conventos de la Nueva España fue posterior al Concilio de Trento y la clausura nunca se trató como un problema, pues todos se apegaron a las reglas de las órdenes europeas. Invocando la regla original de Santa Coleta aprobada por fray Guillermo del Casal, que databa de 1434, fray Joseph de Castro reimprimió la Regla Clarisa en México en 1756 para el convento indígena de Corpus Christi. La noción de la clausura como “prisión y tumba” imprime un tono sombrío al texto, escrito cerca de 200 años después del Concilio de Trento, y reitera el oscuro espíritu teológico de una regla que priva a las mujeres religiosas de su libertad de acción.³² Despedirse del mundo terrenal equivalía a una muerte voluntaria para renacer en una nueva vida. De tal manera, José Antonio Plancarte, en su sermón por la profesión de sor María Antonia Ildefonsa, clamaba gozoso por su muerte.³³ Otros prelados hacían alusión a las metas edificantes de la clausura. El obispo Diego Rodríguez de Rivas, citando a Bonifacio VIII, argumentaba que la clausura liberaba al cuerpo de la contaminación del mundo y preservaba la pureza del alma. La clausura material se lograba cerrando las puertas conventuales, en tanto que la espiritual implicaba cerrar al mundo todos los sentidos físicos. El claustro, afirmaba, era un refugio voluntario (haciendo referencia a la libre voluntad de elección de las profesantes) que permitía a las religiosas tener dominio de sí y de su vida espiritual. Libres de las preocupaciones terrenales, las religiosas podían entregarse a Dios por completo.³⁴ En los días festivos y las ceremonias de profesión, los predicadores elogiaban el abandono del mundo (llamado “el siglo”) que no volverían a ver nunca más, para gozar una paz libre de las tentaciones acechantes y las frágiles banalidades de la vida terrenal. La clausura y la pobreza se complementaban y el dominio de sí operaba como catalizador para darles vida.³⁵ En una carta episcopal dirigida a las religiosas de su diócesis, el obispo de Puebla Juan de Palafox realza la importancia de la voluntad para mantener una clausura espiritual genuina, advirtiéndole que si sus corazones y sus pensamientos permanecían fuera de las paredes del recinto elegido como sepulcro perpetuo, entonces no estarían realmente sirviendo a Dios.³⁶ Para algunas religiosas con una muy elevada conciencia espiritual, como la capuchina queretana sor María Marcela, la clausura tenía un claro significado. En su diario escribe que de la clausura “hay poco que decir. Sólo declaro que no me es corral, sólo paraíso dilatado, campo donde el alma y corazón se dilata y esparce con tal consuelo que está el alma como la piedra en su centro”.³⁷ Para algunas monjas la clausura

pudo haber sido opresiva, pero a otras les ayudaba a enfocarse en su vida espiritual.

El aspecto material de la clausura estaba sujeto a una minuciosa regulación, que proscribía muchas actividades que a lo largo del tiempo habían significado un reto a ésta. Ninguna religiosa podía salir del convento sin la autorización de su obispo, y la salida únicamente se concedía para la fundación de otro convento o en caso de traslado de la comunidad a otro sitio. Un incendio o peligro inminente podía motivar un rápido desalojo temporal del edificio. Por otra parte, desde el punto de vista de los prelados, la vida cotidiana ofrecía muchas oportunidades para cometer “violaciones” de la clausura estricta. La puerta principal del convento debía estar permanentemente cerrada y sólo abrirse para la admisión de profesantes o las visitas eclesiásticas oficiales de los prelados. Los hombres, sobre quienes pesaba la máxima restricción de acceso a los claustros, sólo podían entrar en calidad de trabajadores, para construir o hacer reparaciones en el inmueble, como artesanos de prestigio o como especialistas que prestaban servicios determinados, como sangradores y médicos. Todas las diócesis contaban con una lista de quienes podían ingresar a los conventos para prestar servicios médicos. Además de los prelados, los confesores podían ejercer sus funciones en el confesionario, espacio reservado para tal tarea; su entrada al sanctasanctorum del convento se permitía sólo por solicitud de las religiosas para escuchar las confesiones o dar la extremaunción a monjas enfermas o moribundas; algunas reglas especificaban que las religiosas cubriesen sus rostros en esas situaciones.³⁸ La Ley de Indias prohibía el ingreso a los conventos femeninos a los miembros de la Audiencia, pero el virrey, y en particular la virreina, como representantes del rey y la reina, tenían acceso al claustro. Cuando las virreinas comenzaron a abusar de ese privilegio, la Corona se vio forzada a emitir una cédula real que restringía el número de visitas que podían realizar al convento.³⁹

Las mujeres laicas que moraban en los conventos debían solicitar permiso para salir y reingresar. En el siglo XVII la libertad de estas mujeres que no hacían votos de clausura se volvió una preocupación creciente para los prelados, quienes intentaron sin mucho éxito restringir sus entradas y salidas. Tampoco fueron efectivos los esfuerzos para recortar las visitas de familiares y amigos en el locutorio conventual. A los ojos de los prelados masculinos, el cumplimiento de la clausura estaba lejos de ser impecable. Varios siglos de práctica pusieron a prueba sus propósitos originales, evidenciando grietas en la rutina diaria que, si bien no significaban un reto frontal a la clausura misma, planteaban problemas para su completa observancia. Entre las propuestas de reforma de la observancia llevada a cabo en los conventos mexicanos en el decenio de 1770, estaba la restricción del acceso a los locutorios para reducir la frecuencia del contacto entre el mundo exterior y el claustro. Durante la implementación de esta reforma, el obispo de Puebla, Francisco Fabián y Fuero, reiteraba el significado de la

clausura en los términos prístinos de los Padres de la Iglesia. El convento debía ser “no sólo un jardín lleno de virtudes, sino un jardín cerrado; no sólo una fuente perenne de buenas acciones, sino una fuente eternamente cerrada y sellada”.⁴⁰ Sin embargo, semejante perfección era imposible de lograr. Hacia fines del siglo XVIII, el arzobispo Antonio Núñez de Haro reconocía que la clausura estricta, deseada por la mayoría de los prelados, era difícil de mantener.⁴¹ A pesar de sus gruesos muros, los conventos eran instituciones “porosas” con muchos contactos con el mundo exterior, así que el arzobispo no podía hacer otra cosa más que exhortar a sus súbditas sobre sus muchas faltas y recordarles que sus vidas debían reflejar su deseo de alcanzar la perfección.

La vida religiosa comenzaba con el deseo de cumplir los votos a la perfección, pero conllevaba un significado espiritual más rico para quienes sentían el llamado para hacerlo. El objetivo más importante de la vida religiosa era alcanzar la salvación del alma. Sólo Dios podía juzgar la perfección de un alma, y la vida religiosa era un esfuerzo dedicado a adorar y amar a Dios y a seguir el espíritu de sus enseñanzas a través de Jesucristo. No era una tarea fácil, como lo constatan los escritos de las monjas. A partir de su primer contacto con las exigencias de la vida religiosa en el noviciado, sus luchas para alcanzar la perfección se prolongaban durante su vida entera. Para sustentarla, la iglesia ofrecía gran cantidad de medios, siendo los más importantes la oración y los ejercicios espirituales. Pero los cimientos de la vida religiosa debían descansar en un sentido más profundo de comunión con Dios, que para la esposa de Cristo se manifestaba en el vínculo especial que su estado le confería. Como esposa de Cristo, le entregaba su amor y fidelidad, a lo que él correspondería entregándole su afecto personal.

EL AMOR A DIOS Y LA ESPOSA DE CRISTO

En el fondo del deseo de la perfección religiosa residía el intercambio de amor representado por el matrimonio sagrado de la religiosa. La piedad barroca alentaba el romance entre la profesa y Cristo. El amor, tan simbólico como pudiera parecer, encontró innumerables formas de expresión en los escritos que iluminaban el vínculo espiritual entre la religiosa y su esposo.⁴² Las raíces bíblicas de la relación entre el alma y Dios, según se expresan en el Cantar de los Cantares, se usaron desde la Edad Media como fundamento de la espiritualidad. En la España del siglo XVI el texto fue traducido al español vernáculo por fray Luis de León e interpretado por san Juan de la Cruz en una exégesis inspiradora. Este texto bíblico mostraba una muy edificante interpretación de elevado misticismo del amor entre el alma y su creador, que a la vez sirvió como modelo

para construir la relación entre Cristo y su esposa.⁴³

Igual que en España, las monjas mexicanas y sus biógrafos ampliaron el tema del amor espiritual en biografías y autobiografías, como también en otras formas de literatura edificante. La soledad de la esposa en su celda y su renuncia al mundo debían encontrar, como compensación, una fuente de afecto en su unión simbólica con Cristo. Las religiosas mexicanas también encontraron una fuente de inspiración en santa Teresa, que en su *Séptima Morada* hace referencia al matrimonio espiritual entre el alma y Dios. El Señor lleva el alma a su morada y vuelve al cuerpo ciego y mudo, dejándolo sin facultades para percibir ninguna otra cosa. Esa unión no puede disolverse, puesto que involucra a dos personas que no están ya comprometidas, sino casadas. Santa Teresa tuvo el cuidado suficiente para agregar que en dicha unión no existe memoria del cuerpo, pues se lleva a cabo en el centro del alma.⁴⁴ Si bien la naturaleza espiritual del amor entre Cristo y la profesa no escapaba del entendimiento de quienes concernía, su expresión se vinculaba a las palabras y las imágenes usadas en el intercambio amoroso entre un hombre y una mujer. Entre las expresiones de la totalidad del amor divino está una serie de oraciones escritas para las monjas de San Lorenzo en México. “Dulcísimo Jesús, amorosísimo esposo de mi alma, único dueño de mis potencias, absoluto señor de mi voluntad, blanco de mi amor, centro de mi esperanza, imán de mis deseos, soberano bienhechor, padre, criador, y redentor mío.”⁴⁵ No podría haberse expresado mejor la unión total con Dios. El delicado erotismo emanado de los textos de los biógrafos religiosos y las monjas escritoras ilustra la amplia riqueza del vocabulario amoroso en la espiritualidad colonial. Pero, más allá de las palabras, había acciones y actividades encaminadas a demostrar ese vínculo. Cristo podía buscar a sus esposas en su niñez, enamorarse de ellas y hacer que se enamorasen de él; para los hagiógrafos esto explicaba la vocación religiosa, esa atracción irresistible que unía a la niña al Cristo que algún día desposaría. Sobre María Águeda de San Ignacio nos cuenta Joseph Bellido cómo “el divino esposo, enamorado de sus columbinos ojos, le flechó el alma con el vivísimo deseo de consagrarle su virginal pureza con voto”. Entre los ocho y los nueve años de edad hizo su voto personal de castidad y, a partir de ese momento, el Señor, “si antes la había cuidado mucho como galanteándola; desde este punto, en que ya había aceptado su voluntaria entrega, se esmeró más en las asistencias de que trataba ya como muy suya”.⁴⁶

En una “plática” de autor desconocido, escrita también en el siglo XVIII, el predicador explica a las religiosas que, como esposas, su cualidad más distintiva era amar a Dios. Una esposa que no ama no es una esposa real. Amar a Dios constituía el centro dinámico de sus vidas, inspirando todas sus acciones e incitándolas a encenderlo y fortalecerlo. “La verdadera esposa en todo cuanto hace, en todo cuanto piensa, sólo quiere agradar a su esposo, por cuyo amor ejecuta, a cuyo amor dirige todas las acciones de su religiosa vida, porque sabe muy bien que sólo es bien empleado su amor amando a Jesús. Amar a Dios es

elevarse; amar a las criaturas es abatirse.”⁴⁷

Para cuando llegaba la profesión, ese amor había librado ya una batalla para derrotar a las tentaciones terrenales; la metáfora de triunfo y conquista de sí mismas y del mal confería a las monjas, como mujeres, el valor y la fuerza de soldados sustentados en el amor de Cristo. De hecho, un predicador, excediendo su imaginación, visualizaba a la religiosa profesa como conquistadora del propio Cristo, abrazándolo a perpetuidad como su cautivo: el derrotado amante abrazado por su nueva esposa. Combinando esta alusión al abrazo del amante con la imagería de la guerra, el predicador integra los valores femeninos y masculinos para definir los méritos de la profesión y los del amor divino. No obstante, al capturar a Cristo la esposa realizaba un acto de posesión poco común en un periodo en el que la mujer adoptaba la postura de sumisión y no la de imponer su autoridad. En el diálogo del amor, Cristo en ocasiones se rendía como un esposo lo haría en términos humanos.⁴⁸

El amor divino entremezclaba felicidad y sufrimiento. La empatía del vínculo conyugal obligaba a la esposa a sufrir en imitación de Cristo. Tal es la interpretación de Marina de la Cruz, promotora de las carmelitas de la Ciudad de México. Como la cita Sigüenza y Góngora, ella sentía no estar a la altura del sufrimiento de Cristo: “O[h] bien de mi alma —le decía a su amado Dios—, O[h] fuego suavísimo en que aun no me abrazo [*sic*] como quisiera”. Enseñaba a sus seguidoras que “no ay otro camino para imitar de veras al Esposo Iesu Christo, sino el padecer injurias, y afrentas por su amor, y la Monja que no sintiere en sí tales deseos no se debería nombrar por verdadera religiosa”.⁴⁹ El amor divino podía causar tensiones físicas. De acuerdo con el biógrafo de María Anna Águeda de San Ignacio, tras escuchar las pláticas espirituales de Adviento que un predicador impartía sobre el amor divino, experimentó en su pecho una opresión y calor intensos, y deambulaba estrechándose con sus propios brazos como si intentara impedir que le estallara el corazón; sentía una enorme fatiga y debía contener los deseos de gritar su amor a los cuatro vientos. Su confesor, que evidentemente era un hombre práctico, le ordenó no asistir más a las pláticas del predicador, y sólo después de haber rezado muchos rosarios se le permitió volver. igual que otras religiosas, María Anna concebía el amor de Dios como un fuego divino surgido del propio corazón de Dios y transmitido al de sus esposas. Su biógrafo afirma que experimentó la misma transverberación que hizo célebre a santa Teresa, un ejemplo más de la profunda influencia que ejerció la santa entre las monjas del mundo hispano. En esa ocasión particular, María Anna sintió que “la flechó su amante esposo una saeta de amor a el [*sic*] corazón tan fuerte, y penetrante que con tanto silencio y disimulo había experimentado otras muchas heridas. Ésta no pudo menos que prorrumpir en altas voces, mostrando opresiones y aprietos de muerte”.⁵⁰ El fuego y el amor se asociaban al concepto de un holocausto o sacrificio final que la esposa experimentaría por su esposo, y fueron imágenes comunes tanto en la literatura devocional de mediados del siglo

XVII, como en los sermones, los escritos de las religiosas e incluso en reglas conventuales.⁵¹ Otra metáfora predilecta aplicada a la esposa amorosa era la de la paloma pura en estado virginal, que desea a Dios y lo atrae a sí. Ésta es la línea seguida por fray Juan Antonio Rodríguez en su elogio de la vida de la fundadora del convento capuchino de Querétaro, sor Marcela de Estrada. Esta casta religiosa, cuyo hábito imitaba el color de las palomas y cuya vida reflejaba su mansedumbre, recibía constantes “requiebros amorosos” de su esposo, quien cuatro veces la llamó “paloma”.⁵²

Estas conversaciones con el esposo, conocidas como “coloquios” y “afectos amorosos”, se aprecian mejor en los escritos de las propias religiosas. Desde tiempos medievales, las mujeres religiosas habían establecido sus propias formas para expresar el amor entre la esposa y su divino esposo.⁵³ La relación con el esposo amoroso era intensa y personal. A menudo se dirigía a ellas como sus favoritas o escogidas, cuyos afectos procuraba y disfrutaba tanto como ellas los de él. María de Jesús Felipa estaba convencida de que el amor de Cristo la acompañaba en todo momento, manteniendo su fe y permitiéndole sobreponerse a muchos momentos de desconfianza en sí misma. En sus propias palabras, la sola vista de él inflamaba su corazón y la animaba a imitar su sufrimiento. En una de sus visiones, hablando de sí misma en tercera y primera personas, sor María Marcela pudo ver su propia alma ricamente ataviada y favorecida por el Señor, quien “como amante esposo se recreaba con las joyas y atavíos de su esposa y con grandes caricias se los mostraba, de que quedó mi alma humilladísima y agradecida porque tan de gracia me favoreció tanto”. En otra ocasión recuerda que Dios le dijo que su rigor no debía intimidarla, pues iba acompañado de expresiones de amor: “Esto habló Dios a mi alma con aquellos santísimos y amorosos besos que acostumbra”.⁵⁴ Como símbolo de su amor por una esposa singular, algunas religiosas afirmaban haber recibido una señal particular de Cristo, por lo general palabras amorosas o un abrazo que las acercaba más a él. Una carmelita de Puebla, cuyo confesor le había mandado no meditar sobre la humanidad (y por consiguiente el sufrimiento) de Cristo, alegaba que después de tomar la comunión, Dios se le apareció “y la dio un tan tierno abrazo que la metió en su pecho, uniéndola toda a sí con vínculo amoroso”.⁵⁵ En este intercambio hubo reciprocidad, ya que después de haberlo ingerido ella en la hostia, él la puso en su interior. Otras monjas aprovecharon ocasionalmente esta metáfora de integración de los cuerpos místicos, que tiene precedentes en escritos místicos medievales.⁵⁶

Por otra parte, los escritos de Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad traslucen una profunda obsesión por su esposo, a quien constantemente se dirige con expresiones de cariño, como “dueño y dulzura de mi alma”, “vida de mi corazón” y “divino y dulcísimo enamorado”. En uno de varios poemas que le dedica, reclama su abandono y expresa la esperanza con la que aguarda su

retorno: “Hermosura mía / Esposo de mi alma / Como eres tan lindo / Y de tan bella gracia / Me tienes cautiva / Y aprisionada”.⁵⁷ A mediados del siglo XVII, sor Josefa de San Lorenzo, del convento de San Lorenzo, habla en un poema de la naturaleza de su amor por Dios. Al cabo de un intercambio epistolar con su confesor Domingo Pérez de Barcia, recibió de éste un poema junto con una imagen de Cristo en la infancia, a lo que ella respondió con su propio poema que comenzaba dirigiéndose al niño y terminaba por referirse a su “dulce esposo”. Pidiendo a Cristo que no se ocultara más de ella, le rogaba llevarla consigo a donde pudiera venerarlo siempre: “Y entre tanto que llega / Aquesta dicha / En tu pecho amoroso / Dame acogida”.⁵⁸

Pocos años más tarde, una mente poética más elevada sintió la urgencia de tratar el tema. Sor Juana Inés de la Cruz, la soberana de la literatura barroca, escribió varios poemas sobre su amor por Cristo.⁵⁹ Aun sin ser ciego, sino voluntario y lícito, su amor la atormentaba porque el amor divino no podía satisfacer el deseo humano de saber si era correspondido. En una reminiscencia de amores humanos “bastardos” del pasado, la poetisa comprendió la diferencia entre su anterior y presente entendimiento del amor divino. Un poema dirigido específicamente a Cristo encarnado en el sacramento de la comunión es el medio para explorar una idea poco usual: si Cristo, habiendo invadido su corazón, pretendía averiguar la profundidad de su amor. Sin embargo, rechaza esa idea por considerarla errónea canónicamente y desmedida, para concluir que la omnisciencia de Cristo le dice que ella le pertenece y, por ello, lo que siente por ella es amor y no celos. Escrito en su característico estilo fluido y florido, el conflicto entre el sufrimiento y la dicha es típico de los sentimientos expresados por otras religiosas.

Estos poemas y manifestaciones íntimas de amor por parte de las religiosas contrastan dramáticamente con la elegante prosa del obispo de Puebla, Juan de Palafox, quien se despidió de sus hijas espirituales explicando la naturaleza del vínculo entre la esposa y su divino esposo. Entre el carácter de los textos afectivos de las monjas y el análisis didáctico del prelado en su carta pastoral hay una diferencia de identidad y papel de género bastante significativa. El preceptor masculino puede predicar sobre la forma correcta del amor, mientras que las religiosas escriben como mujeres que sienten ese amor. El texto palafoxiano hace contrapunto al discurso afectivo de las monjas, pero entre ambos entablan un diálogo recíproco sobre la naturaleza del vínculo más sagrado entre la mujer humana y la divinidad masculina. La conexión entre ambos puntos de vista es innegable, puesto que los efectos de la tutela pastoral en muchas monjas autodidactas, como sor Josefa de San Lorenzo, son la única evidencia que tenemos de la influencia ejercida por los hombres encargados de dirigir sus conciencias. La pedagogía del amor conyugal, como la expresa Palafox, comienza por reafirmar en las monjas su condición privilegiada. Como esposas de Cristo, son la niña de los ojos de Dios, y quienquiera que las ofenda, ofende a Dios. En

términos jerárquicos clericales, sólo las considera por debajo de los ministros ordenados de Dios, una notable concesión viniendo de un obispo. Al profesar, las religiosas no sólo se convierten en esposas de Dios, sino en hijas de María, obteniendo los más altos beneficios posibles de esta incuestionable combinación de madre e hijo.⁶⁰ A cambio, las esposas deben guardar fidelidad absoluta al Señor dentro del espíritu de sus nupcias, pues es un esposo celoso y exige mucho de quienes son sus verdaderas esposas. El acto más terrible que una esposa puede cometer es traicionar a su esposo; ¿cuánto más terrible puede ser — cuestiona retóricamente Palafox— cuando el esposo es a la vez redentor y salvador de todos nosotros? Guardad todas vuestras comunicaciones y conversaciones para Dios, aconseja, como un hombre empeñado en preservar el honor de otro varón, aunque se trate de Dios mismo. Les aconseja evitar las distracciones provocadas por todo apego afectivo, pues perjudicarían el amor que deben a Dios. En la búsqueda del cumplimiento cabal de sus cuatro votos, las religiosas debían preservar su sagrado matrimonio espiritual. Debían recordar que incluso su vestimenta hablaba de su compromiso. Su velo y su hábito proclamaban la ausencia del esposo y el escapulario que usaban sobre los hombros era el símbolo de su cruz. La esposa debía examinarse a sí misma en todo momento para asegurarse de estar cumpliendo las reglas de la observancia. La clausura no significaba nada si el corazón no ardía constantemente por el amor a Dios. Palafox hacía claro hincapié en la importancia de tomar los sacramentos de la comunión con frecuencia. El matrimonio espiritual con Dios encontraba su complemento simbólico en el acto de recibir en cuerpo propio el de Cristo, su medio de unión con la humanidad. Palafox termina su mensaje subrayando el alcance de lo que significa Dios para sus esposas: además de esposo, es padre, señor, siervo y redentor; es la consolación para todos sus sufrimientos, el alivio de sus trabajos, la medicina para su culpa, y la corona y premio de sus virtudes. Dicho de otro modo, Dios lo era todo, el universo que las contenía y estaba contenido en ellas. En una prosa entre didáctica y edificante, la interpretación palafoxiana de los lazos entre la esposa y el divino esposo constituye la más fina expresión de la espiritualidad de mediados del periodo colonial, que en lo sucesivo sirvió a otros predicadores para seguir moldeando el significado de esa sagrada unión.

Un siglo más tarde, el amor divino encontraría una elevada enunciación femenina. La poblana sor María Anna Águeda de San Ignacio escribió *Leyes del amor divino*, una síntesis de su interpretación del amor del Señor. Como implica el título, la ley divina obligaba a la esposa a seguir reglas de comportamiento determinadas que la conducirían a la unión final. La esposa podía entretenerse en muchas ocupaciones, pero ninguna debía interferir en el íntimo compromiso con su esposo ni en las conversaciones amorosas con las que ambos se complacían.⁶¹ Como lo entienden Palafox y sor María Anna Águeda, el amor de Dios exigía disciplina y sacrificios; obligaba a la esposa a abandonar a su familia

biológica y renunciar al amor de sus padres y familiares: era éste el primer sacrificio exigido por el esposo.⁶² La obligaba a servirlo sólo a él y a sufrir su misma pena. Sor María Anna se hacía eco de los sentimientos expresados por religiosas durante cientos de años antes que ella: que el amor de Dios era recompensa suficiente a cambio de sus obligaciones, a la vez que su inspiración y sostén en contra de todos los sufrimientos personales que pudieran padecer. El amor no existía sin sacrificio.⁶³ El dolor era la forma femenina de emular a su esposo.

La imbricación de amor y dolor era natural en la piedad barroca. A todo lo largo de sus vidas como esposas de Cristo, las monjas tenían muchos años para reflexionar sobre esta combinación sui géneris que era constante fuente de dudas personales sobre su capacidad para satisfacer los altos estándares merecidos por su esposo.⁶⁴ Los momentos de confianza alternaban con otros de “aridez” y desesperación. Como una ayuda para salvar la angustia provocada por este proceso tenían a su disposición una variedad de prácticas devocionales. Los rituales y las oraciones cotidianas eran absolutamente esenciales para reafirmar su fe y descargar sus ansiedades.

PRÁCTICAS DEVOCIONALES

En la vida diaria, la búsqueda del amor de Dios y el cometido de alcanzar la perfección en la vida religiosa se materializaban en una serie de prácticas que proveían a las mujeres enclaustradas con un marco referencial y una guía de comportamiento. Las reglas conventuales proporcionaban los lineamientos para la observancia, entendida como la práctica del estilo de vida prescrito por la orden. Las reglas pautaban los horarios y las oraciones cotidianas, definían los votos, establecían las celebraciones y los rituales canónicos, y prescribían la organización de las actividades del convento; sin embargo, no hacían referencia a las prácticas que nutrían la fe de las religiosas, reforzaban sus objetivos espirituales y facilitaban los medios para la expresión de sus anhelos. Estas necesidades se expresaban a través de la oración, los ejercicios espirituales y la devoción particular por los santos predilectos. En este capítulo sólo es posible resaltar un puñado de esas prácticas devocionales pertenecientes a una cultura religiosa compartida con la observada en España y que siguen a la espera de un estudio más profundo.⁶⁵

La oración constituía el eje de la vida religiosa y era la ocupación más importante de la vida de una monja. De acuerdo con la descripción del arzobispo Lanciego y Eguilaz, la oración es el alimento del alma y único medio de comunicación con Dios, y exige preparación del cuerpo y el alma.⁶⁶ Bajo la

influencia de fray Luis de Granada, santa Teresa de Ávila y la escuela teológica jesuítica, la mayoría de los confesores y escritores religiosos en el México colonial consideraban la oración como el principio esencial para el desarrollo de una vida espiritual rica y plena de recompensas.⁶⁷ Hacia 1575, el *Libro de la oración y meditación* de Granada había superado las 65 ediciones en Europa. Sus obras fueron la fuente de inspiración para todos los subsiguientes ejercicios espirituales y meditaciones sobre la naturaleza de la vida cristiana.⁶⁸ Para Granada, la oración era una expresión de devoción, es decir, una fuerza espiritual puesta por Dios en el alma para alentar a la humanidad a servirle.⁶⁹ La oración puede ser verbal o mental. La primera consiste en la repetición de fórmulas y expresiones básicas de la fe, como el credo, los salmos o incluso devociones nuevas, como el rezo del santo rosario en honor de María, introducido formalmente en el siglo XVI. Participar en las oraciones comunitarias era una obligación en la vida diaria de una monja; lo aprendía en el noviciado, donde se instruía también en las reglas que normaban a la comunidad. Las profesas se reunían diariamente en los coros (espacios dentro del claustro dedicados a la oración y con vista al altar mayor) para asistir a misa o rezar en común las horas canónicas prescritas, y sólo la enfermedad podía excusar faltar al coro. Es común encontrar breviarios y libros de oraciones en los inventarios de monjas fallecidas.⁷⁰

Educadas desde la infancia para encontrar consuelo en la oración, la mayoría de las monjas pasaba horas de recogimiento en oración mental, que no era otra cosa sino la meditación sobre cuestiones que conmovían al corazón y el espíritu para amar y temer a Dios, y abstraerse del mundo y de sus distracciones banales. Las monjas meditaban sobre la perfección de Dios y la imperfección del yo, o sobre el sufrimiento de Cristo y temas similares.⁷¹ En el siglo XVII la oración mental había evolucionado en una serie de patrones complejos, muchos de ellos inspirados en santa Teresa e Ignacio de Loyola. La oración mental se enfocaba principalmente a determinados aspectos de la vida de Cristo o de la Virgen. En su autobiografía, la capuchina sor María Marcela dejó una extensa descripción de sus horarios de rezos, confesando que, ya que era poco el tiempo que sus múltiples obligaciones le dejaban para leer, en compensación oraba continuamente a lo largo del día. Explicado en sus propias palabras, sus oraciones consistían en una imbricación de palabras de agradecimiento y en su interpretación personal del concepto ignaciano de “construcción de lugar”. La técnica ignaciana enseña al ejercitante a imaginar con detenimiento el lugar en el que el tema de la meditación se lleva a cabo y proceder a su escrutinio intenso.⁷² Con la oración mental, las religiosas construían una imagen mental de devoción, asignando una virtud y una oración específicas a cada parte de esa imagen. La capuchina queretana sor María Marcela cuenta a sus lectores que, además, recitaba oraciones breves a manera de salutación, homenaje y reverencia al

Padre, el Hijo, el Espíritu Santo y la Inmaculada Virgen María alrededor de 400 veces al día.⁷³ Los consejeros recomendaban a sus hijas espirituales llevar la cuenta de los “actos de virtud” propios. Una obra anónima poblana de mediados del siglo, dirigida a las monjas que deseaban adorar al Sagrado Corazón de Cristo, les aconsejaba hacer un seguimiento preciso de sus oraciones y pensamientos para evaluar su grado de entendimiento de los ejercicios exigidos para su culto, y agradecer a Dios cuando sentían haberlo conseguido o avergonzarse y ser humildes consigo mismas si fracasaban en sus esfuerzos.⁷⁴

Las capuchinas practicaban una forma especial de oración mental en la que las virtudes estaban simbolizadas por vestimentas u objetos en los que fijaban sus meditaciones. Por ejemplo, sor Mariana Juana Nepomuceno, fundadora del convento capuchino de la Ciudad de México, concentraba su pensamiento en una vestimenta simbólica descrita por María a santa Brígida de esta manera: “camisa de contrición, calzado de afectos para enmendar los pecados cometidos y obrar bien y abstenerse de lo malo; túnica de esperanza en Dios, con las mangas de su justicia y misericordia; cubierta de fe, salpicada con motas de caridad; justillo de meditación de la pasión del Salvador; y peinado de castidad”.⁷⁵ Tan elaborado juego de imágenes mentales ayudaba a las religiosas a concentrarse en la oración mientras desempeñaban otras actividades. En algunos conventos, la formalización de la oración alcanzó su culmen de intensidad. Entre 1761 y 1808, las monjas de San Bernardo de México mantenían registros anuales del número de “oraciones de rescate” que la comunidad había logrado acumular. Se trataba de una variedad de rezos y formas de disciplina personal para “rescatar” a Jesús de la traición de Judas y pedir disculpas por ella.⁷⁶ El objetivo era la acumulación de un gran número de oraciones para probar la devoción de la comunidad.

Las oraciones, por encima de todo, eran para pedir la gracia de Dios, aunque servían también para muchos otros propósitos. La petición de la gracia divina para los demás era primordial. Las monjas desempeñaban un papel importante como intercesoras por el alma de otras personas, lo que hacía de los conventos lugares de reverencia y respeto para el mundo laico. Puesto que la entrada directa al cielo no se suponía nada fácil para un alma cualquiera, y la mayoría necesitaban expiar sus pecados en el Purgatorio, las plegarias para ayudar a redimir el tiempo de las almas en pena era una importante tarea de las religiosas.⁷⁷ La poblana sor María de Jesús, que fue propuesta para su beatificación sin éxito, tenía la reputación de haber redimido a miles de almas del Purgatorio, entre ellas muchas de monjas y sirvientas del convento de La Concepción. Su biógrafo, Francisco Pardo, en una hipérbole barroca, aseguraba que sor María había salvado 140 000 almas en la fiesta de los Inocentes (28 de diciembre) y redimido a un emperador cristiano que llevaba 500 años en el Purgatorio.⁷⁸ Las hermanas oraban por la salud de otras religiosas, sus confesores, familiares y cualquiera que les solicitara el favor. Causas mayores

entraban también en sus oraciones, como la derrota del demonio y las almas de los no cristianos, la salud del rey y su victoria sobre sus enemigos. Si había sequía, oraban por la llegada de la lluvia y, en caso de inundación, para que cesara. Su papel se entendía como un servicio prestado a la comunidad en nombre del amor de Dios.

Un género importante dentro de la categoría de las plegarias fueron los ejercicios espirituales, popularizados tras la introducción de los propuestos por Ignacio de Loyola, aunque su práctica se remontara a una tradición cristiana mucho más antigua. A pesar de que algunas religiosas seguían los ejercicios de Loyola en obediencia al consejo de su confesor, la mayoría de las oraciones practicadas en los conventos seguían ciertos patrones en torno a temas determinados e involucraban alguna forma de disciplina corporal. A manera de ejemplo característico, tomemos los *Ejercicios de los desagrios de Christo Señor Nuestro*, practicados por las jerónimas de Puebla en el siglo XVIII.⁷⁹ El texto iba antecedido por un grabado de Cristo crucificado, pues el escritor anónimo ordenaba venerar el crucifijo y la imagen de Nuestra Señora durante los 10 días que duraban los ejercicios. Un grupo designado de monjas y criadas se encargaba diariamente de colocar flores y velas frente a las imágenes hasta el día final de la práctica. Todas las moradoras del convento, niñas incluso, asistían a las sesiones de oración y “mortificaban” sus cuerpos (castigo infligido en cuerpo propio) de acuerdo con sus capacidades. Los ejercicios comenzaban pidiendo perdón y ayuda a los ángeles guardianes y a san Jerónimo. La primera mañana oraban durante una hora con una cruz en las manos, de pie con los brazos abiertos en cruz o bien de rodillas rezando tres padrenuestros, un avemaría y un rezo llamado “rezo del Jardín”, reminiscencia de la oración de Jesús en el Monte de los Olivos. Hecho esto, debían realizar visitas imaginarias a las casas de Ana, Caifás, Pilatos (dos veces) y Herodes. En cada “casa” oraban un padrenuestro y un avemaria, otra plegaria especial y un credo de fe. En los días siguientes oraban por la coronación de Cristo y recitaban otras plegarias compuestas especialmente para esos ejercicios. Una de ellas, por ejemplo, decía:

O rey de los reyes, excelentísimo príncipe e ilustrísimo emperador. Tú eres vida de mi alma, contigo está unido el amoroso afecto de mi corazón fundido con la fuerza del amor divino y soberano que todo lo penetra; y todo cuanto sin ti entendiére, quede sin vida. Tú eres el deleite de todas las flores, la fragancia de todos los olores, la dulzura de todos los sabores y el contentamiento de todos los sonos de consonancia gustosa, y el deleite de los íntimos abrazos con que se unen e incorporan todos los que te aman.⁸⁰

Este panegírico al más casto y ardiente de los esposos se dirige a él también como “hermano” y “compañero”, y enuncia la manera en que la suplicante anhelaba que la oración fuese lo suficientemente eficaz como para elevarla a los

más eminentes grados de la perfección y la unión divina. Otras oraciones de estos ejercicios se ofrecían a las heridas de Cristo, mientras las monjas besaban el piso por cada una de las heridas, en reconocimiento de la sangre derramada por Cristo para la redención de los pecadores. En cierto punto, las religiosas se autoinfligían “disciplina” corporal. Una oración final situaba a la creyente frente a Dios para, con la intercesión de Cristo, rogar por el perdón de todos sus pecados y obtener la gracia de Dios no sólo para sí misma, sino para todos los miembros de la Iglesia, soberanos y ministros de paz, familiares, amistades e incluso los infieles. Es obvio que estas expresiones de piedad creaban un fuerte vínculo comunitario y ayudaban a establecer lazos entre sus miembros, fortaleciendo así la hermandad espiritual.

Sor Juana Inés de la Cruz escribió una serie de ejercicios para los nueve días de la Encarnación [de Cristo] y otra de oraciones (ofrendas) sobre los 15 misterios del santo rosario, dedicadas a la madre sufriente de Cristo, la *Virgen de los Dolores*.⁸¹ Estos ejercicios estaban dirigidos tanto a personas laicas como a profesas, lo que indica la naturaleza didáctica asumida por las religiosas en algunos de sus escritos. Sus ejercicios tenían una duración de nueve días, con actos de penitencia, como ayuno y mortificación corporal, y culminando con la confesión en el último día. Cada día, la persona debía repetir las oraciones elogiando las virtudes de María y rogando por su protección. Sor Juana estableció la supremacía de María en el cielo, sólo por debajo de la autoridad de Dios y Cristo. Como madre, era el receptáculo que había contenido toda la inmensidad de Jesús, criando a quien había creado a la humanidad, y custodiaba la más elevada divinidad. En las *Ofrendas para el rosario*, sor Juana prescribía la meditación sobre 15 momentos clave de la Pasión de Cristo, haciendo hincapié en la pena materna en cada uno de ellos. De tal manera, otorgaba a María un papel protagónico en la Pasión de Cristo. Estos ejercicios señalan la centralidad del culto a Cristo y María en la espiritualidad conventual a lo largo de todo el periodo colonial, práctica que las monjas mexicanas heredaron de la tradición europea.⁸² Como católica devota, sor Juana supo rendir tributo a esa tradición.

CRISTO COMO OBJETO DE DEVOCIÓN

Las imágenes más reverenciadas en los claustros fueron las de Cristo y la Virgen María. María competía fuertemente con su hijo por la atención y el afecto de las monjas; sin embargo, el culto no establecía una rivalidad, sino una diada bien entendida y equilibrada que se complementaba en cuanto a papeles, favores e inspiración espiritual. No obstante, Cristo era el centro indiscutible del mundo devocional mexicano, y, de su vida, el capítulo que inspiraba el más alto fervor era la Pasión. Comparativamente, la devoción de la Natividad y la infancia de

Cristo ocupaban un lugar menos prominente en el culto, aunque su celebración formaba parte obligatoria de la observancia.

En la Edad Media el cristianismo adoptó la imagen de Cristo crucificado como símbolo de la redención de la humanidad. Místicas femeninas, como Juliana de Norwich, hicieron de Cristo en la cruz uno de los temas más trascendentales de sus meditaciones y oraciones.⁸³ En el siglo XVI, católicos y protestantes por igual reverenciaron la cruz como símbolo de la fe cristiana.⁸⁴ El deseo de sufrir a imitación de Cristo en sus últimas horas de vida quedó grabado profundamente en la vida ascética tan elogiada por los escritores religiosos de los siglos XVII y XVIII; asimismo, tuvo un firme trasfondo teológico y devocional en los escritos de fray Luis de Granada, cuyas meditaciones sobre la Pasión de Cristo inspiraron ejercicios y meditaciones sobre el tema.⁸⁵ Para las monjas españolas y mexicanas, abrazar la cruz representaba la expresión simbólica más elevada de la vida religiosa.⁸⁶ La crucifixión, como símbolo de dolor, penitencia y sufrimiento, se convirtió en el ejemplo de sacrificio al que la religiosa debía aspirar con su ingreso al claustro. Este mensaje fue central en los escritos biográficos, como el de la capuchina sor Mariana Leocadia, fallecida en 1729, cuya profesión fue descrita como un abrazo de la cruz en retribución al sacrificio de Cristo por la humanidad. Los votos religiosos anclaban a la monja a la religión, y todos los actos penitenciales de su vida se veían como prácticas que prolongaban el sufrimiento que su alma privilegiada ofrecía a su divino esposo. La vida religiosa, según su biógrafo, debía ser un acto de continuo martirio.⁸⁷ Aun cuando la monja nunca expresara tales sentimientos, su biógrafo bien podía atribuírselos. Sor Juana recibió un espaldarazo póstumo del biógrafo del padre Antonio Núñez de Miranda, Juan de Oviedo, S. J., quien escribió sobre la transformación que según él pareció haber experimentado la monja durante los años finales de su vida. Ella, en palabras de Oviedo, abandonó el mundo para unirse a su divino esposo, “y considerándolo clavado en una cruz por las culpas de los hombres, el amor le daba alientos a su imitación procurando con empeño crucificar sus pasiones y apetitos con tan fervoroso rigor en la penitencia que necesitaba del prudente cuidado y atención del padre Antonio para irle a la mano, porque no acabase a manos de su fervor la vida”.⁸⁸

La devoción de la cruz adquirió una popularidad tal que se volvió metáfora frecuente de la vida de las monjas mismas, y se mantuvo así hasta fines del siglo XVIII. En 1743, fray Juan Crisóstomo López de Aguado, en su prédica para la profesión de sor Margarita de Santa Teresa, religiosa de Santa Catalina de Siena en la ciudad de Valladolid, recomendaba a la novicia tener ante sus ojos la imagen de Cristo sangrante durante toda su vida.⁸⁹ El tema figuraba también en sermones fúnebres, como el pronunciado por la muerte de sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, donde se la compara a una “paloma crucificada”. Fray Miguel de Alcaraz, quien había aprobado la publicación del sermón, agregaría su

propio consejo para las religiosas, diciéndoles cómo comportarse como palomas en contacto íntimo con el Cristo crucificado: “Entonces, así crucificada, pide con el pico beber las dulzuras del sacratísimo costado; tocar con las puntas de las alas las roturas de sus soberanas manos y alcanzar con los pies las roturas de sus sagrados pies”.⁹⁰ Así, las monjas se volvieron protagonistas en la Pasión al imitar a Cristo en su última agonía con metáforas de mórbida sensualidad. La intimidad del contacto cercano con el cuerpo de Cristo en el acto de cubrirlo mientras se extrae el líquido nutriente de su herida es lo más próximo que se puede llegar en cuanto a intimidad con el esposo. Muy pronto, las imágenes mentales inspiradas por las palabras encontraron su expresión visual correspondiente. Por ejemplo, un grabado de 1805 consigue una representación visual bastante audaz de la profesión como sacrificio definitivo, al presentar a la monja en la cruz cubriendo por completo el cuerpo de Cristo con el suyo, dejando a la vista sólo la cabeza, los brazos y los pies del crucificado.⁹¹

El culto a Cristo crucificado podía ir desde una devoción personal hasta una incluyente del convento y su iglesia, como fue el caso del convento carmelita de Santa Teresa la Antigua en la Ciudad de México. Ahí, una imagen de Cristo crucificado conocida como el Cristo de Ixmiquilpan comenzó a ser venerada a raíz de una milagrosa “renovación” ocurrida en 1621.⁹² Su historia, relatada por el capellán del convento, el doctor Alonso Velasco, narra cómo la imagen de papel maché había sido traída de España en 1545 por Alonso de Villaseca, uno de los más generosos patronos del siglo XVI. En 1615 este Cristo se encontraba en una modesta iglesia del pueblo minero de Plomo Pobre, cercano a Ixmiquilpan, población de la que adquirió su nombre. Para entonces, la imagen se había ennegrecido y la polilla le había carcomido la cabeza hasta casi hacerla desaparecer. Juan Pérez de la Serna, arzobispo de México, ordenó retirarla de la vista pública y que se la enterrase con el primer viejo que falleciese en el pueblo. Su orden no se cumplió y, cinco años más tarde, algunos sucesos misteriosos comenzaron a ocurrir en la pequeña iglesia: se escuchaban ruidos y se veían tenebrosas siluetas de monjes. El 11 de abril de 1621, los habitantes del pueblo sacaron la imagen para hacer una petición de lluvia y, milagrosamente, esa misma tarde llovió. El 19 de mayo, en las vísperas de la celebración de la Ascensión de Cristo, se descubrió que la imagen sudaba y había sido restaurada por completo a su gloria original. La imagen continuó sudando agua y sangre, y una investigación llevada a cabo por un emisario del arzobispo de México corroboró los sudores junto con la emisión de una luz brillante y curas milagrosas.

A pesar de la oposición de los pobladores indígenas del pueblo, la imagen fue retirada de su sitio y trasladada temporalmente al pueblo de Ixmiquilpan, donde la visitaron cientos de personas. El arzobispo Juan Pérez de la Serna ordenó su traslado a la Ciudad de México y, tras permanecer algunos días en su capilla, decidió donarla al convento de las monjas carmelitas de San José. El arzobispo

había sido uno de los principales impulsores de la fundación del convento y le tenía mucho cariño. Los esfuerzos de los arzobispos Francisco Manzo y Zúñiga y Francisco de Aguiar y Seijas contribuyeron a un aumento en la devoción de esta imagen, que recibió una suntuosa capilla, fondos y patronazgo de otros ricos seglares. Hacia fines del siglo XVII era una de las imágenes más veneradas de la ciudad, realzando la reputación del convento de Santa Teresa como un centro piadoso.

Otra imagen bien conocida de Cristo crucificado, conocida como el Cristo de las Monjas, se encontraba en el convento dominico de Santa Catalina de Valladolid. La imagen fue objeto de veneración en la ciudad y de oraciones en tiempos de catástrofes. En tales ocasiones, como en 1706 y 1720, la imagen fue trasladada a la Catedral para celebrar oraciones públicas. En 1738, año en el que las monjas se mudaron a un nuevo claustro recientemente edificado, ellas y la imagen fueron escoltadas por todos los miembros del capítulo catedralicio en una procesión pública capturada para la posteridad en una pintura al óleo de grandes dimensiones.⁹³ Esta extensión pública de un culto privado era esencial para dar al convento un lugar en la comunidad.

EL SAGRADO CORAZÓN

En el siglo XVII el corazón mantenía su posición como lugar simbólico del amor, tanto divino como humano. En la configuración física del corazón humano aparecía, de acuerdo con un predicador, el símbolo de la cruz. Su centro cóncavo era la fuente de cuatro ríos de vida que formaban una cruz y distribuían vitalidad a todo lo largo del cuerpo.⁹⁴ Si el corazón humano podía tener tan elevado símbolo de la cristiandad, los creyentes podían esperar maravillas del corazón de Cristo. El culto al Sagrado Corazón de Jesús se inició en Nueva España en el siglo XVII y algunos conventos de Puebla y de las carmelitas estaban consagrados en particular a él. Se decía que algunas monjas privilegiadas habían recibido la gracia de ver el corazón de Jesús de diferentes formas. Por ejemplo, a sor Beatriz de los Reyes, fallecida en 1608, supuestamente se le permitió ver el corazón de Cristo sangrando en abundancia; de hecho, se decía que Cristo había prometido esta visión a las que tuvieran un corazón casto.⁹⁵ Las carmelitas poblanas se enorgullecían de atesorar una reliquia del corazón de santa Teresa, objeto de visiones milagrosas para varias monjas que pudieron ver en ella a santa Teresa, la Virgen María y el rostro sangrante de Cristo.⁹⁶ Al correrse la voz de estos avistamientos, el convento ganaba reputación como un centro de elevada espiritualidad. En un gesto para reafirmar el simbolismo del corazón como centro de la adoración, el obispo Fernández de Santa Cruz, mejor conocido por

su intercambio epistolar con sor Juana Inés de la Cruz, pero también por ser promotor de un refugio para mujeres, donó su corazón al convento de Santa Mónica, fundación igualmente promovida por él. Las religiosas lo mantuvieron como reliquia y tenían un retrato al óleo del obispo sosteniendo su corazón en la mano y una filacteria o cinta pintada con la inscripción de su última voluntad: “Hijas, orad a Dios por quien os dio su corazón”.⁹⁷ A cambio, prometió que desde el cielo rezaría por el convento.

La transverberación de santa Teresa, esto es, su corazón atravesado por el dardo encendido de un ángel como símbolo del amor de Dios, contribuyó en gran medida a la propagación del culto al Sagrado Corazón, como también a fijar el corazón humano como el sitio en el que las experiencias más exquisitas de la vida religiosa tenían lugar.⁹⁸ El corazón adquirió un doble significado como *locus* donde la profesa podía experimentar emociones como expresión del amor de Dios por ella y centro de su amor por Él. Si la cruz servía para recordar a la humanidad el sufrimiento de Cristo, su corazón era un símbolo de vitalidad y vida para los creyentes. Como recompensa por una vida consagrada a Cristo, la carmelita poblana sor Isabel de la Encarnación varias veces disfrutó del privilegio de tener la cabeza de Cristo reclinada en su corazón, y antes de su muerte “se le representaba el Señor en su corazón en forma de hermosísimo cordero, que excitaba tal incendio de amor en su pecho, que brotaban a lo exterior las centellas en ferventísimos afectos”.⁹⁹ Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, quien gozó de una reputación como mística y autora de un extenso diario espiritual, experimentaba intensas opresiones o expansiones en su corazón cuando sentía a Dios favorecerla en cualquier modo. Aseguraba también tener una visión singular de Jesús y María en la que su corazón tenía un papel clave. Como una grande esfera dorada y resplandeciente, decorada con muchas joyas que emitían un brillo ajeno a este mundo, su corazón estaba en la mano de Cristo, mientras ella le rogaba entregárselo también a María para que ella lo mejorase más todavía y lo hiciera más digno de él.¹⁰⁰ Las visiones de este tipo no fueron exclusivas de Sebastiana Josefa: otras religiosas refirieron visiones parecidas de corazones cambiando de manos, como parte del imaginario religioso del periodo que unía los temas del amor y la recompensa en esta vida y la siguiente.¹⁰¹ A mediados del siglo XVIII, sor María de Santa Clara fortaleció el culto del Sagrado Corazón en una serie de ejercicios devocionales bajo el título *Subida al Monte de Mirra*. Prescribía una hora de meditación sobre el amor contenido en el corazón de Cristo y en las muchas afrentas que su amor debió sufrir en vida y después de su muerte, infligidas por sus enemigos y por aquellos que no sabían servirle bien. Exhortaba a las esposas de Cristo a imitar a Jesús en su sufrimiento y recomendaba la adoración de su corazón en un altar consagrado a tal efecto.¹⁰²

MARÍA, REINA DEL CIELO

Desde fines de la Edad Media, María, como la reina del Cielo, ha sido considerada la protectora universal de la humanidad e intercesora ante su hijo. Respondía a las oraciones y aparecía a las visionarias no sólo como mediadora sino como centro de una fuerte devoción mariana.¹⁰³ María fue la estrella fija en torno a la cual se desarrollaba la vida de sus hijas profesas. Su ejemplo fue una fuente de inspiración y, en el aspecto práctico, el refugio que les ayudaba a alcanzar la perfección.¹⁰⁴ Después del Concilio de Trento (1543-1565), la Inmaculada Concepción de María se convirtió en una de las fuerzas motoras de la devoción católica. Se suponía que había nacido libre de toda mancha del pecado original de Adán y Eva para convertirse en el receptáculo de la divinidad. Aunque la suposición de su inmaculada concepción no se volvió dogma sino hasta 1854, el fervor que inspiró en el México del siglo XVII se reflejó en numerosos sermones, textos de devociones y votos personales de lealtad en defensa del concepto. Sor Juana Inés de la Cruz, por ejemplo, hizo un voto de fe y un juramento para defender el “sagrado misterio de la Concepción” el 17 de febrero de 1694.¹⁰⁵

Los conventos femeninos nombrados en recuerdo de eventos de la vida de María o que contenían representaciones icónicas particulares acerca de ella son apenas un indicio de su popularidad. Existían los conventos de Regina Coeli [Reina de los Cielos] en la Ciudad de México; La Concepción en San Miguel el Grande, México, Puebla e Irapuato; Nuestra Señora de la Encarnación en San Cristóbal de Las Casas; Nuestra Señora de la Consolación en Mérida; Nuestra Señora de la Salud en Pátzcuaro; Nuestra Señora de la Soledad en Puebla; Nuestra Señora de Zaragoza y Nuestra Señora de Balvanera en la Ciudad de México, y Nuestra Señora de Guadalupe en la población de ese nombre y en Aguascalientes.¹⁰⁶ Había también dos conventos de Jesús María, uno en la Ciudad de México y el otro en Irapuato. La devoción a la Virgen de Guadalupe, desarrollada entre mediados y finales del siglo XVII, no fue popular entre las religiosas mexicanas antes de mediados del siglo XVIII, a pesar de que algunas monjas comenzaron a tomar el nombre de Guadalupe desde principios de ese siglo. Nuestra Señora de Guadalupe fue proclamada oficialmente como patrona de México en 1746.¹⁰⁷ En la segunda mitad del siglo XVIII, el culto de Guadalupe parece haberse adoptado en los conventos, aunque jamás desplazó a algunas de las otras imágenes religiosas tradicionales de María. Una excepción fue el convento de San Jerónimo en Puebla. La orden jerónima había adoptado el culto a la Virgen de Guadalupe española, y al parecer transfirieron su culto a la guadalupana mexicana. En 1754, el convento hizo un voto perpetuo de lealtad a Guadalupe a raíz de la “milagrosa” cura de varias monjas que padecían epilepsia.¹⁰⁸

La literatura de devoción mariana incluye muchos sermones predicados en las fechas correspondientes a los sucesos trascendentales de su vida. El culto de la Inmaculada Concepción fue probablemente el más popular entre los conventos. En el día designado para su celebración (el 8 de diciembre), algunos conventos patrocinaban una misa especial y a un predicador que elogiaba a María y a la comunidad femenina enclaustrada, sus hijas y protegidas.¹⁰⁹ La expresión de fervor inspirada por María no se limitaba a los predicadores varones. Como ya hemos visto, sor Juana Inés de la Cruz tenía una particular devoción por María, a quien dedicó varios de sus villancicos. Sus temas predilectos fueron la Asunción de la Virgen, la Encarnación y la Inmaculada Concepción. Escritos entre los decenios de 1670 y 1680, sugieren su interés permanente en estos temas.¹¹⁰ Su complejidad requiere más un análisis literario que uno histórico, pero sor Juana desarrolla los temas de María como reina, espejo de justicia, sin pecado concebida y su concepción de Jesucristo en castidad, en un estilo más propio “del Nuevo Mundo”, en tanto que incorpora en algunos de ellos personajes africanos e imitaciones de su habla como reflejo de la inclusividad que las celebraciones marianas promovían.

Otras expresiones de la devoción mariana fueron las oraciones que circulaban en los conventos. Como ejemplo, citaré una novena, esto es, una serie de oraciones recitadas durante nueve días en honor de la presentación de María en el templo. Fue escrita por una religiosa del convento de Santa Inés de Monte Policiano en Puebla, cuya modestia la movió a no consignar su nombre en el texto.¹¹¹ Tras declarar inicialmente un acto de contrición, la religiosa prosigue instruyendo a sus hermanas sobre sus oraciones y objetivos diarios. En el primer día se enfoca en la virtud de la obediencia en imitación de María cuando, obedeciendo a sus padres santa Ana y san Joaquín, se presentó en el templo. Los ejercicios consistían en rezar 15 avemarías y besar la tierra en honor del divino hijo de María, a lo que seguía una plegaria de su puño y letra rogando a María su ayuda para obedecer a Dios y observar sus preceptos, como ella misma lo hizo. El ejercicio de devoción del día finalizaba con el rezo de dos avemarías y dos padrenuestros, junto con una oración por los padres de María. En los días siguientes las oraciones elogiaban las virtudes de humildad, paciencia, pureza, caridad, prudencia, justicia y fuerza, y el amor de Dios. Cada día pedían a María la concesión de esas virtudes. La plegaria final combinaba todas las virtudes encarnadas en María, pidiéndole interceder por ellas y permitir que sus corazones ardieran con el amor de Dios.

Otra variante del culto de María fue el de su asunción en cuerpo y alma al Cielo después de su muerte, celebrada el 15 de agosto. Las clarisas de Querétaro celebraban esta fiesta con una procesión de tres días en el interior del convento.¹¹² La celebración de la Asunción de María cuestionaba la idea de que el alumbramiento de Cristo fuera el logro más sublime de María. Su elevada posición en el Cielo en estrecha proximidad de Cristo se consideraba como su

apoteosis final y la colocaba lo más cerca posible de su consagración como divinidad. La observancia de este día tuvo un importante impacto emocional y devocional en el siglo XVII. Un ejercicio anónimo dedicado a la Asunción alababa a María diciendo “que antes de todo lo criado fuisteis en la mente sacra de vuestro santísimo hacedor, erario de perfecciones, palma de hermosura, ejemplo de castidad, dechado de humildad, norma de virtud, archivo de la divina gracia y arca preciosa de los tesoros, secretos juicios y altas maravillas del que os formó tan limpia y toda hermosa”.¹¹³ Después de comparar su perfección con sus propias imperfecciones, el ejercicio aconseja a las monjas ponerse bajo la protección de María, quien les ayudaría a desempeñar sus obligaciones religiosas y a aprender a amar como era debido a su hijo crucificado. De hecho, María se consideraba como la mejor maestra para reverenciar correctamente a su propio hijo, un papel al parecer tan significativo para las religiosas mexicanas como para todas las mujeres católicas del periodo. La Asunción de María recordaba “el glorioso viaje que hicisteis desde este valle de miserias al de las felicidades eternas, rompiendo y aromatizando los aires con el purísimo ámbar de vuestra virtud”. Una vez en el Cielo, fue recibida con “dulces himnos y suaves motetes que os entonaron los ángeles y santos cuando con tan universal júbilo y alegría os salieron a recibir en compañía de vuestro amorosísimo y dulcísimo hijo, nuestro amado Jesús”. Después fue “coronada por Reina del Cielo y de la Tierra, jurada de todos sus cortesanos y colocada en el eterno y resplandeciente trono de vuestra infinita soberanía”, muy cercano al de Dios. El impacto visual de esta oración se asemejaba al de las visiones experimentadas por religiosas del periodo, y era una forma eficaz para la construcción de lazos entre las mujeres profesas y su madre eterna. La oración la llamaba “soberana madre, abogada favorecedora, sapientísima maestra y superiora nuestra... hija del eterno padre, purísima madre de su santísimo hijo, graciosísima esposa del espíritu santo, y templo y sagrario de la perfecta unidad, que todas las tres personas contiene en sí”.¹¹⁴ La presentación de María como esposa del Espíritu Santo es una interesante definición. Es evidente que María tenía mayor poder después de su muerte que en vida y, para las mujeres enclaustradas, su figura entronizada y resplandeciente representaba el símbolo más elevado de la feminidad triunfante.

VISIONES

Las visiones formaban parte de la experiencia de la mujer cristiana y de las hagiografías desde la Edad Media.¹¹⁵ De acuerdo con Jodi Bilinkoff, las visionarias no florecieron en España sino hasta mediados del siglo XVI, tiempo en el que Teresa de Ávila y otras religiosas comenzaron a escribir sobre sus

extraordinarios arrobos místicos y visiones.¹¹⁶ Santa Teresa se convirtió en el modelo de observancia más importante para las monjas mexicanas del siglo XVII, quienes abrazaron tanto a la santa como la cultura religiosa española de ese siglo.¹¹⁷ Se pensaba que las visiones eran favores especiales otorgados por Dios a sus esposas como recompensa por su amor, su observancia y su fe. Puesto que el estudio de la teología no se consideraba apropiado para las mujeres religiosas, el privilegio de la experiencia visionaria les permitía tener un entendimiento particular de la divinidad y el Cielo. Sólo unas pocas religiosas podían tener acceso a la experiencia visionaria, puesto que ser receptora de apariciones divinas implicaba una distinción especial de virtud y un nivel más elevado de espiritualidad. A pesar de esta distinción particular, la atención recibida por distinguidas visionarias españolas motivó a muchas mujeres laicas y religiosas a reclamar para sí ese prestigio, con lo cual las visiones alcanzaron una alarmante familiaridad en la piedad popular y los escritos hagiográficos. Los testimonios de aquellas que afirmaban haber sido “testigos” del Cielo, el Infierno y el Purgatorio, y entablado contacto directo con entes divinos, forjaron un mundo de “realidades” maravillosas que estimularon la fe popular e incluso impresionaron a algunos hombres eclesiásticos. Entre tal abundancia de alumbradas hubo muchas falsas visionarias que los confesores supuestamente debían desenmascarar y la inquisición castigar. El Vaticano tenía la obligación de gobernar este caudal de visiones sometiendo a investigaciones rigurosas todos los casos de signos peculiares de comunicación con Dios, en especial cuando provenían del mundo seglar. Todos los relatos hagiográficos que revelaban casos singulares de iluminación y visiones debían renunciar a toda pretensión de santificación para los agraciados, pues el Vaticano era la única instancia autorizada para determinar la santidad.¹¹⁸ En 1607, fray Leandro de Granada publicó un tratado sobre la naturaleza de las visiones y un análisis doctrinal de las revelaciones con el propósito de asistir a los creyentes y, más aún, a sus confesores, distinguiendo las visiones ortodoxas genuinas de aquellas heréticas incitadas por los engaños del diablo.¹¹⁹

La mayoría de los historiadores del misticismo europeo e hispanoamericano concuerdan en que las visiones formaban parte de la experiencia mística, aunque una visionaria y una mística no fueran lo mismo.¹²⁰ Una mujer podía tener visiones pero carecer de los rasgos carismáticos que la identificaran como mística. Muchas de las visionarias laicas bajo investigación inquisitorial tampoco cumplían con las condiciones religiosas de linaje y preparación que las monjas, por su parte, sí podían asegurar, aunque esta ventaja no las eximiera de ser investigadas o, en ocasiones, de despertar sospechas por fingimiento. Para ser reconocida como mística, una monja debía demostrar una intensidad en su práctica religiosa capaz de superar los exámenes rigurosos a que era sometida por su propio confesor y otras autoridades designadas por el obispo o el arzobispo de

su diócesis. Doctores en teología mística, como Miguel Godínez, instruían a sus cofrades sobre cómo reconocer a una mística. Mientras que los métodos de investigación del siglo XVII carecían por completo de una base “científica”, existían determinadas etapas reconocibles y bien definidas en el desarrollo místico que examinaban. El misticismo se concebía como un proceso unitivo con Dios que requería de un desapego gradual del mundo, seguido por el entendimiento de su divinidad y culminando con la “unión” final o experiencia de su presencia.¹²¹ Reflejando los cánones rigurosos y bien definidos de su tiempo, Godínez identifica tres “vías” o etapas características del viaje a la experiencia mística: purgativa, iluminativa y unitiva.¹²² La purgativa era para la religiosa la etapa de la purificación de apegos humanos y pecados propios; la iluminativa era la vía por la cual se le revelaba el entendimiento de Dios; por último, en la etapa unitiva alcanzaba la unión final o experiencia trascendental. En términos estrictos, las visiones no forman parte de la etapa unitiva, momento en el que la experiencia de Dios es inefable o inexplicable en palabras y existe una total suspensión de los elementos humanos del ser: la memoria, la voluntad y el entendimiento. Las visiones eran, por así decirlo, metáforas de la gracia de Dios, que daban a la religiosa una pista sobre su posición ante Él. Abundaban en significados simbólicos cuya interpretación dependía de la visionaria y su confesor.¹²³ Las visiones no se experimentaban con los sentidos corporales, sino mediante vislumbres intelectuales como símbolos de una realidad divina que trascendía el carácter físico de este mundo. No obstante, desde la Edad Media las visiones se han expresado en términos físicos, con palabras eminentemente sensoriales relacionadas con la vista, el oído, el olfato y el tacto, puesto que los seres humanos no cuentan con otros medios para transmitir el contacto con la divinidad.

La variedad de experiencias visionarias que tuvieron lugar en México en los siglos XVII y XVIII es prueba de su total aceptación como medio de percepción y comprensión de la realidad ultraterrestre del Cielo y el infierno. Las visiones pueden ser personales, como relatan los escritos autobiográficos y espirituales de las monjas, o bien hagiográficas, como aparecen en las vidas de las monjas y las historias de órdenes religiosas escritas por plumas masculinas. En términos estrictos, las primeras expresan una intimidad inexistente en las otras, que son narraciones de segunda mano mediadas por biógrafos que en ocasiones exageran considerablemente, aun cuando las visiones que describen se basen en escritos de monjas y testimonios de sus contemporáneos. Por su parte, las visiones testimoniales escritas por monjas denotan un carácter íntimo y, aunque a veces son líricas, muchas de ellas carecen de la hipérbole que destacan algunos escritos masculinos. Las descripciones de visiones más emblemáticas de escritores masculinos son las del carmelita fray Agustín de la Madre de Dios, autor de una crónica de esa orden a mediados del siglo XVII. Las visiones que despertaban mayor deleite en él y algunos de sus contemporáneos fueron las de religiosas que

hacían frente a ataques demoniacos y satánicos agentes de tentación, como animales agresivos y hombres lascivos. Los atributos viriles poco comunes en las mujeres laicas cobraban vida en las piadosas y sufrientes, determinadas, heroicas y casi marciales hermanas de su orden que entablaban interminables batallas con esos entes demoniacos, símbolos de constantes retos a la vida religiosa, la virtud y la fe de las carmelitas. El ostentoso lenguaje y las extravagantes situaciones descritas parecen, para el lector moderno, exageradas apelaciones a la empatía emocional. Por ejemplo, fray Agustín manifestaba que el culto a la Asunción de la Virgen que se practicaba en este convento enfurecía de tal manera a los demonios que “así han visto varias veces que en forma de un ejército con banderas, con pífanos y cajas venían alistadas las infernales furias y cercaban el convento; dando tan gran batería a todas las religiosas que habían bien menester las fuerzas de la gracia”.¹²⁴ Los demonios que persiguieron a la carmelita poblana sor Isabel de la Encarnación durante toda su vida tomaban la forma de serpientes, de atractivos y lascivos donceles, leones, tigres, perros rabiosos y jabalíes. “Andaban en ocasiones encima de su celda y debajo de ella como con carros armados, y con picos y barretas daban en las paredes queriendo echarlas abajo; como manadas de yeguas entraban otras veces en su celdilla.”¹²⁵ Isabel de la Encarnación estaba bajo sospecha de la Inquisición por sus visiones y fue interrogada y examinada por muchos confesores, algunos de los cuales no creían en sus recuentos. Sus hermanas de religión la apoyaban y con el tiempo logró ganarse el respeto de los hombres de su propia orden. La naturaleza eminentemente barroca de este y otros textos de plumas masculinas se expresa en elaboraciones deliberadas, la marca de la visión masculina sobre la experiencia femenina: expresiones paralelas en las que los autores plasman su propia imaginación, estimulada por las fuentes originales. Al hablar sobre las mujeres, o por ellas, estos hombres creaban reinterpretaciones alternas; no obstante, los dos puntos de vista se conjugaban en la creación de un imaginario religioso barroco.

Las narrativas femeninas se valen por sí mismas, independientemente del uso que los hombres hacían de ellas, con la ventaja de que atestiguan sus propias experiencias.¹²⁶ Para tener un mejor acercamiento a su mundo, examinaremos algunos ejemplos en lo que resta de este capítulo, en el entendido de que son sólo una pequeña muestra de un espectro mucho más rico de expresiones personales. Los escritos de algunas visionarias y de otras monjas reciben atención aparte *en el capítulo X*. En el siglo XVII dos importantes visionarias dejaron registros propios: las madres María Magdalena Lorravaquio y María de San José. La madre María Magdalena Lorravaquio profesó a la edad de 15 años el 20 de julio de 1590 en el convento de San Jerónimo de México. Abatida por una larga enfermedad, pasó muchos años postrada en cama con limitada capacidad de movimiento. Como compensación, supo desarrollar una rica vida interior con abundantes visiones que plasmó en el papel para someter al examen de sus dos

confesores jesuitas. Describe con precisión cómo los “arrobos” o éxtasis comenzaban durante la oración, el medio de comunicación con Dios. Orar implicaba un estado de recogimiento interior o ensimismamiento que era el preámbulo de la experiencia visionaria. En el momento mismo de las visiones se sentía suspendida y a menudo transportada a lugares sumamente desolados; una vez que la visión terminaba, al volver en sí, en ocasiones temblorosa, repetía una fórmula declaratoria de su voluntad de servir a Dios. En varias ocasiones mencionó haber visto con los ojos del cuerpo y los del alma, pero gradualmente adoptaría el enunciado ortodoxo de ver sólo con los ojos del alma.

En los raptos visionarios domina la vista, pero los otros sentidos de ninguna manera se bloquean. La mayoría de las monjas oían voces o mensajes completos y entablaban largas conversaciones con Dios, María y otros entes divinos; sentían incluso la textura de los objetos u olían los perfumes del Cielo y los fétidos vapores del Infierno. Desde la Edad Media, las artes visuales habían proporcionado información a los creyentes, por lo que no es de sorprender que aparezcan fuertes elementos pictóricos en todas las visiones.¹²⁷ A pesar de que en ocasiones la madre María Magdalena parece haber experimentado la etapa mística unitiva, en su narrativa prefiere las visiones, que al parecer dejaron una fuerte impresión en su vida sedentaria. No obstante, las visiones iban más allá de la experiencia sensorial: formaban parte de un estado de abstracción total en los que las experimentaban, quienes, durante el estado de trance, se desconectaban de las sensaciones de sus propios cuerpos. Como menciona la madre María Magdalena: “me pareció a mí que el corazón se me había muerto en el cuerpo o desamparándole y quedé con una tan larga suspensión que por ninguna manera usaba de las potencias del alma ni sentidos del cuerpo sino que al parecer estaba muerta en mi alma; tan profunda [era la] pena de la ausencia de mi Dios que ésta me tenía en esta calma”.¹²⁸ Igual que otras visionarias, María Magdalena mantuvo una relación especial, tan amorosa como lánguida, con Cristo, quien nunca satisfizo su deseo de tener más de Él. Ardía con fuego interior y, en una de sus visiones, tanto se conmovió al ver a Cristo en la cruz que, en lugar de hablar, le gritó su amor; en otras ocasiones entablaban “coloquios amorosos”.¹²⁹ En una de sus visiones Cristo descendió de la cruz y, tomando su alma, la acercó a su cuerpo.¹³⁰ El deseo de estar más cerca de Cristo crucificado y tocar su carne fue un tema evocativo que, con una mezcla de esperanza y frustración, otras visionarias de este periodo también experimentaron. María Magdalena compartió también con otras la veneración de la herida en el costado de Cristo, una puerta abierta a su cuerpo y fuente de su sangre que anhelaban como el líquido divino que les ayudaría a entender y formar parte de su Pasión. La herida de Cristo ofrecía un acceso a su pecho y la posibilidad de un contacto más íntimo con su cuerpo, además de un sitio para ejercitar la caridad personal. Besar su herida era compartir su dolor y, de algún modo, ayudar a curarla.¹³¹ Otro tema

típico de su tiempo es el interés de María Magdalena en las almas del Purgatorio, por las que oraba, mostrando un interés creciente por ellas hacia el final de su libro.

Otra escritora visionaria de fines del siglo XVII que dejó un amplio registro de su vida y su mundo espiritual fue la agustina poblana sor María de San José, quien comenzó a tener visiones a temprana edad, mucho tiempo antes de profesar.¹³² En su infancia tuvo visiones de María en su papel de intercesora, promoviendo su compromiso con el Niño Jesús, episodio que repite una experiencia similar en la vida de santa Catalina de Siena. Antes de su profesión se vio a sí misma frente a Dios, quien perdonó todos sus pecados, borrándolos del libro de su vida, para gran disgusto del diablo.¹³³ Esto fue un obvio deseo íntimo que pudo hacer realidad en su visión, como un acto de satisfacción personal. Como monja, sus visiones más frecuentes fueron de Jesús y María, y de ésta en varias de sus representaciones iconográficas, como Guadalupe y Nuestra Señora de la Soledad. No eran visiones de naturaleza estática en las que el alma contemplaba las maravillas del Cielo: María de San José se involucraba en constantes diálogos, en especial con Cristo. De los coloquios emanan intimidad y confianza entre ambos. Él se dirige a ella como “mi esposa amada” y ella lo llama “esposo de mi alma” mientras ruega por tener mayor sufrimiento. En estas conversaciones él explica su sacrificio y da la bienvenida a su esposa con palabras de consuelo, mostrando a veces signos singulares de proximidad personal.

Los encuentros de galantería entre ellos alcanzan momentos poco usuales de consuelo íntimo entre ambos que revelan la naturaleza de la vena visionaria erótica de la monja y su posible conocimiento del Cantar de los Cantares. Alrededor de la Semana Santa de un año no fechado, María de San José tuvo la oportunidad de colocar sus labios en la herida de Cristo y experimentar un inefable momento de unión. Poco después, Cristo bajó del altar, la estrechó en sus brazos y le pidió que bebiera a boca llena del río de su dulzura y amor, instándola a que descansara en sus brazos. Por varios días después de este encuentro, la religiosa sintió en su interior una llama de amor. Este encuentro íntimo dio a sor María un papel protagónico en su relación con Cristo. En una inversión de los papeles, él viene a ella para pedirle algo que puede darle y que en su caridad está deseoso de ofrecerle. Este intercambio de posturas entre la monja y Cristo retrata una culminación de sus intimidades e ilustra las ansias de amor que algunas de estas religiosas acunaban en su corazón. Estos incidentes se vieron coronados por una unión después de que Jesús se quejó ante sor María de su sufrimiento por aquellos que lo crucificaban nuevamente con sus pecados. “Al oír esto sentí [y] vide cómo Su Majestad se iba juntando y uniendo conmigo de manera que llegué a poner mis labios en los de mi Señor”.¹³⁴ Este momento fascinante no fue uno de amor sino de dolor, pues ella comprendió que en ese momento Cristo le daba a entender cómo dos personas se habían unido para cometer un pecado en alguna parte de la ciudad. De alguna manera, su propio

beso y unión eran simplemente un medio para recordarle los pecados de otros. María de San José imprime un nuevo giro a la intimidad con su Señor, transformando esos momentos de cercanía en momentos de sufrimiento con él por los pecados de otros y eliminando así todo pensamiento feliz. Había en esta comunión de dolor, sin embargo, una recompensa en potencia. En cierta ocasión Cristo tomó el corazón de sor María y lo ingirió a bocados, explicándole el significado del corazón como alimento sagrado:

Vi a su Majestad como que metía su mano y me sacaba el corazón de su lugar y hacía como que se lo comía a bocados. Me causó mucha novedad esta visión. Todo era como visión interior del alma. Aquí me declaró su Majestad todo esto diciéndome: “Hija, no extrañes el verme comer a bocados tu corazón porque para mí no hay bocado más dulce y sazonado que un corazón amartillado a trabajos y como hallé el tuyo tan golpeado por lo mucho que padeces y por eso sazonado a mi gusto”[...].¹³⁵

La reciprocidad en el gesto es poco usual pues lo común es que el creyente ingiera el cuerpo de Cristo y no lo contrario. Participar recíprocamente del corazón de ambos es casi un momento conyugal de intimidad que eleva el corazón de María de San José a un estado de gracia tan intenso como para volverse alimento de Cristo.¹³⁶ Pareciera que María de San José empujaba al límite el imaginario religioso con metáforas de naturaleza culinaria y gustativa que conducían a sentimientos eróticos. La inmediatez del condimento y la ingestión lleva el acto de Eucaristía inversa al ámbito de lo doméstico. Los límites entre los mundos material y espiritual se entremezclan para expresar lo que para ella era la más alta expectativa de intimidad con su divino esposo.

La tradición visionaria se extendió hasta el siglo XVIII. Los aires de renovación en la Iglesia y el creciente desagrado por la religiosidad afectiva definitivamente no invadieron el ámbito de los escritos de monjas ni su imaginación religiosa.¹³⁷ Entre las religiosas menos conocidas tenemos a la capuchina queretana sor María Marcela Soria y sor María de Jesús Felipa, franciscana profesa en San Juan de la Penitencia en México. Otra notable visionaria fue sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad. Puesto que en el capítulo X se examinan más a fondo los escritos de sor Sebastiana y sor María Marcela, haremos aquí una muy breve revisión de los de sor María de Jesús Felipa, cuyos escritos parece que se dispersaron o perdieron y de los cuales sólo se han descubierto algunos pocos volúmenes. Escribió recuentos mensuales de su vida interior para su confesor entre 1739 y 1760. De ellos sólo se conservan varios años en forma manuscrita.¹³⁸ Si bien poco se conoce de su vida, sus escritos la insertan en la tradición visionaria de los siglos precedentes. Las visiones de sor María de Jesús Felipa se centran también en Cristo y en las satisfacciones de la unión espiritual con su esposo, y se caracterizan por una rica mezcla de experiencias sensoriales y

espirituales. Su mundo celestial se asemeja a una corte de brillantes colores e impresionante pompa. Sus visiones son muy semejantes a las de otras profesas novohispanas, y en ellas entabla conversaciones con ángeles y santos, en especial sus favoritos: san Francisco, santa Catalina de Siena, san Agustín y santo Domingo. Sus visiones se expresan en términos corporales. “El alma sentía gustando, mirando, oliendo y oyendo y palpando según era el afecto que el alma sentía. Así parecía me resultaba los sentidos [*sic*] aquel ver tan suave, aquel oír tan dulce, oler tan penetrativo que se confortaba toda la naturaleza. El gusto me recreaba hasta los huesos; el tacto era como si tuviera el cuerpo entre muy delicados y blandos algodones”.¹³⁹

Sus diálogos con María, Jesús y sus ángeles guardianes tratan de cuestiones espirituales, pero también incluyen comentarios sobre su vida diaria y su relación con su director espiritual y otras religiosas del convento. En agosto de 1758, por ejemplo, después de tomar la comunión, experimentó un recogimiento y una larga conversación en la que Dios le transmitió su deseo en la elección de la abadesa. Prosiguió diciéndole que su deseo era proteger el convento. Nada de lo que ella solicitara se le negaría. De este modo, usando de sus visiones, la religiosa intercalaba información y opiniones sobre la vida interior del convento, en los cuales ella se situaba como protagonista e intérprete de la voluntad divina.¹⁴⁰ En sus coloquios con María, ésta le confirmó que ella estaba destinada a ser la elegida de Dios y le aconsejó ser la mejor esposa para su hijo y seguir adelante con sus buenas obras a su nombre: “Atiende, María, a que te llamo yo, y convido a la gracia de mi nombre para que seas más enamorada de Jesús, y Jesús sea tu fortaleza en los combates de esta vida mortal”.¹⁴¹ A cambio, Jesús urgía a ella y a otras almas a adorar a su madre. Si las almas la abrazaran como madrina, le explicó, se beneficiarían grandemente, pues en muchas ocasiones su intercesión había logrado contener su ira.¹⁴² Una de las características más importantes de sus visiones es su naturaleza pedagógica y de dirección espiritual. Sin embargo, las visiones no siempre le proporcionaban paz. María de Jesús Felipa deambuló entre agonías espirituales y momentos de inefable consuelo a través de su vida claustral.

Es también a través de las visiones como se reafirma el privilegio de escribir, tema común en otros escritos femeninos. Como la esposa de Cristo, escribió que Él le decía: “te he señalado y marcado con las señales de mi mayor estima y esto, aunque oculto, se ha de ver público en tus escritos”.¹⁴³ Cuando la voz de Cristo se manifiesta a través del acto de su escritura, se convierte en una poderosa arma en manos de la monja. Una de las intenciones más obvias de las visiones, en general, fue la de explayar opiniones y pensamientos que de otro modo no se podrían haber expresado abiertamente. Un rasgo peculiar de sus encuentros espirituales es la compañía y el consejo de sus ángeles guardianes, quienes a menudo le explican el significado de muchas situaciones y, en particular, su

papel como mensajera de Dios.¹⁴⁴ Las visiones investían a las monjas de una autoridad impecable para escribir. Siempre bajo el escrutinio de sus prelados, podían relatar visiones para blandir un arma que la Iglesia podía respetar, y de hecho lo hacía, lo que se manifiesta abiertamente a todo lo largo de los volúmenes de sus diarios. Las visiones también les sirvieron para dialogar con su director espiritual, con quien tenían una relación ambivalente que iba de rendimiento y obediencia a desafíos y cuestionamientos.

En general las visiones de las monjas mexicanas son comentarios sobre las batallas que libraban y el entendimiento de su fe, así como una reafirmación de la fuerza de sus deseos. Enfrentar el escrutinio postridentino del alma no era una experiencia fácil para las visionarias. Bajo los ojos en ocasiones inclementes de confesores e inquisidores, las visiones les ayudaban a definirse a sí mismas como mujeres y creyentes. Esos fascinantes fenómenos psicológicos proyectaban en gran medida sus deseos de obtener reconocimiento y autoridad.¹⁴⁵ A diferencia de algunas visionarias medievales, las visionarias mexicanas no interpretaban ni cuestionaban los textos eclesiásticos.¹⁴⁶ Sus visiones eran útiles para entender y fortalecer su decisión de profesar y alimentar los lazos que establecían con los entes divinos de su devoción. Un breve examen de la experiencia visionaria no basta para comprender todas sus implicaciones, pero sin duda debería servir para despertar la inquietud de emprender un análisis focalizado sobre el significado de la fe y la devoción entre las religiosas, y sobre cómo las visiones infundieron en la vida personal de las monjas un sentido de dirección y realización. En torno a las visionarias existía también un mundo de creyentes que depositaban su confianza en estos extraordinarios medios de comunicación con Dios, porque fundamentaba su enraizada creencia en las expresiones de afectividad espiritual y en el poder de las imágenes y los milagros. Algunas de las visionarias no fueron religiosas, sino beatas laicas que al no poder ingresar al convento, o no desearlo, reclamaban igual acceso a la autoridad divina. La imaginación visionaria tenía un fuerte arraigo en el México barroco.

La revisión de los alcances de la fe de las monjas y su expresión en diversas formas de devoción nos recuerda que la fe ocupaba un sitio central en la vida claustral, por lo que ningún estudio de la vida conventual puede estar completo si no toma en cuenta el significado de su vida espiritual. El sentido de los votos religiosos como fundamento de esa vida es esencial, pues establecían el punto de partida de la observancia, esto es, la disciplina interior y exterior que toda religiosa debía observar; los votos eran compromisos vinculantes e irrevocables por los que el cuerpo y el alma debían responder a perpetuidad. En todas las actividades y pensamientos de las profesas los votos fueron lineamientos inflexibles que servían como modelos a seguir, fuentes de inspiración y medios para insertarse en la comunidad. Los votos constituyen también la base para entender el concepto de desposorio con Cristo, desarrollado en sus diferentes matices en las prácticas de devoción y muy fuertemente arraigado en la

formación de la identidad personal de las profesas. Las devociones fueron expresiones de fe y ejercicios para el alma. Si los votos eran los lazos que unían, las devociones eran los medios para expresar la fe que profesaban. Vista como alimento del alma, la vida de devoción de hombres y mujeres religiosos es un amplísimo campo que ofrece posibilidades infinitas de análisis.

Por otra parte, la vida espiritual que alimentó las ambiciones de las profesas de llegar a ser perfectas a los ojos de Cristo debía ajustarse a las exigencias de la vida cotidiana. En la vida conventual no todo eran oraciones y actos de devoción: había reglas de comportamiento personal y rangos jerárquicos que debían conocerse y respetarse, rituales religiosos que seguir, cuerpos que alimentar y cuidar en la enfermedad, necesidades individuales y comunitarias que atender, y la confrontación final e inevitable con la muerte, que debía mitigarse con la expectativa de la salvación. Ninguno de estos aspectos de la vida diaria era ajeno a la vida espiritual; en todos ellos la monja observante podía hallar una conexión con su propia fe. Los vínculos entre el mundo y el alma tal vez no hayan sido tan evidentes para el observador ocasional, pero en la distribución de las tareas diarias del convento, la mente religiosa veía los medios para vivir su destino. Ciertamente es que los vínculos con el mundo, las indulgencias del cuerpo, las tentaciones del poder y los peligros de los lazos afectivos fueron reales. En el ámbito religioso, las monjas luchaban para ser perfectas, pero la perfección no es inherente a la condición humana; por ello, en los próximos capítulos seguiremos la vida de las religiosas en su jardín cerrado para observar, no un mundo gobernado exclusivamente por la fe y los anhelos personales, sino animado por la interacción de los diversos intereses humanos de su vida.

IV. GOBIERNO, JERARQUÍAS Y CEREMONIAS

Habiendo procedido como costumbre a la disposición de la Tabla de los Oficios para los corrientes tres años [...] de la más puntual observancia y servicio de Nuestro Señor Jesús Cristo, nos han parecido las más proporcionadas a su empleo y ejercicio las religiosas nominadas, que proponemos y remitimos al examen de V. Sa. para que enmiende, o confirme, como fuere servido.¹

DE ESTA manera el concilio de oficialas a cargo del gobierno de cada convento se dirigía a su prelado, obispo o arzobispo tras designar a las oficialas que ocuparían los diferentes puestos administrativos en el convento. Si bien las autoridades masculinas tenían la última palabra en cuanto a la relación entregada por las monjas, la mayor parte de las veces aceptaban las propuestas de éstas. Es un hecho que la opinión de las religiosas tenía un gran peso en su propio gobierno, pero en ocasiones sus prelados pasaban por alto las reglas básicas del autogobierno e imponían sus prerrogativas con resultados diversos, algunos de los cuales serán examinados aquí y en el capítulo IX. Incluso en aquellas ocasiones era del conocimiento general que administrar un convento requería de un conjunto bien dispuesto de reglas y actividades para la toma de decisiones que aseguraran el funcionamiento adecuado de la comunidad. Cuando los prelados intervenían en los asuntos administrativos internos de los conventos, invariablemente argumentaban que su propósito era preservar el orden y la disciplina.

En la organización interna de la comunidad imperaban procedimientos “democráticos”, como la designación de los cargos principales bajo un proceso de elección en el que todas las monjas de velo negro votaban. Se esperaba que todas las religiosas que no tuvieran impedimentos prestaran algún servicio útil para la comunidad, fuese de tipo administrativo o de trabajo físico. No obstante, un estricto orden jerárquico con prerrogativa de antigüedad, experiencia y rango específico individual dentro de la escala de mando socavaba el concepto de “democracia” y hacía de la institución una especie de entidad corporativa. Las monjas de “velo blanco” (legas) no tenían voz ni voto en las decisiones de la comunidad y todas las mujeres enclaustradas debían obedecer las órdenes de las oficialas. Aunque la “política”, entendida como ejercicio del poder y manipulación de las voluntades para alcanzar objetivos específicos de gobierno, podía parecer ajena a los objetivos espirituales de los conventos, las maniobras

políticas fueron una realidad cotidiana dentro de los confines claustrales. La disposición de las jerarquías de mando en los conventos, su respuesta a las directivas eclesiásticas y reales, e incluso la admisión y selección de candidatas para profesar implicaban cuestiones políticas en tanto que involucraban intereses personales, sociales y económicos internos y externos, por lo general implícitos aunque en ocasiones enunciados de forma explícita.

Después de su profesión solemne, la joven religiosa atravesaba por un periodo de adaptación a la vida conventual que se construía sobre las bases aprendidas en el noviciado; este periodo recibía el nombre de *juvenado*. A pesar de ser una esposa de Cristo consagrada, aún era mucho lo que debía aprender sobre la organización de la comunidad, las políticas subyacentes en las relaciones personales y con las autoridades eclesiásticas, las ansiedades provocadas por las finanzas conventuales y la multitud de asuntos menores que requerían soluciones inmediatas cada día. A las monjas en periodo de juvenado se les consideraba aún “verdes” y su voz no tenía gran peso en las decisiones comunes. Además, estas religiosas comenzaban apenas a librar una dura batalla cuesta arriba en cuanto a su vida espiritual. Su relación con otras religiosas y con sus confesores personales podía generar remolinos de confusión que ponían en riesgo la tranquilidad espiritual de las profesas. Pronto aprendían que gran parte del significado de la vida monástica residía en un diálogo constante entre lo terrenal y lo espiritual. No existía una oposición dialéctica entre ambos mundos, sino ese sutil entramado que formaba el patrón completo de la existencia de una religiosa.

La pedagogía teológica, en su florecimiento del siglo XVII, consideraba el éxito económico de una institución religiosa como un signo de la bendición de Dios y la recompensa por las virtudes profesadas en el convento.² Pero ese éxito no era el único parámetro para medir la santidad de las enclaustradas. Los altibajos de la vida cotidiana y los problemas derivados del inevitable contacto con el mundo, sus exigencias, tentaciones y falsedades, daban a las religiosas la oportunidad para poner a prueba su voluntad, controlar su cuerpo y su alma, asistir con caridad a las demás y encontrar el significado final de sus vidas. Fueron éstos los crisoles en los que se forjaba el carácter verdadero de las religiosas. Así pues, seguir los intrincados caminos de la vida diaria nos ayudará a visualizar la multitud de actividades que ocupaban a las monjas en el claustro. La experiencia cotidiana muestra muchas transgresiones y debilidades, pero a la vez es testigo de pequeños actos personales admirables que sus contemporáneos interpretaban correctamente como expresiones de espiritualidad. Lo terrenal se mezclaba con el espíritu de sacralidad que constituía el fundamento esencial de la vida religiosa.

LAS HORAS CANÓNICAS DE CADA DÍA

La vida en el convento debía seguir un orden establecido que encauzaba las actividades de cada uno de sus miembros en una dirección establecida. La comunidad giraba en torno a un eje con un movimiento uniforme y definido. El orden era esencial para mantener los altos objetivos espirituales que todo miembro del convento perseguía con ahínco, pues eran imposibles de adquirir fuera de la comunidad. El orden también era necesario para lograr que un cuerpo de mujeres confinadas en un espacio limitado trabajara con un grado apreciable de coordinación. Las religiosas debían interactuar entre sí, puesto que la soledad no se consideraba conducente a una vida espiritual bien equilibrada, y sus actividades se regulaban cuidadosamente con la observancia de las horas canónicas que marcaban el ritmo de la vida. Cada día se dividía en unidades discretas definidas por rezos específicos que daban significado a su vida espiritual y establecían parámetros precisos para las actividades a las que debían apegarse.

Aunque los relojes eran relativamente imprecisos, el tiempo no era una abstracción sino un medio real para encauzar la disciplina requerida por la comunidad para cumplir su doble misión de salvación personal y cohesión. Las horas canónicas se crearon en la baja Edad Media como parte del desarrollo del monasticismo cristiano. Se usaba la nomenclatura romana, así como un concepto de día que comenzaba a temprana hora de la mañana y seguía el paso del sol de acuerdo con la cantidad de luz.

Una monja del convento dominico de Santa María la Gracia de Guadalajara observaba el siguiente horario.³

4:00 a.m.	Despertar
4:30-5:00	Oración mental
5:00-6:30	Rezos de prima y tercia
6:30-7:15	Desayuno. Rezos de sexta y nona, con una misa y rezo del rosario
9:00-12:00	Trabajo de mediodía en obligaciones conventuales
12:00-1:30 p.m.	Almuerzo de mediodía. Lecturas espirituales
1:30-2:30	Periodo de descanso
2:30-3:00	Rezos de vísperas y completas
3:00-5:00	Trabajo en obligaciones conventuales
5:00-5:30	Colación y lecturas espirituales
5:30-8:00	Descanso
8:00-8:30	Rezos de laudes. Disciplina comunitaria (una vez por semana)
8:30-10:00	Cena en las celdas

10:00 Retiro nocturno

En los conventos de las diferentes órdenes había ligeras variantes, aunque no muchas. En órdenes estrictas, como las capuchinas, las monjas despertaban en las horas de la madrugada para recitar otras oraciones, por lo que sus horas de sueño se reducían. A mediados del siglo XVII el obispo de Puebla, Juan de Palafox, expidió una serie de reglas y rutinas diarias para las monjas concepcionistas de su diócesis. El día ritual que proponía se enfocaba en las horas de oración, pero no especificaba otras actividades aparte de las espirituales, permitiendo así ligeros matices distintos a cada convento.⁴

Conventos concepcionistas. Horario de oraciones diarias:

5:00 a.m.	Levantarse
5:30	Rezos de prima, tercia, sexta y nona. Lecciones espirituales; media hora de oración mental. Misa conventual
10:00 a.m.	Rezo de Laudes. Lecciones espirituales
12:00 a.m. 1:00 p.m.	Comida. Cierre del convento a todo contacto con el mundo exterior
2:30-3:00	Rezos de vísperas y completas
6:00	Rezos de maitines
8:00	Cena. Rezo de responsorio de difuntos. Oraciones por las almas del Purgatorio

En el orden establecido por las horas canónicas, las oraciones eran evidentemente la ocupación de mayor importancia. Más que un recurso de involucramiento verbal, eran la vía para elevar y purificar el alma y el medio para entablar contacto con Dios. Las oraciones cubrían temas del Viejo y el Nuevo Testamento, pero todas se centraban en el concepto de adorar a Dios e implorar su misericordia para la salvación personal. Era importante también la intercesión por los demás, como familiares, benefactores, confesores, autoridades eclesiásticas, otros miembros de la comunidad e incluso las almas de los difuntos. En palabras de Palafox: “La oración limpia la conciencia de cosas mundanas; la perfecta oración es la que nos hace amar a nuestros enemigos”.⁵ Congregarse para rezar y celebrar actos comunitarios tenía un significado más amplio: era un medio para unir a la comunidad en la consecución del mismo propósito de trascender los límites de la carne y lo terrenal para alcanzar la comunión final con Dios. La asistencia de la comunidad a los rezos en el coro, el espacio común para ese propósito, era obligatoria, con excepción de las monjas enfermas que tenían dispensa para faltar. Las iglesias conventuales tenían dos

coros, el coro bajo en la planta inferior y el coro alto en la superior, y su ubicación variaba dependiendo de la planta arquitectónica de cada convento. En todos los casos, el coro estaba situado de frente al altar de la iglesia conventual, dividido mediante una celosía o reja de madera y una cortina que se cerraba cuando la iglesia abría sus puertas para los servicios públicos.⁶ Misas, meditaciones y las más íntimas experiencias visionarias y de expansión espiritual se llevaban a cabo en los coros.

El núcleo de la vida religiosa residía en un fino equilibrio del culto individual y el comunitario. Una forma especial para conseguir este equilibrio se practicaba en el convento de San Bernardo a fines del siglo XVIII. La comunidad computaba todos los actos espirituales realizados por cada una de las monjas y los ofrecía para “comprar” la redención de Cristo por la traición de Judas, y posiblemente de todos los que lo traicionaron. De tal modo, llevaban la cuenta de las misas oídas, de las horas de oración mental acumuladas, los actos de mortificación, ayuno, disciplina, de fe y alabanza, los rosarios y ejercicios espirituales realizados. En total sumaban 46 categorías de actividades espirituales en 1770 y 53 en 1799. Sumando el número de ejercicios realizados individual y colectivamente, la comunidad alcanzó la cifra de 325 770 actos piadosos en 1770, que disminuyó a 125 869 en 1799, quizá porque después de 30 años no se consideraba algo tan deseable.⁷ No obstante, en 1770 este ofrecimiento llenó de orgullo personal y comunitario a las religiosas y reafirmó su compromiso por los actos de devoción. Los números fortalecieron la creencia de que cada momento de alabanza y oración contaba ante los ojos de Dios.

Los trabajos domésticos, mundanos pero necesarios, se realizaban en los periodos disponibles entre las oraciones y los rituales. Para sor María Magdalena Lorravaquio, enclaustrada en el convento de San Jerónimo de México a mediados del siglo XVII, la rutina cotidiana de su vida fue lo suficientemente importante como para registrarla en detalle. Debido a su discapacidad, ocupaba todas las mañanas entre oraciones, lecciones espirituales, lecturas de vidas santas, el cuidado de su cuerpo enfermo y la enseñanza de la doctrina a las criadas. Realizaba también algunas labores de bordado u “obras de mano” para evitar la ociosidad. Los conventos vendían los bordados y destinaban las ganancias a las necesidades de las hermanas más pobres. Después del almuerzo, entre el mediodía y la una de la tarde, retomaba el bordado, aunque al parecer este tiempo lo dedicaba también a las lecciones espirituales que compartía con las monjas que integraban grupos de apoyo mutuo por medio de oraciones y consultas: “Tratamos de Dios un poco las que estamos juntas y para todas las que quieren esto o tratarme sus necesidades: las recibo con muy gran amor y voluntad a todas las peticiones de los trabajos y necesidades de todas las que me encomiendan acudo con ellas a Su Majestad y con muy grande deseo de que Dios acuda a favorecer a todos y se lo suplico con muy grande eficacia”.

Otras oraciones precedían a una merienda modesta a las ocho de la noche,

después de lo cual nuevamente procuraba cuidados a su cuerpo y dedicaba tiempo a la lectura y la meditación, en ocasiones hasta las dos de la madrugada. Confesaba que no todos los días seguía al pie de la letra esta rutina porque en ocasiones las oraciones y su recogimiento espiritual la abrumaban. Sor María Magdalena pasó muchos años muy enferma, por lo que su horario de actividades diarias y sus largas horas de oraciones probablemente no fueron típicos. No desempeñaba ningún trabajo físico, pero en lugar de ello leía, daba consejos y desarrollaba una rica vida espiritual repleta con la interpretación de las frecuentes visiones que experimentaban tanto ella como algunas de sus hermanas de religión. Su interacción con las sirvientas del convento y con aquellas que acudían a ella solicitando su consejo espiritual indica cómo la experiencia personal se mezclaba sutilmente en la distribución del tiempo conventual. Sin hacer referencia al rezo de las horas canónicas, que debido a su condición seguía a su manera, María Magdalena vivió una intensa y profunda vida sin perder contacto con el resto de la congregación.⁸

JERARQUÍAS

Desde la Edad Media la Iglesia diocesana y las órdenes regulares habían emprendido esfuerzos para restringir la independencia de las instituciones religiosas femeninas.⁹ Para el siglo XVI todos los conventos novohispanos se encontraban bajo la firme dirección de la clerecía masculina. Cada obispado tenía un vicario de monjas que supervisaba las actividades de los conventos bajo la jurisdicción episcopal. Las órdenes regulares tenían también un oficial designado, como el comisario entre los franciscanos, quien supervisaba los conventos bajo su control. Todos los conventos tenían administradores masculinos conocidos como mayordomos, quienes se encargaban de recaudar los ingresos por hipotecas y préstamos, y las rentas de sus propiedades inmuebles. El mayordomo era designado por el episcopado, tomando en consideración las recomendaciones de vecinos seglares de integridad y de las propias religiosas, puesto que las hermanas tenían muchos contactos en la comunidad. El mayordomo tenía la obligación de rendir cuentas anuales o trienales y, en garantía, depositar una fianza o ser respaldado por dos comerciantes respetados. Estas garantías no protegían a los conventos de desfalcos o malas administraciones, pero con el respaldo del obispo podían solventar estos incidentes. Las órdenes regulares designaban a uno de sus hermanos para llevar a cabo tareas similares. Todos estos hombres intervenían en la administración del convento, el cual respondía ante ellos, fuera en materia de administración financiera o espiritual. Se puede concebir esa organización administrativa como un doble círculo con las mujeres en el interior y las

jerarquías masculinas en el exterior.

En el círculo de gobierno interno, las monjas tenían completa autonomía y ejercían el control total sobre ellas mismas. El seguimiento de la rutina de la vida diaria y la organización interna del convento estaban regidos por un orden jerárquico perfectamente establecido y respetado por los miembros de la comunidad. Las monjas profesas, las novicias y las criadas se regían por una línea de autoridad vertical que daba preferencia a la edad, los años de profesión y la experiencia en la administración de la comunidad, la riqueza personal y la raza. En las comunidades religiosas la edad era muy respetada y las religiosas mayores llevaban el peso del mando que el conocimiento de las reglas y los ritos ceremoniales les confería. También establecían vínculos entre sus iguales que habían ocupado todos los cargos directivos de la comunidad durante años. La opinión del cuerpo gobernante era inapelable y moldeaba el comportamiento de la comunidad y la toma de decisiones requeridas para mantener el orden en las cuestiones conventuales.

Por debajo de las matriarcas con mayor antigüedad seguían las mujeres que pasaban por la mitad de sus vidas. Desempeñaban labores que exigían responsabilidad, capacitándose para convertirse en líderes y administradoras conforme las religiosas más ancianas fueran falleciendo. Tenían a su cargo también la enseñanza de novicias y sirvientas. Las monjas jóvenes y las novicias, debido a su juventud y falta de experiencia, se encontraban en la parte más baja de la escala jerárquica. De hecho, las novicias no se consideraban miembros de la comunidad y carecían de voz y voto en sus asuntos. Las hermanas legas o de velo blanco estaban por debajo de las de velo negro, dadas sus ocupaciones domésticas en el convento. Puesto que no tenían que ser letradas, su carga de obligaciones religiosas y oraciones era mucho menor que la de las monjas de velo negro. La comunidad religiosa femenina estaba rodeada de sirvientas, donadas y esclavas, que en su mayoría eran indias, de ascendencia africana o de mezclas. El principio de “color” que imperaba en todos los conventos las separaba de monjas profesas y novicias. De ellas se esperaba la observancia de un mínimo de servicios religiosos y de adoctrinamiento cristiano, pues su papel en el convento era el de aliviar a las esposas de Cristo de las preocupaciones por los asuntos domésticos de la vida cotidiana, lo cual tenía pocos vínculos con el aspecto espiritual.

PROBLEMAS DE GOBIERNO

Para satisfacer las múltiples necesidades de un mundo jerarquizado era imprescindible definir estrictamente la cadena de subordinación y obedecerla sin cuestionar nada. Todo desacato a esta regla en los asuntos diarios generaba una

crisis. El “desorden” considerado por los clérigos como propio del sexo femenino debía ser domeñado mediante la imposición y observancia de una “regla”, de manera que la disciplina refrenara las fuerzas potencialmente disruptivas del sexo femenino. Antonio Núñez, S. J., en sus instrucciones para las futuras monjas, explicaba que la mayor virtud era cumplir sus obligaciones comunes conforme a las reglas conventuales.¹⁰ El mismo consejo daba el obispo Palafox a las religiosas de su diócesis: “La que guardare perfectamente la regla, conseguirá eminente santidad... La obediencia a la prelada es cuchillo de la voluntad propia”.¹¹ La monja debía someter su voluntad a la de sus superiores y hermanas, y preservar la paz claustral interna combatiendo sus deseos y renunciando a su propia voluntad. En un comentario que evidencia su noción de las diferencias entre los sexos, Núñez subraya la existencia de “vicios” intrínsecos en la mujer. Los clérigos de la época siempre consideraron a las mujeres, sin excluir a las monjas, como seres biológica e intelectualmente inferiores. Las religiosas debían hablar poco, pues una “buena” lengua era la que permanecía quieta; además, no había peor fuente de discordia que hablar mal de otros. Al seguir la regla de oro, “haz a los demás lo que querías que te hicieran a ti”, las religiosas honraban al convento. Para Núñez no había peor tipo de mujer en el convento que aquella que deseaba participar en todo y estar en todas partes; las monjas debían hacer lo que les asignasen y refrenarse de ejercer su propia voluntad. “No saber, no ver, no oír, no gustar, no tocar ni aún oler de lejos nada [...]. No entréis donde no os llaman [...] descuidad totalmente de lo que no os pertenece. Lo que no os toca no os pide; lo que no habéis de comer, dejadlo bien cocer”.¹² Así, Núñez expresa la esencia del desapego religioso del mundo y la total negación de sí que debía observarse en una comunidad para que funcionara como un cuerpo bien regulado. La docilidad personal y la negación de sí eran esenciales para alcanzar la armonía en un ámbito de tan compleja naturaleza. El ideal del comportamiento religioso era que las monjas ejercieran control sobre sus cuerpos y su conducta. El ideal definitivo del orden comunitario comenzaba en el interior de cada una de sus religiosas.

Por otra parte, los conventos fueron las únicas instituciones conocidas dirigidas por mujeres. Las religiosas ocupaban cargos de responsabilidad que desempeñaban de acuerdo con su sensibilidad femenina. En esta labor, no obstante, enfrentaban la multitud de problemas derivados de la vida comunitaria, además de los que surgían por estar bajo el mando de los prelados masculinos. Las religiosas luchaban por no perder los objetivos de su misión en la vida y mantener el buen funcionamiento de sus instituciones para sí mismas y las generaciones venideras; con ello reforzaban su derecho a determinar su propio futuro contra el poder, a veces excesivo, de sus superiores masculinos. No obstante, la interacción con los prelados era un factor siempre presente con el que debían lidiar, en ocasiones con la mayor delicadeza. Sólo en las ocasiones en que se enfrentaban las políticas del autogobierno con las de obediencia a los

prelados podemos apreciar plenamente hasta qué punto la comunidad femenina debía navegar con cuidado para maniobrar entre estas dos vías paralelas.

La observancia religiosa seguía dos formas. La primera correspondía a los conventos de observancia “regular” o de monjas “calzadas”, donde no se exigía la pobreza extrema ni los rigores observados por “descalzas” y capuchinas. La segunda, correspondiente a las monjas descalzas, llevaba una vida más humilde y estricta en su disciplina espiritual y física. En ambos tipos de observancia, las monjas de velo negro eran los pilares de la comunidad y sobre sus hombros pesaba la responsabilidad de toda una gama de labores administrativas. Cada miembro de la comunidad tenía su lugar y su función específica, en cargos que rotaban de acuerdo con las elecciones regulares, que por lo general se celebraban cada tres años. Una revisión de estos oficios nos permite entender el orden y la jerarquía esenciales de todas las comunidades enclaustradas.

LA ABADESA

En la cúspide de la comunidad, la abadesa, a la cabeza de sus súbditas, ejercía la máxima autoridad espiritual y social en el convento. Como matriarca, asumía todas las responsabilidades del gobierno conventual y respondía ante las autoridades masculinas encargadas de supervisar a la comunidad. A la abadesa se la consideraba el espejo del cuerpo claustral, pues todas sus acciones daban un ejemplo del comportamiento a seguir. Guardiana de la regla conventual, estaba obligada a vigilar que se cumpliera tanto en forma como en espíritu. Tenía a su cargo impartir disciplina y dispensar caridad. Su palabra era incontestable y todas las monjas pronunciaban un voto de obediencia a ella como una obligación sagrada, cuya transgresión se consideraba pecado mortal con el riesgo de condenar el alma al Infierno. Convertirse en abadesa era una coronación en la vida de una monja. Al cargo se accedía al cabo de años de servicio, aunque dependía también de la voluntad de la comunidad expresada a través de un proceso “democrático” de votación. La regla del convento de San Lorenzo de la Ciudad de México prescribía que la abadesa, conocida también como prelada y madre superiora, debía tener al menos 40 años de edad y ocho de servicio religioso, mientras que las reglas de otras casas establecían una edad mínima de 30 años.¹³ Se esperaba que las candidatas fueran mujeres maduras y, de acuerdo con el arzobispo Núñez de Haro, debían brillar en virtud, religiosidad y honestidad.¹⁴

La elección de una abadesa requería de dos tercios del voto secreto de las religiosas de velo negro de la comunidad y la posterior ratificación de los prelados masculinos de los cleros secular o regular. En caso de defunción durante su ejercicio, la comunidad solicitaba permiso a sus eclesiásticos superiores para

llevar a cabo una nueva elección pocos días después de su funeral. El tiempo del gobierno conventual de la abadesa solía ser trienal, con posibilidad de reelección en la mayoría de los conventos. En ocasiones se ignoraba la regla trienal, como en el caso de sor Lorenza Bernarda, segunda abadesa del primer convento capuchino de la Ciudad de México, quien retuvo su cargo por 30 años a través de muchas reelecciones.¹⁵ Las capuchinas, al parecer, gustaban de tener largas prelacías. En el siglo XVIII, sor Agustina Nicolasa María de los Dolores fue abadesa de las capuchinas durante 17 años.¹⁶ Otros conventos se inclinaban también por las largas prelacías, como en San Bernardo de México, donde sor Benita de la Santísima Trinidad fue elegida abadesa en 1766 y permaneció en el cargo por 15 años hasta la elección de 1781.¹⁷

La elección de una nueva abadesa era una ocasión solemne, por lo general presidida por el prelado masculino de la mayor jerarquía disponible, fuera el obispo, el arzobispo, el padre provincial o el comisario general de la orden. Las actividades en torno a la elección expresan la solemnidad de la ocasión, así como la interacción entre las autoridades masculinas y femeninas. Los intercambios rituales entre ellos y la puesta en escena de esta y otras prácticas eran verdaderas “funciones” que establecían la autoridad conferida a las partes involucradas. La comunidad se empleaba en actividades febriles para limpiar el convento y recibir al cortejo masculino con el más exquisito despliegue de hospitalidad que pudieran exhibir. Varios días antes de la elección el prelado designado anunciaba su visita en respuesta a la solicitud de su presencia. Respondía por escrito, pidiendo a las religiosas que se prepararan para la elección orando y encomendándose a Dios para desempeñar su obligación de manera espiritual y abnegada. La elección de la madre superiora en San Juan de la Penitencia en 1780 se anunció a la ciudad con repique completo de campanas y fue precedida por una misa. Este contacto con la ciudad formaba parte también de la cultura urbana en la que el convento tenía tan importante papel. Todo lo que ocurriese en el claustro formaba parte de la vida pública de la comunidad laica circundante. Las monjas votantes se alineaban para recibir al prelado, dos testigos y un notario, todos miembros de la Iglesia, que llegaban para verificar la elección. Esta visita, en ocasiones, servía también para indagar sobre el estado de los asuntos del convento, escuchar cualquier queja y ejercer su autoridad para buscar solución a los problemas existentes.¹⁸ La elección en sí se llevaba a cabo en un ritual en el que las religiosas votaban secretamente hasta alcanzar la mayoría prescrita por la regla. Hecho esto, el prelado, los testigos y el notario certificaban la elección mediante un documento que quedaba en poder de las monjas, e instaban a la comunidad a guardar obediencia a la nueva abadesa electa. En algunos conventos la elección del resto del principal cuerpo administrativo interno, esto es, la vicaria y las consejeras, se llevaba a cabo inmediatamente después de la elección de la abadesa, también en presencia de los prelados.¹⁹

La injerencia de las pasiones humanas y las maniobras políticas representaban un peligro latente en la elección, de manera que, para asegurar su sentido espiritual, se catalogaba de “pecado” la adulteración del proceso. Antonio Núñez advertía del pecado que conllevaba votar por una religiosa indigna del cargo, que pudiera traer problemas y angustias a la comunidad, o aliarse con facciones determinadas creando discordia no sólo al momento de la elección, sino durante todo el periodo administrativo de la abadesa. Opinaba que “la más digna candidata a abadesa” era aquella de edad madura, saludable y dispuesta a satisfacer las necesidades de sus subalternas. Debía tener conocimiento de todas las necesidades espirituales y materiales del convento y experiencia en todas las ocupaciones propias de las religiosas enclaustradas. Sólo aquellas que hubiesen aprendido a trabajar y obedecer eran aptas y tenían la autoridad para ejercer el mando. El talento para gobernar era un conjunto de “dones” personales que la comunidad debía reconocer casi intuitivamente. Por su parte, la abadesa modelo debía ser capaz de distinguir la naturaleza y el carácter de sus subalternas, ser paciente y estar preparada para sufrir las cargas que conllevaba la prelación, como las críticas dentro de la institución, y además tener confianza en su propio buen juicio. Debía amar con toda el alma a su comunidad y velar por su honor y estima pública.²⁰

A pesar de las prescripciones que hacía Núñez para la conducta ejemplar en el proceso electoral y su mensaje de obediencia, las elecciones para abadesa eran fuente de tensiones y rivalidades abiertamente reconocidas por las religiosas y los prelados. La elección de una abadesa desencadenaba una serie de actividades políticas que contradecían la supuesta objetividad e incluso “santidad” de las monjas. Es lógico que en una comunidad femenina cerrada surgieran preferencias personales, afectos y desafectos, vínculos emocionales e incluso rencores personales. Si bien hablar de “candidaturas” electorales no describe correctamente el proceso, conforme se acercaba el día de la elección las monjas comenzaban a comentar entre ellas sobre las candidatas. Este intercambio personal de opiniones servía para evaluar el carácter de las religiosas de la comunidad que por edad y años de servicio podían ser consideradas para ocupar el cargo. La aparición de facciones era inevitable y la intensidad de los rumores aumentaba cada día. Toda elección daba lugar a iniciativas de apoyo a candidatas “favoritas” e intentos de persuadir a otras monjas para dar su voto por una u otra. Sor María de Jesús Felipa, monja de velo negro del convento de San Juan de la Penitencia, registró en su diario espiritual la creciente incertidumbre previa a la elección de la madre superiora en 1758. Las religiosas apostaban entre ellas por la que resultaría electa, comentaban lo que les gustaba o desagradaba de las “candidatas”, comparaban sus capacidades y expresaban sus esperanzas por unas y sus temores por otras.²¹

Los prelados compartían estos intereses personales, pues a menudo impulsaban a las candidatas de su preferencia. Las reglas de los conventos

poblanos de Santa Inés y Santa Catalina de Siena enunciaban abiertamente el derecho del prelado a anular la elección si consideraba que el resultado era insatisfactorio por no arrojar una clara mayoría. También tenía la facultad de reducir la elección a cuatro religiosas que él elegía para someterla nuevamente a votación.²² La autoridad de que gozaba el obispo para intervenir en una elección conventual no era poca cosa. El obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz no titubeaba en manifestar sus intereses personales en la elección de las monjas que consideraba más prudentes, observantes y capaces de imponer las reglas estrictas que deseaba ver implantadas en los conventos.²³ Aunque muchos de los incidentes derivados de presiones personales no fueron registrados, algunos otros tuvieron repercusiones fuera de los claustros, como se detalla a continuación y en el capítulo ix. Las monjas, además de pertenecer a las órdenes religiosas, eran a la vez súbditas del rey, y, como tales, ante toda presión indebida o abuso por parte de alguno de sus superiores religiosos tenían el derecho de apelar a la corte civil de más alta jerarquía, la Audiencia, e incluso directamente al virrey. Este derecho se conocía con el nombre de *recurso de fuerza*, y las religiosas lo hicieron valer en varias ocasiones a lo largo del periodo colonial.

Un ejemplo de cómo este derecho se ejercía es el caso ocurrido el 12 de octubre de 1716 en el convento franciscano de Santa Isabel de la Ciudad de México, cuando sor Gertrudis de San Pedro dirigió al comisario general franciscano una carta en la que denunciaba al vicario fray Joseph Cillero por fraude y robo de su elección como abadesa.²⁴ Relata haber obtenido 25 votos de 41, lo que le otorgaba una clara victoria al superar la mayoría prescrita. Sin embargo, fray Joseph exigió una segunda votación, en la que rehusó declarar el número de votos a favor de sor Gertrudis, lo que le hacía suponer que había resultado ganadora de nuevo. El prelado convocó a una tercera ronda de votación, pero esta vez, declara la religiosa, solicitó abiertamente a las monjas que dieran su voto a sor Luisa de San Antonio. La comunidad, tal vez temerosa o intimidada, no se atrevió a contradecirlo y la elección recayó en sor Luisa, quien sería reelegida en 1720.²⁵ Aunque la respuesta inmediata a la presión fue la aceptación oficial, las inconformes no aceptaron con la humildad esperada la intervención de su prelado en sus asuntos internos. Su resistencia derivó en una tormentosa ronda de acusaciones e investigaciones que sacudieron al convento e hicieron intervenir en el conflicto al arzobispo de México, José Lanciego y Eguilaz (1712-1728), y al virrey Baltasar de Zúñiga, marqués de Valero (1716-1722).²⁶ La orden franciscana procedió a la remoción de fray Joseph, y designó a un nuevo comisario y vicecomisario general. La política interna de una elección entre mujeres podía tener importantes repercusiones entre los jerarcas masculinos.

El arzobispo Lanciego y Eguilaz, aduciendo sus intereses “paternos”,

manifestó su preocupación al nuevo comisario general, pero informó a la Audiencia no haber recibido respuesta alguna de los franciscanos. Más que un gesto de generosidad, los franciscanos veían en este interés “paterno” una intrusión personal.²⁷ Los arzobispos de México habían mostrado un claro deseo de ganar estas disputas de autoridad frente a las órdenes regulares, y este caso no fue la excepción. Las monjas de Santa Isabel, por su parte, no olvidaban que ellas eran la principal fuente de discordia; en el convento imperaba el desconcierto, y las religiosas disidentes se manifestaron a través de los únicos medios a su disposición: hacer ruido y acudir a las autoridades episcopales buscando protección en contra de sus propios prelados. Lanciego y Eguilaz describe la situación de esta manera:

Y ese mismo día se turbó el convento de Santa Isabel y se puso en discordia y por tres veces llamaron a su juez, vicario general para que las auxiliara y amenazando que de no hacerlo se saldrían del convento. El vicario se comunicó con el virrey y se tuvo acuerdo sobre este asunto y sugirió el vicario se escribiese un papel al convento y lograr serenar la situación.²⁸

Fray Joseph Cillero da su propia versión del incidente, que contradice a sor Gertrudis y sugiere enfáticamente que los “problemas” de Santa Isabel reflejaban una lucha de poder interna así como un desafío a su autoridad masculina.²⁹ Refutó la acusación de sor Gertrudis y declaró que sor Luisa de San Antonio era la abadesa electa canónicamente, hecho ratificado por su desempeño en el cargo durante seis meses con todas las monjas del convento como testigos. Sor Luisa participó activamente en esta disputa política. El 22 de abril de 1717 dirigió a la Audiencia una carta firmada por 21 monjas del convento en apoyo al depuesto Cillero y denunciando al recién designado prelado, fray Joseph Pedraza, como “un intruso” y no “su prelado” verdadero. Era una desconcertante declaración viniendo de mujeres con voto de obediencia a sus superiores. Echando mano de sus recursos legales, solicitaron a la Audiencia y al virrey la reinstalación de sus prelados “verdaderos” y rogaron al arzobispo por su protección. Esta última petición constituía una transgresión jurisdiccional que los prelados de las órdenes regulares veían como una seria amenaza a su autoridad y que sin duda no sería del agrado de los superiores franciscanos. Nueva evidencia de una profunda desavenencia entre las monjas franciscanas y sus prelados hay en una carta fechada el 16 de abril de 1717, firmada por la abadesa Nicolasa de Guadalupe y 56 religiosas más del convento de Santa Clara, en la que ruegan al virrey concederles el regreso de su “amado padre” Cillero. Santa Clara no era la fuente de este enredo político, pero las monjas se solidarizaron con algunas de sus hermanas de Santa Isabel.

Estas religiosas franciscanas sabían cómo hacerse oír y no mostraron inhibición para expresar sus inconformidades. Su elección conventual repercutió

fuera de su ámbito creando enfrentamientos entre las más altas autoridades del virreinato y bandos con intereses contrarios. La Audiencia, reunida en real acuerdo, es decir, con la presencia del virrey, rechazó las peticiones de Cillero y de las monjas y declaró el caso cerrado.³⁰ Al parecer, este tribunal deseaba desentenderse de esa disputa jurisdiccional. Los registros de las elecciones canónicas de la década de 1720 en Santa Isabel indican que sor Gertrudis de San Pedro fue elegida abadesa en 1726 y no consignan más problemas en los años subsiguientes.³¹ Ésta no fue la primera ocasión en que las religiosas franciscanas tuvieron problemas de obediencia con sus prelados por estar en desacuerdo con su gobierno. La expresión de las pasiones humanas en tiempos de elecciones canónicas es de notar, ya que las comunidades femeninas tenían la capacidad de ejercer suficiente presión política interna para alterar la rutina de la vida cotidiana de la ciudad capital.

El arzobispo Lanciego y Eguilaz, quien en 1716 escribió una carta pastoral a las monjas de su diócesis recomendando la observancia estricta, no era inmune al mismo “pecado” que había criticado en fray Joseph Cillero y la orden franciscana.³² En 1723, sor Juana María de San Esteban fue elegida abadesa del recién fundado convento carmelita de Santa Teresa la Nueva. A lo largo del siglo XVII, el primer convento carmelita de Santa Teresa, conocido como La Antigua, había fracasado en sus intentos de liberarse de la sujeción al episcopado para volver a la jurisdicción de su orden, por lo que sus religiosas seguían siendo súbditas del arzobispo.³³ En 1723, como se acostumbraba, la abadesa entregó la tabla de oficios al arzobispo para su aprobación final. Lanciego y Eguilaz encontró “problemas” en su designación de las oficiales del convento e hizo algunas modificaciones que sor Juana María rehusó aceptar, amenazando con renunciar a su cargo. Era lógico que surgiera una confrontación de voluntades cuando una súbdita femenina contradecía la autoridad incontestable de su superior. Lanciego y Eguilaz, a quien no satisfacía la observancia de la regla en el convento, depuso a la abadesa y designó a sor María de Cristo en su lugar. En un intento de evitar que el incidente trascendiera al ámbito público —el temor a un “escándalo” afectaba tanto a las religiosas como a sus prelados—, ordenó mantener el asunto en estricta confidencialidad.³⁴

A pesar de esa instrucción, sor Juana María siguió firmando algunos documentos, como si siguiera en funciones, acción que el arzobispo tildó de rebelión intolerable; ella lo justificó argumentando que lo había hecho para evitar las habladurías públicas. Pocos días después, Lanciego y Eguilaz visitó nuevamente el convento para retirarle el velo a la religiosa disidente, lo que constituía la máxima afrenta para una monja, ya que el velo era el símbolo visible de su matrimonio con Dios. Además, el prelado la desterró enviándola a Santa Teresa la Antigua, donde permaneció encarcelada durante varios años. El arzobispo mostró una absoluta intolerancia por el desacato a su autoridad. Desde

su encarcelamiento conventual, la religiosa apeló su caso ante diferentes instancias, como las autoridades civiles, un delegado papal en Puebla, la Audiencia y el Consejo de Indias. Ante su tenaz desafío, el arzobispo movió sus influencias para que le fuera negada la revisión de su caso. Sin embargo, en 1727, el Consejo de Indias solicitó del arzobispo la información relativa al caso, clara indicación de las dudas que guardaba sobre su comportamiento. Lanciego y Eguilaz falleció en 1728 y en ese mismo año sor Juana María publicó su defensa legal, en la que exponía la intromisión del arzobispo en su elección y negaba la validez de su destitución.³⁵ El caso había alcanzado el ámbito público, para tremenda vergüenza de las autoridades eclesiásticas.

En diciembre de 1730 llegó a la Ciudad de México un nuevo arzobispo, Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta, y en marzo de 1731 tomó la decisión de quitar a sor Juana María de la escena local y enviarla con una compañía de religiosas a Caracas como fundadoras de un nuevo convento. Sor Juana María partió en noviembre de ese año y permaneció en dicha ciudad de 1732 a 1735 gestionando los recursos para la nueva fundación, pero el fracaso de la misión por falta de fondos forzó su salida de Caracas junto con otras monjas fundadoras. Llegaron a la Ciudad de México el 27 de enero de 1736 para reintegrarse a su comunidad entre manifestaciones públicas de júbilo y apoyo. Se cerraba así un ciclo; el tiempo le había dado a sor Juana María de San Esteban la satisfacción de pronunciar la última palabra sobre su caso, pero la historia del trato recibido por el arzobispo Lanciego y Eguilaz revela que, sin importar cuán piadoso y amoroso pudiera ser un prelado con sus “corderas”, era capaz de ejercer su autoridad canónica masculina para obligarlas a obedecer sus decisiones. Si bien las religiosas podían gobernarse a sí mismas, los jerarcas masculinos siempre estaban por encima de ellas, y no había duda sobre quién tenía la capacidad para infligir mayor daño en un enfrentamiento.

Un prelado tenía la autoridad para designar a una abadesa de su elección en caso de un proceso electoral fallido. El 21 de febrero de 1749, el vicario general de las monjas y su comitiva legal visitaron el convento de La Concepción para supervisar la elección de su nueva abadesa.³⁶ En ese tiempo el convento tenía una población de 100 monjas; en la primera ronda de votaciones sor Catarina Josefa de San Francisco obtuvo 33 votos, contra 48 de sor Isabel de San Miguel. Ya que la regla exigía una mayoría de las dos terceras partes, el prelado presidió dos rondas más sin que ninguna de las candidatas alcanzara una clara mayoría. Visto esto, el vicario tomó la decisión de nombrar abadesa a sor Catarina Josefa de San Francisco. La lógica de su decisión era clara, pues el nombre de sor Catarina había sido el único presente en las tres rondas. Su decisión no podía favorecer a sor Isabel de San Miguel, pues a pesar de haber obtenido cerca de la mitad de los votos de la comunidad en la primera ronda, en las siguientes los había perdido a favor de nuevas “candidatas”. La comunidad contaba con una reserva de liderazgo lista para intervenir en los momentos oportunos; las monjas

se ocupaban de los cambios con rapidez, aunque no sabemos cómo lo hacían.

Los problemas derivados de las presiones electorales perduraron a todo lo largo del siglo XVIII, con episodios como el de 1799 en el convento franciscano de Santa Clara en la Ciudad de México.³⁷ El provincial franciscano fray José Joaquín de Oyarzábal justificaba su designación de la abadesa como una decisión propia y por derecho. En efecto, en una consulta que se remontaba a 1590, por lo que tenía el peso de la antigüedad, la orden franciscana había establecido claramente que el provincial gozaba del fuero para destituir a la abadesa en caso de incompetencia o ingobernabilidad.³⁸ Fray José Joaquín intentaba persuadir a las hermanas de Santa Clara a ser humildes y acatar las órdenes de sus superiores y a la Divina Providencia.³⁹ También Margaret Chowning ha descubierto en su estudio del convento de La Purísima Concepción de San Miguel el Grande que la manipulación del proceso electoral era más que posible en el convento concepcionista.⁴⁰

Más allá de las cuestiones políticas electorales, y una vez terminado el proceso, serias responsabilidades recaían sobre la nueva abadesa. Debía supervisar el presupuesto conventual y mantener control sobre los gastos. Su desempeño al respecto era susceptible de críticas de la propia comunidad y de los contadores que revisaban los libros de contabilidad del convento. En 1617 sor Isabel de la Concepción ocupaba el cargo de abadesa en el convento de Jesús María en la Ciudad de México. Tras una revisión de su contabilidad, las autoridades diocesanas estimaron un gasto excesivo en harina, lo que ella justificó aduciendo una estafa en el peso de ésta por parte del proveedor. En un intento de solucionar el problema, decidió que las monjas recibirían menos pan, lo que generó protestas y acusaciones por parte de la comunidad. Como lo expresa en sus propias palabras, “la casa estaba incendiada, me maldijeron y me causaron gran pesar al decir que morían de hambre, por lo que intenté calmarlas dándoles un poco más de pan”. Los prelados intentaron hacer que sor Isabel pagara de su bolsillo los gastos adicionales del pan, a lo que ella respondió con una protesta vehemente, argumentando que su proceder aliviaba un poco la vida de sus religiosas a pesar de su “extrema pobreza”. El convento atravesaba una época de penurias y ella culpaba de la situación a las oficiales anteriores, en particular a sor Inés de la Cruz, quien había dejado el convento para fundar el de las carmelitas de San José.⁴¹ La administración del dinero conventual era una pesada responsabilidad para las abadesas, más aún porque no contaban con una preparación en la vida real previa a su profesión.

La abadesa era responsable también de establecer una relación de trabajo con los mayordomos o administradores, quienes recaudaban el dinero de sus propiedades y lo entregaban a la abadesa para los gastos conventuales. Algunas abadesas mostraron notables capacidades para las cuestiones administrativas de sus conventos, hecho sobresaliente en una época en la que se consideraba que

las mujeres tenían poca cabeza y escasa capacidad para las tareas intelectuales. Margarita de la Concepción, abadesa de San Juan de la Penitencia, en una carta sin fecha —que probablemente data de mediados del siglo XVII— dirigida al arzobispo de México, advierte que su administrador se encontraba demasiado ocupado en los asuntos diocesanos como para informarle a ella y a su consejo de gobierno sobre la recaudación de las rentas de sus propiedades, los intereses devengados por los préstamos y otros gravámenes, y el estado físico de sus propiedades. Con la necesidad extrema de poner en orden las finanzas conventuales, la abadesa propuso la designación de dos hombres de considerable riqueza, que tenían dos hijas enclaustradas en el convento, para encargarse de la administración de la institución. Como le correspondía, sor Margarita simplemente intentaba recobrar el control de su casa.⁴²

La abadesa gozaba de un alto grado de autonomía para determinar quién tenía la capacidad para ocupar un puesto dentro del gobierno conventual. Un convento grande como el de Santa Clara de Puebla requería de un número considerable de monjas para realizar todos los servicios necesarios, mientras que en conventos menores una sola monja podía desempeñar uno o varios oficios, dependiendo de las necesidades. Santa Clara de Puebla podía darse el lujo de emplear a seis monjas a cargo del torno o ventana giratoria por la que toda la mercancía ingresaba al convento. Tenía además tres contadoras, tres enfermeras y cinco hermanas cuya función era servir como contacto entre el convento y el mundo exterior.⁴³ En Santa Isabel de la Ciudad de México había 31 religiosas desempeñando 18 oficios distintos; evidentemente realizaban varias tareas, porque los registros hablan de tres contadoras y tres sacristanas a cargo de mantener los objetos de culto en las mejores condiciones.⁴⁴ Corpus Christi, para mujeres indígenas, tenía un número fijo de 21 monjas, y todas desempeñaban oficios diferentes.⁴⁵ Todos los cargos tenían una duración trienal, al término de la cual rotaban de oficio. Esto, en teoría, no sólo les permitía aprender el manejo correcto del convento, sino también las ayudaba a descubrir sus “capacidades” para determinadas ocupaciones. En términos prácticos, la organización de la congregación en oficios claramente definidos era esencial para asegurar sus servicios y mantener el orden interno. Por supuesto que no faltaban casos de total ineptitud en el desempeño de los oficios; sin embargo, en última instancia el significado espiritual de prestar estos servicios era servir a Dios. Toda labor realizada en el convento estaba siempre dedicada a la gloria soberana de Dios, y todo sufrimiento o ineptitud en su desempeño se interpretaba como el deseo divino de poner a prueba el temple de la monja y de la congregación religiosa.

EL TRABAJO EN LA COMUNIDAD

Las funcionarias que participaban en la operación de un convento formaban una compleja escalera jerárquica. La vicaria fungía como “la mano derecha de la abadesa”.⁴⁶ El cargo lo ocupaba una religiosa arraigada en la comunidad, capaz de desempeñarse como abadesa y de sustituirla en caso de muerte o destitución. De hecho, algunas ex abadesas se volvían vicarias de la abadesa recién electa. Las consejeras o “definidoras” eran monjas de edad avanzada que, junto con la vicaria, formaban un consejo de asesoras y confidentes de la abadesa. Sólo las religiosas más maduras y experimentadas podían ser definidoras, y sus firmas acompañaban a la de la vicaria en la mayor parte de la documentación conventual.

La portera mayor y sus asistentes estaban a cargo de la “portería” o conserjería, espacio conventual considerado como el pulmón de la comunidad, pues se encargaba del intercambio de “aire” entre el interior y el mundo exterior. Se trataba de una habitación de dimensiones variables, que permanecía abierta durante varias horas por la mañana y por la tarde para permitir el contacto necesario entre las enclaustradas y la gente de fuera. En la portería se daban cita todo tipo de personas: abogados del convento, confesores, comerciantes, hombres y mujeres que hacían mandados para el convento, visitantes personales y amistades de las monjas, además de sus familiares. Los locutorios eran los espacios donde las religiosas podían conversar con sus visitantes y confesores. Por la heterogénea naturaleza de los visitantes y sus asuntos, una o varias monjas tenían a su cargo el control del ingreso de las personas y la coordinación de sus visitas. Como una medida de protección contra los peligros latentes del contacto con el mundo exterior, las “escuchas” se situaban discretamente cerca de las religiosas y sus visitantes para asegurar que no se hablara de nada inadecuado u ofensivo para el estado religioso de las monjas. San Jerónimo y San Lorenzo tenían una “correctora de confesionario”, cuya obligación era anunciar el arribo de los confesores y permanecer vigilante para que la confesión se desarrollara de “manera ordenada”.⁴⁷

Otro espacio abierto al mundo exterior era el “torno” o ventana giratoria por la que se introducían al convento las mercancías, correspondencia, documentos y otros artículos pequeños, en especial cuando la portería estaba cerrada. La “tornera” se encargaba del control del torno. San Jerónimo de la Ciudad de México contaba con tres torneras, pero sólo la tornera mayor, que era la de más edad, tenía la facultad para operar el mecanismo del torno. La principal función de las porteras y torneras era vigilar, proteger y preservar el aislamiento del recinto sagrado. Las sacristanas y vicarias se ocupaban de regular las ceremonias de culto. La responsabilidad de las primeras era mantener limpios y en buenas condiciones los múltiples utensilios utilizados en la misa y el arreglo particular de los altares, mientras que las vicarias, a quienes no debemos confundir con las consejeras abaciales, estaban a cargo del desarrollo puntual de las ceremonias religiosas a lo largo del año, como también de las oraciones diarias. Para ello

contaban con la ayuda de una “correctora del oficio divino”, encargada de los coros en que las religiosas se reunían para orar y presenciar la misa. La maestra de novicias tenía la responsabilidad de instruir en doctrina y disciplina religiosa a las aspirantes como parte de su preparación para profesar.⁴⁸

Para el funcionamiento eficaz de la comunidad conventual había oficios menos relacionados con la disciplina y los haberes religiosos, y enfocados a atender sus necesidades materiales. La “refitolera” estaba a cargo de la limpieza del refectorio y la vajilla, y de la coordinación de las sirvientas que atendían a las religiosas en las comidas comunes. La “depositaria” se ocupaba de administrar el dinero perteneciente a las monjas, fuera para uso personal o para gastos relacionados con las necesidades conventuales; los conventos grandes tenían varias de ellas y cada una resguardaba una llave del arca conventual. La “provisora” de San Jerónimo probablemente desempeñaba labores similares, pues tenía bajo su responsabilidad la caja chica para solventar los gastos menores de cada una de las religiosas. En el convento de Santa Rosa de Puebla recibía el nombre de “procuradora” y administraba el gasto diario para las comidas comunes. En los conventos grandes los oficios se multiplicaban: las “roperas” estaban a cargo de lavar los hábitos de las monjas;⁴⁹ la “maestra de mozas” tenía la responsabilidad de impartir los conocimientos religiosos básicos a las sirvientas conventuales, de manera común o individual, como también de enseñarles la forma correcta de comportarse; las “obreras” estaban a cargo de supervisar a los trabajadores siempre que fuera necesario realizar algún trabajo de remodelación o construcción en el inmueble; la “celadora” cerraba las puertas de los dormitorios y vigilaba que reinara un silencio absoluto en el convento. Por último, las “enfermeras” se encargaban de cuidar a las monjas enfermas en la enfermería conventual, oficio rotatorio en la mayoría de los conventos. También se ocupaban de mantener las provisiones de medicamentos y de la limpieza de la ropa de cama y la enfermería, así como de realizar consultas con el médico que prestaba sus servicios en el convento y tratar con el farmacéutico encargado de proveer los medicamentos. Algunos conventos contaban también con una “boticaria” que suministraba los medicamentos a las religiosas enfermas.

Las numerosas sirvientas que moraban en el convento asistían en sus labores a las monjas de velo blanco. Éstas, aunque eran superiores en rango a las sirvientas, barrían, limpiaban la cocina después de las comidas, cerraban las ventanas por la noche, acarreaban agua de las fuentes a cada habitación y atendían los gallineros y hortalizas que algunos conventos tenían para proveer alimento a las monjas. En las comunidades descalzas, cuya observancia era más rigurosa, prevalecía una situación significativamente diferente, pues su regla limitaba el número de sirvientas y los múltiples servicios que las hermanas debían prestar al convento se consideraban parte de su disciplina y observancia religiosa. Por ejemplo, en el convento dominico descalzo de Santa Rosa de Puebla, cada una de las monjas debía cocinar una vez a la semana.⁵⁰ El ejercicio

de tan humildes labores era un elemento esencial en los conventos descalzos. En el siglo XVII, algunos conventos horneaban su propio pan con la ayuda de monjas panaderas.

Como hemos mencionado, una de las tareas más demandantes para una religiosa era la de llevar libros de registros, pues muy raras veces tenían preparación o experiencia previas a su ingreso al claustro. Las monjas que desempeñaban ese oficio demostraban tener capacidades difícilmente reconocidas por personas del exterior. Una simple mirada superficial a los libros de cualquier convento basta para reconocer la paciencia, el cuidado y la atención de las religiosas contadoras. Debían elaborar libros escritos con claridad para la revisión de los prelados y cotejarlos con los que mantenía el administrador o mayordomo del convento. Todo déficit de contabilidad debía ser solventado por el mayordomo o las monjas. El aprendizaje sobre la marcha explica por qué en ocasiones los conventos tenían problemas para mantener los gastos dentro de los márgenes razonables, y por qué las monjas a cargo ponían tan gran cuidado y esmero en la tarea. La revisión de cientos de libros de contabilidad me ha permitido llegar a la conclusión de que a mediados del siglo XVII la mayoría de los conventos mantenían libros con un grado bastante aceptable de capacidad y desempeño. Algunas contadoras excepcionales causaron la admiración de los prelados gracias a su capacidad innata para el manejo de la contabilidad.⁵¹ De hecho, solían distinguirse por resolver las complejidades de hechos antiguos que los administradores habían pasado por alto u olvidado. Por ejemplo, en 1779, la abadesa y las consejeras de La Concepción de la Ciudad de México fueron autorizadas a renegociar el pago de varias obras pías incumplidas debido a la pérdida parcial del capital original. Tras rechazar toda ayuda de su administrador, las religiosas se abocaron a revisar los libros y documentos antiguos del convento y lograron averiguar las razones del incumplimiento en los pagos: habían confiado en que sus fondos remanentes alcanzarían para cubrir el pago de las obras pías, como capellanías, asistencia para huérfanos y monjas, y misas salvíficas para varias almas.⁵²

No es común encontrar a una monja que escribiera sobre su experiencia como contadora autodidacta. Entre ellas está sor Inés de la Cruz, religiosa del convento de Jesús María y una de las fundadoras de San José, el primer convento carmelita de México. Durante su noviciado en Jesús María tuvo conocimiento de que el convento estaba al borde de la bancarrota a causa de la malversación administrativa del mayordomo, quien había desfalcado al convento por el monto de cuatro dotes bajo su custodia, una suma posiblemente cercana a los 10 000 pesos.⁵³ Sor Inés, inmigrante española, nos cuenta que su padre le había enseñado algunos asuntos de contabilidad, aunque no relacionados “con la contabilidad comercial”. Decidió ofrecer sus servicios a las religiosas, quienes muy de gusto lo aceptaron. Sor Inés escribe que “llamaron a un hombre que me dixese cómo se entendía renta de censos, y con esto me entregaron una canasta

de maraña de papeles; y libros de toda la renta que había en casa que se los quitaron al mayordomo, sin cuenta ni razón, perdidas, y trocadas las escrituras con las de otros conventos sin saber lo que debían, o habían pagado”.⁵⁴

Al percatarse del enorme trabajo que tenía enfrente, pensó que moriría “por penitencia por mis pecados”; sin embargo, estaba decidida a hacer todo lo posible “porque es mi condición, o hazer las cosas bien hechas, o no hazer nada”. Elaboró libros nuevos, enderezó las finanzas y determinó que en lugar de un mayordomo el convento debería nombrar a un “recaudador” de las rentas y los réditos, quien debería entregar el capital recaudado directamente al convento. Nos cuenta que Dios puso en su camino a un hombre bueno que desempeñaba su trabajo con rectitud mientras ella se entregaba a sus labores administrativas.⁵⁵ Todas las negociaciones las llevaba a cabo en el locutorio, al término de lo cual se dirigía al coro para orar, y de ahí a la “sala de labor” donde las religiosas se congregaban para hacer trabajos manuales. En otras palabras, en ningún momento descuidó sus obligaciones como novicia profesa a pesar de la carga adicional de trabajo que representaba la contabilidad conventual, para lo cual “era bien menester el favor de Dios, y paciencia”.⁵⁶ Más adelante, afirmaba que su maestra de noviciado no mostraba consideración alguna por su trabajo administrativo y la castigaba cuando no cumplía con alguna de sus otras obligaciones. Sor Inés permaneció como contadora por muchos años, tiempo en el que jamás negó a las religiosas lo que fuese necesario para su mantenimiento, en especial a las enfermas, por quienes velaba sin reparo alguno rogándoles mantener en completo secreto su generosidad.⁵⁷ Sor Inés supo conciliar la eficiencia y la habilidad con la compasión humana, pero vimos anteriormente que su labor fue criticada por una de sus sucesoras.⁵⁸

No todas las hermanas contadoras fueron tan eficientes, pacientes y capaces como sor Inés. La desorganización de muchos archivos conventuales condujo a la pérdida de títulos legales y, por lo mismo, de ingresos. No siempre tuvieron la culpa las monjas, pues en ocasiones la responsabilidad recaía en los mayordomos contratados para recaudar los ingresos y administrar los gastos básicos del convento.⁵⁹ En ocasiones, rezar para implorar ayuda parecía ser la única solución posible, y se dice que en algunos casos resultó eficaz. En la biografía del reconocido obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz encontramos el caso del extravío de un título legal destinado a una capellanía en beneficio del convento de Santa Clara.⁶⁰ En esta narración, sor María de San Diego, la monja a cargo de los libros, brilla por su papel de contadora comprometida y responsable que, habiendo perdido toda esperanza en recuperar el documento, encomienda el caso al obispo. Milagrosamente, el documento apareció, con lo cual la figura del obispo se engrandeció ante los creyentes, aunque en realidad se requerían más que “milagros” para ordenar las finanzas y los registros conventuales.

La administración del capital de cualquier convento exigía la atención permanente no sólo de la contadora, sino de la abadesa, la vicaria conventual y las madres consejeras, quienes debían revisar todos los gastos efectuados por el mayordomo en construcción o reparación de inmuebles, administración de las propiedades rurales, así como el cobro de rentas y réditos adeudados al convento.⁶¹ Un caso impresionante fue el de La Encarnación de la Ciudad de México, que a mediados del siglo XVIII había implementado su propio sistema contable, simplificado y eficiente, que mereció los elogios del arzobispado.⁶² Las habilidades administrativas de las monjas de La Encarnación y su capacidad para llevar los libros de contabilidad se encuentran registradas en un intercambio epistolar entre las monjas y el arzobispo Manuel Rubio Salinas (1749-1765), quien tuvo un particular interés por la administración de los capitales conventuales. En los años centrales de su episcopado, escribió una carta dirigida a todos los conventos femeninos, en la que determinaba las obligaciones y responsabilidades de los mayordomos en cuanto al cobro de rentas y la rendición de cuentas por las reparaciones hechas en las propiedades conventuales.⁶³ Las religiosas respondieron a su misiva informándole cómo habían enfrentado los problemas de las inversiones y la contabilidad.

Entre las respuestas recibidas destaca la de la abadesa Eusebia María de San Antonio. En mayo de 1755 instruyó a su comunidad sobre la manera correcta de llevar los libros de contabilidad, el modo de tratar con el mayordomo y cómo llevar y archivar recibos de todas las transacciones realizadas. Su lineamiento más importante era separar los gastos en libros independientes y registrar toda operación en el momento mismo en que se llevara a cabo. Las hermanas contadoras jamás deberían adelantar pago alguno a los hombres a su servicio ni gastar en una fiesta hasta tener fondos disponibles. Para evitar problemas financieros en el convento, debían siempre exigir una declaración notarial para todas las transacciones realizadas y las revisiones de los libros, separando además los viejos libros administrativos de los nuevos. Con el fin de preservar los consejos de sor Eusebia María para “la posteridad” e instruir a las futuras contadoras, sor María Micaela de la Santísima Trinidad escribió un “método” para la inversión rentable, donde vemos que supo comprender que los pilares del sistema de sor Eusebia eran el ordenamiento riguroso de todos los libros y la contabilidad completa de todos los gastos. Para ella, el mayordomo debía ser un hombre acaudalado, temeroso de Dios y entregado a los intereses del convento, con la obligación de rendir cuentas semanales del dinero recaudado y contar con el respaldo sólido de garantes económicamente solventes. Aconsejaba también sobre las inversiones más convenientes para el convento. Por ejemplo, las casas rentadas debían estar situadas en un buen vecindario y, en caso de compra, basarla en el valor de rendimiento del inmueble y no en su valor declarado. La ubicación era importante para determinar los gravámenes sobre los inmuebles, ya que en caso de no ser liquidados, el convento podía adquirir la propiedad. De

esta manera la religiosa aconsejaba negociar la adquisición de inmuebles por litigio de incumplimiento de pago.

Sor María Micaela no aconsejaba invertir en propiedades cercanas a la Ciudad de México, pues su precio siempre estaba muy por encima del valor real y, si acaso sus propietarios llegaran a incumplir en el pago de sus muchos gravámenes, toda acción legal para recuperar el dinero invertido era larga y difícil.⁶⁴ Sólo tras una meticulosa investigación de la posesión y sus garantes podía el convento arriesgarse a invertir en tales propiedades. Las inversiones más seguras eran los préstamos a comerciantes de reconocida capacidad crediticia y medios. Cumplido el plazo de vencimiento del préstamo, la religiosa aconsejaba al mayordomo ejercer una firme presión para recuperar la inversión. La sabiduría práctica y la astucia mostrada por las monjas de La Encarnación sobre asuntos financieros fueron el resultado de muchos años de experiencia y conocimiento transmitido de manera oral entre las religiosas como parte de la cultura conventual. El deseo de mantener el orden y la preservación del conocimiento que encontramos en el trabajo realizado por las madres Eusebia y María Micaela refleja el espíritu ilustrado dieciochesco tendiente a la claridad y la disciplina. Las dos religiosas alcanzaron niveles de excelencia en contabilidad y sabiduría financiera, probando que las mujeres podían ser tan buenas en este trabajo como los administradores masculinos, e incluso mejores.

LAS CEREMONIAS

Si la organización interna y la disciplina jerárquica fueron esenciales en la vida conventual, igual lo fueron las ceremonias que daban significado al desenvolvimiento de la rutina cotidiana. Ciertamente es que no había nada de monótono en la colorida mezcla de tan diferentes mujeres recluidas en los grandes conventos concepcionistas y franciscanos, pero no menos cierto es que la repetición de las mismas actividades año tras año llegaba a opacar la capacidad de asombro que sustentaba la vida religiosa. Podríamos argumentar que la hagiografía satisfacía parcialmente la necesidad de conectar el mundo real con otro en el que todas las maravillas eran posibles, pero la lectura no constituía la única fuente de enriquecimiento espiritual. Fuentes de inspiración más inmediatas fueron los espectáculos ceremoniales celebrados en los conventos en todas las ocasiones especiales, reflejo del barroco amor novohispano por las ceremonias seculares que aliviaba el tedio de la rutina diaria. La gente amaba el color, la música y la pompa que las procesiones, las recepciones virreinales e incluso los autos de fe inyectaban a la vida diaria.⁶⁵ Las ceremonias de profesión de monjas y novicias, descritas en el capítulo I, congregaban a la comunidad secular en las iglesias conventuales y provocaban en las mujeres enclaustradas la

excitación de lo excepcional. La música, el murmullo incesante de las voces de una iglesia repleta de familiares y curiosos y los fuegos de artificio nocturnos engalanaban esas ocasiones con los encantos de la vida terrenal, y eran imprescindibles para dar grandiosidad y respeto público a la Iglesia, satisfacción a las familias de las religiosas e inspiración religiosa a las profesantes. De igual manera, las ceremonias en torno a la muerte y los sepelios, descritas en el capítulo V, congregaban a la comunidad en la despedida final de la hermana que, de acuerdo con la creencia, emprendía el camino para reunirse con su esposo y creador.

Otras ceremonias, quizá menos dramáticas pero igualmente demandantes, llenaban de expectación las rutinas del claustro y distraían a las monjas de su rutina de comidas y oraciones. De acuerdo con Rosalva Loreto, el calendario litúrgico de San Jerónimo en Puebla, un convento concepcionista típico, celebraba 27 fiestas diferentes. Las celebraciones mayores eran la Cuaresma, la Navidad, la Asunción de la Virgen María y Corpus Christi, pero las fiestas de san Pedro y san Pablo, san Jerónimo y Santiago Apóstol, junto con muchas otras particulares de cada convento, llenaban el año con preparaciones, rituales y gastos.⁶⁶ Estas fiestas se celebraban públicamente con misas, y en la intimidad del claustro con procesiones en las que participaban todas las hermanas. Las procesiones conventuales eran presididas por una monja portadora del aceite y el agua bendita que rociaba con el hisopo. La seguían otras religiosas con velas encendidas y la sacristana que cargaba el crucifijo al frente de la procesión. Las religiosas cantaban y seguían un camino establecido, con la abadesa cerrando filas al final.⁶⁷ Es significativo el papel masculino que las monjas se apropiaban al bendecir el convento con agua bendita. Este momento protagónico de las mujeres en el convento era un espacio de autoridad especial para la comunidad religiosa. Sólo su matrimonio con Cristo podía revestirlas con autoridad semejante, lo que compensaba de alguna manera los enfrentamientos que tenían con sus prelados por otros asuntos.

Un libro ceremonial de principios del siglo XVIII, perteneciente a un convento que no se menciona, ofrece una rara mirada a los complejos rituales que se celebraban ahí en ocasiones poco comunes. Posiblemente se trate de la orden concepcionista de la Ciudad de México, pues las festividades prescritas para el día de la Concepción sólo habrían tenido sentido en los conventos de dicha orden.⁶⁸ Puesto que en todos los conventos se celebraban muchas actividades ceremoniales y se debía desplegar una buena puesta en escena, todas las monjas, como parte de su preparación religiosa, estaban obligadas a memorizar paso a paso los rituales. Es incuestionable que en toda ceremonia subyacía una fuerte tendencia al despliegue teatral. Todo gesto y todo movimiento conllevaba un significativo mensaje de respeto, sumisión y espiritualidad.

La ceremonia más demandante era quizá la de recepción del obispo. Para un convento, la visita de la más alta autoridad espiritual estaba revestida de la más

solemne reverencia, por lo que atender a todos los detalles era imperativo. Las campanas repicaban mientras los capellanes conventuales y el mayordomo, ataviados con capas y gorros, aguardaban la llegada del prelado. La visita al convento de un obispo o un arzobispo no era frecuente, pero sí meticulosa. Los prelados intentaban visitar cada uno de los conventos bajo su jurisdicción por lo menos una vez durante su periodo diocesano. En casi todas las otras ocasiones enviaban en su representación al vicario de las monjas, pero el ceremonial era invariable. Se tendía una alfombra frente a la puerta de la iglesia y en el altar principal se colocaba un pequeño altar portátil, debidamente adornado con cortinajes y paños, baldaquín y una cruz. El capellán mayor, acompañado por otros capellanes, recibía al prelado en la entrada de la iglesia y, tras besar sus manos, le entregaba el hisopo, que también besaba. El arzobispo se arrodillaba y era incensado con tres movimientos dobles. Después de besar la cruz, la comitiva, acompañada por el canto de las religiosas y la música del órgano, se dirigía al altar mayor, donde el prelado besaba la cruz de nuevo. Tras dar una bienvenida en latín, el obispo bendecía a las personas congregadas en la iglesia y procedía a explicar el motivo de su visita.

En una visita de inspección regular, el arzobispo ingresaba a la portería, prolija y arreglada con el más “esmerado decoro”. Las monjas, vestidas con sus hábitos completos y portando velas, formaban una fila para recibirlo, besaban su mano y se arrodillaban ante él en un acto reverencial. Terminado este rito, el arzobispo se acomodaba en un sitio en el coro especialmente preparado para él con tapetes, almohadones y “todo el decoro exigido por la visita”. En su visita previa a las elecciones de San Lorenzo en 1729, el vicario visitador Luna resaltó la “muy rica custodia, adornada con diamantes y piedras preciosas”, y encontró el claustro perfectamente limpio y “muy decoroso”.⁶⁹ Por decoro se entendía el respeto guardado a la persona mediante la etiqueta y los ornamentos desplegados para su deleite. Enseguida, se ofrecía una ligera refacción mientras las religiosas entonaban y ejecutaban al órgano el *Te Deum laudamus*. La música formaba parte indispensable de toda ceremonia, por lo que era importante tener en el convento a monjas que supieran cantar y ejecutar algún instrumento musical. Terminada la visita, las religiosas acompañaban al ilustre prelado hasta la puerta portando velas encendidas.

Las elecciones para abadesa y las principales oficiales del convento, ya revisadas en este capítulo, exigían un complejo ceremonial. Quince días antes del término del priorato conventual en turno, las religiosas escribían al obispo o arzobispo para informarle de la necesidad de designar a una nueva abadesa; le solicitaban que absolviera a la priora saliente de sus deberes y de todos los errores que pudiera haber cometido durante su prelación, y que presidiera una nueva elección. El estilo de redacción de la carta y del acta notarial que confirmaba la elección se apegaba a los cánones tradicionales prescritos para estos casos. Como hemos mencionado antes, estas altas dignidades eclesiásticas

no siempre tenían la posibilidad de presidir la elección. En las órdenes regulares, cuando el padre provincial o el comisario general no podían asistir, en su lugar se designaban miembros distinguidos de la orden o la Iglesia. En los días previos a las elecciones, en ocasiones se recibían visitas “secretas” con el fin de revisar informes o quejas sobre la observancia y los asuntos conventuales. En esas ocasiones, los prelados tenían una relación de todas las monjas votantes, cada una de las cuales, por precedencia de edad, se entrevistaba con él en privado para cumplir con el sacramento prescrito de la “confesión” o reportar asuntos conventuales.

El día de las elecciones repicaban las campanas y el horario habitual de oraciones comunes se ajustaba a las necesidades de la ceremonia. Los capellanes recibían al prelado para escoltarlo al altar mayor, perfectamente iluminado y decorado. Para la ocasión, el capellán conducía una misa en honor del Espíritu Santo, después de lo cual se realizaba una “visita” ceremonial al tabernáculo, que el prelado abría a la vista de todos, como también a los otros altares, los confesionarios y la sacristía, con la intención de confirmar el orden de todo lo concerniente al culto. Los detalles ornamentales del altar y de la vestimenta de los prelados se cambiaban de blanco a negro con el fin de orar por los obispos, patronos y religiosas fallecidos, tras lo cual el prelado se despojaba de todas sus prendas negras y se arrodillaba entonando el himno *Veni Creator*. En esta parte de la ceremonia la comunidad entera permanecía arrodillada, para después proseguir con la ceremonia de elección en el coro. El prelado y su comitiva tomaban asiento afuera del coro bajo, desde donde presidían la elección. Su lugar estaba acondicionado con una mesa, iluminación, papel, una almohadilla para descansar los pies y sillas para toda la comitiva. Enseguida se leía la regla del convento y el prelado exhortaba a la comunidad a proceder con sabiduría. Las monjas depositaban las papeletas con sus votos a través de una abertura en la pared y se hacía un recuento doble de éstas. Terminada la elección, todas las papeletas se quemaban y se tañía una campana para indicar que las cortinas que cubrían el coro debían descorrerse. El prelado solicitaba la presencia de la abadesa electa y le preguntaba si aceptaba el cargo. Mientras las religiosas entonaban un tedeum, la nueva abadesa, sentada en el centro del coro, recibía en la mano un beso reverencial de cada una de las religiosas, en orden de antigüedad. De acuerdo con el manual de la ceremonia, el prelado y su séquito podían realizar una visita al claustro para inspeccionar todos los espacios comunes y recibir un refrigerio “con toda la religiosidad y veneración posibles”.⁷⁰

La ceremonia para la confirmación y recepción de las nuevas oficiales conventuales era interna, pero seguía un ritual igualmente estricto y regulado. Las abadesas entrante y saliente, la vicaria y el consejo de madres se reunían en pleno para distribuir las ocupaciones conventuales entre las religiosas. Una vez elaborada esta tabla de oficios, se enviaba al prelado para su aprobación. Cabía la posibilidad de desaprobación por parte del prelado, como lo ilustra el

enfrentamiento entre el arzobispo Lanciego y Eguilaz y la madre Juana María de San Esteban, pero en caso contrario el secretario arzobispal entregaba personalmente la confirmación al convento. Tras ser recibido por la nueva abadesa al frente de toda la comunidad, el secretario procedía a dar lectura a la relación que después entregaba a la sacristana. Se entonaba entonces un tedeum y la abadesa tomaba de la mano a la vicaria electa para invitarla a sentarse; la vicaria saliente colocaba un velo en su cabeza y, arrodillándose, le presentaba sus respetos. Como segunda al mando del convento, esta ceremonia reafirmaba su autoridad. Este ritual era emulado por todas las religiosas. En los días siguientes la comunidad asistía al coro para la entrega de los cargos a las nuevas oficiales por parte de sus predecesoras, quienes prometían “instruirlas” en sus nuevas labores, un gesto meramente protocolario, pues todas conocían sus obligaciones. Las novicias recibían a su nueva maestra, y todos los oficios se transferían por orden de antigüedad mientras repicaban las campanas. El sonido de campanas informaba a la ciudad sobre el proceso interno del convento.

El fallecimiento de un prelado, padre espiritual de la comunidad, se rodeaba también de ceremonias especiales. El día de su defunción se celebraba una misa de difuntos o misa de réquiem. Durante los nueve días siguientes al sepelio las campanas repicaban por su alma y solamente se encendían las velas necesarias para las misas. Todos los locutorios y espacios públicos permanecían cerrados y sólo ingresaban al convento los alimentos indispensables. La ceremonia por el fallecimiento de un vicario seguía un procedimiento similar. Estas ceremonias rituales cuidadosamente orquestadas imprimían solemnidad a las ocasiones más significativas para la observancia común, reafirmando así su importancia y seriedad. Los lazos de la comunidad se reforzaban con estas ceremonias que, a la vez, fueron expresiones espirituales esenciales para fortalecer la fe de los creyentes católicos del siglo XVII.

A partir del Concilio de Trento la complejidad del ceremonial aumentó, resaltando entre sus metas esenciales la transmisión de un sentido espiritual.⁷¹ El calendario litúrgico ofrecía muchas ocasiones solemnes para la renovación espiritual y la asistencia en la inspiración, de las cuales la Cuaresma y el Adviento eran las fiestas más importantes en la vida conventual. En esas ocasiones los conventos acostumbraban invitar a un predicador para que ofreciera “pláticas espirituales” útiles para estimular el pensamiento, fortalecer la vocación y elogiar su elección de vida.⁷² El predicador pronunciaba su discurso desde la iglesia, afuera del coro bajo, y las monjas, sentadas en el interior del claustro, escuchaban con suma atención. Los apuntes anónimos de esas pláticas religiosas pronunciadas en el convento de Santa Inés de México ilustran la naturaleza de sus enseñanzas espirituales. En una de ellas, el tema principal del predicador era la mujer fuerte de Salomón que, según afirmaba, era como las esposas de Cristo, repositorios de las cuatro virtudes fundamentales de la vida contemplativa: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, cuatro joyas resplandecientes en la

corona de las monjas. Se daba por sentado que el ingreso de las hermanas al convento servía para incrementar su tesoro de virtudes, y el advenimiento del nacimiento de Cristo era una ocasión especial para meditar en ello, en tanto que era la primera de dos venidas: la segunda sería en el Juicio Final. A la dulzura de Jesús en el pesebre seguiría después el estricto juicio de un Dios atento a revisar las acciones del hombre en su segunda venida. En un lenguaje llano, estas virtudes permitían tener control de sí y propiciaban la armonía. La esposa de Cristo dejaría a su alma gobernar sobre el “pequeño mundo de su cuerpo” y ser caritativa con los demás. Aludiendo a la llegada de los tres reyes con sus ofrendas, comparaba sus regalos con las virtudes de la vida religiosa: el oro, caridad y amor; el incienso, oración; y la mirra, la amargura de la mortificación. Estas enseñanzas se remontan al siglo XVI. Inés de la Cruz, durante su estancia en Jesús María, gestionó la visita del dominico fray Gerónimo de Araujo para impartir unas pláticas en el convento. A partir de entonces, fray Gerónimo se volvió el confesor de varias monjas y estableció una amistad espiritual con sor Inés.⁷³

En Semana Santa los conventos se volcaban a la celebración de la fiesta más sagrada de la cristiandad, la muerte de Cristo para redimir a la humanidad, con una serie de misas solemnes oficiadas por predicadores invitados. En un recibo de gastos para la Semana Santa de 1645 en el convento de La Concepción de la Ciudad de México, aparece una relación desglosada del costo de llevar a cabo la más solemne de las observancias.⁷⁴ Contemplaba la participación de predicadores selectos para pronunciar sermones sobre temas de la Pasión. La Concepción, que en ese momento enfrentaba una mala racha económica, les pagó 50 pesos por su participación, cuando en el pasado se les había pagado hasta 100 pesos. El Domingo de Ramos la iglesia se decoró con las típicas hojas de palma por un costo de 45 pesos. Los padres jesuitas predicaron el miércoles y dieron pláticas el viernes, además de administrar las confesiones. Estos servicios se acompañaron con una comida ligera o colación, para lo cual la contadora del convento presupuestó 120 pesos de harina y azúcar, posiblemente para dulces, y 12 pesos por el costo del chocolate servido en ambas ocasiones. El Jueves Santo se ofreció una comida especial para quienes se ocupaban del convento y la iglesia, comida que, como las antes referidas, debe de haber sido suntuosa pues su costo fue de 50 pesos. La comida era una expresión de hospitalidad institucional e impulsó el desarrollo del exuberante arte culinario mexicano. La cocina era un sitio cardinal en el convento, y la preparación de la comida trascendía la simple alimentación de las religiosas, para extenderse hasta donde las esperadas connotaciones de etiqueta formaban parte de las ceremonias conventuales. Toda la atención prestada a dar de comer a los prelados se extendía a la esmerada preparación de platillos para los confesores predilectos del convento, no sólo como parte de la etiqueta de cortesía normal, sino por el vínculo que unía a las religiosas con los hombres que les servían de guía

espiritual y que ejercían la máxima autoridad en su mundo jerárquico.

Durante la Semana Santa se instalaba un “monumento” o altar temporal iluminado con cientos de velas.⁷⁵ La elaboración de dicho altar para La Concepción en 1645 costó al convento 60 pesos. Una cuadrilla de trabajadores indígenas se encargaba de sacar el altar de su almacenamiento, limpiarlo y montarlo en su sitio provisional, para, al término de la semana, desmontarlo y almacenarlo de vuelta. Para su decoración se compraron siete arrobas de cera (poco más de 60 kilos) y dos arrobas de unas velas de cera especiales llamadas “bujías”. Durante esa semana los penitentes de la hermandad del Santo Entierro visitaron la iglesia y recibieron dulces y vino.⁷⁶ La hermandad realizó dos procesiones solemnes el jueves y el viernes, días en los que se celebraron cuatro oficios divinos presididos por predicadores invitados ex profeso. El convento destinó 80 pesos para su pago y 20 pesos para el chocolate correspondiente. Sus propios capellanes conventuales recibieron 20 pesos y una suma similar fue distribuida entre las monjas que cantaron en los oficios, pago este último que no era inusual. Las religiosas que tenían a su cargo servicios especiales recibían propinas o bonos como gratificación caritativa, en el espíritu del ágape. Estas propinas eran sumamente apreciadas por las monjas, sobre todo por aquellas que habían ingresado al convento bajo un acuerdo especial de intercambio de esos servicios por una reducción en su dote. Es claro que la espiritualidad de esa semana no puede deducirse del recibo de gastos; sin embargo, el ceremonial prescrito indica que la solemnidad de la observancia estuvo interrumpida por comidas que significaron el desembolso de una suma considerable para el convento. Los gastos totales en La Concepción fueron de 463 pesos.⁷⁷

Las pláticas de los predicadores se pagaban con las limosnas reunidas, que representaban una suma nada despreciable. En 1656, San Bernardo pagó al padre jesuita Alonso de Medina y al padre Baltasar de Dorante la cantidad de 50 pesos a cada uno por los sermones de la Cuaresma, mientras que el padre Collante recibió tan sólo 16 pesos por un sermón en ese mismo periodo, lo que sugiere que existía una jerarquía de pagos entre los predicadores. Por el sermón pronunciado en la fiesta de San Bernardo, un año se pagaron 24 pesos y en otro 30. Algunos sacerdotes recibían pequeñas gratificaciones económicas —entre 20 y 28 pesos— cuando eran invitados a la celebración de las fiestas de los santos patronos o para dar pláticas espirituales. Las fiestas más importantes para este convento, después de la observancia del Adviento, eran las fiestas de su santo patrono, la de Nuestra Señora del Buen Suceso, la de San José y la de La Encarnación. Para estas celebraciones compraban fuegos artificiales y flores, y aprovechaban la oportunidad para reemplazar los utensilios religiosos gastados. En 1654 San Bernardo compró materiales para una nueva casulla y, a pesar de que la tela había sido un regalo, gastaron más de 158 pesos en los paños adicionales y la hechura, candeleros, un baldaquín y un macetón ornamental para la iglesia.⁷⁸

Las ceremonias continuaron siendo tan importantes como costosas en el siglo XVIII. Una relación general de los gastos de todos los conventos, llevada a cabo en 1744, revela la importancia que tuvieron las fiestas de los santos patronos y las que guardaban un significado canónico para cada convento. Sin importar su tamaño o su riqueza, gastaban cientos de pesos en la celebración de las fiestas de Corpus Christi, Semana Santa, Navidad y de numerosos santos patronos. La fiesta de Semana Santa tuvo un costo de 300 pesos en Corpus Christi y de 350 en Santa Catalina de Siena, mientras que en San Lorenzo costó 204 pesos. Este último convento gastó 1 739 pesos en las fiestas de la Encarnación y de su santo patrono, en los sermones de Adviento y en adornos para ese mismo año.⁷⁹

La vida cotidiana en cualquier convento estaba formada por un complejo entramado de mensajes espirituales envueltos en ceremonias y rituales. La suposición elemental del orden como factor esencial para el desempeño de la vida religiosa se tradujo tanto en tiempos y gastos específicos, como en la distribución de los trabajos personales y comunes que mantenían unida a la congregación. Orden, obediencia y disciplina fueron conceptos con una fuerte carga espiritual que los confesores consideraban esenciales en la educación de una religiosa. Fueron elementos necesarios para conformar y regular los complejos sistemas de relaciones sociales que tenían lugar en el claustro. Como asociación corporativa, el convento permitía a las monjas ejercer poder e imponer autoridad entre ellas mismas, fundamentando una de las pocas formas de autogobierno permitidas a las mujeres. Los conventos, no obstante, formaban parte de una amplia red de instituciones religiosas y el gobierno de la Iglesia recaía en hombres, no en mujeres. Como tal, el elemento característico de autonomía de la vida conventual tuvo sus limitaciones. El convento tenía una vida propia y su autogobierno, pero el grado de libertad que permitía el gobierno de los hombres era limitado en tanto que los jerarcas masculinos supervisaban sus actividades y, además, portaban la llave de su vida espiritual. Este doble sistema de gobierno, interno para ellas mismas y externo en cuanto a la dependencia de sus prelados, podía crear enfrentamientos, algunos de ellos incluso entre las propias mujeres, en cuyo caso manifestaban una lucha de poder. Siempre que los hombres que las gobernaban se veían involucrados, estos enfrentamientos adoptaban un giro de género.⁸⁰ Más allá de los problemas que quedaron registrados para la historia, es indudable que hubo muchos otros que no ameritaron documentarse, incidentes tan menores o hasta insignificantes que la mediación conciliatoria y los actos de contrición y penitencia bastaron para darles solución. Los casos de confrontación y manipulaciones políticas presentados en este capítulo deberían bastar para recordarnos los diferentes significados y consecuencias de los múltiples sucesos que tenían lugar en el claustro, una densa y reducida sociedad que no escapó de las intrigas de los asuntos humanos. Aun así, todas estas motivaciones terrenales se rodearon de

una rica vida ceremonial que exigía la energía y atención de todos sus miembros por sus rigurosos detalles y su emblemático significado espiritual para la comunidad. En la vida conventual, lo espiritual y lo material se integraban. El capítulo siguiente explora más a fondo las actividades cotidianas de las comunidades, en ocasiones tan aparentemente alejadas de sus objetivos religiosos, pero siempre esenciales para su armoniosa articulación. A fin de cuentas, la acción recíproca entre lo sagrado y lo profano fue una realidad permanente.

V. LA VIDA COTIDIANA EN EL CONVENTO

Es el claustro una agregación de diversos genios, una copulata de naturales distintos. Unas se precian de nobles; otras se tienen por discretas; aquellas presumen de ricas; algunas hacen ostentaciones de ser pobres; no pocas quieren mandarlo todo; muchas de paladar tan desabrido que mientras lo que se hace no es según su parecer todo se les va en murmurar. Y hay también espíritus indiferentemente celosos que se entrometen en querer enmendar lo que no les toca corregir.¹

LA POBLACIÓN conventual congregaba una mezcla de mujeres cuyas personalidades y actividades les otorgaban un carácter singular. Aunque cada uno de los claustros constituía un mundo en sí mismo, los conventos formaban parte indispensable de sus ciudades, y no sólo fueron monumentos a la reclusión y la espiritualidad. El entorno urbano en el que estaban ubicados les proporcionaba todos los elementos vitales para su supervivencia. Las puertas por las que ingresaban las novicias y las autoridades superiores no se abrían con frecuencia a otras personas; sin embargo, cada convento contaba con espacios específicos para llevar a cabo los encuentros necesarios con el mundo exterior, entonces llamado “el siglo”. Día con día se congregaban en la portería conventual familiares y amistades, administradores y confesores, vendedores, aspirantes a profesar y patronos, así como los miembros de la jerarquía religiosa masculina relacionados con el claustro, portando noticias, productos, documentos legales y dinero, todo ello esencial para el convento.

La portería era un espacio destinado principalmente al intercambio y los negocios, y punto de contacto con el mundo exterior, por lo que se le consideraba atinadamente como el pulmón del convento. El tiempo para realizar los intercambios comerciales se limitaba a dos horas por la mañana y dos por la tarde, aunque esta regla solía incumplirse, sobre todo en los conventos no descalzos. Entre las personas que se reunían en la portería estaban los comerciantes proveedores de mercancías, que iban desde paño para los hábitos hasta velas para los altares. Su presencia podía deberse también a la reclamación de pagos atrasados de los artículos distribuidos. Los abogados solían aparecer con demandas legales, mientras que los mayordomos presentaban sus respetos a las madres administradoras, entregaban el dinero recaudado de las rentas conventuales e informaban sobre deudas y préstamos amortizados o vigentes y

otros asuntos financieros. La presencia de comerciantes mayoristas o sus representantes podía deberse a la solicitud de préstamos, sujetos a la disponibilidad de dinero en las arcas, mientras que mendigos y otros visitantes pobres se acercaban en busca de caridad. Las sirvientas estaban autorizadas a salir del convento para determinadas tareas, al tiempo que hombres jóvenes aguardaban a ser contratados para prestar sus servicios como mandaderos. Esta intensa actividad sólo disminuía durante los más sagrados días de la Cuaresma y la Semana Santa.

Los locutorios eran espacios destinados exclusivamente a recibir visitantes y confesores. Se denominaban también “rejas” por la celosía que separaba a los visitantes de las monjas. Según parece, adquirieron vida propia en el siglo XVII, a pesar de no haber contado con la aprobación explícita de los superiores eclesiásticos masculinos. Los frecuentes consejos externados por los prelados para restringir el número de visitantes sugieren un flujo excesivo de personas en el locutorio y un “relajamiento” del voto de clausura, lo que para muchos constituía una transgresión inadmisibles. Los jerarcas franciscanos, persistentes en su intento de limitar las actividades en los locutorios, emprendieron un movimiento reformista en las décadas finales del siglo XVII. Los padres provinciales argumentaron un exceso de visitantes e incluso música, citando información sobre el atrevimiento de algunas monjas que usaban el coro bajo, espacio contiguo a la nave de la iglesia, para conversar con personas que supuestamente acudían para orar. En algunos casos las monjas mendigaban donativos, actividad absolutamente impropia para tan sagrados lugares. Además, la sacristía se utilizaba también para establecer comunicación con personas ajenas al convento.²

Ante el mal uso de los espacios sagrados, los prelados franciscanos no cesaban de emitir una orden tras otra para limitar las visitas exclusivamente a familiares, prohibir a las religiosas conversar con hombres e incluso vigilar la presencia ocasional de niños pequeños en el claustro. Uno de ellos censuró la venta de mercaderías en el claustro, refiriéndose a los vendedores como vulgares “mercachifles” y “zánganos” buhoneros. Toda hermana que requiriera de algo para su guardarropa, declaró uno de los prelados, debía enterar a la abadesa de sus necesidades. Asimismo, le consternaba el hecho de que las religiosas solicitaran a sus familiares o amistades el préstamo, para las ceremonias de profesión o de elección, de utensilios de plata cuya pérdida ocasional causaba una enorme vergüenza entre la comunidad. Como lo indican algunos inventarios post mórtem de sus celdas, las religiosas llegaban a solicitar préstamos monetarios de personas ajenas al claustro.³ Pretendiendo limitar esas actividades, el prelado aconsejó emplear utensilios de cobre o peltre, mucho más acordes con su voto de pobreza. Emitió otras órdenes para el cierre obligado de todos los espacios de acceso público a las horas prescritas, encargando a las abadesas la tarea de imponer la prohibición y mantener el respeto debido a su

estado religioso. Para los conventos con recursos limitados, los prelados recomendaban evitar gastos superfluos, como fuegos de artificio en los días de fiesta.

Esta larga relación de quejas e intentos de corregir los “malos hábitos” entre las monjas franciscanas permite ver las actividades que se habían vuelto “costumbre” entre ellas y sugiere su existencia en conventos de otras órdenes. A fines del siglo XVII los prelados estaban decididos a reorganizar el mundo doméstico de los conventos femeninos, irrumpiendo en sus espacios más privados e imponiendo su propio entendimiento del “orden”. La intolerancia de las religiosas ante intrusión semejante en “su” mundo generó una tensión constante entre ellas y los prelados sobre la necesidad de comunicarse y entablar contacto con el mundo. Mantener contacto con el mundo exterior era inevitable, pues obedecía a múltiples motivos, que en algunos casos era imposible limitar. Las virreinas, por ejemplo, gozaban de una prerrogativa especial para visitar los claustros, y le sacaban provecho. La visita al convento era una ocasión social para la dama principal del virreinato, que también complacía a las religiosas, pues la presencia de la aristocracia realzaba su propia imagen. Pero al parecer algunas virreinas fueron particularmente asiduas a estas visitas. Ya en 1586, doña Blanca Enríquez, esposa del virrey marqués de Villa Manrique, reclamaba su derecho a visitar Santa Clara siempre que lo deseara, pero una orden de la corte la desengañó, permitiéndole visitar cada convento sólo seis veces por año. En los siglos XVII y XVIII estas visitas fueron ocasión de revitalización y entretenimiento, aunque estuvieron vigiladas muy de cerca por los prelados. A mediados del siglo XVIII, el virrey, la virreina y su séquito realizaban visitas anuales a todos los conventos de la ciudad, debidamente registradas por el cronista de ésta. Cada convento desplegaba sus mejores galas para la ocasión, colocaba una mesa cargada de golosinas y refrigerios y organizaba eventos de entretenimiento. La virreina solía permanecer con las monjas hasta las 10 u 11 de la noche disfrutando la velada.⁴ Cabe recordar aquí las visitas recibidas por la notable poeta sor Juana Inés de la Cruz en su convento de San Jerónimo por al menos dos virreinas, el obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz y el eminente erudito Carlos de Sigüenza y Góngora, todos ellos integrantes de un numeroso grupo de personas que disfrutaron de su conversación y su poesía.⁵ La tensión generada por la presión para mantener una observancia estricta y las transgresiones, voluntarias o involuntarias, advertidas por los prelados jamás declinó, pues aunque la vida en el interior del convento nutría el espíritu, resultaba imperativo atender las necesidades materiales y sociales de la vida cotidiana.

EL PAN NUESTRO DE CADA DÍA

Gran parte del acontecer en el locutorio tenía que ver con las provisiones requeridas para satisfacer las necesidades diarias del convento. Ningún aspecto material del convento tenía mayor relevancia que el abastecimiento de productos alimenticios destinados al consumo de las cientos de mujeres que moraban en los conventos no descalzos. Abastecer al convento era una labor abrumadora, fuera en tiempos de abundancia o de carencias. Incluso los conventos con una población reducida de monjas, como los capuchinos y los carmelitas, debían enfrentar el reto diario de abastecer a la comunidad, en especial a partir de su adhesión a una observancia más estricta a los votos de pobreza y la consecuente reducción de sus ingresos. En los tiempos iniciales de su fundación los conventos atravesaban por épocas precarias en las que el pan de cada día, literalmente, era difícil de obtener. Los patronos ayudaban enviando regalos de pan y otros alimentos básicos, pero en realidad sólo las inversiones seguras que garantizaran un ingreso fijo podían asegurar la estabilidad del abasto de alimentos. Garantizar una cómoda vida material era un problema real para muchos conventos de la Ciudad de México, sobre todo después de la inundación de 1629, que causó enormes daños tanto en los inmuebles conventuales como en la red de proveedores. El convento real de Jesús María dirigió una carta al rey en 1651 solicitando la donación de 1 000 ducados para solventar las penurias que seguían padeciendo por las pérdidas provocadas por esa inundación.⁶ Otros conventos sencillamente no tenían dinero suficiente después de su fundación, por falta de donativos benéficos de sus patronos y el limitado ingreso proporcionado por sus escasas propiedades. A principios del siglo XVIII, las internas del beaterio poblano de Santa Rosa de Santa María (más adelante convertido en convento) tenían muy poco para comer; su dieta se reducía, tres días de cada semana, a una ración de frijoles y verduras hervidas, y el resto de la semana a sólo agua y pan.⁷ En 1720, la abadesa de Santa Clara de la Ciudad de México calculaba necesitar tres pesos semanales para mantener a una monja con un grado aceptable de comodidad. Esta suma no incluía sus gastos en ropa o medicinas.⁸ Con gastos tan elevados, la situación era obviamente insostenible, por lo que siete años después las religiosas tomaron la decisión de elevar las dotes de 3 000 a 4 000 pesos. Para ese momento habían establecido un costo de vida por religiosa de 20 reales semanales (poco más de dos pesos), es decir, unos 130 pesos anuales. Cada monja recibía mensualmente seis pesos para chocolate y en diciembre 70 pesos para renovar su hábito y la vestimenta de su sirvienta. Los conventos tenían la obligación de defender sus ingresos para asegurar un estilo de vida decente para sus profesas, y podían involucrarse en litigios sobre propiedades o por la herencia de algunas de ellas con el fin de asegurar un ingreso estable.⁹

En ningún momento existió un sistema fijo para la compra y distribución de los alimentos aplicable a todos los conventos en común. Las prácticas seguidas casi siempre se desarrollaron sobre la marcha de acuerdo con la fluctuante

situación económica. La organización interna de los claustros muestra que la abadesa, la vicaria (segunda al mando) y las consejeras decidían sobre la mejor manera de distribuir sus ingresos para cubrir las necesidades básicas de la comunidad. Las dotes y los donativos benéficos podían usarse para inversiones que garantizaran el abastecimiento de la cocina o, en momentos de apuro, para pagar algunas deudas.¹⁰

Los primeros libros de contabilidad del privilegiado convento real de Jesús María demuestran la naturaleza de los problemas que debieron enfrentar para satisfacer las necesidades de sus numerosas habitantes y dependientes. La construcción del convento, iniciada en 1587, y las dotes de sus primeras 13 monjas financiadas por el rey (capellanas) consumieron una parte importante del donativo fundacional de 30 000 ducados. La bancarrota del primer mayordomo dejó a las monjas en gravísimas dificultades durante las décadas iniciales del siglo XVII, y el temblor de 1611 dañó el edificio. La afortunada llegada del virrey marqués de Guadalajara y su esposa María Riedrer en 1612 trajo consigo un cambio de fortuna para el convento. La virreina, quien había aspirado a tomar los hábitos en su juventud, ayudó al convento con 4 000 pesos de las arcas reales gracias a las influencias de su esposo, y además escribió directamente a Felipe III en representación de las monjas.¹¹ En 1615, la Corona autorizó el pago de 20 000 ducados (más de 27 000 pesos) para Jesús María, provenientes de los diezmos recaudados. Este donativo permitió al convento abrir su iglesia en 1621 con celebraciones públicas en las que participaron la corte y la población. En ese mismo año se prometió otro donativo real de 34 375 pesos, parte del cual fue recibido en 1638 y el resto entre 1668 y 1681.¹² Cabe agregar que la entrega de los dineros reales solía tardar un tiempo considerable.

La grandiosa opulencia desplegada en el día de la inauguración de la iglesia de Jesús María, igual que en otros conventos, fue posible gracias al apoyo de los patronos locales, de quienes dependían muchos de los aspectos materiales de la vida conventual. Saltaba a la vista la contradicción entre las fiestas de inauguración y la situación económica precaria que aún prevalecía en el convento a causa de las deudas que arrastraba. En 1605, por ejemplo, debía 881 pesos por la compra de cera de abeja, vino, azafrán, paño para vestimentas y préstamos en efectivo. Sor Inés de la Cruz, la joven contadora de la que hablamos en el capítulo anterior, se topó con una situación administrativa deteriorada y logró ajustar las cuentas del convento en contra de toda predicción. En 1609, un nuevo mayordomo, el doctor Francisco de Leoz, comenzó a supervisar las finanzas conventuales por sugerencia del arzobispo y el virrey.¹³ Hacia 1612, el convento tuvo la capacidad de prestar dinero a los comerciantes de plata con la intención de beneficiarse con los réditos. A pesar de ello, la contabilidad permaneció bajo la vigilancia del contador externo durante varios años. En general, dado el alto consumo de productos básicos, el interés de la contadora tanto como de la abadesa se centraba principalmente en lograr un equilibrio

presupuestal.

Sor Isabel de la Concepción, abadesa en 1617, informó al obispo sobre la demanda diaria de productos de consumo básicos, como madera, azúcar, aceite, frijol y otras necesidades, en un sistema conocido con el nombre de “plaza”. Un horno de pan en el interior del convento proporcionaba a las monjas una parte sustancial del pan de cada día; no obstante, debían comprar pan adicional a un panadero externo. Entre marzo de 1616 y mayo de 1617, el consumo de harina, pan y sal arrojó un gasto total de 1 088 pesos.¹⁴ Entre noviembre y diciembre de 1632, en Jesús María se consumieron 32 cargas de harina, equivalentes a unos de 4 355 kilogramos. Pagaron además 18 pesos por una provisión adicional de pan.¹⁵ De hecho, la mayoría de los conventos de la Ciudad de México, más que hornear el pan en casa, lo compraban a panaderos de fuera. A mediados del siglo XVII, cuando muchos conventos pasaban dificultades económicas, las deudas con sus panaderos eran frecuentes.¹⁶ Negar el pan a las monjas se consideraba como un acto poco caritativo, por lo que los panaderos no dejaban de abastecerlas a pesar de la acumulación de deudas. Los conventos liquidaban sus deudas con ellos en cuanto les era posible, aunque ponerse al día no debe de haber sido nada fácil. El panadero Miguel de Ávila informó en 1671 del pago de 1 397 pesos de los 1 680 que el convento de San Bernardo le adeudaba por el consumo de pan entre el 12 de marzo y el 12 de julio de 1669.¹⁷ En ese mismo año, Jesús María pagó tres pesos y dos tomines diarios por el pan para sus 50 monjas, quienes seguramente lo compartían con sus protegidas y sirvientas. El pan nunca dejó de ser un alimento básico muy deseable, que en los conventos pobres seguramente escaseaba. En Santa Inés, sor Catalina de San Juan, fallecida en 1692, decretó que sus muy escasas pertenencias materiales debían ser vendidas entre las propias monjas y distribuir una parte del dinero recaudado entre las religiosas pobres para “comprar pan”.¹⁸

La dieta conventual era rica en proteínas animales, con la carne de borrego como fuente principal. Entre abril de 1626 y agosto de 1627, Jesús María consumió 665 arrobas (7 541 kilogramos o 16 625 libras) de carne de borrego. En la década siguiente las más de 60 monjas y sus sirvientas consumían alrededor de 30 borregos por semana.¹⁹ Las compras de alimentos en este convento sugieren una dieta balanceada, pero no podemos saber cómo se distribuía la comida entre las religiosas, aunque sabemos que las enfermas recibían atención especial y consumían porciones mayores de carne de borrego y de pollo, además de dulces especiales para ayudar a su recuperación.

Quizá en algún momento los borregos se sacrificaban dentro del convento. Sor Marina de la Cruz fue “castigada” con la tarea de despellejar y cuartear los borregos de consumo semanal por su creciente alienación del convento de Jesús María. Además, tenía la tarea de barrer y limpiar los gallineros.²⁰ Las hermanas laicas y las sirvientas solían tener a su cargo esas desagradables tareas que, por lo

visto, no entraban en las actividades consideradas impropias para el sexo débil. Sin embargo, rebajar a una monja profesa y de cierta edad —aun de velo blanco— a tan humillantes ocupaciones era una clara señal de menosprecio y castigo. Como era de esperar, una vez hecha monja carmelita, sor Marina se volvió vegetariana: consumía principalmente queso, cebollas, calabacitas, sopas de verduras y chocolate como su bebida.²¹ Otros de los productos comprados por Jesús María fueron frijoles secos y frescos, diferentes tipos de pescados, maíz, lentejas, chile, sal, calabazas, huevos, naranjas y otras frutas, miel, manteca, aceite, queso y vino.²² En otros conventos se seguía una dieta similar. En 1628, la contabilidad de San Lorenzo muestra que sus monjas profesas tenían como fuente principal de proteína animal la carne y el pescado, complementados con una variedad de habas y verduras.²³

La dieta de una comunidad religiosa reflejaba tanto su situación económica como las recomendaciones particulares de su regla. Una diferencia significativa mediaba entre los conventos descalzos, bajo cuya rigurosa observancia sus miembros ayunaban con regularidad a lo largo del año y compartían comidas comunes en el refectorio, y los conventos de observancia regular, que ayunaban sólo en las ocasiones prescritas y algunas de cuyas monjas contaban con cocinas pequeñas y sirvientas para cocinar sus comidas. Fuera de los ejemplos de las hagiografías, por lo general las monjas no llevaban a cabo actos heroicos de ayuno, sino que se alimentaban bien y con regularidad. Los modelos hagiográficos, tan elogiados por los escritores varones, son retratos de mujeres excepcionales cuya aspiración era tener el control de sus cuerpos a imitación de los santos y de Cristo en la Pasión. Elegían distintos métodos para controlar su consumo de alimentos, como abstenerse de comer carne, alimentarse sólo de las sobras de los platos de otras monjas, o añadir cenizas o ajeno a la comida. Este comportamiento tenía la intención de ganar una buena opinión ante los ojos del Señor.²⁴ Una monja frugal servía como ejemplo para sus hermanas, sobre todo cuando el convento atravesaba por penurias económicas. Tal fue el caso de sor Tomasina de San Francisco, una religiosa ejemplar del convento de Jesús María, quien tomaba dos tazas de chocolate al día y comía sólo unos pocos bocados a mediodía. De acuerdo con Sigüenza y Góngora, quien desplegó una narrativa apegada a la tradición hagiográfica, en cierta ocasión recibió unas gallinas de regalo, que planeaba guisar para compartir con algunas religiosas del convento, cuando Dios se le apareció y la exhortó a regalarlas a una monja muy pobre y enferma que se hallaba recluida en la enfermería.²⁵

Las capuchinas y las carmelitas, en su calidad de monjas descalzas, desdeñaban las exquisiteces culinarias y prohibían toda comida condimentada que pudiese complacer el sentido del gusto. La dieta acostumbrada entre las carmelitas consistía en una taza de frijoles blancos o de cualquier otra semilla, y vegetales, como nopales o calabacines, con una pequeña porción de pescado y un

huevo. Su dieta indica que habían adoptado plantas americanas típicas, como chile, calabacines y frijoles. Jamás comían carne de puerco ni bebían chocolate, y restringían el agua a una jarra compartida entre dos monjas durante la comida.²⁶ Los conventos descalzos daban dinero a sus religiosas para comprar pan y abastecían a la comunidad con otros productos, como huevo, pescado, frijol, frutas, aceite de cocina, vinagre, azúcar, sal, jabón y carbón para cocinar. El producto más costoso en el presupuesto del convento carmelita poblano de San José era el pan. Cada monja recibía dos pesos diarios para comprar pan, invirtiendo en total una suma de 730 pesos anuales. Compraban también 190 arrobas de pescado (2 154.56 kilogramos), su principal fuente de alimento y proteínas. En el interior del claustro tenían huertos de verduras y árboles frutales.²⁷

Parece ser que todos los conventos compraban los mismos productos básicos. Comparando las compras de 1667 de San Lorenzo y Santa Clara de la Ciudad de México con las de San José en Puebla, observamos muchas similitudes. Santa Clara adquiría pescado seco, pollo y huevos como principal fuente de proteínas; destacan en su recibo de compras productos como frijol, garbanzo y frijol lima, y tocino para obtener grasa y dar sabor a la comida. Cilantro, chile, pimienta y azafrán fueron las principales especias, y en viernes y sábados servían diferentes tipos de frijoles. Como comentara una monja franciscana a sus superiores, su dieta les proporcionaba todo lo necesario sin incurrir en lo superfluo.²⁸

El chocolate no se consideraba un producto superfluo en la dieta conventual, y su consumo entre las monjas mexicanas ha adquirido visos de leyenda. Se consumía por placer y como muestra de hospitalidad. Acompañaba la celebración de la víspera de Navidad en Santa Catalina de Siena, así como muchas de las fiestas religiosas de Santa Clara.²⁹ En 1670 el convento de San Bernardo de la Ciudad de México compró cerca de 11 kilogramos semanales de cacao para fabricar su propio chocolate, dos arrobas (22.680 kilogramos) de azúcar y 12 onzas (340 gramos) de canela para darle sabor.³⁰ Las monjas conservaban su chocolate en pequeñas cajas dentro de sus celdas.³¹ La molienda del chocolate no era barata. San Bernardo pagó 13 pesos y seis reales a la semana por ese servicio. A principios de la década de 1740 el convento franciscano de San Juan de la Penitencia destinó 50 pesos para “vizcochos” y chocolate para los confesores al servicio de la comunidad. En ese mismo periodo del siglo XVIII, otro convento franciscano, el de Santa Isabel, copió la práctica de su convento hermano asignando un presupuesto anual de 29 pesos para agasajar a sus confesores con los mismos productos.³² Sería muy difícil establecer el gasto personal de las monjas en chocolate para su propio consumo.³³

Gracias al infatigable esfuerzo reformista del provincial franciscano fray Hernando de la Rúa tenemos otra perspectiva de los alimentos que se consumían en los conventos novohispanos del siglo XVII. Fray Hernando llegó al

virreinato en 1666 con el ambicioso plan de renovar y reformar los supuestos malos hábitos de las monjas franciscanas. Usó a Santa Clara de Querétaro como blanco para descargar su ira en un largo y acalorado intercambio con las monjas. Criticó el número de sirvientas conventuales, el estilo de vida “mundano” de las monjas, su contacto continuo con seculares, sus gastos excesivos y otras formas de comportamiento que consideraba como un “relajamiento” de la observancia apropiada de sus reglas. Para enmendar las cosas escribió una larga propuesta en la que prescribía un remedio para cada mal en la economía y la observancia del convento. Veamos las propuestas que deseaba introducir en la cocina, pues ofrecen un panorama ilustrativo de la dieta conventual. Para el abastecimiento y la economía del convento recomendaba que, en lugar de que las monjas se hicieran cocinar sus propias comidas, como se acostumbraba, adoptaran el sistema del refectorio con comida común para todas. Argumentaba no estar proponiendo seguir el rigor capuchino, sino un simple medio para ahorrar dinero. De tal modo, continuaba con una meticulosa instrucción sobre la compra de productos y alimentos básicos para asegurar a las monjas comidas “decentes y bien sazonadas” y menos costosas. Sus recomendaciones no eran un tratado culinario, sino una descripción de los ingredientes que consideraba esenciales para una buena mesa sin desperdicio ni gastos excesivos.

Dado que la carne de consumo básico en Santa Clara era el borrego, determinó que cada monja de velo negro debía recibir 20 onzas (567 gramos) de borrego diarias para satisfacer el consumo acostumbrado de una ración de carne hervida, asada o guisada en la comida y dos para la cena. Esto se estimaba como mucha comida para una sola persona, por lo que probablemente se tomaba en consideración al séquito de acompañantes con el que cada religiosa seguramente la compartía. Las monjas laicas recibirían sólo 16 onzas (454 gramos) de carne al día. Las sirvientas comían las sobras dejadas por las monjas; de tal manera, la jerarquía social prescribía la total dependencia de las pobres en el convento. Es evidente que todas las religiosas compartían los alimentos con sus sirvientas en un acto de caridad, pero el comisario consideró correcto reforzar esa relación. De la Rúa autorizó dos kilogramos (4½ libras) de tocino semanales, fuera para consumo personal o para la olla común, asegurando con ello una dieta rica en grasas. Los días jueves las monjas debían comer las “grosuras”, esto es, órganos como sesos, estómago e intestinos. La cabeza y las pezuñas del borrego también debían consumirse. En días de ayuno se servirían chiles, jitomates y ensaladas. Otras fuentes alimenticias proporcionaban proteínas y vitaminas. Para la Cuaresma prescribía lentejas y habas, huevo, pescado y camarón; sin embargo, para atender a los requisitos de esa temporada, recomendaba diariamente el consumo de tres onzas (85 gramos) de pescado y dos (57 gramos) de camarón. Además, durante la Cuaresma la comida debía incluir frijoles, habas y ensalada.

A las monjas enfermas no les negaba tener dietas especiales. De la Rúa no pretendía que ayunasen, y aconsejaba repartir medio kilo de borrego y una

gallina entre ocho monjas (posiblemente cada día). Su olla común debería incluir verduras y tocino, pero evitar vegetales de difícil digestión, como la col. Aconsejaba los garbanzos como la legumbre ideal para las enfermas, recomendando la compra anual de tres fanegas (48 kilogramos) para el abasto de la enfermería. La alacena debía contar siempre con aceite, manteca y vinagre. De la Rúa prohibía tener panadería en el convento, pero permitía el mantenimiento de un gallinero con entre 500 y 600 gallinas para toda la población conventual. El alimento para las gallinas debía comprarse a proveedores externos. En un intento de romper con una tradición hospitalaria profundamente arraigada en ese tiempo en la mayoría de los conventos urbanos, también prohibía que se diera de comer a los visitantes, incluyendo a confesores y religiosos relacionados con el convento.

La reacción de las clarisas no se hizo esperar: dirigieron una carta a De la Rúa solicitándole tiempo para meditar sobre las reformas propuestas, pues tenían la certeza de que su forma de observancia era absolutamente legítima y apegada a los cánones. Pero fray Hernando, quien no era una persona fácil de disuadir, se mantuvo firme en su postura y, más aún, tomó la decisión de excomulgar a las monjas. Este antagonismo trajo como consecuencia un muy comentado pleito legal con el consabido “escándalo público”. Las monjas rogaron al virrey marqués de Mancera (1664-1674) su intervención, a la vez que iniciaron un juicio de amparo para protegerse de la decisión tomada por el prelado. La Corona, finalmente, optó por respaldar al padre De la Rúa en sus reformas de gobierno propuestas para los conventos franciscanos, aunque tardó varios años en emitir su veredicto. A pesar de esta decisión real, es poco probable que las religiosas de Santa Clara hayan modificado sus hábitos alimentarios tal como lo prescribía fray Hernando.³⁴

El hecho de que las monjas de observancia regular dedicaran la mayor parte de su tiempo al perfeccionamiento de su vida religiosa no fue impedimento para el desarrollo de la reconocida tradición culinaria conventual. Las monjas elaboraban recetas para dulces y platillos principales, posiblemente en su tiempo libre o mientras supervisaban el trabajo de las sirvientas. Los conventos con pocos medios económicos asignaban a sus monjas de velo negro a la cocina para la preparación de las comidas comunes como parte de su servicio a la comunidad.³⁵ El estilo de cocina que ganara fama como la tradición culinaria conventual se desarrolló en el siglo XVII, con recetas para entradas y postres muy codiciados por visitantes y familiares. La combinación de productos europeos y americanos formó parte del proceso silencioso de aculturación o “globalización” que tuvo lugar en el mundo novohispano. En México, las calabacitas, los frijoles y el maíz se combinaron con las principales fuentes de proteína animal importadas de Europa. La cocina conventual no pudo ser ciento por ciento europea porque las cocineras fueron en su mayoría mujeres indígenas que, si bien deben de haber ayudado al horneado del pan de trigo, elaboraban tortillas

de maíz a mano y recurrían a su estilo propio para sazonar los platillos de sus señoras.

A pesar de la incesante actividad culinaria conventual, son muy escasos los libros de recetas que han sobrevivido. Un libro sobre “el arte de la cocina” se menciona en el inventario de sor Manuela Ludovina de San Antonio del convento de San Bernardo, fallecida en 1684, quien poseía también varios libros devocionales, en una mezcla de lo terrenal y lo divino.³⁶ Existen dos libros de cocina con supuestos orígenes coloniales y conventuales. Uno supuestamente traducido nada menos que por la célebre sor Juana Inés de la Cruz, y otro que parece haber pertenecido a un convento grande de la Ciudad de México.³⁷ Las recetas son, en su mayoría, de postres de evidente origen ibérico con influencias islámicas: contienen ingredientes como almendras, huevos, hojaldre, leche y mantequilla. Unas pocas recetas requieren frutas locales, como chirimoya, mamey y camote, y sólo unas cuantas piden ingredientes como aves de corral, arroz y carne. Una explicación posible del predominio de recetas para dulces en estos libros es el hecho de que las monjas los preparaban como “regalo” para sus patronos, a la vez que fueron productos de gran demanda y fácilmente vendibles en ocasiones especiales. Por ejemplo, cada 13 de agosto se celebraba en la Ciudad de México una ceremonia pública conocida como el “paseo del pendón”, destinada a desplegar la insignia real y mostrar obediencia al rey. Una parte de los dulces para la ocasión la aportaban los conventos. En 1617, Santa Catalina de Siena contribuyó con tres arrobas de dulces (poco más de 34 kilogramos), 144 de los cuales eran unos dulces macizos, dorados y perfumados conocidos como “pastillas de boca”, por los cuales recibieron 75 pesos. Regina Coeli elaboró cinco arrobas (56.69 kilogramos) de dulces variados, que incluían esas mismas pastillas y por los que pagaron 120 pesos. San Jerónimo preparó 1000 piezas de frutas horneadas, 11 kilogramos de “orejones” hojaldrados y 20 docenas de las referidas pastillas perfumadas, por los que obtuvieron una ganancia de 86 pesos.³⁸ La descripción de estos dulces menciona la calidad de su hechura y su alto costo.

Preparar tan grandes cantidades de dulces debe de haber requerido todos los recursos de la cocina conventual, además de las cocinas privadas de las monjas y el trabajo de numerosas criadas. La cocina y la degustación, el lenguaje sensorial universal, era un medio de comunicación con el mundo exterior, como en el caso del envío de regalos a los patronos. Se trataba también de una ocupación “femenina” que era de esperarse en un mundo poblado por mujeres. Sor Juana Inés de la Cruz, quien se desempeñó como contadora de su convento de San Jerónimo durante varios años, nos ha legado un texto sobre el efecto de la cocina en su persona, uno de los pocos testimonios intelectuales que se conocen sobre el tema. Se sabe que enviaba “recados de chocolate” a las virreinas y pastillas de boca acompañadas de un poema a su “compadre” o padrino.³⁹ Mezcló hábilmente la naturaleza terrenal de la cocina con la más elevada expresión de su

intelecto, en un ejercicio aprendido durante sus años tempranos como monja, tiempo en el que una celosa abadesa le prohibía escribir los textos de su gusto, demasiado seculares y mundanos para una mente religiosa. Durante ese periodo supo sacar provecho de las ocupaciones que estaba obligada a desempeñar en el convento para cuestionar el mundo y “aprender” de la observación. En cuanto a la cocina, sor Juana comenta:

Pues, ¿qué os pudiera contar, señora, de los secretos naturales que he descubierto estando guisando? Ver que un huevo se une y fríe en la manteca o aceite y, por contrario, se despedaza en el almíbar; ver que para que el azúcar se conserve fluida, basta echarle una muy mínima parte de agua en que haya estado membrillo u otra fruta agria; ver que la yema y clara de un mismo huevo son tan contrarias que en los unos, que sirven para el azúcar, sirve cada una por sí y juntos no. Por no cansaros con tales frialdades, que sólo refiero por daros entera noticia de mi natural y creo que os causará risa; pero, señora, ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? Bien dijo Lupercio Leonardo que bien se puede filosofar y aderezar la cena. Y yo suelo decir viendo estas cosillas: si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito.⁴⁰

Esta perspicaz visión del proceso de razonar y aprender del contenido de la olla de cocina como parte del mundo natural nos ofrece un indicio de los caminos mentales andados por una religiosa para ir más allá de los estrechos confines de su celda. Asimismo, indica que sor Juana, como muchas otras monjas, se involucraba en las artes culinarias, pues muestra su conocimiento sobre la elaboración de dulces, como jarabes y conservas, y el uso del huevo como producto alimenticio básico. Sor Juana tenía una esclava, por lo que es poco probable que haya pasado mucho tiempo en la cocina; sin embargo, como en el caso de otras monjas, cocinar le daba la oportunidad de canalizar una forma de creatividad muy especial y un descanso de sus esfuerzos intelectuales.

Rosalva Loreto López nos informa sobre la rigurosa organización del personal de cocina en los conventos poblanos y la cuidadosa atención que se prestaba al trabajo distribuido entre varias monjas y sirvientas, quienes trabajaban incesantemente para tener la comida a tiempo y mantener la cocina perfectamente limpia.⁴¹ Mientras que en los conventos de religiosas descalzas era obligatorio trabajar en la cocina, en los conventos no descalzos algunas monjas se involucraban en esa actividad como un acto de humildad, lo que beneficiaba al convento tanto en tiempos de necesidad como de abundancia. “Entretener” a sus visitantes en el locutorio era una forma de hospitalidad que ningún convento descuidaba. Para agasajar a los mayordomos, prelados, confesores y parientes que llegaban de visita, las religiosas preparaban “bocaditos” de pan dulce y compotas de frutas, que también se intercambiaban

entre los conventos. Uno de los platos fuertes más celebrados en los conventos de Puebla fue el mole, preparado con chiles, almendras, chocolate, cebolla, caldo de res y especias, y servido preferentemente con pollo.⁴²

OTRAS ACTIVIDADES CONVENTUALES

La búsqueda de la perfección religiosa era el objetivo primordial de la existencia de las monjas, y exigía muchas horas consagradas a la oración; no obstante, la organización comunitaria también requería de muchas horas de trabajo diario en actividades diversas. Para las monjas que sentían el llamado de la vocación culinaria, como vimos antes, la cocina era un medio para canalizar su creatividad. Aun así, labores u “obras de manos” como la costura, el bordado y el tejido se consideraban más apropiadas para la clase social de las religiosas. En el entendido de que todas las ocupaciones tenían un significado simbólico, los confesores elogiaban e impulsaban las labores de aguja. Al respecto, el tan influyente como respetado Antonio Núñez ofrecía valiosos consejos a sus discípulas religiosas. No consideraba conveniente emplear todo el tiempo en los ejercicios religiosos y la oración, pues la vida religiosa exigía periodos de descanso, para los que aconsejaba encarecidamente ocuparse en labores de manos. Les recordaba que en el pasado la costura y el bordado habían ayudado a la manutención de los conventos, por lo que recomendaba estas actividades sin importar cuán cómodos y bien aprovisionados estuviesen los claustros o el nivel de solvencia económica de las monjas. Las monjas ricas no tenían por qué avergonzarse de bordar; debían seguir el ejemplo de la reina Margarita, esposa de Felipe iii, y sus damas de compañía, quienes se encargaban de bordar el frontal del altar.

En la misma conformidad podéis vosotras y vuestras criadas también trabajar en obras de manos para ayudar a vuestro vestuario y sustento [...]. Y cuando el Señor os disponga y asegurase el sustento tan copioso y sobrado que os abunda aun para socorrer a otras, no por esto habéis de excusar esta cotidiana tarea [...] que siempre es conveniente y necesaria, así para evitar la ociosidad como principalísimamente, por las impertinentes visitas escusadas, pérdida o malogro del tiempo que tan precioso es.⁴³

Mantener las manos ocupadas ayudaba a las religiosas a evitar tentaciones. Se suponía que la individualidad de esta tarea daba la oportunidad para ejercitarse en la oración mental, así como evitar el ocio y la socialización con sus hermanas, que podían distraerlas de sus principales objetivos religiosos. José de la Parra, cronista de las carmelitas de Puebla a mediados del siglo xvii, tuvo clara

conciencia de que las labores de aguja eran un buen medio para obtener los ingresos que tanto necesitaban. Al no tener benefactores y con el edificio conventual sin acabar, las monjas hilaban seda y bordaban por encargo de clientes. De la Parra elogiaba ambas actividades como excelentes ejercicios para la vida diaria y la vida espiritual, en tanto que requerían virtudes como paciencia y dedicación.⁴⁴ Las labores manuales ayudaban también a sobrellevar con resignación cualquier inconveniente o problema que pudieran tener. De acuerdo con De la Parra, para la comunidad laica resultaba “edificante” ver a las monjas ocupadas en labores de aguja para ayudar a la supervivencia del convento. Con la bendición de los confesores, estas ocupaciones femeninas adquirían un matiz ritual y espiritual, trascendiendo así su sentido convencional. En algunos diarios se mencionan las obras de manos como parte importante de la vida diaria y un medio para consagrarse a la oración mental. Sor María Marcela, del convento capuchino de Querétaro, habla de cómo los hilos de su costura la inspiraban a “hilar” sus oraciones a Dios. “Esto lo hacía en el discurso del día mientras andaba a hacer labor en la que pido a Dios que como uno los hilos, se una mi alma y hago tantos actos de amor cuantas son las puntadas que doy.”⁴⁵

En Santa Catalina de Siena de la Ciudad de México, varias monjas confeccionaban sus hábitos y vestimentas personales. Sor María de la Asunción vendió sus trabajos de costura y con las ganancias compró varios candeleros para el altar principal. Elaboraba también unturas o ungüentos y preparaba medicamentos para las enfermas.⁴⁶ Sor María del Costado de la Sangre de Cristo, sor Catarina de San José y sor María de Cristo, quienes formaron parte de las primeras carmelitas profesas de la Ciudad de México, eran recordadas por el cronista de la orden como expertas en labores de aguja y encaje, que siempre trabajaban en absoluto silencio. Se decía que María de Cristo ganaba una enorme paz espiritual con las “cosas” que elaboraba para su Señor, mientras que sor Catarina aportaba bordados, tejidos de seda y flores de papel para adornar la iglesia conventual durante las fiestas de los santos.⁴⁷ Sor Beatriz de San Buenaventura, religiosa del relativamente pobre convento franciscano de Santa Clara en el valle de Atlixco, hacía labores de costura para la iglesia conventual; su biógrafo elogió su labor, pontificando sobre la santidad de su hábito bien remendado, lo que hablaba tanto de humildad como de habilidad con la aguja. La dominica sor Mariana de Santo Domingo usaba las ganancias de sus labores manuales para dar caridad a los necesitados dentro y fuera del convento. Sin importar el propósito, el trabajo de aguja formaba parte de una feminidad ineludible para las religiosas. Los inventarios de sus pertenencias materiales con frecuencia incluían agujas, dedales, hilo y marcos para bordar.⁴⁸

La delicada mano que empuñaba la aguja era capaz también de manejar herramientas rudas y nada femeninas. La pobreza de algunos conventos en el siglo XVII obligó a las monjas a hacer mucho más que sólo labores de costura.

Hemos visto que cocinaban, atendían los gallineros e incluso hacían las veces de carniceras, aunque esta última ocupación fuese realmente excepcional. Las necesidades económicas en Santa Clara de Atlixco intensificaban el fervor de sus fundadoras y estimulaban en algunas religiosas un despliegue físico muy particular. A mediados del siglo XVII, el dominico fray Alonso Franco elogiaba a sor Ana de San Francisco por su vitalidad para despertar a las cuatro de la mañana para barrer el convento y limpiar la cocina. En el convento recién fundado, reflexiona, florecía la observancia.⁴⁹ Relata también cómo sor Leonor de San Iván acarrea piedras para la construcción del convento en la década de 1620, mientras que sor María Ana de San Antonio no aceptaba ninguna otra ocupación en el convento excepto la de obrera.⁵⁰ Sor María de Jesús Felipa, religiosa del convento de San Juan de la Penitencia en México, deja entrever en su diario que tenía que supervisar a los obreros que realizaban reparaciones en el convento, exponiéndose a las inclemencias del tiempo, en lo que veía un medio para la mortificación. Eludía toda conversación con los hombres y aprovechaba su ocupación para orar.⁵¹

Cuando sor Marina de la Cruz ingresó al convento de Jesús María para profesar, era viuda, tenía una hija y más de 50 años de edad. No se le creía capaz de aprender las oraciones regulares y ceremonias conventuales más difíciles, por lo que se le asignó la tarea de supervisar a los jornaleros que trabajaban en la construcción del convento. Su trabajo consistía en vigilar que los hombres no entablasen conversación alguna con las sirvientas conventuales, pero eligió sumar a esa tarea el trabajo físico como un acto de devoción. De acuerdo con Sigüenza y Góngora, “como uno los ayudaba en todo lo que hacían con fervor grande: ella misma daba las piedras, ripiaba las paredes, batía la mezcla, disponía los andamios”.⁵² Sobra decir que al cabo de unos meses enfermó de algo descrito como dolores corporales agravados con un lagrimeo continuo de los ojos. Impresionantes sin duda, estos casos de despliegue físico durante las obras de construcción o reparación del convento fueron más excepcionales que frecuentes. De hecho, para el siglo XVIII formaban parte de los recuerdos atesorados sobre todo en los conventos de la capital del virreinato.

Por otra parte, la música y el canto se consideraban actividades apropiadas para mujeres, y algunas monjas encontraron en ellas un medio para el entretenimiento y la expresión religiosa. Las crónicas conventuales recuerdan con enorme cariño a las hermanas que demostraron tener talento musical. Las constituciones carmelitas aceptaban la música como una forma de recreación, y una de sus monjas poblanas, Luisa Nicolasa de la Santísima Trinidad, parece haber encarnado en su persona la unión ideal del aprendizaje y el arte para servir a Dios.⁵³ En su profesión de 1649 recibió los hábitos de manos del obispo Juan de Palafox y Mendoza. Su destreza para ejecutar el arpa y la cítola se complementaba con una hermosa voz con la que entonaba canciones de

alabanza a Dios y lecciones morales sobre la naturaleza efímera de la vida. Todos los martes interpretaba su música en una capilla conventual ubicada en un jardín consagrado a santa Ana. Sor Nicolasa no lo hacía sólo por placer, pues acompañaba sus ofrendas musicales con oraciones y penitencia física. Gómez de la Parra la comparaba con santa Cecilia.

La imagen idealizada de una religiosa con talento musical era quizá lo que algunas aspirantes de extracción humilde tuvieron en mente al aprender a ejecutar un instrumento o al entrenar sus voces con la esperanza de ingresar al convento sin la necesidad de aportar una dote. Santa Catalina de Siena en la Ciudad de México contaba con un coro de cantoras instruidas para todos sus oficios religiosos. El cronista de la orden dominica, fray Alfonso Franco, recuerda que en cierta ocasión las cantoras sintieron tal pena por la muerte de una monja venerable que no pudieron cantar en su misa exequial. Elogia también la memoria de sor Ana de San Francisco, quien desarrolló su excepcional talento para la música y el canto en el claustro y no en su hogar paterno. En Santa Catalina, sor Ana aprendió a ejecutar todos los instrumentos disponibles y se desempeñó durante muchos años como “cantora” y maestra de todas las jóvenes que mostraban aptitudes para la música. Como parte ineludible del proceso de creación de figuras legendarias para su orden, Franco relata un suceso milagroso acaecido a sor Ana. Cierta día, mientras se encontraba tocando y cantando una canción en honor del Niño Jesús, un niño pequeño se le acercó y acomodó las mangas de su hábito para que pudiera tocar más libremente; una de las jóvenes que la escuchaban aseguraba haber “reconocido” al niño como Jesús. Franco no perdió esta oportunidad para pontificar sobre las bellezas espirituales del canto. La monja que canta en el coro con una conciencia pura e intención devota complace a Dios. El cronista resume su homenaje a sor Ana con un despliegue de imaginería barroca: “En Soror Ana de San Francisco se hallaba el bajo de la humildad, el alto de la oración, el tiple de la contemplación, el contralto de su pureza y, finalmente, todo el coro de las virtudes y el maestro de capilla que guía y gobierna todas las voces, que es el amor de Dios”.⁵⁴

No obstante, las voces angélicas y la ejecución instrumental no siempre fueron actividades bien vistas en el convento. Bajo el impulso de reforma al que estuvo sometida la orden hacia finales del siglo XVII, algunos prelados franciscanos adoptaron una actitud negativa con respecto a la música conventual. En 1702, dos miembros de la orden rehusaron aceptar en Santa Isabel a una aspirante con pretensiones de ingresar como música. En ese mismo año, las monjas del convento dirigieron una carta a su prelado informándole que el convento tenía pocas cantoras, algunas de las cuales se encontraban enfermas e impedidas para participar en los oficios divinos conventuales. La comunidad solicitaba permiso para admitir como novicia a una promisoría aspirante de padres poblanos, Gregoria de Alarcón, quien demostraba tener aptitudes para tocar el arpa y la flauta de pico de acuerdo con el dictamen del maestro de capilla

de la catedral y el vicario del convento. El permiso les fue negado con sustento en una bula papal de Inocencio XI (1679) y en las constituciones franciscanas de 1639. La bula prohibía al provincial de la orden interferir con las dotes o mediar con recomendaciones para la admisión de monjas sin dote por el motivo que fuera; por su parte, la constitución establecía que las monjas franciscanas debían recurrir al canto llano sin contrapunto ni acompañamiento de órgano en sus oficios divinos.⁵⁵ Con la observancia de esta regla, los prelados dejaban claro que todas las religiosas estaban obligadas a cantar sin la necesidad de contar con intérpretes preparadas entre ellas. El empobrecimiento estético de los ritos ceremoniales en los conventos franciscanos no se extendió a los conventos con mayores recursos, como La Concepción de la Ciudad de México. En 1747, sor María Rosa de San José solicitó permiso para cambiar el oboe por la viola, instrumento del que ella misma pagaba sus lecciones, argumentando que la embocadura del oboe lastimaba su lengua.⁵⁶

LAS SIRVIENTAS

Orar, hacer labores de aguja, tocar instrumentos musicales, cantar y asistir en los trabajos conventuales diarios fueron todas ocupaciones aceptables para las monjas profesas; pero en torno a los velos negros y blancos innumerables sirvientas y esclavas personales se esforzaban diariamente en el convento, sirviendo a sus señoras y realizando los trabajos más pesados del claustro. Incluso las capuchinas y las órdenes descalzas tenían sirvientas para realizar los trabajos más degradantes de la comunidad. Las sirvientas provenían de los estamentos sociales más bajos de toda la población; generalmente eran mujeres indias, mestizas o de ascendencia africana, cuyas familias veían en el convento un sitio seguro para trabajar y vivir a cambio de comida y refugio. Lo normal era que permanecieran siempre recluidas en el convento y sólo recibieran permisos ocasionales para visitar a sus familias. De hecho, algunas podían pasar su vida entera en el convento sin recibir a cambio otra cosa que su manutención y vestimenta. En 1720, 16 sirvientas de Santa Clara de la Ciudad de México recibieron un peso semanal más sus prendas de vestir, lo que sumaba alrededor de 992 pesos anuales.⁵⁷ Puesto que estaban a merced de sus señoras, podían ser despedidas si su comportamiento se consideraba impropio. Estas condiciones, que hoy bien podrían parecer excesivas, eran aceptables en la época virreinal. Nunca faltaron mujeres con deseos de incorporarse al servicio de los conventos, pues las mujeres pobres enfrentaban muchas dificultades en el mundo exterior, y los claustros ofrecían una alternativa viable para tener refugio y comida seguros. Existían al menos tres niveles de mozas de servicio en los conventos: sirvientas, esclavas y donadas. Estas últimas eran mujeres entregadas al

convento a perpetuidad, ya fuera por un patrono o por voluntad propia; fueron sirvientas bajo otra denominación, incluso cercanas a la esclavitud, pues no se les permitía jamás dejar el convento.

Las condiciones extremas de las mujeres urbanas pobres propiciaron en el siglo XVII un aumento en el número de sirvientas empleadas en los conventos, que llegó a alcanzar niveles que algunos prelados consideraron objetables para la observancia de sus reglas. En la década de 1660, el convento de Santa Clara en Querétaro era conocido por tener 500 sirvientas cuando su población de monjas no alcanzaba las 100; incluso se permitía a las novicias tener sirvientas.⁵⁸ Los obispos y arzobispos peninsulares recién llegados quedaron “estupefactos” al ver la variopinta muchedumbre de mujeres en los conventos grandes, por lo que comenzaron a utilizar el término de “relajamiento” para manifestar su deseo de reducir la población conventual. Las sirvientas fueron el blanco principal de sus críticas. Durante su obispado, Juan de Palafox y Mendoza (1640-1655) reconoció la sobrepoblación de sirvientas en los conventos novohispanos, pero atendiendo a una concesión pragmática a las condiciones de vida reales, nunca intentó modificar esta situación.⁵⁹ No todos los prelados reaccionaron de manera tan flemática ante el problema. En la segunda mitad del siglo XVII, la orden franciscana, por iniciativa de algunos fervorosos comisarios generales, entabló una guerra contra las sirvientas en sus conventos. En 1659, el entonces provincial fray Bartolomé de Tapia manifestaba su indignación ante el hecho de que las sirvientas salían del convento para acompañar a las novicias en su “día de libertad”, la víspera de su profesión. Argumentaba que por encontrarse las novicias en compañía de sus padres y familiares, no había necesidad alguna de que las sirvientas participaran en tal ocasión.⁶⁰

Con la llegada de fray Hernando de la Rúa como comisario general de la orden, las monjas franciscanas enfrentaron serias dificultades para proteger algunas de sus costumbres, sobre todo en relación con sus sirvientas. El virrey marqués de Mancera (1664-1674) ordenó a las monjas de Santa Clara de Querétaro reducir el número de sirvientas a 110. De la Rúa intentó también recortar a 46 su número en el convento de Santa Clara en la capital virreinal, dando a las religiosas la oportunidad de incrementar el número cuando demostraran necesitarlas. Las monjas decidieron desobedecer a su prelado.⁶¹ Al principio recurrieron a la Audiencia mediante una figura legal llamada “recurso de fuerza”, que les otorgaba el derecho de impugnar las órdenes de sus superiores. La Audiencia tomó partido por las religiosas, solicitando a fray Hernando que observara mayor moderación en sus órdenes sobre el tema de las sirvientas y permitiendo a las monjas retenerlas consigo.⁶² Pero fray Hernando optó por no tomar en cuenta las recomendaciones de la corte, y así inició una lucha de voluntades y un proceso que habría de extenderse por más de una década, y que conllevaba una reforma administrativa de los asuntos internos del

convento. Las monjas, decididas a hacerse oír, designaron abogados para representarlas ante la Audiencia, donde su caso fue revisado en 1667. Las monjas de San Juan de la Penitencia, a través de su abadesa Isabel de la Anunciación, argumentaban que desde la fundación de su convento, 80 años atrás, se les había permitido tener sirvientas y que profesaban en el entendido de que podrían conservarlas. Asimismo, advertían que la costumbre de tener sirvientas no iba en contra de su observancia, en tanto que un buen número de comisarios generales, nacidos en España y en México, “varones selectos para semejante oficio y de conocidas letras, virtud y ejemplo religioso y gobierno”, habían aprobado su estilo de vida.⁶³ Esta afirmación atacaba sutilmente a De la Rúa, cuestionando que su santidad pudiera ser más elevada que la de sus predecesores. Las clarisas argumentaron a su favor que las súbditas de “estas provincias”, refiriéndose a la Nueva España y posiblemente a todo el Nuevo Mundo, no ignoraban las constituciones de la religión ni las bulas apostólicas, aunque “aquí no es como en Castilla”. Toda propuesta de cambio en su forma de observancia debía ser congruente con “la calidad de la tierra y costumbres”. El convento de Santa Isabel argumentaba que su fundadora, Catalina de Peralta, había llevado sirvientas consigo y que poseía una esclava mulata. Los usos y costumbres tenían fuerza de ley. Si bien no se trataba de una expresión de identidad mexicana, existe en estos argumentos un evidente sentido de autoafirmación y voluntad para preservar sus propios hábitos, incluso por encima del criterio de los prelados que los juzgaban como “malos”. Las monjas reclamaban su derecho de ser diferentes por el hecho de haber nacido en un contexto geográfico distinto. Existía el reconocimiento implícito de que la observancia en México era distinta a la de España, pero igualmente aceptable. Las religiosas solicitaban también que tanto las educandas como las niñas criadas en el convento recibieran la misma venia para conservar a sus sirvientas, pues muchas de ellas profesarían más adelante trayendo consigo dotes y beneficios económicos para el convento. Treinta y cinco monjas firmaron el documento entregado a la Audiencia, lo que no causó impresión alguna en el comisario general de la orden, quien a mediados de marzo de 1667 excomulgó a la abadesa y a las vicarias: su más poderosa condena espiritual. Todo intento de crear una observancia “criolla” o mexicana era inaceptable para él.

La excomunión era más de lo que el virrey y la Audiencia podían tolerar. Favoreciendo a las religiosas, solicitaron al comisario la anulación de su sentencia hasta que la Audiencia tomara una decisión final sobre el asunto. De la Rúa “obedeció pero no cumplió” la orden, un gesto en ocasiones tolerado por los virreyes con relación a una orden real cuando consideraban factible aconsejar al rey suspender una decisión antes que desobedecerlo. Empeñado en ganar la batalla, el franciscano calificó a la abadesa y a sus vicarias como desobedientes y obstinadas. Alegaba que las monjas rehusaban escuchar su consejo a pesar de que algunas de ellas habían aceptado su designio; por tanto, se veía obligado a echar mano del instrumento más poderoso a su disposición para imponer el

orden entre las súbditas que pretendían cuestionar su autoridad eclesiástica. Jamás levantó la pena de excomunión y, de hecho, ordenó la destitución de la abadesa de San Juan de la Penitencia para designar a una nueva, condenando a la religiosa excomulgada a prisión virtual en el convento. Recordaba a todos que su designación como comisario general provenía del propio Consejo de Indias y que su decisión de reducir el número de sirvientas se ajustaba a lo prescrito por el Concilio de Trento y estaba respaldada por varias bulas papales. Había una necesidad apremiante de restaurar “la moderación monástica en estas partes”. Llamó a un predicador franciscano para testificar que las 46 sirvientas por él prescritas para el convento de San Juan de la Penitencia bastaban para atender sus necesidades, y que el convento de Santa Inés había accedido a modificar su número de sirvientas. Ante esto, las monjas recurrieron a un testigo propio, el médico Juan de Moreno, quien declaraba haber atendido a las religiosas durante 18 años y podía certificar que padecían de muchas enfermedades y necesitaban la asistencia de sus sirvientas. El convento era tan pobre que no podía pagar por sus servicios, por lo que él las atendía de manera gratuita. Por otra parte, el abogado de San Juan de la Penitencia solicitaba restituir en su cargo a la abadesa depuesta. La disputa comenzaba a adquirir visos de escándalo público.

El intento de fray Hernando para quebrar la voluntad de las religiosas al designar a una nueva abadesa no fructificó. En un acto final de reto a su autoridad, su abadesa designada, sor María de Cristo, y otras monjas renunciaron a sus puestos alegando mala salud: aceptar los cargos, comentaron, iba en contra de su conciencia y podía provocar un cisma en la comunidad.⁶⁴ Esta declaración habla de la importancia que las monjas daban a su observancia, como también del sentido de solidaridad y lealtad con su comunidad.

La palabra final, oficialmente, le correspondió a fray Hernando cuando en 1678, tiempo en el que ya había abandonado Nueva España, la Corona amonestó a la Audiencia por intervenir en los asuntos internos de la orden y haber atendido el caso de las religiosas, en particular porque el comisario contaba con el apoyo del virrey. Aconsejaba que la Audiencia permitiera a los prelados franciscanos ejercer su ministerio como lo consideraran conveniente.⁶⁵ Santa Clara de Querétaro, a diferencia de otros claustros franciscanos, era un convento real bajo la jurisdicción del clero secular y, en 1673, el arzobispo Payo de Ribera tomó su propia decisión de no modificar el número de sirvientas. El tema del número de mozas de servicio resurgió en noviembre de 1701, cuando fray Luis Morote recordó a la abadesa de Santa Isabel que las monjas deberían tener solamente una sirvienta cada una. La abadesa sor María de San Francisco, en su resumen anual, daba cuenta de una población de 38 religiosas y 49 sirvientas, una de las cuales superaba los 80 años de edad. La recomendación de Morote parece haber sido un acto pro forma más que un esfuerzo verdadero para obligar a sor María a reducir el número de sirvientas.⁶⁶ La batalla por la servidumbre, desarrollada entre mediados del siglo XVII y mediados del XVIII, permaneció inconclusa.

Después de los enfrentamientos entre los prelados y las religiosas de la orden franciscana, no existe evidencia sólida de que sus conventos ni los de cualquier otra orden no descalza hayan reducido de manera real y voluntaria el número de sirvientas hasta la iniciativa de reforma de la observancia de la “vida común” iniciada a finales del decenio de 1760.⁶⁷

A pesar de todas las tensiones entre las monjas y sus prelados, muy pocas sirvientas se mencionan en las memorias conventuales. Aunque desempeñaban un papel más importante de lo que la historia pueda corroborar, no aparecen sino como destellos fugaces en biografías, crónicas y documentación conventual. Fuentes diversas, como libros de contabilidad, crónicas y pleitos legales, se refieren a ellas normalmente como “mozas de servicio”, mas la mayoría pasa como sombras sin rostro al servicio de las monjas profesas. “Toma gran paciencia ser maestra de mozas”, escribió fray Alonso Franco en un elogio a la monja encargada de su adoctrinamiento religioso.⁶⁸ En la abadesa recaía la responsabilidad de velar por las necesidades básicas de sirvientas, protegidas y monjas pobres por igual. De tal manera, en noviembre de 1632, la abadesa de Jesús María entregó una suma adicional a las monjas enfermas y a las sirvientas pobres. En diciembre destinó 13 pesos para la compra de paño azul para la ropa interior de las “mozas sirvientas”.⁶⁹ Siglo y medio más tarde, en 1806, La Encarnación pagó 48 pesos a una sirvienta de la enfermería, seguramente por la enorme ayuda prestada a las monjas enfermas.⁷⁰

Las sirvientas que permanecían durante muchos años al servicio de sus señoras se volvían indispensables para ellas y establecían vínculos que rayaban en la intimidad. Fray José Gómez, biógrafo de la franciscana de Querétaro sor Antonia de San Jacinto, relata cómo, aun cuando la monja tuvo que soportar el mal carácter de su sirvienta por años, logró establecer una relación muy especial con ella. Pasando por alto la mayoría de los detalles de sus vidas, el biógrafo elige relatarnos un episodio en el que sor Antonia pidió a su sirvienta Nicolasa que la azotara tres días por semana durante la Cuaresma, como parte de su disciplina penitencial. El biógrafo elogia este peculiar suceso como signo de humildad de la religiosa, que se somete a los golpes de su sirvienta. Nicolasa aceptó renuientemente; sin embargo, cuando le pidió que la arrastrara por una soga atada al cuello, rehusó hacerlo. Enfurecida ante la negativa, sor Antonia la increpó e insultó, pero más tarde suplicó el perdón de Dios y, como prueba de sinceridad y humildad, lavó y besó sus pies en varias ocasiones, en una evidente imitación de Cristo.⁷¹ Sor Isabel de San José, del convento de Jesús María, fue otro caso de una religiosa asistida por su sirvienta para infligirse mortificación corporal.⁷² El deseo de las monjas de castigar su cuerpo a imitación de Cristo invertía los papeles entre las sirvientas y sus señoras. Las prácticas ascéticas de la espiritualidad barroca tuvieron la facultad de invertir el orden social, pero sólo dentro de los claustros, en los limitados confines de una celda y en el momento

efímero de un acto de piedad religiosa.

Estos ejemplos pueden haber sido formas atípicas de comportamiento de monjas excepcionales, pero para los lectores del siglo XVII, el relato tenía un doble propósito: presentar a las monjas notables como la encarnación de la observancia a través de la mortificación corporal, y también como personas tan humildes como para transgredir las barreras entre ellas y sus inferiores en la escala social. En ambos casos podía reconocerse la “lección” de virtud. Sor Antonia había presenciado con gran pena el castigo físico que su madre infligía a las sirvientas en su casa y, como monja, tuvo la oportunidad de mostrarse benévola con la servidumbre. En cierta ocasión, su hermana biológica, monja profesa en el mismo convento, estaba decidida a azotar a una sirvienta que, según se cuenta, se había dirigido irrespetuosamente a sor Antonia. Escondida en una habitación oscura y con un zapato en la mano, esperaba la aparición de la sirvienta para darle una buena reprimenda; sin embargo, sor Antonia tomó el lugar de la sirvienta y entró a la habitación, recibiendo por ella los golpes sin que su hermana supiera a quién golpeaba.⁷³ ¿Monjas azotando sirvientas? Aunque los paradigmas de la perfección religiosa excluían por completo actos semejantes, sin duda no fueron inusuales en los conventos, sobre todo porque en el mundo novohispano era una práctica frecuente azotar a los sirvientes y esclavos.

El estamento social más bajo del convento lo ocupaban las esclavas. Como bienes en propiedad, estas mujeres pertenecían a aquellas religiosas que tenían los medios para mantenerlas en los conventos que lo permitían. Con la intención de asegurar la comodidad de sus hijas enclaustradas, las familias les proporcionaban esclavas siempre y cuando la regla conventual no prescribiese lo contrario. Cuando Clara Mejía de Vera redactó su testamento en 1696, dejó 4 000 pesos para la profesión de una joven de nombre Josefa Mejía, cuya relación no consignó, quien vivía con su prima en el convento de Balvanera. Recibiría también a una joven esclava mulata para su servicio, quien a la sazón tenía tres años de edad.⁷⁴ Si Josefa llegaba a profesar, la esclava debía considerarse como de su propiedad, lo que incrementaría el número de sirvientas en Balvanera. En enero de 1709 sor Úrsula de San Nicolás, del convento de La Encarnación, dirigió una carta al vicario de las monjas, solicitando permiso para devolver a una esclava negra que su hermana le había dado, pues había resultado no ser de su agrado. Su intención era que su hermana la vendiera para comprarle otra.⁷⁵ Por otra parte, Luisa Nicolasa de la Santísima Trinidad, del convento de San Lorenzo, liberó a su esclava en 1710.⁷⁶ No así María Josefa de los Dolores, también de San Lorenzo, quien donó al convento una pequeña niña negra de seis años de edad. En tales casos, los conventos decidían si conservaban a la esclava o la vendían. En 1688, tras el fallecimiento de la madre María de San Gabriel del convento de La Encarnación, la abadesa preguntó a su esclava si deseaba permanecer en el claustro o prefería ser vendida. La esclava, de nombre María, tenía entonces 20 años de edad y había nacido en la casa familiar de la monja fallecida. Su deseo

expreso fue no permanecer en el convento y ser vendida. Las monjas respetaron sus deseos y solicitaron permiso al arzobispado para usar el monto de su venta para costear misas por el alma de sor María.⁷⁷ Los conventos de San Jerónimo, La Concepción y Santa Inés de la Ciudad de México poseían esclavas de propiedad comunal para desempeñar los trabajos pesados y servir a todas las monjas, y no a una en particular.⁷⁸ En 1672, la virreina marquesa de Mancera donó una esclava a sor Ana de San Teodoro, una monja de San Jerónimo, para su servicio y el de otras tres hermanas profesas.⁷⁹ María Vélez de Escalante, una rica heredera profesada en La Concepción de México en 1704, poseía tres esclavas mulatas. En su testamento manifestó que al momento de su muerte deberían ser liberadas.⁸⁰ Si la religiosa tuvo una larga vida, es probable que estas sirvientas jamás hayan podido salir del convento. ¿Por qué podía una monja necesitar tres esclavas? Una mujer acaudalada como sor María Petronila de Santa Teresa, como fue conocida María Vélez después de profesar, no renunciaba a su acostumbrado estilo de vida tras consagrarse a la vida religiosa. Más adelante en el siglo, los prelados que deseaban modificar esas costumbres tuvieron que enfrentar una dura batalla para persuadir a mujeres como ella de renunciar a su servidumbre. Por otra parte, la falta de evidencia suficiente sobre las esclavas en el siglo XVIII sugiere una rápida mengua de esa práctica conforme la población esclava en sí iba disminuyendo.

No es fácil definir la relación entre las esclavas y sus señoras en el convento, pues carecemos de pistas que nos guíen. De manera excepcional aprendemos de casos raros que nos permiten ponderar con exactitud cómo se entrecruzaban los cauces de sus vidas. Uno de tales casos es el de sor Lorenza de la Presentación, de Santa Catalina de Siena, y dos esclavas con las que convivía, pero que pertenecían al entonces fallecido canónigo don José de Villegas Jara. Don José, quien seguramente estaba emparentado con sor Lorenza, le dio las esclavas en “préstamo” hasta que él falleciese, lo que acaeció en 1755 dando inicio a la ejecución de su testamento, en el que ordenaba liberar a las dos esclavas y entregar 100 pesos de su herencia a cada una.⁸¹ Su deseo se ejecutó debidamente y las esclavas abandonaron el convento. Una de ellas, María de la Encarnación, falleció antes de recibir su herencia, que pasó a manos de su hermana María Isabel Solís, quien ya se había desposado y recibió su libertad el 13 de mayo de 1764. Esta historia no habría trascendido de no ser por las sumas excesivas solicitadas por sor Lorenza para vestir a María Isabel y María de la Encarnación. Breves notas escritas por la monja entre fines de 1755 y el 17 de enero de 1759, solicitaban a Bernardo Fonserrada, ejecutor testamentario de don José, diferentes cantidades de dinero que éste le envió puntualmente.

Sor Lorenza no pretendía vestir a sus esclavas putativas con ropas baratas; deseaba darles lo más fino. En marzo de 1756 compró faldas, paños de varios tipos, encajes y un rebozo con valor de 11 pesos y medio real. Al mes siguiente, en

abril, gastó 18 pesos con tres reales y medio en más paño y en la hechura de varios vestidos. En febrero de 1757 compró dos pares de zapatos y en otras notas solicitó más seda, faldas y zapatos. El 17 de enero de 1759 sus gastos fueron de 30 pesos. La última nota, fechada el 13 de enero de 1764, es por 32 pesos para costear el funeral de María de la Encarnación. La suma total desembolsada por el ejecutor fue de 726 pesos y tres reales, distribuidos en 11 notas, nueve de las cuales fueron solicitudes de sor Lorenza. ¿Qué podía motivar a una monja a vestir a sus esclavas con tan finas ropas? La hipótesis de que usaba a sus esclavas como “modelos” o maniquíes para desplegar su buen gusto por las vestimentas o su estatus social no dejará de ser una especulación, aunque factible. A juzgar por este caso, algunas amas bien podrían haber gustado de vestir elegantemente a sus esclavas como un reflejo de su benevolencia y caridad. Sor Lorenza apreciaba a sus esclavas, y el trato que les procuraba se reflejaba en su persona. Fuera por caridad o por alarde, estas mujeres de tan distinta posición social establecían un tipo de vínculo que no podemos definir con exactitud, pero que se hace evidente a través del simple lenguaje del vestir.

Otra situación peculiar y distintiva generada por la presencia de esclavas o sirvientas de ascendencia africana fue su vocación para la vida espiritual. Aunque los prejuicios y las reglas no permitían a estas mujeres alcanzar el estado completo de esposas de Cristo, no existía impedimento alguno para que compartieran los sentimientos de la fe. De hecho, el florecimiento de la espiritualidad en mujeres de bajo nivel social fue motivo de admiración e incluso reverencia no sólo en Nueva España, sino en todas las colonias.⁸² La suposición básica indicaba que era muy improbable que una sirvienta o esclava negra pudiera tener la sensibilidad, la determinación e incluso la vocación especial requeridas para profesar. Cuando una de ellas demostraba tener dichas cualidades, la reacción era de asombro y respeto por las formas en que Dios manifestaba su presencia. A más bajo estrato social, más elevada la lección moral que conllevaba.

Carlos de Sigüenza y Góngora se tomó la molestia de preservar la memoria de María de San Juan, sirvienta negra y donada del convento de Jesús María, privilegio ganado por sus notables virtudes. Por haber nacido en México era criolla y no “bozal” (es decir, esclava no aclimatada, comprada directamente en el mercado de esclavos). Sigüenza no tenía la certeza de si se trataba o no de una esclava de uno de los canónigos de la Catedral metropolitana, donada al convento de Jesús María “para que imitando lo bueno que allí viese se hiciese santa”.⁸³ Con esta declaración reconocía la posibilidad de imitar a las monjas y alcanzar un estado de gracia, como también la disposición de algunos amos para permitir esa posibilidad a una sirvienta, pero obviamente implicaba también las capacidades de la esclava para adquirir virtudes tales. A María de San Juan le fue encomendada la labor de sustituir a una monja que se encontraba supervisando la construcción del convento, lo que indica que en la segunda década del siglo

XVII ya moraba en el convento. Pasaba su tiempo libre orando en el coro, en contemplación profunda de su imagen predilecta del niño Jesús. Su vida virtuosa le mereció la confianza de la abadesa, quien le encomendó otra tarea que, de acuerdo con Sigüenza, debería haber recaído en las manos de una monja profesa respetada. Se trataba de supervisar a las sirvientas más jóvenes que debían subir al campanario del convento para repicar las campanas y asegurar que desde ahí no entablasen conversación alguna con personas del mundo exterior. Al verse privadas de ese momento que tanto deseaban por la estricta vigilancia de María, las sirvientas la afrentaban e injuriaban, a lo que María pacientemente respondía con “prudentísimos consejos”.

Podemos inferir que María de San Juan deseaba tomar los votos formales de las monjas, pero el cronista evitó el tema relatando cómo el diablo la confundía e intentaba evitar que lo hiciera. Esta escueta declaración no deja en claro cómo una sirvienta negra pudo haber tenido deseo alguno de tomar los votos negados a todas las de su raza. La suposición es que podían lograrlo en espíritu, aunque no en la realidad. El tema quedó resuelto gracias a un sueño en el que se veía a sí misma transportada al cielo para presenciar una magnífica celebración con música y gran despliegue de adornos; interpretó que se hacía en honor de su “profesión”. ¿Se trataba de una señal verdadera revelada por el sueño o sólo de una ilusión? Sor Marina de la Cruz, una religiosa con dones visionarios, resolvió todas sus dudas al confirmar que el sueño había sido una manifestación genuina de la gracia divina y alentó a la humilde sirvienta a continuar con sus ejercicios espirituales, que tanto agradaban a Dios. Sin embargo, Sigüenza no consigna información alguna sobre los “votos”, y si María de San Juan llegó a tomarlos en privado seguirá siendo un misterio. María de San Juan tuvo el don de la videncia en varias ocasiones. En una de ellas se topó con una supuesta criptojudía, y con el mismo diablo en otra. “Sintió” que la judía profanaba una imagen sagrada en el oratorio, hecho constatado por todas las monjas con gran pena, y en otra ocasión, ante la satisfacción de sus hermanas, reprendió directamente al diablo, quien se encontraba haciendo un ruido espantoso en el órgano del convento. Esta “pobrecita” simbolizaba a todas las personas humildes elegidas por Dios para enseñar a los arrogantes, pero a pesar de todas sus gracias, su vida como sirvienta nunca cambiaría. Falleció en 1634 y, según cuenta el relato, “se fue al cielo”. Las recompensas para los humildes y los negros no llegaban sino hasta la otra vida. Si en sus oraciones pedía la libertad o ser aceptada como monja, jamás lo sabremos; lo cierto es que nada movió a sus hermanas para concederle alguna de esas dos gracias.

La única otra mujer de raza negra que ganó notoriedad en Nueva España fue Juana Esperanza de San Alberto, quien logró tomar los hábitos en el convento carmelita poblano de San José un año antes de su fallecimiento. El ejemplo de la hermana San Alberto hizo destacar la imagen del convento y de la orden, hecho que el cronista de las carmelitas, José Gómez de la Parra, enfatizó con retórica

barroca.⁸⁴ Juana Esperanza, bozal de sangre africana pura, llegó al puerto de Veracruz a la edad de cuatro o cinco años junto con una hermana más pequeña. Perteneció al convento por legado de su patrona, María Fajardo, quien al enviudar pasó sus días finales en el convento y recibió los hábitos *in articulo mortis* en 1611. Los preladados accedieron a la última voluntad de la patrona y la esclava vivió en el convento durante 64 años. Siguió con todo el rigor la regla carmelita y desempeñó trabajos en la cocina y la enfermería, consciente de su condición y con la humildad que más adelante le merecería todos los elogios. En un juego de metáforas, su biógrafo la compara con una brasa de carbón ardiente, con la llama del amor de Dios en su interior. La elogió como una verdadera joya carmelita, aunque no pudo evitar mostrarla como la encarnación de una antítesis: negra, pobre, ignorante y rústica y, sin embargo, preciosa como el azabache y un ejemplo vivificante para las demás religiosas. Ciertamente es que de vez en cuando algunas monjas, olvidando su misericordia, la trataban como esclava, pero Juana Esperanza de San Alberto siempre respondía con gracia y caridad. En más de una ocasión el biógrafo relata cómo se olvidaban de ella en las ceremonias solemnes cuando ya se encontraba semiinválida; pero a pesar de estos incidentes, sus hermanas la tenían en gran estima.

Antes de retornar a España en 1673, la virreina marquesa de Mancera, quien había donado una esclava a una monja de San Jerónimo, visitó el convento de San José y mantuvo una larga conversación con Juana Esperanza, solicitándole orar por ella. La virreina compartía la ceguera de sus contemporáneos sobre asuntos de equidad social: donaba una esclava y charlaba con otra. Juana padecía de una visión muy deficiente y de dolores de piernas que, a una avanzada edad, la dejaron prácticamente inválida. En 1676, dos frailes carmelitas visitantes sugirieron que se le entregara el hábito, argumentando que el hecho de ser negra no debía ser motivo para privar de los beneficios prometidos a las profesas de la orden de santa Teresa a quien había sabido vivir bajo tan estricta observancia. No obstante, nadie en la comunidad pudo convencerla de dar los pasos necesarios para pedir el hábito. Finalmente, el decano Diego de Malpartida logró arrancarle la promesa de que pediría el hábito cuando se sintiera próxima a morir, lo que ocurrió en 1678, después de sufrir un accidente casi fatal. Profesó con ayuda de toda la comunidad, después de lo cual quedó postrada en cama durante un año como monja profesas, recibiendo el cuidado de sus hermanas, que para entonces peleaban entre ellas para asistirle.

Tras su deceso el 10 de octubre de 1679, toda la ciudad y los miembros más respetables de su élite asistieron a su funeral. Un caballero de Santiago pagó las velas y la cera del suntuoso monumento fúnebre. Los miembros del cabildo eclesiástico se hicieron presentes para ver su cuerpo y, tal como se acostumbraba, las personas imploraban para obtener reliquias de cualquier cosa que ella hubiera usado o tocado. Los ministros de la Iglesia que asistieron a su entierro besaron sus manos. De acuerdo con su biógrafo, la habitación en que

yacía su cuerpo estaba impregnada con un aroma extraño y su semblante parecía haber rejuvenecido. Eran éstos los signos de su gracia, un hecho confirmado por una visión de otra monja, quien aseguraba haberla visto danzando con el Cordero Divino, signo de su salvación.

En contraste con las declaraciones sucintas, aunque respetuosas, de Sigüenza y Góngora sobre María de San Juan, el cronista De la Parra colmó la memoria de la carmelita negra con las más elevadas alabanzas como verdadero ejemplo para su comunidad. Dios mismo la trajo a Nueva España, afirma, para adornar al convento con sus virtudes. Su presencia en Puebla fue singular; ningún otro convento podía jactarse de tener una monja negra, y el biógrafo urge a la comunidad a considerarla como un favor divino y fuente de inspiración. Puesto que su labor era realzar el prestigio de su orden, De la Parra sentía orgullo por la acertada decisión de las carmelitas al aceptar a este espíritu excepcional como uno de los suyos. Sor Juana Esperanza era un ejemplo de observancia, logro que para muchos directores espirituales era más deseable para las monjas profesas que las visiones y experiencias sobrenaturales preferidas por muchos otros como prueba de su piedad. Las historias de estas santas mujeres negras centran la atención en toda la comunidad de sirvientas y esclavas anónimas, reintegrando a algunas su calidad humana, aunque la gran mayoría haya trabajado como una masa anónima sin mayor reconocimiento oficial a lo largo de sus vidas. Su excepcionalidad destaca la penumbra en la que vivían quienes giraban en torno a las monjas profesas y llevaban su existencia con la humildad y sumisión que tanto esfuerzo costaba a sus señoras alcanzar para sí mismas.

OTROS COMPROMISOS MUNDANOS

Cuando las religiosas no estaban involucradas en sus obligaciones del culto o la administración conventual, el abasto de alimentos o el orden interno de la comunidad, ocupaban su tiempo en una miríada de labores distintas e intentaban resolver muchos problemas pertenecientes a lo que podríamos denominar “asuntos mundanos”, importantes tanto para la institución como para sus intereses personales. Los litigios y apelaciones a las autoridades eclesiásticas y civiles mantenían ocupadas a la abadesa y sus monjas consejeras con asuntos no religiosos. Por su naturaleza, esos problemas requerían los servicios de abogados, administradores y consejeros eclesiásticos, quienes visitaban los conventos con frecuencia para dar notificaciones, recabar firmas y discutir estrategias con las monjas. En ocasiones, recurrir a la judicatura obedecía al principio elemental de supervivencia como institución, como en el caso del convento de Santa Clara de la Ciudad de México, que en 1588 se vio obligado a apelar a la Audiencia para solicitar la aportación económica prometida

por la Corona. Argumentando “hambre y desnudez”, el convento solicitó a la Audiencia recibir y acelerar el envío de una segunda petición a Su Majestad. En ese tiempo el convento albergaba a 140 hermanas y más de 40 sirvientas, y había agotado la mayor parte de sus recursos en la construcción del edificio conventual. Esta petición requería declaraciones notariadas del administrador y otras amistades del convento.⁸⁵

Los procesos legales en contra de sus mayordomos por malversación de fondos no fueron frecuentes, pero sí necesarios para muchos conventos que perdían sus ingresos por el manejo turbio o incompetente de sus fondos. Tal fue el caso del convento de La Concepción en la Ciudad de México en 1758, cuando se vio obligado a entablar una demanda legal en contra de Juan de Albornoz, su ex mayordomo, por la cantidad de 9 387 pesos y seis reales que debía por la renta de sus casas. Por negligencia, no había entregado al convento recibos por las rentas o las ropas y objetos incautados a sus deudores.⁸⁶ Cuando un mayordomo fallecía estando en funciones, el nuevo mayordomo estaba obligado a cotejar su contabilidad con la de las administradoras conventuales. Toda irregularidad detectada en la contabilidad del fallecido era llevada a litigio con sus herederos. En 1787, las monjas de La Encarnación y su nuevo mayordomo presentaron una demanda en contra de los herederos de su administrador anterior, quienes habían desviado dinero de préstamos y rentas.⁸⁷

Como se infiere por su documentación administrativa, los conventos solían estar involucrados en demandas en contra de las propiedades de personas gravemente endeudadas que habían fallecido debiéndoles miles de pesos. Los conventos fueron respetables fuentes crediticias y también importantes compradores de propiedades, sobre todo en el siglo XVIII. Era predecible que muchas de esas inversiones fracasaran. En los litigios sobre propiedades con adeudo de réditos a varios prestamistas, a los conventos se les asignaban los primeros sitios entre los demandantes de propiedades incautadas para reclamar su deuda una vez que las propiedades del deudor fuesen vendidas.⁸⁸ Este orden se establecía por prerrogativa de “antigüedad” o por monto del adeudo. Un convento que apareciera entre los primeros lugares de esta relación de demandantes tenía la posibilidad de recuperar su inversión si el valor de la propiedad era lo suficientemente grande como para cubrir sus deudas más cuantiosas. Por ejemplo, en 1736, La Concepción de México recuperó 4 000 pesos de un préstamo sin amortizar a Juan González de Retana, cuyas propiedades bajo litigio fueron vendidas por la Audiencia.⁸⁹ Ejemplos de éxitos y pérdidas económicas abundan en los numerosos libros de contabilidad preservados en los archivos conventuales.⁹⁰

Otros asuntos mundanos involucraban a las monjas en la firma de contratos legales con artesanos y artistas encargados de elaborar altares, pinturas u objetos de culto para el convento. En su eterno afán de desplegar la suntuosidad de sus

altares, La Concepción de México firmó un contrato con José María Rodallega en junio de 1788 para el diseño y la fundición en plata de cuatro candeleros y dos pedestales. El artesano se comprometía a entregar los objetos en noviembre y tuvo que ofrecer un gravamen sobre su casa como garantía de su trabajo. Del precio de venta por el trabajo en plata, que ascendía a la considerable suma de 6 000 pesos, en el mes de junio recibió un adelanto de 2 000 pesos para la compra de la plata.⁹¹

Las finanzas eran parte medular de los vínculos conventuales con el mundo. Tan pronto como ingresaba una novicia al convento, los asuntos económicos comenzaban a asediarla. Con anterioridad tratamos el tema de la dote, pero la siguiente preocupación era el testamento que debía redactar para cumplir con su voto de pobreza. Quienes poseían pocas propiedades o ninguna, solían nombrar como sucesores a sus padres, no así las mujeres de familias acaudaladas, quienes destinaban una parte de su propia herencia para hacer donaciones caritativas para celebraciones del convento, como fiestas religiosas, misas por sus propias almas o adornos para la iglesia conventual; reservaban también dinero para la profesión de otras mujeres. Estas decisiones personales, reflejo tanto de su profunda fe religiosa como de las redes sociales y los intereses familiares, conllevaban procedimientos legales que obligaban a toda religiosa a tratar con abogados para la ejecución de su testamento, encauzar sus donativos piadosos o recaudar los réditos de sus propiedades, aunque tales obligaciones fueran, en teoría, ajenas a sus motivos para entrar al convento.

Un complejo caso en torno a la abadesa de Santa Clara de México servirá para ilustrar el surgimiento de un reto legal que el convento estuvo dispuesto a enfrentar. En 1782, el convento argumentó ante la Audiencia que su abadesa, sor Mariana de San Francisco, tenía el mismo derecho que el regidor de la ciudad, don Miguel Francisco de Lugo y Terreros, a heredar los bienes de doña Ángela Eugenia Calzado y Terreros, quien había fallecido intestada el 29 de diciembre de 1779, dejando una propiedad valuada en 217 692 pesos.⁹² Don Miguel Francisco alegaba que sor Mariana, por ser monja profesa, no tenía derecho legal sobre la herencia, pero Santa Clara exigía que fuese considerada como heredera legítima, con lo cual el convento recibiría la mitad de la herencia. Ante la negativa a su petición inicial, el convento apeló ante la Audiencia citando casos anteriores en los que las monjas habían sido declaradas herederas de parientes *ab intestato*. Asimismo, argumentaba que el convento tenía derecho a poseer propiedades y que, dado que atravesaba por un momento de penuria económica agravada por un incendio acaecido en 1753, se verían muy favorecidas al recibir ese derecho. Desconocemos el desenlace final de la querella, pero es notable que los conventos argumentaran que, a pesar de su renuncia a las posesiones materiales, las religiosas conservaban su personalidad jurídica con derecho a reclamar propiedades. Cuando estaba en juego el bienestar no de la monja sino de la comunidad entera, los conventos encontraban buenas justificaciones para

proteger su seguridad material, aunque esto implicara ir a la corte a desafiar prácticas legales perfectamente establecidas.

Entre los intereses de las monjas por el derecho personal sobre los objetos materiales considerados esenciales para la vida religiosa estaba la propiedad de las celdas. Las monjas descalzas alardeaban de la simplicidad de sus celdas, amuebladas con lo estrictamente necesario y desprovistas de todo objeto de valor estético, a excepción de un crucifijo. En ocasiones, la posibilidad de demostrar su voto de pobreza se tornaba una prueba de paciencia para las religiosas. Sor Luisa de San Nicolás, quien profesó en 1612 en el convento de carmelitas descalzas de Puebla, se vio obligada a permanecer en el noviciado durante siete años debido a que el convento no podía proporcionarle una celda personal; a pesar de haber aportado una cuantiosa dote, dormía en una cama situada en un estrecho pasillo del convento.⁹³ Por otra parte, las monjas no descalzas preferían conservar sus comodidades; su deseo de tener un espacio personal satisfactorio se hace evidente en las peticiones de compra o construcción de celdas. Los planos arquitectónicos conventuales variaban considerablemente de un convento a otro; los más antiguos incrementaban la superficie de sus instalaciones habitables mediante la compra de las casas contiguas.⁹⁴ Técnicamente, la propiedad de las celdas iba contra el voto de pobreza, pero la compra se amparaba bajo el concepto de que se compraba el derecho de uso de ésta. Se “compraba” el derecho de uso de la celda mediante un contrato enfiteútico o arrendamiento a largo plazo. El contrato solía establecer que la venta era válida por una o varias vidas, después de lo cual la celda quedaba a la disposición del convento.⁹⁵ En cuanto una monja fallecía, su celda quedaba a disposición inmediata de una nueva profesas, de otra deseosa de tener un espacio propio o incluso de quien tuviera intenciones de ampliar su celda. Los espacios conventuales “comprados” por algunas religiosas eran muy codiciados. La propiedad de las celdas dependía de las clases sociales. Era prácticamente imposible que una monja pobre llegara a tener su celda propia, pero en ocasiones podía vivir con otra hermana más afortunada que, en un gesto caritativo, decidía compartir su espacio con ella. Sor María de San Pablo, fallecida en 1698 en La Concepción de México, tenía un contrato con derecho a retener su celda durante cuatro vidas, lo que la facultaba para nombrar a la religiosa que ocuparía su celda después de su muerte.⁹⁶ En 1673, un contador real de nombre Joseph de Bustos contactó al convento de La Concepción para comprar una celda valuada en 1 300 pesos para sus dos hermanas profesas, aunque sólo tenía 1 000 pesos. El convento accedió a la venta con la condición de que la celda quedara en “propiedad” de las hermanas sólo hasta la muerte de ambas. María del Rosario, monja profesas en Jesús María, firmó un acuerdo de este tipo en 1734 para la compra de una celda pagada por su hermano, quien era abogado de la Audiencia. El hermano desembolsó 1 500 pesos en efectivo, suma superior al costo de la celda, para obtener el derecho a que sus propias hijas y nietas ocuparan la celda en caso de que algún día

decidieran hacerse monjas del convento. La “celda” medía 16 por 12 varas, con cuatro habitaciones y un gallinero en planta baja, y una escalera que conducía a la planta superior, donde había un recibidor, dos habitaciones, una recámara y un oratorio.⁹⁷ Unos años más tarde, a principios de la década de 1770, quizá por influencia del movimiento reformista para imponer la observancia de la “vida común” en Nueva España, el convento destinaría esas celdas, sin costo alguno, para monjas sin recursos.⁹⁸ De tal manera, con el paso del tiempo, la riqueza de algunas monjas pudo ser disfrutada por otras. Esta medida, con sus limitaciones, buscaba equilibrar las marcadas diferencias sociales que existían entre las monjas,⁹⁹ y fue reforzada por algunas monjas ricas que legaban “limosnas” en efectivo para las hermanas más pobres del convento. A cambio, con frecuencia solicitaban a las recipientes orar por sus almas, una práctica impulsada por recomendación de prelados y abadesas.¹⁰⁰

La propiedad enfiteútica de celdas conventuales tal vez no haya sido un concepto universalmente reconocido entre las propias monjas. El término *compra* se encuentra en muchos escritos legales, como el firmado por Manuel de Bustamante y Bustillos por la compra de la celda de una monja fallecida para sus tres sobrinas.¹⁰¹ Cuando María Vélez de Escalante redactó su testamento en 1704, antes de profesar en La Concepción de México, tenía en su haber 32 000 pesos y tres esclavas. Al referirse a su celda decía que había sido construida para “vivir en ella como cosa propia”. Dispuso que se pusiera a la venta después de su muerte y se destinara el dinero a la compra de adornos para el convento.¹⁰²

Cada celda resguardaba el pequeño mundo personal de su propietaria, en el que disfrutaba junto con sus objetos de devoción de otros de uso diario; desde este sitio aparte, tejía la imbricada madeja de relaciones con sus hermanas y con hombres y mujeres del siglo, ese mundo exterior al que había renunciado de palabra, pero no en obra. De hecho, algunas profesaban teniendo en su haber objetos de su propiedad y uso personal. En 1592, Francisco Esino de Figueroa se comprometió a pagar una dote de 1 800 pesos para su hermana Francisca, quien estaba próxima a profesar en Jesús María. Además, le proporcionó los enseres básicos para su celda: una cama; dos colchones; cuatro sábanas y un cubrecama; dos almohadas de cama y dos pequeños “acericos” o cojines; un tapete y un juego de manteles; un candelero, 12 platos y su hábito completo.¹⁰³ Enseres básicos poseía también sor Ángela Ignacia, novicia del mismo convento: una silla, una tinaja para lavarse y un cuenco para comida; un candelero y unas tijeras pequeñas para cortar los pabilos; una cama con colchón, dosel, sábanas y almohadas.¹⁰⁴ Es plausible pensar que al cabo de muchos años de habitar en el convento sus pertenencias materiales aumentarían. A principios del siglo XVIII, el valor estimado del inventario de la celda de sor María de Has en La Encarnación ascendía a 728 pesos con cuatro y medio reales, además de 267 pesos en efectivo. Su hábito y otras prendas de vestir, así como su cama, eran completamente

nuevos, y guardaba una cantidad considerable de paño. Tenía también, entre otras cosas, dos escritorios, varios anillos, un colgante de plata con la imagen de Nuestra Señora y un buen número de piezas de vajilla y cubiertos.¹⁰⁵

Los bienes materiales de las monjas ricas eran comparables con los de las mujeres de su mismo rango en el mundo exterior. Petronila de San Joseph desempeñaba el oficio de portera en Jesús María al momento de su muerte en 1687. El inventario levantado de su bien dispuesta celda reveló una enorme abundancia de bienes materiales y curiosidades de todo tipo. Entre otras cosas, tenía varios juegos de platos y más de 50 tazas de porcelana, diversos escritorios y finos cofres, una cómoda cama con diferentes juegos de sábanas y cobijas, más de una docena de pinturas de santos, varios relicarios, nueve anillos de piedras preciosas, brazaletes y collares de más de 100 pesos cada pieza. El valor total estimado de sus joyas de oro y plata superaba los 1 500 pesos. En un contraste de clases, o quizá por la decisión de vivir en verdadera pobreza monástica, sor María de San Gregorio, del convento de San Jerónimo, fallecida en 1692, sólo poseía un viejo hábito, un gastado breviario y unas cuantas cajas pequeñas, una de ellas para su chocolate.¹⁰⁶ Por sorprendente que pudiera parecer, algunas monjas morían endeudadas con personas de quienes habían recibido préstamos en efectivo. Manuela Ludovina de San Antonio, de San Bernardo, no era tan pobre a juzgar por el inventario de su celda, donde tenía un número reducido, aunque no despreciable, de bienes materiales, e incluso siete pajaritos enjaulados. La madre Manuela debía 608 pesos a más de una docena de acreedores por préstamos no mayores de 80 pesos. Entre ellos se encontraban varios reconocidos fiadores, como el acaudalado empresario Juan de Retes. Con otros prestamistas había empeñado objetos de plata, pequeñas joyas y Carey.¹⁰⁷ Entre las deudas de la madre Manuela había un préstamo por 100 pesos empleados para pagar el funeral de una hermana religiosa. Desconocemos en qué pudo haber gastado el resto del dinero adeudado. Aunque en el decenio de 1770 los prelados se manifestaron abiertamente en contra de que las monjas incurriesen en deudas para pagar fiestas religiosas, sin duda no fue éste el único motivo de las cuentas pendientes dejadas por las religiosas al morir.

El precio de la celda dependía de su ubicación en el convento, de sus dimensiones y de la antigüedad y el estado de la construcción. Los arquitectos encargados de remodelar una celda o de construir una nueva entregaban al convento un estimado de su costo de venta. Las celdas donde las monjas creaban su mundo personal de fe y apegos mundanos podían ir desde la sencillez de una sola habitación hasta el lujo de dos plantas con varias habitaciones y cocina propia.¹⁰⁸ En 1732, dos celdas en construcción en el convento de La Encarnación medían, respectivamente, 16 por ocho varas y 16 por 17 ½ varas, dimensiones enormes bajo cualquier criterio.¹⁰⁹ Si bien los conventos grandes contaban con varios patios que daban cabida a celdas de tan amplias dimensiones, los

conventos pequeños con un número reducido de monjas no podían darse esos lujos. En general el precio aproximado de las celdas fluctuaba entre 200 y 1 000 pesos. Josefa de la Encarnación, del convento de La Encarnación, quien había gastado más de 1 000 pesos en su celda, en 1736 solicitó permiso para venderla a otra religiosa y destinar ese dinero al pago de misas. Aunque tenía sobrinas en el convento, éstas ya eran “dueñas” de sus propias celdas, por lo que en la venta veía la oportunidad de hacer una obra pía.¹¹⁰ En efecto, las ganancias por la venta de los muebles y bienes materiales de algunas monjas se dedicaban a reparar los altares conventuales o a pagar misas.¹¹¹ Si una celda no cumplía con las expectativas de la religiosa o su familia, cabía la posibilidad de remodelarla, como ocurrió con María Teresa de Medina y Saravia, viuda de un miembro de la Orden de Calatrava cuya nieta profesaba en La Encarnación. La celda tenía un costo de sólo 500 pesos, y María Teresa solicitó permiso para hacerle unas mejoras.¹¹² Para una dama de alto rango, el precio de compra debe de haber sido una verdadera ganga, y dada la escasez de celdas en tan reconocido convento, las mejoras representaban una inversión en comodidad y estatus.

Como parte de la mecánica de sus ingresos, los conventos construían, compraban y vendían casas, ordenaban hacer reparaciones en las propiedades deterioradas y debían mantener en buenas condiciones el claustro y su iglesia. Ocasionalmente se construía una nueva iglesia o se hacían reparaciones mayores en la ya existente. Mientras que arquitectos, albañiles, obreros y diferentes artesanos se encargaban de llevar a cabo los trabajos, las monjas tenían a su cargo la extenuante labor de supervisar contratos y gastos en colaboración con sus mayordomos y administradores. Gran parte de su tiempo se consumía en estas labores imprescindibles para asegurar la calidad de su “casa” en este mundo.

Como tan elocuentemente describió Alonso Gil en 1722, la diversidad de clases sociales, temperamentos y estilos de vida dentro de las paredes conventuales desafiaba toda caracterización y exigía la más delicada atención de quienes estaban a cargo de su gobierno. Su texto no hace observación alguna sobre las múltiples actividades desempeñadas por las monjas para mantener el orden de tan estrecho mundo femenino. Del análisis de la vida cotidiana, de los gobiernos y rituales religiosos, de las relaciones personales con sus hermanas y sirvientas, y de la necesidad de crear espacios personales para desarrollar una vida privada, se desprende que las religiosas no renunciaban a su individualidad al ingresar al convento. Al parecer ocurría todo lo contrario, pues la vida en comunidad de alguna manera reafirmaba el deseo de mantener un grado significativo de control sobre sus propias vidas. Al ejercer su voluntad sobre los bienes personales, la administración de los asuntos conventuales, las sirvientas y las elecciones, satisfacían muchas de sus propias aspiraciones como miembros de la comunidad. La diversidad de sus ocupaciones nos permite apreciar la importancia del desposorio entre lo profano y lo divino, dos caras de una sola

realidad. No obstante, dentro de la complejidad de su vida cotidiana encontramos otro aspecto que requiere nuestra atención. Una buena salud era indispensable para el desempeño de todas las actividades conventuales, pero la fragilidad humana y las debilidades del cuerpo formaban parte indisoluble de la vida religiosa. La salud y el significado del cuerpo en la enfermedad y el sufrimiento ocuparon un sitio esencial en el dilatado ámbito de las realidades físicas y espirituales. En el siguiente capítulo enfocaremos nuestra atención en este tema.

VI. CUERPO, ALMA Y MUERTE

Diole Ntro. Sr. una enfermedad muy larga y muy grande, donde la labró y la purificó, en que dio gran exemplo de paciencia. Prevínose con mucha devoción para recevir los Santos Sacramentos, y recevidos dio su alma al Señor, dejando seguras esperanças de su salvación.¹

LA FORMA en que las monjas coloniales percibían la relación entre cuerpo y alma determinaba varios elementos de sus prácticas devocionales y de sus actitudes ante la enfermedad y la muerte. Indudablemente, parte de la expresión de su espiritualidad y el enlace con lo divino ocurría a través de la corporeidad física. Las interpretaciones tradicionales de la relación entre cuerpo y alma suponen que tanto las monjas del Medievo como las de la modernidad temprana —o antiguo régimen— creían en la naturaleza dual de la carne y el espíritu, tal como lo proponían los primeros padres de la fe cristiana, como san Agustín. La atracción manifiesta del cuerpo por las cuestiones materiales constituía un obstáculo para alcanzar la libertad espiritual plena y la unión final con Dios. Controlar los deseos del cuerpo e infligir dolor a la carne ayudaba al fortalecimiento del espíritu en su confrontación dialéctica con los bajos instintos inherentes al ser humano.² Carolyn Bynum argumenta, contrariamente, que este dualismo no fundamentaba la práctica ascética de las mujeres medievales, pues ellas concebían el cuerpo como un medio para experimentar formas de acercarse más a Dios en una *imitatio Christi* que comprendía la integración del cuerpo y el alma, lo que hacía a sus cuerpos ser “semejantes a la hostia consagrada en el altar y al hombre en la cruz”.³ Uno de los teólogos del siglo XVII más leídos en el mundo novohispano, Miguel Godínez, enlazaba los estados del alma con los humores corpóreos, proporcionando un argumento analítico que ayudaba a comprender la capacidad humana para someter el cuerpo a la voluntad del espíritu.⁴ Para él, la condición corpórea se reflejaba en el espíritu, sin que ello implicara una relación antagónica, dado que el cuerpo se encontraba bajo la jurisdicción del espíritu; por lo tanto, a pesar de este fundamento corpóreo, en el espíritu residía la fuerza para someter al cuerpo y convertirlo en un instrumento de su voluntad. Sea cual sea la interpretación que se adopte, la tradicional o la revisionista, no existe duda alguna de que la relación entre cuerpo y alma fue una de las preocupaciones más trascendentales de los hombres y mujeres religiosos a

lo largo de los siglos XVII y XVIII en México. Sano o enfermo, la condición del cuerpo encerraba un significado espiritual que influyó en el entendimiento de la enfermedad y su tratamiento, e igualmente en el de la propia muerte. La enfermedad exigía una respuesta teológica que evocara su explicación final en la voluntad de Dios. La pena y el malestar formaban parte de la vida religiosa como una manera de imitar el sufrimiento de Jesucristo y se aceptaban sin cuestionamiento alguno. Al final, la muerte liberaría al espíritu y permitiría a quienes habían sido honestos con Dios disfrutar de su presencia en el Cielo. Algunas de las religiosas que llevaban a cabo mortificaciones voluntarias se referían al cuerpo como “el bruto” que debía ser domesticado, mientras que otras ofrecían su propio castigo como un medio para honrar y enaltecer a Cristo.

La compleja urdimbre formada por cuerpo, alma, enfermedad y muerte se manifestaba en la vida cotidiana a través de la atención a la salud en el convento, como también en los rituales relacionados con la muerte y el significado final del término de la vida. Lo mismo ocurría con el ayuno y la flagelación, que fueron vistos como ofrecimientos voluntarios en los que el cuerpo recordaba la mortalidad de Dios hecho carne en Jesús. El análisis de cómo las religiosas concebían y trataban la enfermedad y los recursos que utilizaban para enfrentarse a sus dolencias y la muerte, así como las prácticas que ejercían para controlar su cuerpo en búsqueda de la perfección, nos permiten penetrar en algunos de los aspectos más íntimos e intensos de la vida religiosa. El tránsito de la vida a la muerte significaba mucho más que el fin del sufrimiento físico, pues a partir de ahí se esperaba un sufrimiento mayor del alma en su purificación en el Purgatorio para, finalmente, obtener la gracia de ascender al Cielo y contemplar a Dios. Después de la muerte, algunas partes del cuerpo en ocasiones podían adquirir un significado espiritual como reliquias, mientras que a través de visiones la difunta podía enviar mensajes de alivio y salvación para los vivos. Por lo mismo, abordar estos temas nos acerca a un conocimiento del significado del cuerpo en los múltiples niveles concebidos por las religiosas, como vaso del espíritu y vehículo para imitar a Cristo.

LA ENFERMEDAD Y SUS CUIDADOS

Toda discusión sobre el significado de la enfermedad en el monacato femenino virreinal debe tomar en consideración lo que en ese tiempo se entendía por “salud” o saludable; no obstante, las fuentes de estudio de la vida conventual suelen pasar por alto estos temas. Las reglas conventuales solamente prestaban atención a la enfermedad y el trato a las enfermas. El concepto de “salud” como una serie de normas para la prevención de la enfermedad y el entendimiento de las medidas para preservar el cuerpo en buenas condiciones no formaban parte

del panorama mental de las monjas coloniales, aunque sabían distinguir el buen estado físico como lo opuesto a estar enfermas y comprender que algunas prácticas podían ser dañinas para el cuerpo. La salud y la enfermedad se concebían como estados providenciales; de ahí que fueran de primordial importancia para todas las religiosas.⁵ Cuando las monjas escribían a sus preladados deseándoles buena salud, hacían referencia a un acontecimiento precioso y fortuito, dado que la salud y la enfermedad, más allá del deseo humano, residían en la voluntad de Dios.

Las condiciones de la vida urbana entre 1550 y 1800 hacían inevitable la exposición a elementos patógenos debido al control inadecuado de la higiene y el desconocimiento de las causas de las enfermedades. Las inundaciones frecuentes de la Ciudad de México, en particular la de 1629, propiciaban la acumulación de agua en los conventos situados en las partes bajas de la ciudad, cuya estructura permanecía bajo aguas estancadas durante mucho tiempo.⁶ Puesto que la ciudad carecía de drenaje y de un sistema de recolección de basura, las aguas negras y los desechos terminaban en las calles. Por lo mismo, en los conventos abundaban las ratas.⁷ Jamás podremos saber cómo las enfermedades infecciosas se transmitían *in loco*, pero las recurrentes “pestes” o epidemias que atacaban a los conventos son evidencia de que el aislamiento de la clausura no garantizaba protección alguna contra el cólera, el tifus o la peste bubónica. El tránsito humano por los recibidores de visitas y locutorios conventuales fue sin duda un medio para la transmisión de enfermedades. Una vez aparecido un brote infeccioso en el convento, la clausura lo empeoraba. Por ejemplo, la epidemia que asoló la Ciudad de México en 1597 no se detuvo ante las puertas del convento de Jesús María, cuya crónica conventual confirma la muerte de muchas monjas.⁸ El riesgo de contagio preocupaba seriamente a las religiosas, quienes veían cómo los brotes de viruela, tifus y otras plagas cobraban la vida de sus hermanas.⁹ En 1633 una epidemia azotó a Santa Catalina de Siena en la Ciudad de México, y su cronista, fray Alonso Franco, declara que 60 personas se enfermaron y 24 murieron, aunque no queda claro si se trataba solamente de monjas, y es posible que las sirvientas también hayan sido víctimas.¹⁰ La ilustre sor Juana Inés de la Cruz posiblemente falleció a causa del tifus o la peste contraída al dar atención a otras monjas afectadas durante un brote contagioso en su convento de San Jerónimo.¹¹

El hecho de que las epidemias invadieran los claustros no significa que estuvieran sucios o desatendidos. La limpieza de las instalaciones conventuales formaba parte de la rutina diaria. A pesar de la falta de conocimiento sobre las causas de las enfermedades, las monjas tenían plena conciencia de la necesidad elemental de mantener la limpieza en el convento. Rosalva Loreto ha demostrado que los conventos de Puebla se fundaron en áreas con acceso al agua, que compartían con las comunidades adyacentes.¹² El agua de uso diario

se almacenaba en aljibes abastecidos mediante un canal que permanecía abierto durante sólo algunas horas al día o un número determinado de días a la semana. El preciado líquido para la vida cotidiana, además de servir para beber, lavar y cocinar, fue imprescindible para las sirvientas que diariamente se afanaban en mantener limpias las áreas comunes. Se prestaba atención especial a la limpieza de los utensilios de cocina, mas no existe mención oficial alguna sobre el estado de las letrinas. La disciplina conventual exigía el uso de ropa limpia. En los conventos regidos por la regla común o semicomún, la responsabilidad de lavar, planchar y remendar los hábitos de las monjas recaía en las monjas laicas y las sirvientas. La higiene personal, por otra parte, era una cuestión de elección personal.¹³ ¿Con qué frecuencia las monjas se bañaban o lavaban su cabello? La regla agustina, escrita por Juan Bautista Méndez, establecía que el cabello debía lavarse y cortarse siete veces al año, aunque se permitía cierta flexibilidad para adaptarse a las diferentes “complexiones”.¹⁴ El cabello se mantenía corto, más que como medida de limpieza, para evitar cualquier asomo de orgullo y vanidad femeninos. La regla de las monjas dominicas mandaba evitar los baños frecuentes, excepto bajo prescripción médica por cuestiones de salud, e incluso entonces no debía hacerse diariamente para evitar la posibilidad de obtener “placer”.¹⁵ No verse el propio cuerpo era una forma de prevenir cualquier pensamiento pecaminoso.¹⁶ Sor María de Jesús Felipa, profesa en San Juan de la Penitencia a mediados del siglo XVIII, nos ofrece un singular atisbo de una sesión de baño en su convento, ya que fue objeto de una broma cuando preparaba el baño para otra religiosa.¹⁷ La monja que decidió jugarle la broma sumergió una tortuga en la tina de baño y le pidió a sor María que probara la temperatura del agua; sor María estuvo cerca de sufrir un ataque de pánico, pues tenía temor a los animales, pero después de recuperarse siguió ayudando con el baño.

La dieta constituía otro elemento importante en torno al cuidado del cuerpo. La comida entraba también en las preocupaciones teológicas, y era objeto de restricciones para prevenir el pecado de la gula y el apego a los placeres carnales.¹⁸ El ayuno, incorporado a la disciplina del control del cuerpo, se observaba durante los días canónicos prescritos como recordatorio del sufrimiento del Señor, mientras que la autoflagelación, practicada para honrar el dolor de Cristo y purgar al cuerpo del pecado, constituía un abuso corporal potencialmente peligroso. Aunque el ayuno y la autoflagelación llevados al extremo podían debilitar la salud de las monjas, se les consideraba prácticas esenciales de una vida devota. De tal manera, la salud y la enfermedad no fueron conceptos opuestos, sino realidades concatenadas. Un cuerpo enfermo tenía la capacidad de fortalecer el alma y, a la inversa, prestar demasiada atención al cuerpo podía derivar en una afección espiritual.

La enfermedad se consideraba, en general, como una prueba de paciencia impuesta por Dios, que debía sufrirse como parte de su plan omnisciente para

poner a prueba el temple individual. Una oración diaria de las capuchinas se dirigía a Jesús como “mi médico”, pues la encarnación espiritual de Jesús como médico del alma y la carne formaba parte de la creencia de las religiosas de que todo aquello concerniente a la salud de su cuerpo o de su espíritu estaba en las manos de Dios.¹⁹ Aceptaban el malestar físico y el sufrimiento durante mucho tiempo antes de recurrir a la atención de un médico, prefiriendo los remedios proporcionados por un boticario local o los obtenidos directamente en la farmacia conventual. Incluso se acudía al auxilio de los confesores para buscar consejos médicos, como fue el caso de Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, quien preguntó a su confesor si le convenía consultar a un médico para atender sus problemas de salud.²⁰ Por ser mujeres, las monjas guardaban serias inhibiciones sobre la idea de exhibir sus cuerpos ante un cirujano varón y titubeaban antes de solicitar sus servicios. Sor María Magdalena Lorravaquio, religiosa del convento de San Jerónimo en Puebla en el siglo XVII, confiesa lo avergonzada que se sintió al tener que descubrir sus piernas y muslos frente a los médicos, y cómo sublimó sus sentimientos pensando sobre la desnudez de Cristo cuando recibió los azotes antes de su Pasión.²¹ Las visitas médicas se llevaban a cabo cuando la enfermedad se convertía en una lucha desesperada por la vida; con frecuencia se hacían demasiado tarde para detener el curso de la enfermedad, y los remedios solían ser dolorosos e ineficaces. Dadas las limitaciones y deficiencias del conocimiento médico anterior al siglo XIX, los consejos y tratamientos administrados por los médicos podían ser tan nocivos para la salud del paciente como su ausencia.

El acceso a la clausura conventual para la asistencia médica se limitaba a un número de médicos selectos. Los arzobispos y obispos se encargaban de elaborar una lista de los médicos autorizados para ingresar al convento, quedando excluido cualquier otro.²² Solamente una enfermedad extrema justificaba la decisión de la abadesa de solicitar la asistencia de médicos, sangradores y “barberos”. En su deseo de preservar la integridad del claustro, algunos prelados fervorosos llegaban a obstaculizar la asistencia médica. En 1709, el provincial franciscano a cargo del convento de Santa Clara, en el poblado de Carrión, conocido como Santa Clara de Atlixco, proporcionó a las monjas una serie de reglas para “corregir” las situaciones impropias reportadas sobre la visita del médico a las enfermas. Reiteraba la orden de que una monja debía acompañar a los médicos, cirujanos o sangradores desde su ingreso al convento y durante toda la visita médica a la monja enferma. A esto se sumaba la prohibición de entablar conversación alguna con médicos, sangradores y otros cirujanos en los recibidores o en las puertas del claustro. Informaba haber tenido noticia de algunos de ellos “vagueando” por el convento, proporcionando consejos sobre todo tipo de enfermedad, en ocasiones “por encima de sus capacidades profesionales”. Decía a las religiosas que estas conversaciones podían derivar en una “enfermedad” de sus conciencias, pues eran instigadas por el “enemigo

común”, el diablo.²³ La orden de este prelado sugiere que, una vez que los médicos y sangradores se encontraban en el interior del convento para asistir a una paciente, las monjas acudían a ellos para consultarles sobre sus múltiples problemas de salud. Esta prohibición dificultaba aún más la asistencia médica para las monjas.²⁴

La enfermedad no sólo podía ser sufrida, sino también deseada. Las mujeres enclaustradas, impedidas de realizar trabajo apostólico, concebían la enfermedad como una opción para sufrir como santas y mártires por la gloria de Dios. El sufrimiento causado por la enfermedad jamás podría ser comparable al sufrimiento de Cristo, pero constituía una forma de pagar su sacrificio por la humanidad. Combatir la enfermedad podía significar enfrentarse a la voluntad de Dios, de manera que la enfermedad debía seguir su curso, ya que sólo la gracia de Dios podía curarla. María Magdalena Lorravaquio, sintiéndose muy cercana a la muerte durante un grave episodio de su enfermedad, oyó una voz que le decía que su hora no había llegado todavía porque le restaba mucho sufrimiento en vida. Se recuperó y agradeció a Dios no por su salud, sino por la oportunidad de padecer mayor sufrimiento.²⁵ Mientras que los médicos con frecuencia titubeaban ante los síntomas, los diagnósticos y los tratamientos, las monjas atribuían las “curas” a intervenciones milagrosas.²⁶

Aunque la enfermedad constituía un medio para elevar la espiritualidad, la disciplina conventual y personal exigía que la atención a la enfermedad se procurara y administrara con caridad y amor. Un conocido libro de consejos para monjas del siglo XVIII recomendaba los pasos esenciales a seguir con una hermana enferma. Una vez recibida la bendición de su abadesa para obtener asistencia médica, precisaba seguir el consejo del médico y, si debía recluirse en la enfermería, antes tenía la obligación de confesarse. “La purificación de la conciencia conduce mucho para el remedio eficaz de algunas enfermedades.”²⁷ La confesión aseguraba que, en caso de fallecer, la muerte la encontrase limpia y en la gracia de Dios. Dejar su celda en orden era importante, pues si el Señor decidía llamarla, sus hermanas podrían continuar su vida donde ella la dejaba. Todos los papeles irrelevantes para su vida religiosa debían ser quemados. Habiendo cumplido con estas condiciones, podía ocupar su lecho de enferma y pedir que orasen por ella si se encontraba imposibilitada de hacerlo por sí misma. Una vez bajo tratamiento, debía rendirse ante médicos y enfermeras, armada con “paciencia cristiana”. En estos meticulosos consejos, la atención del cuerpo y el espíritu se concebían en perfecta armonía y con la misma importancia, en especial cuando la muerte era una posibilidad manifiesta.

Igual que la población del siglo, las monjas padecían de una variedad de enfermedades, como tumores, ceguera, gota, neumonía, espasmos nerviosos, inflamación uterina, herpes y demencia. Los padecimientos del cuerpo descritos como “dolor de costado”, dolores estomacales agudos, fiebres, ataques y

síntomas similares podían ser signos de diferentes enfermedades. La sensación extraña de “un dolor de pecho” y la incapacidad para respirar podían indicar un padecimiento cardíaco, pero en la narrativa hagiográfica estos síntomas se asociaban con visiones y se comparaban con la transverberación de Teresa de Ávila, su corazón perforado por el dardo del amor de Dios durante un episodio de arrobos místicos. Una enfermedad común en los siglos XVII y XVIII fue la hidropesía o retención de agua (edema), a menudo provocada por una disfunción renal o cardíaca. Se describía como una cantidad anormal de sangre circulando en el cuerpo, que podía “ahogar” a la paciente, y se trataba mediante sangrías. La franciscana del siglo XVIII sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad describe en sus escritos que a menudo sentía su cuerpo adolorido y “caliente”, a la vez que padecía de frecuentes jaquecas. Se le diagnosticó hidropesía. Antes de profesar había residido en Nuestra Señora de Belén, un recogimiento para mujeres pobres, donde contrajo el tifus o “tabardillo” y recibió la extremaunción por encontrarse cerca la muerte, pero tuvo la suerte de recuperarse. Sor Juana Inés de la Cruz padeció la misma enfermedad siendo una joven monja profesa, y es la única monja conocida que ha hecho mención de ello en un poema.²⁸

Los materiales biográficos proporcionan algunas pistas sobre otras enfermedades, tanto pasajeras como prolongadas. Sor Isabel de San Gregorio, de Santa Clara de Atlixco, padeció de una llaga o cáncer que le cubría el cuerpo de la garganta hasta la cintura y le comió el pecho.²⁹ Sor Ana de San Bernardo, de Santa Clara de Puebla, tenía unos dolorosos tumores en las plantas de los pies.³⁰ Un registro declara que sor Ana de San Francisco, de Santa Catalina de Siena en México, tenía un tumor en la lengua.³¹ La fundadora de las capuchinas, sor Mariana J. Nepomuceno, falleció de disentería y erisipela.³² Úlceras expuestas, mala dentadura y pequeños tumores de piel afectaban la salud de sor Antonia de San Jacinto, monja clarisa de Querétaro.³³ A sor Elvira de San Pedro, del mismo convento, se le permitió tomar los votos a pesar de ser una joven enfermiza, mas después de su profesión tuvo una milagrosa recuperación, elemento importante en la narrativa hagiográfica. Sin embargo, al final de su vida padeció de ciática y una de sus piernas se encogió, posiblemente debido a una atrofia muscular. Estos padecimientos no le impidieron cumplir con su obligación de participar en las oraciones celebradas en el coro. Sor Ana de Jesús, una de las fundadoras de las carmelitas de Puebla, padecía de asma y tos crónica.³⁴

La mención y descripción de estas enfermedades por parte de los hagiógrafos y de las propias monjas no obedecían a un interés médico; se trataba más bien de resaltar el elemento espiritual de la enfermedad como fuente de un sufrimiento deseable, que adquiriría relevancia en la construcción icónica de monjas enfermas y en sufrimiento como ejemplos imitables. El franciscano Agustín de Vetancurt elogiaba a sor Ana de San Bernardo de Santa Clara en Puebla por haber

soportado “con alegría del espíritu los dolores”. Sor Ana de la Ascensión, quien profesó en 1612 y falleció en 1672 tras cumplir 60 años de vida religiosa, supo ser “muy paciente en las enfermedades con que el Señor la regaló por más de 30 años”.³⁵ José Gómez de la Parra, cronista de las carmelitas poblanas, narra cómo una de las fundadoras se quemó un brazo y soportó agudos dolores y más dolorosos remedios con “apacible serenidad” y paciencia.³⁶ Por su parte, la visión de las monjas sobre su sufrimiento personal expresaba sentimientos similares. Durante los largos años de padecer su enfermedad, sor María Magdalena Lorravaquio, de San Jerónimo, quien fue sometida a curas extremadamente agresivas, consideraba sus problemas de salud como un medio para hallar mayor fuerza interior e imitar a Cristo. Esta *imitatio* espiritual era esencial para soportar las arremetidas de la enfermedad y los tratamientos médicos. En sus propias palabras, pasaba sus sufrimientos “con gozo y alegría porque los comparaba con los que mi redentor había pasado en la cruz por mis pecados”. Sor María meditaba sobre el vía crucis de la Pasión de Cristo y oraba a Dios, quien “me comunicaba muy grandes suavidades y afectos amorosos”.³⁷ Esta relación especial con Dios mitigó sus padecimientos corporales, fortaleciendo su compromiso espiritual. La voluntad divina provocaba su sufrimiento a la vez que le proporcionaba consuelo. Entendida así, la enfermedad era un medio de purificación accesorio a la vida espiritual.

Aunque la identificación médica de las enfermedades padecidas por las monjas reviste importancia histórica, las descripciones aportadas por los biógrafos son igualmente importantes para comprender la interpretación que de la enfermedad hicieron tanto los escritores como los lectores de sus biografías. Para subrayar el contenido espiritual de la enfermedad y el sufrimiento, los biógrafos recurrieron a exploraciones metafóricas del cuerpo enfermo de las monjas. Describían con interés particular la devastación y el sufrimiento de la carne, invadiendo con ello un territorio que de otra forma les habría sido por completo vedado: los cuerpos de las esposas de Cristo. Al describir en tonos tenebrosos los detalles de sus enfermedades buscaban inspirar compasión en el lector y elogiar la ecuanimidad de la monja sufriente como una fuente para la meditación. Una vez diagnosticado el cuerpo enfermo, el cronista o el biógrafo procedía a exponerlo de la misma manera que el cuerpo semidesnudo de Cristo en la cruz se mostraba a los ojos de todos sin vergüenza alguna. El dolor, el sufrimiento y la enfermedad conferían a la carne la santidad de la pasión cristiana, por lo que escribir sobre ello encerraba un propósito eminentemente didáctico. La pluma barroca de fray Agustín de la Madre de Dios alcanza ápices de extravagancia en la descripción de la enfermedad soportada por la religiosa carmelita poblana sor Isabel de la Encarnación. “Criósele una apostema encima de los riñones por la parte interior de las espaldas que duró toda la vida con agudos y intolerables dolores.” Ninguna medicación lograba curar el absceso que hacía enfermar a todo su cuerpo “porque el humor pestilente inficionaba todo lo

interior, de tal manera que causaba podre y materia de pestilencial olor y de color verdinegra por la boca y demás partes, apostemando y llagando toda la garganta y pecho, dejando todos los elementos y regiones interiores llagadas y corrompidas”. Además, sufría de

los dolores de ijada, de orina, del pulmón, de costado, de corazón, de oídos, de estómago, de quijadas, de dientes y de muelas, con inflamación del hígado y bazo, padeciendo juntamente dolores en las espaldas, brazos, pies y manos, sin que hubiese conyuntura [sic] sin especial verdugo y singular tormento, padeciéndole de ordinario en la frente, ojos, cabeza, con fríos y calenturas interminables, con unos sudores copiosísimos de tan mal humor que inficcionaba [sic] el convento y vino a quedar tullida y gafa sin poderse menear.³⁸

Es así como reduce su cuerpo a un catálogo de sorprendentes imágenes evocadoras de descomposición que deben de haber conmovido a los lectores hasta las lágrimas o el temor. Ésa era precisamente su intención. Así, muestra el cuerpo de la religiosa a la curiosidad de los lectores de manera tan íntima que resulta estremecedor. El cuerpo tan cuidadosamente oculto bajo metros de hábito y velos, tan alejado de la vista de otros, en especial de los hombres, es expuesto sin piedad a los lectores para servir a la causa de elogiar las virtudes del espíritu religioso.

Los escasos ejemplos de tratamientos médicos citados en las fuentes disponibles se refieren a purgas, sangrías, tratamientos caloríficos y algunos procedimientos quirúrgicos. Estos últimos se realizaban sin anestésicos, desconocidos en ese tiempo. En Santa Catalina de Siena se reportan varias operaciones, dos de ellas realizadas a sor Ana de San Francisco. La primera fue una cirugía estomacal por razones no expuestas, y la segunda para la extirpación de un “tumor” en la lengua.³⁹ Dos ejemplos más de tratamientos médicos recibidos por monjas ameritan mencionarse para comprender de qué manera la realidad de la enfermedad y la percepción de las creencias religiosas se concatenaban en la existencia de las monjas. Sor María Magdalena Lorravaquio, antes mencionada, permaneció en cama durante una buena parte de 44 años a causa de padecimientos diversos que sus médicos no supieron cómo tratar. Para un “mal de garganta” los remedios aplicados en ella le provocaron úlceras que padeció durante mucho tiempo. Los médicos le prescribieron “sudores” y “unciones” que, al no tener efecto alguno, sustituyeron por la aplicación de calor en la coronilla que, en sus propias palabras, la pusieron “en muy mal detrimento y riesgo de perder el juicio”. Más adelante se le manifestó un temblor incontrolable que causaba “asombro y admiración” en los médicos. Éstos se reunieron y, tras probar diferentes “curas” ineficaces, determinaron que se encontraba “enzogada” o envenenada por azogue (mercurio) y decidieron

escarificar sus muslos y piernas, esto es, practicar pequeñas incisiones con navajas calientes en sus extremidades. El tratamiento fue “cosa tan rigurosa [...] que en este martirio sentí grandes dolores”.⁴⁰ En vista de que los temblores de cuerpo no cedían ante estas curas que la monja parecía soportar estoicamente, orando y balbuceando algunas cosas en latín, las autoridades religiosas sugirieron que quizá el diablo ocupaba su cuerpo. La examinó un confesor de nombre doctor Cárdenas, quien, después de sostener conversaciones públicas y privadas con la religiosa, determinó que no se encontraba poseída. Después de esas sesiones, el doctor Cárdenas siguió siendo su confesor durante muchos años. A pesar del enorme alivio espiritual que su presencia le trajo a sor María, los temblores regresaron a su cuerpo. Su abadesa decidió poner a prueba su propio tratamiento y le prescribió azotes con una soga, que fueron aplicados “con severo rigor”. La abadesa determinó también que sor María Magdalena no estaba en condiciones de tomar la comunión por considerarla “demente”, y la convenció de no hacerlo a pesar de las protestas de su confesor. La prohibición se mantuvo por más de un año, hasta la llegada de una nueva abadesa electa, quien revocó la orden. La nueva abadesa le permitió únicamente hacer confesiones y comuniones ocasionales, lo que le provocó a la madre Lorravaquio una aflicción psicológica importante.

La notable escritora espiritual poblana del siglo XVIII sor María Anna Águeda de San Ignacio padeció su última enfermedad entre marzo y abril de 1755, cuando comenzó a sentir frío y dolores. Su cirujano le diagnosticó “hidropesía” y aconsejó la aplicación de sangrías para procurarle alivio. Perdió una cantidad considerable de sangre, lo que complacía al cirujano pues significaba que “sus venas estaban muy llenas”.⁴¹ En vista de que su debilidad y los dolores de brazos y piernas persistían, un nuevo diagnóstico los vinculó a un colapso nervioso provocado por la severidad de sus prácticas penitenciales. Los dolores la obligaron a usar muletas y, finalmente, cayó postrada en cama. El médico pronosticó que perdería la capacidad de mover sus extremidades, sobre todo por una mala caída sufrida dos años atrás. Perdió el apetito, sufría de “ahogos”, presentaba aneurismas en ambos lados del cuello, padecía de jaquecas, convulsiones del cuerpo y sed. El médico le había aconsejado beber muy poca agua debido a su “hidropesía”.

Hacia inicios de febrero de 1756, sor María Anna había perdido el habla, aunque más adelante pudo recuperarla parcialmente. Se dice que también una serie de “tumores” y llagas repletas de líquido cubrían todo su cuerpo. Los médicos prescribieron la aplicación de dos pechugas de pollo en sus muñecas, tratamiento sin fundamento científico alguno y más cercano a la medicina “popular”, pero que al parecer se consideraba benéfico. Le aplicaron también tratamientos de calor en el estómago, uno de los cuales le provocó una seria quemadura. La aplicación de ventosas con vasos de vidrio en un pie le provocó una úlcera que jamás sanó. Una monja enfermera le administraba las

“cáusticas”, esto es, tratamientos de calor. Falleció el 15 de febrero de 1756 a la edad de 60 años, a pesar de “todas las atenciones médicas”, aunque posiblemente víctima de ellas en gran medida.⁴² Sangrías, unciones, purgas y brebajes elaborados con vegetales y raíces fueron las medicaciones más comunes, aunque en ocasiones remedios populares, como piezas de cordero, gallinas muertas o reliquias religiosas se aplicaban al cuerpo con la esperanza de encontrar una cura al padecimiento.⁴³ La descripción detallada de los síntomas y tratamientos recibidos por sor María Anna ilustra la manera en que su biógrafo exponía abiertamente la angustia, los dolores corporales y el sufrimiento como ejemplos de espiritualidad y una lección de paciencia y piedad para sus lectores. Sor María Anna fue una monja ejemplar, y su sufrimiento lo fue por igual.

Los medicamentos ordenados por los conventos a sus farmacéuticos reflejan la naturaleza de la farmacopea de la época. Entre los años de 1586 y 1588, el convento de Jesús María gastó cerca de 2 000 pesos en medicinas, una suma considerable que habla del alto precio de las medicinas, en las que el convento no escatimaba recursos. Entre los medicamentos solicitados estaban aceite de almendras, aceite de linaza y otra sustancia descrita como “aceite de lombrices”, junto con jarabes y purgas que contenían diafinicón en diferentes proporciones.⁴⁴ Veinte años más tarde, en 1610, las medicinas continuaban siendo en su mayoría purgas, linimentos y píldoras. El 30 de junio de 1610, el recibo por las medicinas suministradas al convento de Jesús María ascendía a 258 pesos y siete reales. Los medicamentos consistían principalmente en compuestos vegetales elaborados con ruibarbo, cilantro, zarzaparrilla, almendras amargas, extracto de rosas, pulpa de caña de azúcar disuelta en agua de borrajas, polvo de mastique, semillas de amapola, unciones refrescantes y de flor de naranjo, píldoras “áureas” y, ocasionalmente, alcohol de ron y pulque mezclado con otros ingredientes.⁴⁵ A mediados del siglo XVII, el convento de San Bernardo compró agua de borrajas para sus enfermas, junto con tres arrobas (34 kilogramos) de rosas “ordenando el médico una untura para una enferma”.⁴⁶ Obviamente, estos remedios fueron más paliativos que curas efectivas. En 1743 el convento de Regina Coeli gastó 273 pesos en la enfermería para pagar purgas, sangrías y atención médica para las monjas “habitualmente” enfermas. Los tratamientos médicos cambiaron muy poco tras los muros conventuales a lo largo del siglo, y algunas religiosas simplemente vivían soportando diferentes padecimientos crónicos.⁴⁷ Para compensar el debilitamiento del cuerpo, la comida para las enfermas era rica en proteínas, y se prestaba atención especial a complacer su paladar y fortalecer sus cuerpos. Entre 1762 y 1753, Santa Clara de Atlixco compró una grasa especial para sazonar la comida, llamada “unto”, además de una piara de cerdos, manteca, azúcar, hielo, borregos, gallinas, huevos, aguardiente de caña y vino blanco para alimentar a las enfermas. La farmacia le proporcionó pepitas, pasas, piñones y canela. El pedido de madera

para temascal sugiere la adopción de los baños de vapor de origen indígena.⁴⁸

Como vimos antes, algunos consejeros espirituales recomendaban a las religiosas enfermas de gravedad que se pusieran con confianza en manos de los doctores y enfermeras. Por el contrario, otros, demasiado preocupados por la disciplina conventual, se oponían a eximir de sus obligaciones religiosas diarias a las monjas con “enfermedades habituales”. A menos que se encontrasen gravemente enfermas, se esperaba que cumpliesen con todas sus responsabilidades religiosas cotidianas.⁴⁹ Cuando a sor Marina de la Cruz, del convento de Jesús María, se le reveló una premonición de su muerte, ingresó a la enfermería con plena conciencia de que no era una cura lo que buscaba, sino “salud eterna”. Recibió las atenciones de sus tristes y llorosas hermanas con “quanto administra en semejantes casos la caridad”, a sabiendas de que no impedirían su muerte.⁵⁰ Las reglas y constituciones de algunas órdenes prescribían el servicio en la enfermería como parte importante de la vida religiosa. Las enfermeras daban de comer a las enfermas —alimentos en ocasiones cocinados en la misma enfermería—, suministraban las medicinas, cambiaban las sábanas y oraban por las enfermas en un acto de caridad. Las enfermeras eran designadas o elegidas por la comunidad, y algunos prelados manifestaban su preocupación por que mostraran ciertas condiciones mínimas de vocación para procurar cuidados y atención; no obstante, las monjas enfermeras no tenían preparación en el oficio, y en ocasiones prestaban estos servicios de manera voluntaria.⁵¹ Aun cuando las reglas conventuales ordenaban el mantenimiento de una enfermería en las instalaciones del claustro, muchas monjas enfermas preferían permanecer en sus celdas atendidas por sirvientas o hermanas religiosas, y los conventos se encargaban de atender a aquellas demasiado enfermas para salir de sus celdas.⁵²

Todos los conventos contrataban a un grupo de médicos externos formado por un médico, un cirujano, un “barbero” o flebotomista y un boticario o farmacéutico, quien visitaba a las enfermas o preparaba sus medicamentos. Estos profesionales recibían una compensación anual fija mucho más elevada que el estipendio pagado a cualquier otro proveedor de servicios, excepto el mayordomo o administrador. Un informe general sobre las finanzas de los conventos femeninos de la Ciudad de México, emitido en 1744, ofrece un panorama de los estipendios pagados a los profesionales de la salud en el año anterior. La Encarnación pagó 100 pesos al maestro cirujano y 150 pesos al médico. Santa Catalina de Siena pagó 150 pesos al médico y 80 al cirujano, mientras que San Jerónimo desembolsó 110 pesos para el médico y 110 para un barbero-cirujano. Por otra parte, los médicos, cirujanos y barberos que prestaban sus servicios en los conventos de recursos limitados, como el de Santa Teresa la Antigua, no recibían pago alguno (“curan por caridad”), excepto por una gratificación de 25 pesos en Navidad. Al parecer, médicos y cirujanos ocupaban

un rango similar tanto en la estima por sus servicios como en la remuneración, mientras que los demás profesionales se encontraban por debajo.⁵³

El boticario o farmacéutico era quien mantenía un vínculo más estrecho con el convento para proporcionar los medicamentos en todo momento. La suma que se le pagaba por lo general no formaba parte del costo de mantenimiento de la enfermería, y la contratación de sus servicios variaba de un convento a otro. En el siglo XVI, el farmacéutico de Jesús María envió al convento recibos individuales por cada medicamento preparado. A mediados del siglo XVIII los farmacéuticos mantenían contratos con los conventos por una suma global que aseguraba el pago de sus servicios. En ese tiempo recibían cantidades anuales de entre 300 y 350 pesos, aunque algunos percibían sumas mayores. En 1743, José Fernández Méndez cobró a San Lorenzo 400 pesos por las medicinas suministradas para sus 48 monjas. En el mismo año, Regina Coeli presupuestó también el pago a los niños mensajeros encargados de llevar las medicinas de la farmacia al convento, suma que ascendía a 52 pesos anuales.

AYUNO Y FLAGELACIÓN

Acerca de sor Melchora de la Asunción, el cronista de las carmelitas poblanas, José Gómez de la Parra, escribe que “desde muy niña, ejercitó la penitencia de cilicios, disciplinas y ayunos, y así, en la religión, abrazó con fervoroso denuedo las mortificaciones ordinarias y extraordinarias”. El ayuno, la flagelación y el uso de cilicios formaban la trilogía penitencial incorporada por todas las monjas a su observancia religiosa.⁵⁴ Los cilicios eran instrumentos de cuerda o metal que se portaban sobre la piel desnuda por debajo de los hábitos, provocando incomodidad o dolor (“mortificación”). Si bien tales prácticas fueron comunes y se mencionan en los registros, sólo los casos extremos son citados por los biógrafos y las monjas en sus autobiografías como casos ejemplares dignos de atención. Estos casos particulares no permiten establecer con certeza la existencia de una relación entre estas prácticas y la incidencia de enfermedades.

El ayuno o abstención voluntaria de ingerir alimentos formaba parte obligatoria de la preparación para fiestas religiosas como la Cuaresma, el Adviento y las vísperas de algunos días santos. La Iglesia prescribía un ayuno de 24 horas, de una medianoche a la siguiente, con derecho a una comida ligera al mediodía y algunos líquidos a lo largo del día para evitar problemas por deshidratación. El ayuno servía para limpiar los pecados propios, e incluso los de otros, y para imitar a Cristo en su paciente sufrimiento. Era una ofrenda libre y voluntaria, y ayunar por encima de los límites prescritos por la Iglesia requería de la autorización de los confesores. Los dos periodos canónicos de ayuno más importantes del año eran el Adviento y la Cuaresma; los viernes y sábados eran

también días de ayuno, al igual que las vísperas de fiestas importantes como la Asunción de la Virgen María (15 de agosto), la fiesta de Todos los Santos (31 de octubre) y la de San Juan Bautista (23 de junio).⁵⁵ En ciertas ocasiones especiales, como los martes y jueves de Semana Santa, el ayuno se reducía a pan y agua. La regla de algunos conventos prescribía sus propios días de ayuno regular en semanas especiales a lo largo del año. En la abadesa recaía la responsabilidad de implementar el ayuno de acuerdo con lo prescrito en las reglas, a la vez que ejercía su autoridad para ordenar a las monjas débiles y de edad avanzada no seguir rigurosamente el ayuno, ya que la comida era una forma de medicina para sus frágiles cuerpos.

Si bien el ayuno tiene una larga historia en la cristiandad, la espiritualidad y la observancia en el Nuevo Mundo enfrentaban un dilema peculiar acerca de la incorporación a la dieta de algunos alimentos locales. El chocolate fue uno de ellos, y el elemento más polémico de la dieta de los miembros de la Iglesia. En la Mesoamérica precolombina, beber chocolate fue un privilegio de la nobleza; sin embargo, después de la conquista y a lo largo del siglo XVI la bebida estuvo al alcance de todos. Los europeos le agregaban azúcar y varias especias, entre ellas el chile novohispano. A pesar de su alto costo, el chocolate se convirtió en una bebida muy popular. En México, quien tenía los medios bebía chocolate.⁵⁶ No obstante su popularidad, el chocolate generaba conflictos. Desde tiempos precolombinos el chocolate se consideraba como una bebida moralmente ambigua que incitaba a la lujuria. Como tal, la polémica giraba en torno a si era o no una bebida apropiada para los religiosos. En el caso de serlo, ¿rompería el chocolate el ayuno prescrito por la Iglesia? Romper el ayuno prescrito al ingerir una cantidad significativa de alimentos prohibidos constituía un pecado mortal. Por todo ello, una doble disyuntiva surgía en torno al consumo del chocolate: ¿se trataba de un alimento o de una bebida?, y ¿sería admisible permitir a las mujeres y los hombres religiosos deleitarse con él? La segunda cuestión llegó a perder relevancia, dado el alto nivel de consumo de chocolate entre las monjas y los curas, quienes compartían los hábitos dietéticos de la población general. Obviamente, los religiosos y las monjas no lo consideraban una bebida afrodisiaca. Sin embargo, la controversia en torno al ayuno requería de una aclaración teológica. La respuesta corrió a cargo de Antonio de León Pinelo, notable jurista, ensayista y moralista nacido en Perú, quien lo analizó meticulosamente en un extenso tratado. Tras una acuciosa revisión de abundantes fuentes calificadas, estimó que el chocolate era una bebida con propiedades para aliviar diversos problemas de salud, como asma, cólicos, flatulencia, úlceras, problemas cardíacos y malos humores. Por tratarse de una bebida con beneficios médicos, se estableció que el chocolate no rompía el ayuno⁵⁷ y, por ello, quedaba autorizado su consumo en cantidades moderadas que no incitasen a la avidez. De tal modo, los prelados pudieron afirmar con confianza que era permisible beber una mezcla ligera de chocolate poco

azucarado durante los periodos de ayuno.

El chocolate fue la bebida ofrecida a todos los visitantes conventuales durante sus asuntos oficiales. Como bebida social o medicinal, el chocolate significaba una indulgencia cuya prohibición habría hecho a las monjas sentirse “despojadas”. En los conventos poblanos, frente al coro bajo, había una habitación denominada el “chocolatero”. En cuanto las monjas salían del coro al término de sus primeras oraciones diarias acudían a este lugar para tomar el chocolate servido por hermanas laicas o sirvientas. Asimismo, por la tarde, después de rezar el rosario, disfrutaban de una hora de descanso en la cual bebían chocolate. El convento de San Jerónimo en Puebla situó su chocolatero en la planta alta, cerca de la enfermería, con el fin de facilitar el acceso a las monjas enfermas.⁵⁸ Por el contrario, órdenes religiosas estrictas, como las carmelitas, renunciaban formalmente al chocolate en el momento de profesar como una manera de diferenciarse de las otras órdenes. No obstante, a mediados del siglo XVIII, algunas carmelitas comenzaron a profesar sin incluir eso en el voto, lo que significaba que podían beber chocolate si lo deseaban.⁵⁹

El ayuno, obviamente, iba más allá del simple hecho de abstenerse de beber chocolate. En su modalidad “heroica”, como lo describían los biógrafos de monjas excepcionales, adquirió un significado espiritual que afectaba al cuerpo directamente. La prueba más fehaciente del logro espiritual era un cuerpo que resistía con amor y humildad la aflicción del hambre y la privación. Las monjas novohispanas encontraban modelos de ayuno en las vidas de las santas medievales, entre las cuales Catalina de Siena fue quizá la favorita en Nueva España a lo largo de los siglos XVII y XVIII.⁶⁰ Las prácticas medievales de ayuno han sido bien estudiadas y han desatado debates sobre las consecuencias en la salud de las formas extremas de ayuno, como también sobre problemas de índole alimentaria, como la anorexia y la bulimia.⁶¹ En teoría, una reducción en la cantidad de comida y en el consumo de calorías no es dañino, e incluso puede ayudar a prolongar la vida. La hagiografía conventual novohispana registró algunos casos de ayuno extremo, pero en general, ni los confesores ni las órdenes conventuales aprobaban el ayuno extremo sin supervisión, ya que deseaban evitar los gastos extraordinarios en atención médica y medicamentos para monjas enfermas por esa causa. Dentro de la tradición española, santa Teresa dudaba del ayuno extremo, pues podían sobrevenir repetidos y falsos arrobos más por la debilidad del cuerpo que por iluminación espiritual verdadera.⁶²

Durante el noviciado, un buen consejo sobre el significado del ayuno y el castigo corporal por mano propia podía prevenir excesos en dichas prácticas después de profesar. Así, Cayetano Antonio de Torres, capellán de las austeras capuchinas de la Ciudad de México, instaba a sus hijas espirituales a comprender que para ser santas no precisaban rezar todo el día ni castigar sus cuerpos con el

rudo cilicio o la disciplina sangrienta, sino que bastaba con obedecer sus reglas tal y como estaban escritas.⁶³ La franciscana María de la Purificación, del convento de Santa Isabel, recibió la orden de restringir sus ayunos, pues preocupaba a los prelados “que perdiera por ayunar la vida”.⁶⁴ Antes de profesar como monja en el convento franciscano de San Juan de la Penitencia, sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad vivía en beaterio o clausura para mujeres laicas, donde tomó la decisión de abstenerse de comer carne y beber chocolate como un acto piadoso. Esto atrajo la atención de la abadesa de la institución quien, bajo el juicio de que “deseaba ser peculiar”, la obligó a seguir una dieta regular incorporando en ella la carne y el chocolate.⁶⁵ Por la misma causa también fue reprendida por su maestra durante el noviciado. Después de hacerse monja retomó su estricta dieta; tomaba una sola comida a mediodía y alardeaba de que raramente encendía el fogón para cocinarse una comida. Su dieta consistía principalmente en semillas y frijoles; los viernes comía pan y algunas semillas y bebía un poco de chocolate. Con la intención de incrementar su humildad sólo comía lo que otras monjas compartían con ella de sus platos, práctica seguida también por algunas monjas carmelitas.⁶⁶ Comprendía que el ayuno afectaba su salud, y escribió a su confesor que sentía su cuerpo tan descoyuntado que era obra de Dios estar en pie. Tanto la debilitaba su ayuno de los viernes que llegó a pensar que era peor que sus mortificaciones corporales, aunque continuó la práctica agradeciendo a Dios por sostenerla:

porque todo el cuerpo tiembla, que a veces me tengo de las paredes, y me hace fuerza tanta novedad como siento que ni con las disciplinas de sangre, que me desmayaban por las heridas, que salía bastante sangre, no me llegaron a hacer tanto daño como este ayuno de los viernes. Pero con tal providencia de Dios, que ni en aquel tiempo ni en éste me ha estorbado para ningún ejercicio.⁶⁷

No existen indicios, en este caso concreto, de que su confesor le haya aconsejado restringir sus prácticas penitenciales. En la conciencia de confesores y abadesas caía juzgar los grados de ayuno para asegurar que no causara enfermedad o daño permanente en las penitentes; sin embargo, las monjas voluntariosas y fervorosas lograban persuadir a sus superiores sobre la virtud de sus prácticas. Sor Marina de la Cruz, descrita por Carlos de Sigüenza y Góngora como una de las monjas “más mortificadas” del convento de Jesús María, comía tan poco que en ocasiones padecía de hambre durante varios días. Su comida habitual era un poco de chocolate espesado con harina y endulzado con miel de maguey. En sus años finales comía cebollas y calabacines hervidos y, en ocasiones, una pequeña porción de queso.⁶⁸ La narrativa menciona su dieta como otra evidencia de humildad y virtud.

Las carmelitas practicaban el ayuno como parte intrínseca de su observancia.

Mariana de la Encarnación, fundadora de la orden carmelita novohispana, comenzó a cambiar su dieta en un intento de reflejar en la comida ingerida el grado de perfección espiritual que perseguía alcanzar. El hagiógrafo carmelita fray Agustín de la Madre de Dios narra su cambio de comportamiento como una obra de Dios esencial en el proceso de redefinición de su observancia religiosa. “Dio en hacer rigurosas penitencias y ayunos extraordinarios con que iba aminorando la salud y enflaqueciendo las fuerzas; porque el amor de Dios luego estimula a hacer guerra a la carne.”⁶⁹ Elogios como éste alentaban a otras monjas a imitar modelos tan admirables.⁷⁰ Por ejemplo, sor Antonia de San Jacinto practicaba tres formas de ayuno: rehusaba hacer una comida completa, comía sólo las sobras dejadas por otras monjas y se abstenía de beber agua y de comer carne los viernes. Mortificaba también su sentido del gusto comiendo frutas ácidas, como limón y membrillo.⁷¹

Una intensa vida devocional podía conducir de manera natural al ayuno. Después de pronunciar sus votos de profesión en el convento poblano de Santa Mónica, sor María de San José declara cómo se encerró en sus pensamientos espirituales y perdió el apetito. “Y estaba tan absorta y fuera de mí conociendo mi nada y la grandeza de Su Majestad que no tenía sentido para comer”. Además, comer algo dulce la hacía sentir remordimiento espiritual. La angustia devoraba a quienes veían en el deseo de comer un apego al cuerpo conducente al descuido del espíritu. Sor María de San José logró resolver esta situación quizá de la misma manera que muchas otras que no sentían el deseo de practicar el ayuno heroico. Así, en una ocasión, la voz del Señor que la instaba a comer: “y me pusieron el último plato y era de dulce y yo no había comido dulce en toda mi vida [...] y estaba interiormente diciendo cómo me he de quedar sin comer [...] y entonces me dijo el Señor: María, come, que esta vida no se puede pasar sin comer y todo lo que da la comunidad es para que se coma, sea lo que fuere, que yo no me desagrado de que se coma como sea con templanza”.⁷² Al recibir la palabra de Dios sobre sus hábitos alimentarios, ella, como posiblemente muchas otras monjas, racionalizó su necesidad de comer. Aceptar el pan de cada día era un acto de humildad.

El ayuno fue sólo una de varias formas de mortificación del cuerpo. De todas las monjas se esperaba alguna forma de penitencia, pero el grado de ésta dependía del consejo del confesor y de la voluntad de la religiosa. San Ignacio de Loyola, quien sentó las normas más adelante seguidas por los confesores jesuitas, concebía las prácticas penitenciales como un medio para pagar por los pecados del pasado y útiles para someter la sensualidad a la razón. Eran formas de búsqueda de contrición y de la gracia de Dios.⁷³ No aconsejaba a sus súbditos procurar el daño del cuerpo ni la enfermedad, sino causar dolor, un elevado medio de purificación. Como tal, residía en uno mismo saber el tipo de penitencia y cuándo hacerla. El hagiógrafo de sor Juana Inés de la Cruz, el jesuita

Diego Callejas, hace referencia a los múltiples ejercicios penitenciales llevados a cabo por la religiosa en los días finales de su vida, en un intento de crear una imagen piadosa de ella. Si bien es posible que mucho de lo que escribió acerca de sus últimos años abunde en exageraciones, cita a su confesor, Antonio Núñez, S. J., quien le recomendaba moderación en sus ejercicios.⁷⁴ Núñez, quien fue un director espiritual de mucho peso en el siglo XVII, consideraba la penitencia como una virtud siempre y cuando no consistiera en “extraordinarias asperezas de ayunos, vigiliass, cilicios u otras extremas peregrinidades y penitencias exteriores... La medida de su santidad no es esta admirable extrañeza, sino el intenso amor de Dios y deseo sólido de agradarle”.⁷⁵

No obstante, la moderación no es una cualidad manifiesta en la espiritualidad barroca. Otros consejeros y biógrafos recurrieron al ejemplo de la penitencia corporal extrema para insinuar santidad, manteniendo una filosofía dualista en lo tocante al cuerpo y el espíritu. El muy reputado teólogo de fines del siglo XVIII Juan Benito Díaz de Gamarra, biógrafo de sor María Josefa Lino de la Canal, fundadora del convento de La Concepción en San Miguel de Allende, explica por qué la penitencia es esencial para una monja. Según nos dice, a través de la penitencia la monja muestra que ha rechazado el pecado. La justicia divina ordenaba a la humanidad no pecar, pero ya que ésta había pecado, el pago por la transgresión era justificable. Puesto que el cuerpo constituía la fuente del pecado y la corrupción, era aceptable que se le castigase para destruir todos los venenos corruptores de vida. La penitencia no debía destruir al cuerpo, sino a todo aquello que en su interior pudiera provocar la muerte eterna del alma. El cuerpo enfermo, las miserias de la vida y la incertidumbre sobre la salvación eterna eran en sí mismos formas de pago y penitencia por la humanidad.⁷⁶

La virgen cristiana, prosigue Gamarra, debe ejercitarse en la penitencia del espíritu y de la carne. Sin penitencia y mortificación no puede mantener su estado de pureza ni controlar a su carne y al diablo. A pesar de vivir en una época que supuestamente impulsó la modernidad a través de los adelantos científicos y la secularización, Gamarra retoma el concepto cristiano temprano del rechazo de la carne. No inventó nada que las monjas no hubiesen practicado antes; sin embargo, en los escritos de las propias monjas se destacan matices no necesariamente presentes en los consejos de algunos predicadores. A principios del siglo XVII, Sigüenza y Góngora cita estas palabras de sor Marina de la Cruz del convento de Jesús María: “¿Podrán ladearse nuestras penas, nuestras mortificaciones, nuestros ayunos, nuestros azotes con lo que de este género pasó nuestro amado Iesus en su delicadísimo cuerpo?” De hecho, había deseado convertirse en mártir para pagar a Jesús por sus sufrimientos, pero sólo podía imitarlo a través de la disciplina autoimpuesta.⁷⁷ A algunas monjas, la visión del cuerpo semidesnudo de Cristo crucificado, bañado de sangre, las inspiraba a castigar sus propios cuerpos. Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad

alcanzó el ápice de su fervor y su piedad imaginando el sangriento castigo recibido por Cristo. La conmovía enormemente “ver a un inocente Santísimo, desnudo su virginal cuerpo, y faltándole los pedazos de carne, bañado en su bendita sangre”.⁷⁸ Entre la piedad y ofrecerse a sí misma a imitación de Cristo mediaba un solo paso.

Las narraciones hagiográficas y autobiográficas hablan con elocuencia sobre el profundo arraigo de la autodisciplina en la observancia conventual del México colonial.⁷⁹ Gamarra utilizaba un lenguaje que la práctica había hecho familiar. Respaldadas en esta “familiaridad”, las monjas en ocasiones recurrían a sus propias sirvientas para recibir castigo e incluso intercambiarlo entre ellas.⁸⁰ María de Jesús Felipa, de San Juan de la Penitencia, concebía sus mortificaciones corporales como un medio para redimir no sólo sus transgresiones, sino las de otros. En cierta ocasión tuvo una pelea con su hermano, por asuntos de dinero, en el locutorio de visitas del convento. La religiosa interpretó el incidente como un reto de Dios para hacerle comprender que era a Él al único que debía amar y, aceptando que la culpa había sido sólo suya, “me daba una buena disciplina por mi hermano pidiéndole al Señor lo librara de ofenderle”. En varias ocasiones más ofrendó sus mortificaciones por la salud de su confesor.⁸¹ En junio de 1758, narra cómo ella y otra monja se infligieron mutuo castigo corporal:

Me hago cargo de que lo mismo que deseo para mí [...] y eso me mueve a descargar el golpe y mortificar como lo hice mientras [ella] fue rezando el *Miserere* y *De Profundis* con sus oraciones; luego se levantó, me besó las manos y los pies, lo que resistía, pero venció mandóme [*sic*] la dejara hacerlo. Me fue castigando y mientras me causó tanto regocijo este ejercicio [...] que me recogió toda el alma en contemplación de los dolores de mi crucificado y [...] se me hizo muy corto el tiempo.⁸²

Su confesor tenía conocimiento de sus disciplinas y, de hecho, le ordenó realizar algunas particularmente repugnantes, las cuales llevó a cabo con obediencia. En el mismo mes de junio de 1758, confía a su diario espiritual la casi insoportable experiencia de una prueba impuesta por su confesor: lavar la sangre manada de su castigo y beberla. El solo pensamiento revolvió su debilitado estómago; pensó en poner una cantidad considerable de jugo de limón en el agua y después decir a su confesor que no había podido beberla debido a su excesiva acidez. Puso en el agua cenizas y limón, pero sólo pensar en beberlo la hizo sudar copiosamente. No obstante, al final su concentración en el significado de la vida de Cristo le permitió beberla. Reunió fuerzas recordando la bilis de sus pecados que Jesús bebía por ella. Milagrosamente, el brebaje no le afectó el estómago.⁸³ La fe proporcionaba a esta y otras monjas una metáfora de sacrificio que les permitía adoptar un comportamiento en el que veían el sufrimiento penitencial

como una dicha y un medio para expiar los pecados ajenos por ellas mismas. No es fácil sopesar el papel del confesor que ordena o alienta toda una variedad de mortificaciones, puesto que desconocemos las razones personales que los llevaban a recomendar prácticas tales. Es incuestionable que la cultura religiosa del dolor y el sacrificio ocupó un lugar tan esencial en la espiritualidad postridentina que, inevitablemente, terminó por incorporarse y aceptarse como una práctica natural y necesaria. Las formas de disciplina autoimpuestas diferían de las impuestas por el confesor para pagar por un pecado, pero los hagiógrafos de este periodo nos dificultan distinguir estas diferencias.⁸⁴ El tono general de la narrativa sugiere que la práctica de los ejercicios penitenciales era una iniciativa propia de las monjas para comprender mejor la manera de imitar a Cristo, y no simplemente obediencia a las penitencias impuestas por sus confesores.

Las formas de mortificación autoimpuesta usualmente se llevaban a cabo en la celda de la monja, donde difícilmente había forma de controlarlas. El culto al cuerpo sangrante de Cristo en ocasiones condujo al castigo excesivo del cuerpo, hecho que acaparó la atención de los hagiógrafos, siempre en búsqueda del dramatismo de la hipérbole barroca. Para el franciscano Agustín de Vetancurt, historiador de su orden, y de fray Agustín de la Madre de Dios, cronista de las carmelitas, la descripción de las diferentes formas de penitencia en sus biografías de monjas constituía el artificio que enganchaba a los lectores y convertía a las religiosas en modelos para el mundo secular. Como afirma Vetancurt, sor María Ana de los Ángeles, quien profesó en San Juan de la Penitencia en 1611, “usó” cadenas de hierro durante toda su vida. Tras su muerte se descubrió que algunos de sus cilicios penitenciales habían penetrado tan profundamente en su piel que resultaba imposible quitarlos.⁸⁵ Vetancurt describe los cilicios como “prenda que enriquecía su vida”. Sobre Catalina de San Juan del convento de Santa Clara de Atlixco, nos dice: “Y la que apenas tenía cuerpo para sufrir trabajos andaba llena de cilicios, y macerando su cuerpo con ayunos”.⁸⁶ Aunque la capacidad de Cristo de sufrir por la humanidad escapaba de la comprensión humana, imitarlo era posible. Antes de profesar, sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad usaba un cilicio de duras cerdas; después de su profesión, durante 30 años usó un cilicio de bronce trenzado que, según cuenta su biógrafo, se conservó siempre tan rígido como si acabara de hacerse. El instrumento se hundía en su carne entorpeciendo sus movimientos y causándole dolor, pero ella se quejaba de que este dolor delataba su débil disposición para el sufrimiento, un razonamiento característico de su tiempo.⁸⁷ Entre las monjas “heroicas” sufrientes se encuentra sor Antonia de San Jacinto del convento de Santa Clara en Querétaro, elogiada por su biógrafo fray Joseph Gómez. Usaba cilicios de bronce que su confesor ordenó revestir con piel de borrego para que se acomodasen con facilidad en cualquier parte del cuerpo;⁸⁸ tenía también otros cilicios hechos con alambre y cerda o pelo de caballo. El papel de su confesor en el uso de estos

instrumentos es ambiguo. Aunque le aconsejó dejar de usarlos conforme envejecía, sor Antonia rehusó renunciar a ellos. Así, el confesor le ayudaba a reducir un poco su sufrimiento, aunque sin prohibirlo por completo. La libre voluntad de las monjas para usar cilicios estaba bien establecida, y los confesores alentaban a las religiosas que manifestaban tan intensos deseos de castigar su carne. No tenían idea del grado de dolor o daño físico que provocaban al consentirlo.

La práctica de la autodisciplina formó parte de la observancia capuchina y carmelita, aunque como hemos visto antes, el capellán Cayetano Antonio de Torres aconsejaba a sus monjas capuchinas no agobiar el cuerpo con semejantes actos. Era difícil vigilar las prácticas personales, lo que permitía a una hermana devota como sor María Leocadia, fundadora de las capuchinas de la Ciudad de México, exceder los límites del castigo corporal autoinfligido. Su biógrafa, otra monja, nos cuenta que siendo novicia en cierta ocasión sufrió un desmayo durante un acto de disciplina comunitaria. Su cuerpo se hallaba cubierto de heridas sin sanar. Después de profesar, comía y bebía poco y seguía practicando el castigo de su cuerpo, lo que perjudicaba su salud. Padecía de intensas jaquecas y se dice que parte de su cráneo se partió y quedó suave como la cera. Perdió todos sus dientes debido a una untura caliente recetada como medicamento y los cirujanos removieron de su estómago muchos “carbúnculos”, con fuertes dolores. A pesar de todo, vivió 82 años, de los cuales se dice que pasó 72 “en penitencia”.⁸⁹

La salud de sor María Anna Águeda de San Ignacio, descrita anteriormente, debe de haber empeorado con el uso de cilicios. De acuerdo con su biógrafo, inspirada en el ejemplo de Catalina de Siena ataba una cadena alrededor de su cuerpo como una representación simbólica de esclavitud a la Virgen María. En cierta ocasión, al ejecutar la genuflexión correspondiente a su ingreso al coro, la cadena se le encajó en el cuerpo y cayó inconsciente al piso. Usaba también un crucifijo de tres dedos de ancho con 33 puntas afiladas, simbolizando la edad de Cristo al morir, y lo portaba sobre el pecho o la espalda. Usaba además pequeñas pinzas para estrujar partes delicadas del cuerpo, como la nariz y las pestañas. En cierta ocasión, impelida por el deseo de sufrir, se arrancó un pedazo de carne. También salaba sus comidas para mortificarse, y se negaba a beber agua para así prolongar el sufrimiento. No comía carne y durante la Cuaresma hacía comidas muy frugales. A imitación de ejemplos de santidad, en alguna ocasión bebió la sangre corrompida de una hermana enferma y limpió las llagas de otra monja con su lengua.⁹⁰ En pleno siglo XVIII, sus prácticas estaban aún influidas por ejemplos más antiguos de uso del cuerpo como medio para la expiación. Desde el punto de vista médico, el grado de daño que un cilicio usado bajo el hábito podía causar sólo se conocía cuando la monja enfermaba de gravedad, por ese o cualquier otro motivo. Puesto que el origen bacterial de las infecciones eran desconocidos y existían escasos métodos prácticos para detener la infección de

una herida abierta bajo el grueso hábito de una monja, que posiblemente tomaba muy pocos baños, las posibilidades de una infección provocada por los cilicios eran muy altas. A falta de tratamientos eficaces, las heridas podían provocar una infección ulcerosa con altas probabilidades de extenderse y causar serios daños físicos.

No es posible suponer que todas las monjas practicasen tales actos heroicos de castigo corporal autoimpuesto. La mayoría de las monjas se ejercitaban en el espíritu de humildad con otras formas de ejercicios. Como un ejemplo del género tenemos los ejercicios y oraciones en honor de la Virgen legados por sor Juana Inés de la Cruz. Ella no fue la clase de monja que sometiera su cuerpo a sufrimientos extraordinarios, pero entendía bien el significado de los ejercicios destinados a la purificación del alma. Su obra nos ofrece un indicio de prácticas que debieron de haber sido más comunes que las formas extremas de disciplina corporal descritas por los hagiógrafos para impresionar a sus lectores. En sus “ejercicios” para venerar a la Encarnación sugiere principalmente meditación y oraciones, actos de humildad y clemencia, y algo de “disciplina”. Esta última consistía en ayunos, oraciones “boca en tierra”, es decir, con los labios cerca del piso, donación de dádivas, otorgar el perdón a otros, visitar iglesias y, “de ser posible”, usar un cilicio cada tercer día. Aunque sor Juana no se adhería a quienes favorecían o emulaban las disciplinas de sangre, en 1694 tomó tres votos especiales para abandonar sus estudios, implorando perdón por su alma y defendiendo el canon de la concepción inmaculada de la Virgen María. En este caso, firmó con su propia sangre. Como acto penitencial era correcto, aunque muy lejanamente relacionado con los duros tormentos practicados por otras monjas.⁹¹

La disciplina del cuerpo fue también una práctica comunitaria. Las monjas debían responder ante Dios como miembros de la comunidad; por lo mismo, todas las reglas conventuales contemplaban la celebración de capítulos de culpa comunes mensuales o semanales, o de hasta tres días por semana, para confesiones públicas de faltas y pecados que exigían castigo frente a las demás religiosas.⁹² Los castigos se parecían más al tipo de penitencia prescrita por los confesores desde la Edad Media. Se creía que avergonzar frente a la comunidad acentuaba la humildad, curaba el orgullo y enseñaba a la “pecadora” una lección que ayudaría a evitar que reincidiera en su falta. Ese ejercicio se concebía también como un acto justo e imprescindible para mantener el orden y encauzar una mejor observancia. El capítulo de culpas era muy temido. Dependiendo de la gravedad de las ofensas se imponían diferentes grados de castigo. Para una ofensa menor o “culpa leve” el castigo era ligero: recitar oraciones adicionales a las habituales. Para una “culpa grave”, el castigo podía consistir en un día de ayuno, la prohibición de visitar los locutorios durante seis meses e implorar perdón por el agravio cometido. La ofensa más grave o *gravior culpa* se refería a cualquier transgresión voluntaria de los votos monásticos y merecía el castigo

más estricto, cuya elección quedaba a discreción de la abadesa, pero que conllevaba la exclusión de la congregación por un tiempo determinado.

Para las capuchinas de Santa Rosa de Santa María en Puebla, la *gravior culpa* exigía a la monja que hubiera incurrido en ella pedir perdón a toda la congregación:

Y [...] desnuda hasta la cintura, puesta a los pies de cada una, reciba disciplina primeramente de la priora, y después de todas las que están sentadas de uno y otro lado, y sea la menos antigua en el convento. También en el refectorio no coma con las demás en la mesa, sino sobre la tierra desnuda en medio del mismo refectorio, y désele pan más basto y agua; sino es que la que preside, usando de misericordia, le dé alguna cosa: y lo que le sobrase de la comida no se mezcle con las otras sobras.⁹³

Durante las oraciones en el coro, la ofensora debía arrodillarse y hacer reverencias al resto de la comunidad, que tenía prohibido hablar con ella. El ayuno a pan y agua sólo podía ser levantado por la abadesa o por su mano derecha, la vicaria.⁹⁴ En los conventos concepcionistas, toda monja que defendiese a una hermana castigada podía perder su velo durante tres años. No pedir perdón conllevaba la sentencia de un día de reclusión despojada de su hábito.⁹⁵

En culpa todavía más grave, la “culpa gravísima”, incurrían las religiosas incorregibles que violaban las reglas conventuales de manera escandalosa y sin mostrar arrepentimiento alguno. Esta culpa podía significar el despojo del hábito, que terminaba su desposorio espiritual con Cristo y acarreaba su expulsión de la comunidad. Una monja castigada así perdía todos sus derechos y no se reincorporaba jamás a la comunidad. El castigo podía consistir también en la reclusión total en una celda aislada. Existen varios ejemplos de la aplicación de estos castigos en situaciones que lo ameritaban. En 1693, la Ciudad de México se enteró de que sor Antonia de San José, del prestigioso convento de Jesús María, había sostenido relaciones sexuales con el fraile agustino Pedro Velázquez, posiblemente años antes, y que tras quedar embarazada había dado a luz a una criatura. Por haber violado su sagrado matrimonio con Cristo, fue condenada al castigo más severo de reclusión de por vida en su propia celda y la confiscación de todas sus posesiones.⁹⁶

Al margen de la laceración excesiva del cuerpo y las disciplinas practicadas por algunas monjas excepcionales, es importante la pregunta de si estas prácticas afectaban la longevidad de las religiosas. No existen estudios al respecto. A pesar de los ayunos y la disciplina, todo indica que las monjas por lo general alcanzaban edades avanzadas. Bien podría deberse a que la mayoría de las monjas en realidad no llevaban a cabo las formas heroicas de ayuno y disciplina descritas por los cronistas. Los propios cronistas conventuales hacen referencia a

monjas con una considerable longevidad en varios conventos. Fray Agustín de Vetancurt, cronista de los conventos franciscanos, cita a sor Micaela de San Gerónimo de San Pedro de Alcántara, quien falleciera en Santa Isabel con más de 90 años de edad. Sor Isabel de San Esteban, de Santa Clara de Atlixco, profesó en 1616 y falleció en 1660 al cabo de 44 años de vida religiosa y posiblemente cerca de los 60 años de edad.⁹⁷ Aunque no siempre consigna las edades o los años como monja profesa, el cronista da noticia de los años de vida de 36 monjas. Veinte de ellas vivieron más de 50 años en el convento, y una lo habitó por 68 años. Siete de las 36 pasaron entre 31 y 50 años en los claustros. La vida promedio en el convento fue de 49.3 años. Considerando que la mayoría de las monjas profesaban entre los 15 y los 19 años de edad, estas cifras respaldan la suposición de una longevidad nada común para el siglo XVII.⁹⁸ Manuel Ramos Medina también proporciona información sobre la longevidad entre las monjas carmelitas de Puebla y Guadalajara en los siglos XVII y XVIII.⁹⁹ En Guadalajara, de un total de 81 monjas, consigna las edades y el tiempo de vida monacal de 39, de las cuales cuatro fueron octogenarias, seis septuagenarias, siete sexagenarias y cinco quincuagenarias. Dicho de otro modo, 21 de 39 vivieron muchos años para lo considerado normal en su época. En cuanto a las carmelitas de la Ciudad de México, no hace referencia a la edad sino al número de años de morar en el convento. De las 48 monjas mencionadas excluye a una novicia e informa que 21 vivieron más de 30 años en el convento y otras 12 más de 40 años.

Un censo de las monjas poblanas de 1773 confirma que las monjas enclaustradas llegaban a alcanzar edades poco comunes para la mayoría de las mujeres seculares. En San Jerónimo, 58% de 64 monjas sobrepasaban los 40 años de edad y sólo dos estaban por debajo de los 30 años.¹⁰⁰ Una de las monjas declaró que había estado recluida en la enfermería durante 22 años, posiblemente con un padecimiento crónico. Quince monjas habían vivido entre 40 y 57 años en el convento, 36 religiosas entre 20 y 39 años, y sólo tres llevaban menos de 10 años en el claustro. Una estadística similar es la de Santa Inés, en Puebla, un convento poblado por monjas entradas en años. En 1773, de 39 monjas profesas, 32 habían permanecido en el claustro entre 21 y 50 años.

El cronista carmelitano Gómez de la Parra cita a monjas que vivieron 38, 40, 50 y 51 años en el claustro.¹⁰¹ Excluyendo la posibilidad de una epidemia infecciosa en el convento, como la que cobrara la vida de sor Juana Inés de la Cruz en 1695, la expectativa de vida de las monjas era superior a la del resto de las mujeres. No corrían el riesgo de morir de parto, una posibilidad muy real para la mayoría de las mujeres, como tampoco de contagiarse de enfermedades sexuales. Además, su relativo aislamiento y dieta regular las protegían de la mayoría de las enfermedades comunes. Cuando enfermaban eran internadas en la enfermería bajo cuidados especiales y una alimentación nutritiva. Por otra parte, como vimos antes, la brutalidad implícita en algunos tratamientos médicos

ponía en riesgo la eficacia de estas esmeradas atenciones. Además, las enfermedades infecciosas solían diseminarse rápidamente en estas comunidades cerradas donde la caridad movía a muchas monjas a atender a las enfermas, exponiéndose así al contagio. En última instancia, aunque es un hecho digno de notar, no existe una explicación satisfactoria para la longevidad de algunas de las monjas del México virreinal.¹⁰²

EL VIAJE FINAL

Conforme la muerte se aproximaba, su significado cobraba una importancia definitiva para las monjas. Para el cronista franciscano fray Agustín de Vetancurt, la muerte constituía un “marcador” histórico, en torno al cual organizaba las vidas de aquellas monjas que había elegido para plasmar su memoria. Vetancourt ordenaba sus entradas biográficas de acuerdo con el mes de su fallecimiento. El dominico fray Alonso Franco, al recordar a las religiosas fallecidas, se dolía de la ausencia de tantas, pero su consuelo era que “cogió la Divina Majestad rosas hermosísimas que llevar al paraíso de la gloria”.¹⁰³ El “arte de morir”, elogiado desde tiempos medievales, era encomiable en las monjas que destacaban por haber llevado vidas excepcionales. Como mujeres consagradas a Dios, cuyas vidas habían girado en torno a la salvación de sus almas, el momento de la prueba final representaba el alivio jubiloso de todas las preocupaciones y los sufrimientos terrenales, la puerta que se abría a la promesa de la salvación eterna, el premio final por una vida en la que el ayuno, la penitencia y la enfermedad habían purificado a través del sufrimiento. Aun así, el rito del paso a un mundo espiritual, descrito e interpretado de muchas maneras distintas, no estaba desprovisto de sufrimiento y temor. Algunas hagiografías y sermones elogiaban una muerte cargada de sufrimiento como un signo de elección. Dios podía “purgar” un alma enfrentándola al reto de una muerte angustiosa, a imitación de la de Cristo. La angustia de la muerte asolaba a la carmelita poblana sor María de Cristo, quien simplemente no podía resignarse a morir a pesar de los amorosos cuidados proporcionados por sus confesores y hermanas religiosas. Su tránsito a la otra vida estuvo plagado de visiones del juicio final y numerosas “tentaciones”.¹⁰⁴ Sor Agustina Nicolasa María, abadesa de las capuchinas de la Ciudad de México, confesó también su temor a la muerte. Para combatir su miedo adoptó la rutina diaria de ver su cama como si se tratase de su tumba, entablado respuestas consigo misma. Además, colocó imágenes de la muerte en los lugares del convento que más frecuentaba.¹⁰⁵

En contraste, otras monjas experimentaban una enorme tranquilidad e incluso felicidad conforme se aproximaban a la muerte, ansiando ese momento

en que podrían dormir en los brazos del Señor.¹⁰⁶ Ellas encontraban en la muerte la consumación espiritual última de su sagrado matrimonio con Dios, la más elevada expectativa de quienes habían sido esposas de un esposo real aunque distante. A través de la muerte Dios otorgaba, a quienes le habían sido leales, el goce final de su compañía. Así, sor Clara de San Bernardo “pasó de esta vida en compañía de su Esposo a gozar de la dulzura de sus bodas”.¹⁰⁷ El final de la vida en este mundo se conocía también como la “repatriación” al Cielo, aunque el sufrimiento de un periodo de penitencia en el Purgatorio se esperaba para la mayoría de los mortales. El concepto de “patria” significaba el reino de Dios, al que sus súbditos regresaban como premio por sus sacrificios y su vida bondadosa en este mundo. El espléndido hagiógrafo barroco Gómez de la Parra inyectaba en sus descripciones de muertes conventuales un sentido de serenidad y sosiego. Por su parte, el dominico Alonso Franco subraya la eternidad que sigue a la muerte con expresiones como “vivir donde ni los años se acaban ni los tiempos se mudan”, y Agustín de Vetancurt decía que había llegado la hora de que se acabaran los trabajos para gozar de los regalos.¹⁰⁸ Otras crónicas conventuales y sermones fúnebres afirmaban que las monjas excepcionales podían estar marcadas por un signo especial de Cristo o de un ángel en el momento de su tránsito.

Por su valor intrínseco como una enseñanza para otros, los cronistas solían elegir el acto de la muerte para desplegar una detallada descripción. La muerte de sor Ana de San Francisco, del convento de Santa Catalina de Siena, fue minuciosamente descrita por su biógrafo, Alonso Franco.¹⁰⁹ Después de experimentar algunos contactos visionarios con Dios, su abadesa le pidió hablar sobre temas espirituales ante la comunidad, lo que cumplió prestando atención particular a las cantoras del convento, por razones que el cronista no explica pero que pudieran referirse a que ella misma cantaba en el coro. Su lenta muerte, acaecida entre Jueves Santo y Domingo de Pascua, estuvo marcada por una serie de visiones, como una conversación con Dios, una “visita espiritual” al monasterio masculino dominico para recibir la comunión e incluso su participación con el coro conventual. Sus últimas palabras registradas fueron: “Ahora, Señor”. Este detallado recuento de la muerte era una verdadera puesta en escena a cargo del escritor, con el propósito de “andar” por el camino de la muerte junto a una monja ejemplar y enseñar a otras la posibilidad de “bien morir”.

Ante una muerte esperada se llamaba a un sacerdote para que administrase los sacramentos de la confesión y la extremaunción. Todas las monjas de la comunidad acompañaban a su hermana para ofrecerle su apoyo en el momento que había esperado y, quizá, anhelado durante muchos años. Sor Antonia de San Jacinto anticipó su muerte varios días antes de que acaeciese. De acuerdo con su confesor y biógrafo, comenzó a tener visiones del Cielo como un sitio con una luz espléndida, música armoniosa, ángeles alegres, santos e incluso una procesión

de franciscanos bendecidos, la orden a la que pertenecía. En el momento mismo de su muerte, su confesor, quien permanecía arrodillado al pie de su cama, observó su pecho elevarse y la cintura arquearse al tiempo que la religiosa tomaba sus manos y preguntaba si él también oía la alegre música. Más adelante, se reportó esta visión como un signo de virtud y es posible que haya sido citada por el jesuita que predicó en el primer aniversario de su muerte. Sor Antonia tenía un reducido círculo de confesores devotos admiradores de su “santidad”, a quienes pidió acompañarla en el momento de su muerte, favor al que tenía derecho y que le daba un gran consuelo. Sin embargo, el comisario franciscano, aprovechando su poder jerárquico, solicitó ser notificado en cuanto entrase en la agonía final para tener el privilegio de ser el primero en atestiguar y compartir su muerte. Presenciar los últimos minutos de vida de alguien dotado de profunda convicción religiosa era una forma de compartir sus virtudes. Acompañar a sor Antonia en su partida representaba obviamente un momento edificante para sus confesores, además del privilegio de cumplir con sus obligaciones religiosas en la administración de la extremaunción.¹¹⁰

Para los miembros de la comunidad que habían fallado en hermanarse con caridad cristiana, la muerte de una religiosa era un enfrentamiento con la verdad. Antes del inminente fallecimiento de sor Marina de la Cruz del convento de Jesús María, sus hermanas imploraron su perdón, la abrazaron y le pidieron que las encomendara a ellas y al convento a Dios. En estas horas finales, la religiosa aprovechó la oportunidad para predicar sobre el amor de Dios, la observancia de su regla, la disciplina de la oración y la grandeza del premio que recibirían a cambio. La comunidad entera estaba reunida cuando se despidió llena de felicidad y “viendo la llevaba Dios a su celeste patria”.¹¹¹ Las connotaciones teatrales de la narrativa podrán exagerar, mas no traicionar el sentido del apoyo común despertado por la muerte. Borraba los agravios personales y recordaba a la comunidad su propia mortalidad. Otorgaba también la oportunidad para que algunas religiosas predicaran, un privilegio que raras veces disfrutaban a lo largo de sus vidas.¹¹²

La muerte era un medio para expresar cualidades espirituales particulares. Con relación a la epidemia que azotó en 1644 al convento de Santa Clara, el cronista Agustín de Vetancurt declara que una de sus monjas tuvo la premonición de que sería la primera en morir. Al año siguiente, cuando la enfermedad brotó en Santa Isabel, otro convento franciscano, sor María de San Antonio recibió también el favor celestial de fallecer para salvar a las demás.¹¹³ No fue ella la única religiosa visionaria capaz de predecir la muerte: sor Micaela de Jesús María, del convento de San Lorenzo, poseía el don de predecir la muerte de otras monjas.¹¹⁴

En los recuentos hagiográficos la muerte podía provocar una transformación en el cuerpo inerte de las privilegiadas que habían llevado una vida santa.

Milagrosamente desaparecía todo vestigio de su enfermedad y de la muerte misma, y recobraban la belleza y perfección de su juventud. La muerte rejuvenecía porque las virtudes de la vida religiosa se expresaban a través del cuerpo una vez que éste dejaba de ser la prisión del espíritu y podía manifestarse sin impedimentos. La gracia de Dios se manifestaba en ese proceso. Gómez de la Parra narra cómo la madre Ana de Jesús, fundadora y primera priora del convento de carmelitas descalzas de San José de Puebla, después de fallecida en 1612 experimentó una transformación física tal “que habiéndose puesto en su vida, por su edad, penitencias y achaques, muy percutida, y el rostro muy lleno de arrugas [...] después de muerta se puso tan hermosa y tan blanca que a todas ponía en admiración [...] viendo la blancura y transparencia que mostraba en su rostro apacible y hermoso”.¹¹⁵ Otra expresión de la virtud religiosa después de la muerte podía ser la dulce fragancia emanada del cuerpo, símbolo de la dulzura del espíritu de la finada.¹¹⁶ Así, los escritores creaban una imbricada red de símbolos que nutrían las creencias de las religiosas sobre el significado de la muerte como un tránsito para recibir el premio que tanto anhelaban. La hermandad de vidas “santas” creaba un vínculo más allá de la vida, que encontraba en la muerte un medio para expresarse.

HONRAS FÚNEBRES

El último ritual en la vida de una monja era su sepelio, una ceremonia que exigía tanta atención como su profesión, dado que marcaba el fin de sus tribulaciones en este mundo y el comienzo del prometido retorno a su verdadera patria y a su salvador. Una vez vestido el cuerpo y tendido en la capilla, un sacerdote u otro religioso entraba al coro para bendecir el cuerpo y la tumba, mientras el resto de la comunidad entonaba salmos o leía pasajes bíblicos. Los restos podían permanecer un tiempo en la capilla, pero si la monja había fallecido por una enfermedad contagiosa se enterraba de inmediato. Todas las monjas eran sepultadas en el coro; las recién fallecidas yacían encima de sus predecesoras, apiladas en niveles a lo largo de los siglos. Sólo de vez en cuando se exhumaban las osamentas con el fin de abrir espacio para otros entierros. De tal manera, las monjas vivas oraban literalmente sobre los restos mortales de sus predecesoras.

Hacia mediados del siglo XVII, velorios y entierros se habían convertido en ceremonias públicas a las que, además de las monjas, concurrían otras personas. Al velorio asistían ciudadanos distinguidos, y los vecinos de la ciudad llenaban la iglesia para presenciar el espectáculo teatral de velas encendidas y liturgias cantadas. Se entonaban vigiliass de difuntos y salmos, y una misa si la difunta pertenecía a una familia distinguida; centenares de velas iluminaban el recinto sagrado y los largos toques de campana anunciaban la muerte de la monja

exhortando a la ciudad a llorar su partida. Tras la muerte de Leonor de San José, fundadora de las carmelitas de Santa Teresa en Guadalajara, el obispo, la Audiencia y miembros de los cabildos civil y eclesiástico asistieron a las exequias. La pompa mundana contrastaba con una vida de reclusión total.¹¹⁷ Cuando sor Antonia de San Jacinto falleció el 22 de noviembre de 1683, todas las órdenes religiosas y la nobleza fueron invitadas a sus exequias. Para realzar la solemnidad de la ocasión el convento construyó un túmulo, esto es, un monumento fúnebre, y encendió centenares de velas.¹¹⁸ Su rostro fue cubierto con hojas para protegerlo del polvo. La gente ya había tomado pedazos de su hábito como reliquias con la facultad de realizar milagros. El féretro, cubierto con cal, ocupó su sitio en la iglesia. Por haber sido en vida ejemplo de santidad, el sitio se marcó secretamente en caso de que en un futuro tuviese que ser trasladado el cuerpo a otra parte. Los gastos de los rituales y el sepelio corrieron a cargo del convento.

Fray Joseph Bellido, biógrafo de la monja dominica poblana del siglo XVIII sor María Anna Águeda de San Ignacio, no desperdició la oportunidad de describir su funeral con abundantes detalles. María Anna Águeda murió a la edad de 60 años el 15 de febrero de 1756, habiendo sido beata por 25 años y monja durante los siguientes 15 años de su vida. Fue una monja ejemplar, muy amada por su congregación. Gracias a sus esfuerzos, el beaterio de Santa Rosa se convirtió en convento.¹¹⁹ Fue autora de varios libros devocionales y la religiosa predilecta del obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, quien pagó la publicación de sus obras. A su muerte, su convento y la iglesia diocesana unieron esfuerzos para hacer de su velorio y su funeral una ocasión memorable. El obispo pagó el funeral en un acto de cariño y respeto por una monja cuyas virtudes merecían ser aplaudidas y a quien había admirado tanto en vida. Insistió en sepultarla bajo tierra limpia, por lo que fueron removidas todas las osamentas antiguas del sitio de la iglesia destinado para ella. Su cuerpo permaneció a la vista durante tres días, yacente en un costoso féretro situado en el interior del coro bajo, cerca de las rejas, adornado con una corona y una hoja de palma, símbolo esta última de su virginidad. Tantas flores enviaron otros conventos y ciudadanos particulares que llenaron el coro y las puertas principales del convento debieron permanecer abiertas. El convento alfombró todo el camino que seguiría el cortejo fúnebre y decoró la iglesia con sus adornos más exquisitos.

Colocado frente a las rejas del coro, el túmulo se elevaba en un alto chapitel adornado con flecos de terciopelo negro en torno a numerosas ceras y cirios gruesos con cuatro pabilos. Muchas otras velas iluminaban la iglesia y se entregaban a los más distinguidos asistentes. El gobernador de Puebla, los alcaldes y regidores del ayuntamiento, el arzobispo de México, el obispo de Puebla y numerosos miembros del cabildo eclesiástico, junto con representantes de todas las órdenes religiosas masculinas, presenciaron el que debe de haber sido uno de los funerales más impresionantes jamás vistos por los poblanos. Se apostaron soldados en la iglesia para contener al público. La comunidad de

monjas ocupaba el coro bajo, con los rostros velados, portando velas en las manos y derramando lágrimas por su gran pérdida. La misa fue oficiada por el canónigo de la catedral poblana.

Para la ocasión, se permitió el acceso al claustro a miembros de las comunidades religiosas masculinas y prelados eclesiásticos para sumarse a la procesión, en la que monjas y hombres, entremezclados, formaron el cortejo de una ceremonia insólita. Era ésta una de esas raras ocasiones en las que el convento abría sus puertas a los hombres. Un maestro de ceremonias condujo la procesión. El cuerpo se colocó sucesivamente en cada una de las cuatro esquinas del patio conventual para decir una oración. Al llegar al sitio de su sepultura, cerca de donde acostumbraba tomar los sacramentos, sus hermanas de religión tomaron el cuerpo de la litera para depositarlo en su ataúd. Como dice su biógrafo, el sepelio se asemejaba a la canonización de una santa. La apoteosis de los ritos finales y el funeral de sor María Anna Águeda quizá fueron únicos, pero ponen en evidencia que el colorido, la emotividad y el “aparato”, o énfasis en el aspecto ritual de la ceremonia, aún estaban en boga en el México del siglo XVIII. Se trataba de un asunto cívico comunitario que momentáneamente unía a pobres y ricos en la expresión conjunta de respeto por un notable miembro de la comunidad.

Los ritos canónicos de la muerte no contemplaban ni alentaban de manera oficial las expresiones de devoción popular por el recuerdo físico de las religiosas fallecidas; no obstante, la naturaleza crédula de la piedad popular daba pie a peculiares rituales *post mortem*, que quedan registrados en muchas biografías. Como en Europa, la muerte incitaba a atesorar reliquias de las monjas que se creía habían sido privilegiadas con la gracia de Dios. Después de su muerte, tanto sus hermanas religiosas como confesores y personas laicas cercanas a la fallecida asaltaban implacablemente sus ropas e incluso su cuerpo para obtener una reliquia que pudiera encerrar poderes extraordinarios. Más adelante, tales reliquias podían constituir medios para la realización de milagros que ayudarían a la beatificación de la religiosa. Las manos codiciosas recogían tierra de su sepultura e incluso cortaban dedos de pies y manos de la difunta. En el velorio de sor Ana de Jesús, fallecida en Puebla en 1612, un verdadero asalto al cuerpo de la monja comenzó cuando algunos presbíteros eclesiásticos comenzaron a cortar trozos de su hábito. Nadie se habría atrevido jamás a tocar su hábito en vida, pero la ambición de poseer una pieza de santidad, por la protección que pudiese conferir, los movía a actuar con una evidente falta de decoro religioso. Más personas siguieron su ejemplo y, para cuando fue sepultada, sor Ana había perdido todo su hábito.¹²⁰

Los asistentes al velorio de sor Marina de la Cruz solicitaron “por reliquia alguna pequeña parte de su pobre ropa”, y dados los escasos bienes materiales que poseía, quienes lograron obtener algo suyo se sintieron sumamente afortunados. Las monjas se apropiaron de todas sus cosas, entre ellas la piedra

que usaba como almohada. Los cilicios usados por sor Antonia de San Jacinto del convento de Santa Clara en Querétaro circularon entre sus confesores después de su muerte. Por haber pertenecido a una religiosa considerada como un ejemplo de virtudes, se creía que en el contacto con esos instrumentos había una transferencia de sus cualidades. Un año más tarde, el predicador a cargo de elogiar su memoria citaba ejemplos de las curas logradas a través del contacto con su hábito y sus reliquias.¹²¹

El de sor Marina no fue un caso aislado. El fervor de los creyentes sobre las propiedades curativas de las pertenencias de las monjas santas motivó incluso al médico que había atendido a sor Ana de San Francisco a solicitar una reliquia. Recibió una de sus calcetas, que, de acuerdo con el relato, curó sus jaquecas crónicas con sólo ponerla sobre su cabeza. Uno de sus crucifijos sirvió para realizar algunas curas “milagrosas” en el convento.¹²² El cadáver de la poblana sor María de Jesús Tomellín al parecer fue decapitado, y las monjas conservaron su cabeza oculta en el convento hasta que el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz ordenó la exhumación de su cuerpo en 1685 para verificar la “milagrosa” incorruptibilidad de sus huesos. Al descubrir la falta del cráneo, obligó a las monjas a restituirlo a su tumba.¹²³ En contraste, las ropas de quienes fallecían de enfermedades contagiosas se quemaban inmediatamente después de su muerte. Las religiosas que habían padecido largas enfermedades y carecían del brillo de la “santidad”, privilegio de unas cuantas, no recibían adulación alguna. Después de su muerte se acostumbraba vender sus pertenencias en subasta pública entre sus hermanas religiosas, mas no resultaba fácil vender las ropas gastadas y los bienes de las monjas enfermas o muy pobres, por lo que generalmente terminaban en manos de las mozas de servicio o en la enfermería. Los testamentos que legaban bienes al convento eran sumamente apreciados y aguardados. El dinero de la venta de las propiedades de la religiosa fallecida normalmente estaba destinado para el reparto de dádivas entre las hermanas “pobres” del convento o bien entregado a un heredero específico, como un familiar o incluso un miembro del clero.¹²⁴ Estas dádivas monetarias podían ser tan pequeñas como uno o dos pesos cuando los bienes eran pocos o se encontraban en mal estado. Todas las comunidades religiosas fueron conscientes de las diferencias de clase, por lo que los testamentos de las religiosas más ricas de alguna manera buscaban compensar esta separación en un acto último de caridad; tal fue el caso de sor Josefa de San Rafael, monja del convento de Jesús María fallecida en 1797, quien legó los réditos de sus ingresos a las monjas más pobres del convento.¹²⁵

MUERTE Y TRANSFIGURACIÓN

La muerte de las monjas no alejaba su presencia de la comunidad. El destino del alma tras la partida de su prisión terrenal formó parte importante de las hagiografías del periodo, que abundan en historias sobre el destino del alma de las monjas e incluso de la de sus amigos y parientes. Después de su muerte, sor Isabel de la Encarnación se apareció en una visión ante varias de sus hermanas para dar noticia de que la fundadora de su convento, sor Ana de Jesús, se encontraba disfrutando de la gloria de Dios, “en el coro de las vírgenes, cantando y danzando con el Divino Cordero”.¹²⁶ Aun muerta, Ana de Jesús continuó como madre protectora de una comunidad que rehusaba dejarla partir y encontraba consuelo en esas visiones extraordinarias. De la misma manera, la venerada sor Marina de la Cruz se apareció ante una de sus hermanas, a quien le aseguró que su tan deseada fundación de un convento carmelitano se llevaría a cabo.¹²⁷ De la carmelita sor María de la Cruz se “sabía” que había pasado tres meses en el Purgatorio, según le fuera revelado a otra monja y a su confesor. Finalmente, lograron verla ascender al Cielo.¹²⁸ La veracidad de estas visiones jamás se cuestionó, pues la credulidad no conocía límites en el imaginario religioso del siglo XVII. De tal manera, tanto en el Cielo como en la tierra, monjas vivas y muertas seguían manteniendo una comunicación tan familiar como la que habían construido y disfrutado a lo largo de décadas de convivencia, compartiendo dolencias y consolación. La hagiografía servía como el medio más eficaz para fortalecer ese tipo de devoción y esas creencias populares.

Ciertos atajos existían en el viaje entre la tierra y el Cielo. Algunas monjas morían difundiendo un olor suave, el “olor de santidad”, lo que significaba que la pureza del alma se manifestaba a través del cuerpo como un signo del destino de ésta.¹²⁹ Los esfuerzos realizados por la comunidad, los devotos religiosos masculinos y los seguidores laicos para obtener el reconocimiento de Madrid o Roma en una causa de beatificación, paso inicial para la canonización, fueron procesos tan largos como reales, sobre todo en el siglo XVII, que en México podría denominarse “la era de la creencia”. Sor María de Jesús Tomellín (1582-1637) despertaba gran fervor y piedad tanto en la ciudad como entre varios prelados de reconocida estatura espiritual, como el obispo de Puebla Juan de Palafox. El esfuerzo biográfico y hagiográfico llevado a cabo después de su muerte produjo al menos siete libros, notas conventuales escritas por una de sus hermanas de religión y su confesor, y una abundante correspondencia sobre sus méritos y milagros.¹³⁰ Los esfuerzos para obtener la aprobación de la Sagrada Congregación de Ritos en el Vaticano se extendieron hasta el siglo XIX, aunque finalmente fueron infructuosos: México no tendría una santa todavía. El proceso de beatificación de la llamada “El Lirio de Puebla” se convirtió en un ideal piadoso local y, a pesar de no haber obtenido el resultado deseado, habla claramente de la capacidad que tuvo la política de la manipulación de imágenes.¹³¹ El género hagiográfico ganó una notable aceptación en México

entre 1670 y 1800. Los numerosos sermones escritos en honor de las monjas con vidas ejemplares y el énfasis excepcional en sus vidas y sus destinos después de la muerte, formaron parte de una cultura religiosa popular promovida por predicadores en la solemne ocasión de los aniversarios luctuosos de las religiosas. A través de estos medios las monjas se convirtieron en figuras simbólicas en el México colonial.¹³² El énfasis que escritos y sermones ponían en su sufrimiento fue tan importante como su capacidad espiritual para ascender hacia Dios. Su fragilidad humana, manifiesta en sus enfermedades, las revela como seres vulnerables, pero su fuerza espiritual para soportar las aflicciones de la carne las elevaba por encima de otras y las convertía en edificantes modelos de inspiración.

Conocer las enfermedades que afectaron a las monjas, sus tratamientos médicos y prácticas disciplinarias es un paso importante para trazar un cuadro completo de sus experiencias de vida. El significado espiritual de la expiación de los pecados a través del sufrimiento, la superación de los deseos del cuerpo mediante la penitencia y el ayuno, y la concepción de la muerte y la enfermedad como deseables para liberarse de las ataduras terrenales, son también esenciales para comprender de qué manera el cuerpo y el alma se relacionaban entre sí en el universo de las monjas. No obstante, existe otro aspecto de la carga inevitable del cuerpo, que se inclinaba más hacia el mundo que a la santidad. Si la enfermedad tenía la capacidad para purificar el alma, un cuerpo sano podía caer en el pecado, arrastrado por el implacable impulso de la carne, como se explica en el capítulo siguiente.

VII. SEXUALIDAD: UN RETO A LA CASTIDAD

Guarden gran fidelidad al Señor en el espíritu de su desposorio y fe que le han prometido [...]. Es la mayor fealdad de las esposas en el mundo dar el corazón a otro que a su mismo esposo. ¿Qué será cuando éste es Dios, Redentor, criador y salvador? Reserven en todo y por todo su corazón para Dios y con aquél sea su conversación, a quien han dado todo su corazón. Porque muy difícil es tratar con uno y darle su corazón a otro.¹

CUANDO el obispo Juan de Palafox y Mendoza envió este mensaje a sus amadas hijas, las monjas de Puebla, debe de haber tenido en mente un problema que afligió y enfureció a sus contemporáneos: las llamadas *devociones* o visitas de hombres a las rejas y locutorios conventuales para hablar con monjas de su elección y entablar amistades espurias o algún tipo de cortejo.² Estas conversaciones, tuvieran o no intenciones sexuales, se consideraban una amenaza a los votos de clausura y castidad, esenciales para la vida religiosa después del Concilio de Trento (1545-1563). Se trataba de un quebrantamiento de la disciplina religiosa que ya había echado raíces en España, donde el “galanteo” o seducción de mujeres se convirtió en una práctica cortesana que no se detenía ante las puertas de los conventos.³ En 1682, un provincial franciscano arribó a Nueva España con una cédula real emitida el 29 de enero de ese mismo año, que incitaba a obispos y prelados a impedir todas las conversaciones entre monjas y personas laicas, “tan comunes en los conventos de las Indias”, pues daban lugar a muchos abusos y escándalos. El arzobispo Aguiar y Sejias prometió cumplirla y atajar el abuso de las conversaciones.⁴ Un año después, en marzo de 1683, fray Francisco Ávila emitió un decreto dirigido a las monjas franciscanas sobre la decencia y la castidad que su estado religioso las obligaba a guardar. Criticaba todas las conversaciones innecesarias en recibidores y locutorios, y ordenaba a las monjas que se abstuvieran de entablar tales comunicaciones y devociones y procuraran vivir en la pureza de las costumbres y el recogimiento que debían observar como esposas de Cristo. Sin embargo, su intervención no logró impedir los contactos. Bien entrado el siglo XVIII, los prelados franciscanos seguían insistiendo en que las monjas evitasen las conversaciones ociosas y no se dejasen ver por los seculares a través de los tornos y otros accesos públicos del convento.⁵

Los votos de virginidad y clausura, que supuestamente debían excluir toda posibilidad de que las monjas se viesan involucradas en actividades con cualquier carga erótica o sexual, no bastaban para evitar que se diesen tales situaciones entre las monjas y sus visitantes o confesores.⁶ Si bien no podemos considerar estas transgresiones como casos frecuentes sino como excepciones a la regla, es incontestable que señalan puntos de fractura en el sistema de confianza que la Iglesia católica depositaba en sus religiosos de ambos sexos. El problema no era nuevo en los siglos XVI y XVII, pues la preocupación por la castidad y la buena reputación de las monjas se había expresado desde fines del siglo XIII, cuando las autoridades eclesiásticas impusieron las reglas de clausura para preservar estos votos.⁷ No obstante, las barreras físicas y morales construidas en torno a las monjas y las comunidades femeninas no bastaban para protegerlas de la curiosidad y el interés de algunos hombres que las veían como el mayor “fruto prohibido”.⁸

En la España moderna temprana, las autoridades eclesiásticas, a pesar de su fuerte defensa del catolicismo ortodoxo, manifestaban su preocupación por el comportamiento sexual de los clérigos y los frailes mendicantes, principales culpables de actos de indiscreción con las monjas. El problema real residía en si las autoridades veían el problema de violación del voto de castidad como un asunto sexual o uno referente al dogma. Stephen Haliczer, investigador de los incidentes de transgresión sexual en los confesionarios, argumenta que, en España, la creciente popularidad de las confesiones diarias o semanales y el sacramento de penitencia posterior al Concilio de Trento atrajeron cada vez a más gente al confesionario, lo que a su vez aumentó la frecuencia de la solicitud de favores sexuales. La necesidad de contrarrestar la Reforma protestante motivó a la Iglesia católica a perseguir y castigar a la clerecía errante que degradaba la naturaleza sagrada de tan solemne sacramento. En 1592, el papado otorgó a la Institución plena jurisdicción sobre los delitos de solicitud entre la clerecía, lo que autorizó al Santo Oficio a perseguir el delito de solicitud y a los transgresores tanto en la península como en sus dominios de ultramar.⁹ La necesidad de vigilar a clérigos y frailes para descubrir cualquier conducta sexual inapropiada aumentó.¹⁰ En la práctica, la solicitud era una realidad que jamás lograría erradicarse por completo, en parte por la enorme dificultad de reprimir la sexualidad de los hombres religiosos y en parte porque la Iglesia no contaba con especialistas suficientes que pudiesen dedicarse a detectar y desarraigar el problema. Puesto que la voluntad para mantener el celibato era débil o inexistente entre algunos clérigos, aquellos incapaces de refrenarse abordaban a las mujeres sacando provecho del secreto de confesión como medio para encauzar sus impulsos. El confesionario ofrecía un espacio de privacidad y la única oportunidad para hablar a solas con mujeres y sacar a la luz temas sexuales bajo el pretexto de preguntarles sobre cualquier posible pecado

cometido bajo el sexto mandamiento.¹¹ Haliczer reporta un aumento significativo de sollicitación hacia las mujeres en la España del siglo XVII, en particular después de 1650, información que María Helena Sánchez Ortega confirma con evidencia sustancial. En España, el galanteo o cortejo de monjas se volvió una moda en el siglo XVII, introduciendo un matiz de tentación mundana en los locutorios conventuales.¹²

Los historiadores mexicanos estudiosos del tema de la sollicitación se han enfocado más en el aspecto sexual que en sus implicaciones sacramentales. Basándose en la Institución como fuente principal de información, han enmarcado la sollicitación dentro del campo más amplio del comportamiento pecaminoso.¹³ Ése fue precisamente el punto de vista de las autoridades religiosas de los siglos XVII y XVIII al enjuiciar a los solicitantes. Subrayaban la traición de los confesores a la confianza que la Iglesia había depositado en ellos para salvaguardar las vidas espirituales de las monjas, la violación de sus propios votos de castidad y el intento de quebrantar los votos de las monjas. Incluso en los casos excepcionales en que otros asuntos espirituales llamaron la atención de los inquisidores, el aspecto sexual no dejó de constituir un elemento fundamental en la determinación de las responsabilidades y las culpas.

Los legajos inquisitoriales asientan la definición de *sollicitación* vigente en México a lo largo de todo el periodo colonial. Técnicamente, consistía en la solicitud de favores sexuales durante el acto de la confesión. Esto contemplaba que la solicitud ilícita debía ocurrir después de que la monja (o la mujer) hiciera la señal de la cruz para dar inicio a su confesión. No obstante, en cuanto a las monjas, la Institución al parecer tomaba en consideración las situaciones comprometedoras que pudiesen ocurrir más allá del acto de la confesión, como también el comportamiento indecoroso y las actividades que atentasen en contra de la castidad no sólo durante la confesión, sino en todo momento. Las investigaciones inquisitoriales buscaban revelar la ofensa, despertar remordimiento, inducir al arrepentimiento y administrar el castigo indicado. Los inquisidores tenían plena conciencia de la atracción de la carne y estaban capacitados para examinar los casos minuciosamente y sin rodeos. El proceso de investigación debía permanecer secreto y anónimo, pues su propósito no era construir un cuerpo normativo para el escarmiento público de los pecadores. Tampoco estaba pensado para hallar medios para frenar el deseo sexual a nivel personal ni poner un freno a los pensamientos y las prácticas sexuales; esas tareas estaban a cargo de los confesores y la Iglesia diocesana. La indagación inquisitorial de la sexualidad no fue sino un ejercicio casuístico para buscar reconstruir las circunstancias de cada delito en particular e imponer correctivos mediante penitencias para salvar el alma y, de ser posible, separar a las partes involucradas. Cada caso fue único y revelador como experiencia humana, pero no sentaba un “precedente” para otros casos.

Es difícil dilucidar las razones personales que movían a clérigos, frailes o

monjas a quebrantar los más elevados objetivos de la vida espiritual establecidos por la Iglesia. Al confrontarse con sus jueces inquisitoriales ofrecían las respuestas esperadas para encubrir sus sentimientos verdaderos. Sin embargo, una lectura detenida de los textos de sus confesiones ante la Institución alcanza a revelar indicios sutiles que permiten comprender el contexto de la solicitud, las motivaciones de los perpetradores y las reacciones de sus víctimas. Muchos miembros de la Iglesia católica no tenían una vocación plena para llevar una vida santa y, al cabo de años de profesar, se encontraban a sí mismos inmersos en un mar de contradicciones problemáticas. Comprometidos a una vida de abstinencia de todas las pasiones de la carne por los votos de castidad o el celibato, los hombres y mujeres religiosos luchaban para mantener sus votos a la vez que se veían rodeados de tentaciones que la narrativa hagiográfica del periodo identifica como obras del diablo.¹⁴ Los hombres de la Iglesia regular y secular no pronunciaban voto de clausura, por lo que mezclarse con las personas del mundo ofrecía muchas oportunidades para quebrantar el voto de castidad. Otra oportunidad la encontraban al administrar la confesión a las monjas. De tal manera, los muros de los claustros tras los cuales se recluían las religiosas no las hacían invulnerables al acoso sexual de algunos confesores sin escrúpulos, como tampoco las protegían de sus propias debilidades por el sexo opuesto. Además, los confesores no fueron los únicos hombres que sembraban en los conventos las semillas de la distracción amorosa. Como mencionamos antes, los hombres laicos interesados en tener “amistades” particulares involucraban a algunas esposas de Cristo en situaciones comprometedoras. El retrato hagiográfico de las monjas y los hombres de la Iglesia como modelos angélicos de pureza simplemente no refleja la realidad. Las monjas elegidas para formar parte de relatos hagiográficos, crónicas conventuales y sermones fúnebres ejemplificaban la cúspide de la perfección de sus órdenes evitando la sexualidad y sublimándola con éxito más allá de la carne. Por el contrario, los casos documentados de las transgresoras ilustran la realidad en el polo opuesto. Ahí, la carne retaba al espíritu en una variedad de formas que hablan de lucha más que de paz, de personas reales más que de modelos exaltados en el papel.

La espiritualidad y la sexualidad podrían parecer antagónicas, pero se desarrollaban muy cerca una de la otra y entablaban un diálogo de poder en todo momento. La espiritualidad en ocasiones se expresaba en términos sumamente eróticos, a la vez que prosperaba en su negación de los apetitos de la carne. Teólogos, confesores y miembros de las órdenes religiosas comprendían que el control y renunciación final al sexo y sus vínculos afectivos con el sexo opuesto se construían a partir de una lucha constante consigo mismos. La atracción de lo prohibido debía enfrentarse y conquistarse.¹⁵ Las esposas de Cristo dedicaban todos los esfuerzos humanamente posibles a seguir sin desviaciones sus destinos elegidos; sin embargo, algunas desarrollaban sentimientos de afecto o amor hacia sus confesores, que les provocaban angustia y vergüenza.¹⁶ Otras

simplemente se sentían hostigadas por las atenciones inesperadas y no deseadas de los hombres en quienes supuestamente debían confiar.

LA ESPOSA DE CRISTO COMO OBJETO DEL DESEO

Con plena conciencia de la naturaleza sexual de las religiosas profesas, los manuales de confesión proporcionaban herramientas para abordar el tema del control de la sexualidad en el estado religioso. El tema también estaba implícito en algunos ejemplos de literatura hagiográfica creados por los diligentes biógrafos e historiadores de las órdenes y los conventos. Asimismo, se encontraba expresado simbólicamente en los escritos autobiográficos de profundo carácter personal dejados por algunas monjas.¹⁷ La literatura prescriptiva para las esposas de Cristo mandaba conservar la pureza de la mente y el cuerpo. No sólo eran cualidades esperadas, sino exigidas. Mientras que el matrimonio secular tenía como objetivo la reproducción de la especie humana, la meta del desposorio con Dios era de naturaleza espiritual, al menos en teoría.¹⁸ Dada esa particularidad del matrimonio espiritual, se suponía el estado físico virginal del cuerpo, pero acompañado de la castidad, es decir, el rechazo voluntario de todo comportamiento y pensamiento que pudiesen incitar al pecado de la lujuria. El padre Cayetano Antonio Torres, capellán de las capuchinas de San Felipe de Jesús en la Ciudad de México, escribió un breve poema de elogio a la pureza como parte de su libro de consejos para novicias; en el poema, Dios se dirige a la novicia con las siguientes palabras:

La pureza virginal
La desea la dote hermosa
Que yo en ti como es mi Esposa
Debe ser angelical
Mi amor te la hará inmortal
Pues siendo tu Esposo amante
Haré sea tan constante
De tu pureza el olor
Que si era antes tierna flor
Puede ya como un diamante.¹⁹

Igual que en las leyes civiles, el adulterio femenino se consideraba más reprobable que el de los hombres; cuando una santa esposa desviaba su atención de Cristo para fijarse en un hombre, estaba cometiendo adulterio. Los hombres que abordaban a las monjas en cortejo amoroso atentaban en contra del propio Cristo, en tanto que estaban involucrando a sus esposas en actividades ilícitas

que las distraían de su legítimo esposo. Al transgredir los límites del honor, su comportamiento era un “robo” declarado. Como señala Guido Ruggiero, historiador del Renacimiento italiano, desviar la atención o el amor de una monja de su esposo significaba ponerle cuernos a Cristo.²⁰ Si bien las monjas y confesores jamás se referían a esa situación en términos tan crudos, al quebrantar su voto de castidad e interesarse en un hombre incurrían en un pecado mortal que injuriaba a su sagrado esposo.

Sin importar cuán grande pudiese ser el riesgo de la pérdida de la salvación de su alma, la elección hecha sobre esta cuestión por cualquier miembro de la Iglesia, hombre o mujer, conllevaba un mensaje claramente entendido y enunciado por las autoridades clericales. Quien incurriese en el pecado lo hacía con conocimiento de causa. Las reglas revisadas del convento de San Lorenzo en México, aplicables a todos los conventos jerónimos, advertían a las monjas en contra de las devociones, esto es, las relaciones o amistades prolongadas entre una monja y cualquier hombre. Esas “comunicaciones perniciosas” no eran sino trampas del diablo para llenar su imaginación con pensamientos totalmente ajenos a la pureza religiosa. Las reglas abordaban el tema de la modestia haciendo hincapié en el control de los propios ojos. “Aunque veáis hombres no pongáis los ojos en ellos con cuidado, que aunque no es prohibido el mirarlos es ilícito y criminoso el codiciarlos o desear ser codiciadas por ellos.” Si faltaba castidad en sus ojos, las monjas no podían tener castidad en sus corazones.²¹ La concupiscencia se engendraba con la mirada incasta que buscaba y daba placer en el acto de fijar mutuamente las miradas.

La preocupación de los prelados estaba bien fundada, ya que es a través de la vista como hombres y mujeres inicialmente reconocen las afinidades entre ellos. Como mujeres enclaustradas, solamente a través de los ojos les era posible comunicar en primera instancia sus deseos. Elogiando la castidad y pureza de la carmelita poblana sor Leonor de Santa Teresa, su biógrafo nos cuenta cómo desde niña raramente levantaba los ojos, incluso para ver a los miembros de su familia. Agrega: “Para conservarse en esta ignorancia de los insultos de la carne [...] ayúdole mucho el no dar entrada por las puertas de los sentidos a las afecciones carnales, poniendo antepuertas a sus ojos para que no entrasen por ellos aquellas representaciones, que revolviéndose en el corazón, crían los afectos”.²² Las monjas debían vigilarse entre sí cuando había hombres presentes; quienquiera que viese a una hermana olvidar su restricción debía amonestarla en privado la primera vez y denunciarla a la abadesa en caso de reincidir.

El teólogo moral español del siglo XVII fray Antonio Arbiol, en un extenso tratado sobre las obligaciones de las monjas, ofrece cuidadoso consejo sobre cómo conservar la castidad y la pureza.²³ Los pensamientos deshonestos eran pecado mortal, y resistirse a ellos era un acto meritorio en sí mismo. Consciente de las flaquezas de la naturaleza humana, admitía que algunas monjas padecían mucho y se atormentaban demasiado con la batalla continua de las

imaginaciones torpes, es decir, los pensamientos lascivos. Debían buscar refugio en Dios y confesarse siempre que surgiera cualquier duda sobre sus pensamientos y su capacidad para controlarlos. Si tenían sueños impuros, debían pedir ayuda a Dios al momento mismo de despertar, pues todo pensamiento sobre el sueño podía incitar una delectación morosa, es decir, el disfrute del recuerdo de un acto pecaminoso. Entre las cosas que una monja debía evitar, de acuerdo con Arbiol, estaban las palabras malas o deshonestas, la lectura de libros provocativos, mirar con deleite a los animales en cópula, desear ser vista por alguien de quien sabían que las amaba de manera inapropiada, cantar canciones “impuras” o dar la mano a cualquier hombre. Consentir con el pensamiento actos prohibidos, aun cuando no se llevasen a cabo, era también atentar en contra de la modestia. Ser en todo momento plenamente consciente de los actos propios y de las intenciones de otras personas era el remedio más efectivo para preservar la modestia y eludir toda posibilidad de incurrir en la lujuria. En 1728, fray Martín de Vallarta, capellán del beaterio de Santa Rosa de Puebla, ofrecía también una variedad de remedios en contra de las tentaciones impuras, para lo cual recomendaba formas distintas de ejercicios penitenciales. Consideraba incluso la posibilidad de incurrir en lujuria espiritual cuando el goce experimentado durante los momentos de introspección religiosa llegaba a manifestarse en el cuerpo de manera “sensual”.²⁴ Esto fue particularmente importante, pues algunas monjas confesaban experimentar sentimientos de intenso placer durante sus visiones. Los escritos de las monjas despliegan un amplio espectro de espiritualidad amorosa, lo que obviamente despertaba la preocupación de quienes conocían sus pensamientos más íntimos. No obstante, los confesores y directores espirituales debían saber distinguir entre el amor a Cristo, como un sentimiento afectivo apropiado, y el amor impuro que involucraba a una persona viviente. La literatura hagiográfica trata este tema describiéndolo como la victoria de la religiosa sobre la tentación de la carne, sobreponiéndose a cualquier flaqueza que la haya hecho sentir o actuar de manera impura. O bien, su retrato biográfico podía elogiarla como alguien que nunca había sido tentada por la lujuria ni los deseos impuros. La proyección de una imagen de mujer fuerte y libre de ataduras a los deseos sexuales era un elemento esencial en la creación de una “mitología” de vírgenes por destino y fe.

Bajo la presión de tan persuasivo consejo y de sus propias dudas sobre lo que era “sexual” e impuro, algunas monjas invadidas por pensamientos prohibidos de cualquier índole se entregaron a sí mismas a la Institución acusándose de haber traicionado a su “Esposo” y a sus votos sagrados. Otras acudían a un confesor distinto para revelarles que habían sido objeto de intimidación seductora por parte de sus propios confesores, con quienes tenían el más íntimo contacto. En cuanto al agresor, en ocasiones el confesor culpable de solicitación, abrumado por su conciencia, se entregaba al Santo Oficio por decisión propia. Como “padre” en religión, había traicionado a Dios intentando robar el afecto de

la monja a su esposo espiritual. En realidad, las persistentes atenciones del confesor, entendido como “el representante de Dios en este mundo”, generaban una tensa situación en la que las fronteras entre los mundos de padre espiritual y esposo espiritual se volvían confusas para los protagonistas. El sentimiento de culpa generado por esta ambigüedad podía durar mucho tiempo. En 1713, sor Teresa de San Francisco, del convento de Santa Clara en México, admitió tener una “mala amistad” con el fraile franciscano Alonso de Ávila, a quien una vez besara en el confesionario. Aunque sabía que había deshonorado un espacio sagrado, pensaba que no se trataba de un caso para la Institución. Debido a las frecuentes visitas del fraile, la comunidad sospechaba que mantenían una estrecha relación, pero durante la revisión del caso por la Institución, otra monja decidió salir a la defensa de fray Alonso y salvar su “crédito público”. Declaró haberse atrevido a confrontar a fray Alonso y preguntarle por qué se le había oído leyendo en voz alta para sor Teresa en el confesionario, a lo que el fraile respondió que la estaba instruyendo para que aprendiese a confesarse bien.²⁵ Dado que el incidente había ocurrido pocos años antes, estas dos monjas revelaban sus propias inseguridades sobre el doble proceso de autoacusación. Una deseaba limpiar su conciencia, la otra defender al confesor para aliviar a la comunidad de la sospecha de falta de vigilancia interna. Obviamente, el incidente llamó la atención de las autoridades, pues conllevaba un peso sustancial tanto para la conciencia individual como para la colectiva, y la necesidad de paz espiritual de todos los involucrados no había disminuido a pesar del paso del tiempo.

El proceso inquisitorial siguió el camino esperado, rico en detalles e información, puesto que los hechos y sus circunstancias debían descubrirse y examinarse en su totalidad. Las transcripciones de los juicios fueron recogidas por un escribano, notariadas y resguardadas en los archivos de la Institución. Los textos siguieron el formato de cuestionario, en el que los abogados de la Institución comenzaban por solicitar a los acusados declarar si conocían la causa por la que se les había citado a comparecer, y los instaban a recordar sus malas acciones. Si al cabo de un tiempo razonable alguna de las partes no “recordaba” e insistía en declararse inocente, el procurador acusaba a los inculpados y los instaba a confesar voluntariamente. Los inculpados se consideraban culpables hasta probar su inocencia. Las preguntas podían ser directas o capciosas, siempre con la intención de obtener información para sustentar con hechos la evidencia circunstancial presentada al inicio del proceso. Para reforzar su caso, el procurador podía llamar testigos, pero raramente podían hacerlo los acusados, quienes, no obstante, tenían asignado un defensor. Los textos de los juicios eran de naturaleza forense y combinaban elementos narrativos, análisis personal, pedagogía eclesiástica y prescripción teológica y ética. La atención al detalle preciso y explícito en ocasiones creaba un mundo aislado de lenguaje lascivo.²⁶ No obstante, lo que podemos aprender sobre la sexualidad de las religiosas a

través de los archivos de la Institución tiene ciertos límites. Nuestro conocimiento de los delitos de solicitación está condicionado por los medios de información con que contamos. Las cartas de autoinculpación integradas a los archivos inquisitoriales no hablan tanto sobre las circunstancias, sino sobre el sentimiento de culpa. Por su parte, la Institución no presionaba más allá de los límites aceptables de la modestia femenina; respetaba su estado como esposas elegidas de Cristo, absteniéndose de hurgar demasiado en sus sentimientos y concentrándose en la sexualidad masculina como fuente de concupiscencia. Esto era de esperarse en un tiempo en el que se asumía que el hombre tomaba la iniciativa para las relaciones sexuales.

En los casos de solicitación de favores sexuales en el confesionario subyace la naturaleza del contacto personal entre confesores y confesadas. Los confesores tenían un acceso privilegiado a las monjas, y la obediencia a sus consejos era una condición *sine qua non* de la relación, frecuentemente expresada en los escritos espirituales de las monjas y las cartas dirigidas a sus confesores.²⁷ Sólo era posible desobedecer cuando el mandato violentaba los cánones de la fe o las reglas de la orden. Su relación era eminentemente jerárquica; los confesores ocupaban el nivel más alto y las monjas se colocaban suplicantes ante ellos, arrodilladas espiritualmente a sus pies. Tales diferencias de rango no impedían que algunas monjas cultivasen una fuerte relación afectiva con sus confesores, y viceversa. Por otra parte, las relaciones llegaban a generar tensiones cuando había discrepancia sobre la dirección espiritual. Los conventos bajo la jurisdicción del obispo o el arzobispo tenían un número determinado de confesores designados por el vicario de las monjas, pero una monja era libre de elegir su propio confesor. Algunas órdenes regulares, como las carmelitas, preferían que sus monjas se confesaran con miembros de su propia orden, aunque no siempre era posible. Un intento de persuadir al arzobispo de México para aceptar esta preferencia propició una confrontación jurisdiccional que causó enorme tensión espiritual entre las monjas y en la que, finalmente, el arzobispo salió victorioso.²⁸ Sin importar la situación específica, las monjas tenían plena conciencia del desarrollo de la “relación espiritual” y eran libres para desvincularse de un consejero que no fuese de su agrado. Sor María Marcela, profesa en San José de Gracia en Querétaro, no tuvo confesor personal durante 16 años debido a que no podía encontrar uno acorde a sus necesidades espirituales.²⁹ Esto significa que cuando las monjas se veían involucradas en relaciones afectivas con confesores, tenían cierta libertad para decidir entre continuar con él o dejarlo.

Los lazos personales establecidos por muchas monjas con sus confesores molestaban a algunas autoridades eclesiásticas, quienes aprovechaban su posición jerárquica para desalentarlos a través de mensajes explícitos o cifrados. En su crónica de las carmelitas poblanas, José Gómez de la Parra advierte a las monjas sobre el afecto por sus confesores. Narra a sus lectores la manera en que

sor Josefa de Jesús María, quien profesó en 1615, pidió al Señor que le mostrara el estado de su corazón. Accediendo a su petición, Cristo tomó en sus manos el corazón de la monja, que se veía limpio y encendido por el amor a Jesús, aunque tenía una fea mancha. Cuando sor Josefa preguntó a qué se debía, Cristo le respondió: “La mancha es el afecto que le tienes a tu confesor y me lo quitas a mí, y así, aunque me lo ofreces, no es todo completo, como yo lo quiero”.³⁰ El cronista continuó advirtiendo a las monjas acerca de aquellas “que tan desordenadamente aman y quieren a sus confesores”. Si bien el cronista alcanzaba a comprender ese sentimiento, aconsejaba a sus lectores, principalmente monjas, que moderasen su comportamiento encauzando ese amor en actos que las llevaran a obtener su salvación eterna: oración, comunión, mortificación y sufrimiento. Si su devoción y cultivo de tales medios espirituales igualaba o superaba al afecto que profesaban por sus confesores, entonces estarían a salvo. Amar demasiado al confesor podía ser peligroso, pues un apego de esa índole corría el riesgo de volverse personal y no espiritual. El mensaje no podía ser más claro.

Los frailes y los clérigos —la parte masculina de la pareja de la solicitación—, quienes hacían de las monjas el objeto de su deseo, tomaban siempre la iniciativa. Estos hombres gozaban de libertad para ir de un convento a otro y ejercían una autoridad excepcional sobre las religiosas. No obstante, la calidad de víctimas de las monjas no conllevaba un papel pasivo de su parte, pues al ser interlocutoras siempre tenían la posibilidad de elegir. A través de sus reacciones podemos tener indicios de su sexualidad. La sexualidad latente no fue un misterio ni un secreto entre las monjas. En una excepcional visión de la tentación desde el punto de vista de una monja, sor María Marcela reconocía haber tenido malos pensamientos o “rebeliones” de la carne, que aplacaba con la mortificación de los sentidos, penitencias y ayunos. Para explicar cómo logró mantener su voto de castidad, escribe:

En el siglo tampoco me asaltaron malos pensamientos, ni de ellos me confesé jamás. Acá se me han propuesto a veces, pero lo mismo es sentirlos que decir: “Yo no entiendo de eso, ni quiero entender”. Le pongo una higa al enemigo y le digo: “Toma, que la Santa Cruz es para que yo la adore”, y sin dilación me retiro al interior buscando en mí a Dios y con eso se va, y en mucho tiempo no vuelve.³¹

Por otra parte, el confesor de sor Micaela de San Rafael, tras escucharla confesar que había sentido “estímulos de la concupiscencia”, comenzó a hacerle preguntas lascivas sobre sus sensaciones corporales e incluso, en cierta ocasión, la besó en el rostro.³² En este caso, la confesión de la monja incitó la sexualidad del confesor, situación que bien puede haber sido la causa del desarrollo de muchas relaciones espurias en el confesonario.

En su crónica sobre las carmelitas de Puebla, Gómez de la Parra se respaldó en la información que le había sido transmitida por sor María de Cristo, quien había conocido personalmente a muchas de las monjas cuyas biografías escribió el cronista. María de Cristo, sorprendentemente, no puso reparos para proporcionarle cierta información muy íntima. Úrsula del Santísimo Sacramento, a quien sor María conoció por más de 40 años, confesó a ésta que desde su noviciado el Señor la había puesto a prueba con enfermedades y tentaciones, de las que “la más penosa fue una que padeció contra la pureza, tan tenza [*sic*] y permanente y con tan inmundos y torpes movimientos de su carne virginal”. Con la sencillez del trato entre novicias y hermanas, “le decía a la madre Cristo que era la más horrible tentación, de las que se padecen en esta vida, tanto que no la dejaba dormir ni sosegar, si no era algunos ratos en toda la noche”.³³ Estos sentimientos con frecuencia hacían llorar a sor Úrsula y aborrecer los días de confesión cuando, supuestamente, debía contar a su confesor sobre sus pensamientos impuros. Ni en este caso ni en ningún otro los biógrafos se inhibían para escribir sobre tan íntimas experiencias de mujeres religiosas. Tal como vimos en el capítulo V, el cuerpo y la mente de la monja eran campos abiertos para el confesor y, como tales, podía revelarlos al mundo para transmitir un mensaje edificante. La narrativa daba al lector la solución esperada a estas situaciones. Sor Úrsula luchó y triunfó en la batalla que, de acuerdo con su biógrafo, había sido montada por Dios mismo para purificarla. En el estado religioso, todos los sabios consejeros podían esperar que aparecieran tentaciones por doquier, para resolverlas a través de la explicación retórica que las achacaba a obras del diablo en su constante búsqueda de las almas consagradas a Dios. Las tentaciones formaban parte del plan divino para poner a prueba al rebaño del Señor.

Toda relación entre una monja y su confesor era una prueba para sus virtudes y temple moral respectivos. Para ella representaba una coyuntura para reforzar su compromiso con la castidad, o bien una imprevista oportunidad de entrar en un juego peligroso con su propia sexualidad inexplorada. Contamos con ejemplos de ambos casos. Para un hombre de sotana involucrado en cualquier tipo de sollicitación, su sensualidad era una violación de sus votos que ameritaba castigo. Podía denunciar por voluntad propia sus debilidades y arrepentimiento para recibir penitencia. De no tomar este camino, su caso caía en el ámbito de la Institución, puesto que su sexualidad, volcada sobre mujeres vulnerables que habían depositado en él una confianza absoluta, transgredía el sacramento de la confesión.

En el proceso de la sollicitación podemos detectar tácticas de seducción espiritual y emocional para obtener un cierto grado de satisfacción, más tentadora en tanto que era la más prohibida. La Institución, como voz de la Iglesia, no reparaba en las palabras usadas para definir los cargos en contra de los religiosos sollicitadores. Por tratarse de la seducción de esposas de Cristo y sus

propias hijas putativas, hablaban de incesto y adulterio. Quizá estos cargos sean severos, puesto que también podemos ver en los solicitantes hombres abrumados por las restricciones del celibato, pero cuando la Institución decidía atacar, lo hacía sin clemencia. En el caso en contra de fray Fernando de la Asunción, quien en 1718 fue acusado por el delito de solicitación persistente a una monja poblana, los cargos dictados en su contra por el fiscal de la Institución consistían en una combinación de “sacrilegio, incesto, adulterio y estupro”.³⁴ Sacrilegio, porque atentaba en contra de los votos religiosos y se llevaba a cabo en un espacio sagrado; incesto, porque la solicitación se dirigía a una “hija” religiosa; adulterio, porque la monja era esposa de Cristo, y estupro o violación, por arrebatarse su inocencia. Los cargos, sin duda, eran de naturaleza espiritual, pero a pesar de ser metafóricos, reflejan la transposición terminológica y de significado de los códigos penales a un juicio del comportamiento moral. Esta transposición era vital en la imposición del orden y el establecimiento del grado de transgresión moral en que los miembros de la podían incurrir con su comportamiento. Esto es muy claro en otro caso en el que el fiscal acusó al clérigo solicitante de haber actuado

abusando de el [sacramento de la penitencia] como hombre vicioso y escandalizando con sus torpezas, dichos y hechos al pueblo cristiano, solicitando a sus hijas espirituales para actos torpes y deshonestos, tomando por capa y cubierta de sus sensualidades una cosa tan sagrada como el sacramento de la penitencia y usando un lugar tan sagrado [como] cisterna inmunda de pecados.³⁵

La única razón válida para el encuentro de un confesor y una monja era la necesidad de administrar y recibir los sacramentos de comunión y penitencia.³⁶ La confesión de sus pecados permitía a la monja limpiar su conciencia de pensamientos pecaminosos y mal comportamiento, para recuperar la frescura y la pureza al recibir la comunión. La Iglesia prescribía un número mínimo de confesiones anuales para las personas laicas, pero las monjas podían confesarse siempre que sintiesen la necesidad de aliviar su espíritu. En el siglo XVII no era extraño que una monja se confesase al menos una vez por semana, e incluso con más frecuencia, como preparación para recibir el pan místico que tanta importancia revestía como alimento espiritual y que solamente podían recibir después de confesarse. En la búsqueda de esta forma de apoyo y consolación, las monjas recurrían a la confesión con mayor frecuencia que los seculares, lo que propiciaba muchas ocasiones para el encuentro con sus padres espirituales. Los confesores, por su parte, podían impulsar a las religiosas a aumentar o disminuir la frecuencia de la comunión. Aunque la mayoría de las monjas tenían confesores habituales, existían los confesores itinerantes o “peregrinos” que visitaban los conventos de manera irregular y, al parecer, ocasionalmente se

involucraban en los asuntos conventuales. No obstante, la solicitud por lo general era perpetrada por los confesores habituales, con quienes las monjas establecían un calendario de visitas regulares.

La mayoría de las novicias ingresaban al convento después de haber vivido bien protegidas en sus casas paternas, en la oración y el recogimiento, con una educación limitada en letras pero rica en adoctrinamiento religioso. El contacto con hombres fuera de sus familiares era mínimo y, en ocasiones, nulo. Para aquellas que sentían la vocación religiosa, el convento era una obsesión, el lugar donde tenían una cita con un destino ineludible. Sin subestimar su vocación religiosa, debemos notar que la mayoría jamás había vivido la experiencia de un acercamiento amoroso, por lo que su reacción ante uno era impredecible. Toda experiencia de amor, deseo, afecto o afinidad por otros, hombres o mujeres, ya fuera vivida en carne propia u observada en otras personas, era reprimida o sublimada en su amor a Cristo. La edad habitual para la admisión al noviciado era de 15 años y algunas llegaban a profesar a la temprana edad de 17 años. Las novicias y monjas jóvenes, y posiblemente de buen ver, quedaban bajo la guía de directores espirituales que, para alcanzar ese estado, además de ser “maduros” y sabios debían haber sobrepasado los que se estimaban años cruciales de la actividad sexual. Claro que estas condiciones no siempre se cumplían. Por lo general su edad fluctuaba entre los 35 y los 50 años, y el celibato al que habían estado sujetos durante muchos años era para muchos una dura prueba, en ocasiones imposible de resistir. En otras palabras, aún no se habían sobrepuesto de sus urgencias sexuales. Igual que la castidad, el celibato era un estado tanto físico como mental. Como se le quiera ver, los solicitadores no eran hombres castos, sino sujetos a una enorme tensión sexual. Se entregaban a juegos sugerentes y excitantes que les otorgaban cierto poder sobre mujeres obligadas a permanecer como objetos de sus manipulaciones; aunque las monjas eran libres de dar por terminado el vínculo con su confesor, la presión y la timidez impedían a muchas de ellas romper con esta ambigua relación. Por otra parte, considerando a los confesores que realmente caían bajo el embrujo de la atracción por una monja, podríamos deducir que, además de carecer de autocontrol, ellos mismos navegaban a la deriva en un mar de incertidumbre y ansiedad. En ocasiones resulta difícil trazar una línea divisoria entre la situación de un hombre vencido por su sexualidad insatisfecha y la de un hombre que de manera activa y premeditada se lanza a tentar a una monja con sus acciones.

Los tipos de relaciones entabladas en el confesonario difícilmente llevaban a actos “físicos”. Los contactos entre monjas y confesores nos hablan más de deseo que de realización.³⁷ Las confesiones abiertas, donde la monja se arrodillaba frente al sacerdote, habían sido prohibidas por la Iglesia en el siglo XVI y no debían llevarse a cabo en las colonias españolas. Los estrechos confines de un confesonario, donde una celosía separaba al confesor de la penitente, impedían todo lo que no fuera el más superficial de los intercambios táctiles, pero ofrecían

un espacio de aislamiento e intimidad propicio para liberar las represiones. Este sitio destinado al consejo espiritual se encontraba completamente separado, lo que impedía ver desde fuera a quienes lo ocupaban, y consistía en dos espacios separados por una gruesa celosía por la que, si acaso, apenas cabía un dedo. En los conventos, el confesionario debía constituir una barrera física entre el confesor y el claustro, desde donde se confesaban las monjas, aunque al parecer no en todos los conventos fue así. Es probable que algunas variantes en el diseño de los confesionarios expliquen la posibilidad de hacer contacto con las manos o partes de los rostros. Independientemente de su estructura, el espacio para la confesión solía ser oscuro e íntimo, atmósfera que contribuía a despertar instintos eróticos lo suficientemente intensos como para dar lugar a la excitación sexual o *polución*.

Otros espacios conventuales eran propicios para establecer contactos personales, aunque la presencia de un hombre en el convento, incluso el confesor, despertaba todos los sistemas de alerta y vigilancia comunal. El locutorio para visitas conventuales ofrecía muy poca privacidad, pues las reuniones y conversaciones que ahí se desarrollaban estaban bajo la vigilancia de las monjas “escuchas”; sin embargo, algunos lograban burlar su vigilancia para entablar conversaciones impropias. Los confesores estaban autorizados para visitar la celda de una monja para administrar los sacramentos en caso de encontrarse enferma. En esas ocasiones se otorgaba al confesor y la enferma una relativa privacidad, aunque no por mucho tiempo y, a pesar de ser encuentros breves, llegaron a darse algunos casos de insinuaciones amorosas en esas circunstancias. Los pocos casos conocidos de contacto sexual físico entre un confesor y una monja se llevaban a cabo en sitios apartados del convento, y fueron resultado de toda suerte de preparativos y ardidés para ocultarse.³⁸

Los delitos de sollicitación en contra de las esposas de Cristo investigados por la Institución fueron aquellos en los que hubo actividades de naturaleza erótica que amenazaban con desestabilizar el siempre frágil equilibrio entre la carne y el espíritu. He seleccionado casos que ilustran formas de comportamiento en el confesionario y la manera en que las autoridades eclesiásticas las interpretaron y afrontaron. No se trata de casos “típicos” o “atípicos”, puesto que cada caso era único. De tal manera, los ejemplos siguientes no pretenden trazar una “tipología” circunstancial, ya que no abarcan todos los posibles encuentros eróticos y sexualmente significativos entre monjas y confesores; simplemente ilustran algunas de las circunstancias en las cuales tales encuentros podían llevarse a cabo y de hecho lo hacían.

TENTAR Y SER TENTADA

Como mencionamos antes, no podemos asumir que las monjas siempre hayan rechazado los ruegos de los confesores. Ni la conmoción de la inocencia ni el rechazo fueron las únicas respuestas de las esposas de Cristo a la solicitud masculina. A lo largo de todo el periodo colonial encontramos ejemplos de solicitud en los conventos que, a pesar de su impactante similitud en términos generales, despliegan variados matices personales que dan al arte de la seducción su extraordinario atractivo. No existe una periodicidad aparente que pudiera indicar una tendencia al aumento o la disminución de estas prácticas.

Los casos de solicitud correspondida sobresalen como ejemplos de expresión de una sexualidad latente. A mediados del siglo XVIII, en el convento de Santa Catalina de Siena en Puebla, sor Marcela Antonia de la Santísima Trinidad se involucró en una relación confesional con su padre espiritual, fray Luis Mateos. Su comportamiento fue evidente para varios testigos del convento, y uno se pregunta cómo es posible que hayan mantenido su relación sin reacción alguna de la abadesa ni denuncia de otras monjas. La familiaridad de la presencia del confesor pudo haber causado una relajación de la vigilancia en el convento, e incluso una complicidad secreta entre las monjas.

El padre Mateos parece haber sido el típico sacerdote seductor de su tiempo, un hombre que emprendía juegos eróticos en el confesionario con varias monjas y mozas jóvenes internas en los conventos y escuelas de la ciudad, que lo habían seleccionado como “director espiritual”. Visitaba con frecuencia a sor Marcela Antonia en el locutorio, donde las monjas hablaban con las personas laicas y donde el confesor y su discípula espiritual podían encontrarse cara a cara. Ahí eran vistos tanto por las demás monjas como por otros visitantes; de hecho, varias monjas contaban haber visto a sor Marcela y fray Luis tomados de las manos y hablando animadamente mientras compartían cigarrillos que pasaban a través de la celosía. El placer de fumar un cigarrillo es un elemento común a varios casos inquisitoriales, lo que sugiere una asociación entre el tabaco y la estimulación erótica. El proceso inquisitorial revela que sor Marcela Antonia mostró a un par de hermanas del convento cartas del fraile en las que la llamaba “lucerito de mi alma” y “muy mía”. ¿Cuántas cartas intercambiaron? En este caso no se sabe. La Institución preservaba muchas cartas de amor escritas por hombres de sotana, todas ellas ejemplos de un mediocre estilo literario, a pesar de su dedicación continua al arte de la seducción. La relación confesional entre fray Mateos y sor Marcela finalmente se amargó, y terminó en una sonora discusión dentro de los estrechos confines del confesionario, que duró más de una hora y fue escuchada por otra monja, testigo del caso. Ésta declara haber oído a sor Marcela Antonia decir “que no tenía amas, que ella era la ama”, y al confesor responder que “no quería nada suyo; que sus papeles se los mandaría o quemaría”. Cabe preguntarse si la monja habría encontrado otro enamorado y el fraile reaccionó con la ira típica del amante celoso, o bien si él la estaba abandonando. Aunque no sabemos quién denunció esta relación amorosa, todo

parece apuntar hacia una cómplice arrepentida. Durante varios meses la Institución reunió evidencia sobre ellos, tejiendo una red infalible. Lo que aprendemos de este proceso es la naturaleza de los juegos eróticos que se llevaban a cabo en la silenciosa reclusión del confesionario convertido en nido de amor.

Fray Mateos coqueteó con al menos otras dos mujeres. Una de ellas era una joven secular de 18 años que moraba en el convento de San Jerónimo, también en Puebla, con quien sostuvo muchas conversaciones en los días designados para confesiones. Una vez que sintió más segura su relación, intentó acercamientos más dulces. A través del reducido calado de la celosía entregaba a su hija espiritual un trocito de caramelo y compartía cigarrillos, a lo que ella accedía. La joven había sido criada en el convento, por lo que posiblemente haya sido ésa la primera vez que un hombre le prestaba atención especial. Animado por estos lances, el fraile intentó algo más simbólico de su deseo. En cierta ocasión le rogó que pasara un dedo por el calado de la celosía y lo mordió repetidas veces, lo que sugiere una especie de gratificación oral. Cuando ella se arrodilló ante él para tomar la comunión en otra parte del convento, él comenzó a jugar con la hostia, metiéndola y sacándola de su boca varias veces mientras tomaba sus labios con la otra mano.³⁹ La joven condescendió voluntariamente al juego erótico por un tiempo. Esta demanda se interrumpe en este punto y no incluye el caso de otra niña interna en la escuela de Jesús María que se había involucrado también en cierto coqueteo con el fraile.

Otro caso de seducción sublimada en el confesionario es el de sor María Antonia de Jesús Castillo, quien en 1797 era monja profesa en La Concepción de la Ciudad de México.⁴⁰ Tenía 28 años y había comenzado a confesarse con fray Francisco Rucabado desde que era estudiante en el Colegio de San Ignacio, una muy respetable escuela para niñas de ascendencia vasca. Dos veces por semana durante dos años y tres meses tomó la confesión en la escuela con Rucabado. Después de profesar en La Concepción siguió con su confesor, puesto que era el capellán principal del convento. Rucabado comenzó a interesarse de manera inusual por la monja. Mandaba llamar a “Toñita” antes de su confesión y la obligaba a pararse fuera del confesionario para mirarla bien antes de iniciar sus labores espirituales. Después de su profesión, el cura se internó en un terreno más íntimo: varias veces le confesó abiertamente que la quería mucho y que, de poder hacerlo, la abrazaría. Le pedía sonreír cuando estuviera en el confesionario, y comenzó también a pedirle que acercara el rostro a la celosía para poder tocar sus pestañas. Era sin duda un acto premeditado y bien planeado, pues le pidió que le dijera si podía sentir las pestañas de él contra las suyas, y en un par de ocasiones tocó sus pestañas con los dedos diciéndole: “Los ojitos de mi hijita Toñita, ¿dónde está el otro? [que] lo quiero ver”. En sus conversaciones eróticas, el cura a menudo se refería a los pechos de la religiosa, preocupado por que estuviesen presionados bajo el hábito y rogando a la joven

monja que cuidara de ellos, pues en nada se parecían a los pechos flácidos de las mujeres laicas. Este hombre obviamente tenía una fijación por los pechos femeninos. El cuerpo de Toñita, a pesar de estar oculto bajo el hábito y los velos, le causaba excitación. Insistía en que debía besar su mano siempre que se lo pidiera, y no en el dorso, sino en la palma, evidentemente una parte más sensible, mientras él presionaba con ésta sus labios. Se las arreglaba también para tocar su rostro y sus labios al administrarle la comunión, y le ordenaba caminar cerca de él siempre que entrase al convento por cualquier motivo. La constante mención de partes de su cuerpo en diminutivo —*boquita, manitas, pechitos*— iba acompañada de preguntas sugestivas sobre el sitio que él ocupaba en su corazón. En cierta ocasión intercambió cilicios con ella, lo que sugiere un intercambio carnal simbólico, puesto que los cilicios estaban en contacto íntimo y directo con el cuerpo de los penitentes. El intento de ocultar su obvio interés en el cuerpo femenino bajo la apariencia de preocupación y vigilancia paternal hace de éste un escandaloso caso de incesto espiritual, potenciado por los abundantes detalles que el inquisidor logró obtener de la joven monja.

Sor María Antonia testificó también en el caso de otra monja seducida por este confesor. La abadesa descubrió esta intimidad y quizá amonestó a la monja; sin embargo, ésta insistía en mirar al cura con “ojos que hablan”, de acuerdo con las palabras de una testigo, y los celos la invadían por las relaciones que sostenía con otras monjas y con mujeres laicas fuera del convento. Fray Rucabado tenía otras devotas seguidoras en los conventos de Santa Inés, Regina y Jesús María. Dos nombres de seculares se agregan a la lista de mujeres que cortejaba: una niña en la escuela de San Ignacio y una mujer que vivía en una casa cercana al claustro conventual. Todas ellas parecen haber pertenecido al grupo de protegidas espirituales del fraile. Cuando los inquisidores preguntaron a sor María Antonia por qué ella y otras mujeres accedían a las solicitudes de su padre espiritual y satisfacían sus exigencias verbales o corporales, ésta respondió que todas deseaban “complacerlo”. La instrucción religiosa del periodo indicaba a las monjas que debían obedecer “ciegamente” la voluntad de sus confesores. Sirva como prueba el testimonio de una monja cuyo confesor la instó a memorizar y repetir con frecuencia el vínculo que los unía: “Soy hija de la obediencia, no tengo otra voluntad sino la de mi padre, a quien tengo hecho voto”.⁴¹

Fray Buenaventura Pérez, de la orden franciscana de San Diego, aprovechó ese voto de obediencia para llevar a cabo sus correrías. Se trata de otro ejemplo de un confesor lujurioso que lanzó una amplia red sobre las mujeres seculares que vivían en el convento, así como entre las novicias y las jóvenes monjas. Sus abusos en el convento franciscano de San Juan de la Penitencia en la Ciudad de México, a mediados del siglo XVIII, se basaban en el ejercicio de su poder para exigir obediencia incondicional a sus hijas espirituales. A sus 43 años de edad, fray Buenaventura parece haber tenido una fijación con los pechos femeninos. Exigió a varias de sus hijas espirituales laicas “desnudar sus pechos” ante él como

acto de penitencia y expresión de obediencia absoluta,⁴² esgrimiendo como argumento que cuanto mayor vergüenza sintieran más meritoria sería la penitencia. María Gertrudis Castillejas, una joven laica de 19 años que vivía con sor María Rita de Santa Gertrudis, accedía a sus peticiones “bajo precepto de obediencia y no le hizo escrúpulo”. Otras residentes laicas del convento habían accedido a levantarse el hábito y mostrarle las piernas. Una de ellas no creía haber cometido un pecado por hacerlo. Por otra parte, la joven novicia Gertrudis Arteaga no fue tan fácil de persuadir: rehusó obedecerlo, y se sintió tan avergonzada y temerosa de que su conducta pusiera en riesgo su profesión que, finalmente, lo confesó a otro fraile. Amenazó con abandonar el convento si fray Buenaventura insistía en presionarla. El confesor había intentado convencerla de que al mostrarle sus pechos desnudos imitaría a Cristo con el pecho expuesto al sufrimiento. Ella optó por disentir y desafiar su voto de obediencia. Tenemos aquí un ejemplo de libre voluntad para desobedecer a un confesor, que marcaba la diferencia entre las seculares del convento y las novicias atadas a la religión.

Las investigaciones de la Institución revelaron que el fraile había logrado persuadir también a sor Ana María de Jesús, del convento de Santa Isabel, de descubrirse los pechos ante él. Sor Ana María declaró que la “penitencia” le había causado una terrible vergüenza, pues nunca antes había mostrado sus pechos a nadie, ni siquiera a su propia madre biológica. Al parecer, el fraile quiso ir más allá de los pechos y le pidió que le mostrara “sus partes privadas”, a lo que ella se negó categóricamente. Afirmó que al salir del confesionario “borraba de la imaginación lo que decía porque era confesor y que debía saber sus obligaciones por lo que nunca se había confesado de ello” a otro director espiritual. Tenemos aquí una pista importante para explicar la disfunción generada al colocar a las esposas de Cristo bajo la guía de hombres cuyas debilidades fueron, en teoría, ignoradas por la Institución que les otorgaba tan enorme poder. Algunas monjas no deseaban declarar lo que sus confesores les hacían; preferían obedecer y “olvidar”, y perpetuaban así la situación de abuso, lo que acarreaba serios y duraderos problemas espirituales.

Por otra parte, la existencia de redes de devotas que confesaron su deseo de ser cortejadas y tocadas por sus confesores nos revela que la sexualidad de estas mujeres podía estar reprimida pero no muerta, y que podía revivir bajo los actos de sus padres religiosos. Al fraile agustino Ignacio de Escobar lo seguía un séquito de hijas espirituales en el convento de La Santísima Trinidad en Puebla. Entre ellas se encontraba sor Francisca Manuela de Santa Teresa, quien en 1714 tenía 23 años de edad. La confesión de las peculiaridades de su relación proporciona nueva información sobre lo que podía ocurrir en el confesionario. Antes de comenzar la confesión se dirigía a ella como “mi alma” y le decía lo mucho que la había extrañado y pensado en ella; le preguntaba si lo quería y entablaba conversación trivial sobre su relación imaginaria. Escobar tenía varias hijas espirituales devotas a las cuales llamaba también “mi alma”; las visitaba con

frecuencia en el locutorio, al estilo de los galanteos acostumbrados en España, y les solicitaba que cocinaran platillos especiales para él. Cuando sor Francisca manifestó su preocupación por esas conversaciones, el fraile se enfadó con ella y se abstuvo de dirigirle las palabras amorosas que acostumbraba antes. Otra de sus devotas era sor Gertrudis de la Soledad, de 30 años de edad, del convento de La Concepción, quien se enamoró perdidamente de fray Ignacio e intercambiaba con él notas de amor que ambos guardaban bajo sus almohadas. Por cuestiones desconocidas, ella decidió elegir otro confesor, lo que movió a fray Ignacio a rogarle que volviera con él, “amenazándola” con morir de pena si no lo hacía. El fraile incluso llegó a llorar en el confesionario.⁴³ A pesar de tan emotivos despliegues, su relación terminó cuando, sin previo aviso, tomó la decisión de abandonar a su adorada monja. La relación se había dado varios años atrás, pero sor Gertrudis decidió confesarla durante una enfermedad, posiblemente movida por el miedo de haber cometido un pecado mortal.

Una relación más audaz fue la que sostuvo sor María Paula de la Santísima Trinidad, novicia de 17 años del convento poblano de Santa Clara, quien en 1798 admitió haber tenido una relación con el fraile franciscano Ignacio Troncoso. Tras iniciar una amistad personal en el confesionario con los habituales coqueteos verbales e intercambio de cigarrillos y besos, fray Ignacio tuvo la oportunidad de confesarla en su celda, pues ella fingió estar enferma para poder tener un contacto más cercano. Llegado el momento de este “encuentro amoroso”, se entregaron a caricias y besos, tras lo cual el fraile manifestó su deseo de recostarse en la cama con ella. Dado que las circunstancias no permitían ese placer, pocos días después ella le confesó su infelicidad y su deseo de dejar el convento. El fraile sugirió la idea de fugarse juntos, pero los planes se vieron truncados por la intervención de una moza de servicio y la confiscación de una carta de amor por otra monja, quien la entregó a la abadesa. Fray Ignacio huyó a la Ciudad de México, pero fue aprehendido por la Institución. En cuanto a la joven mujer, no podía olvidar que era un ser sexual y que los hombres la atraían, pero sus deseos se vieron frustrados por los votos pronunciados por ella y su “pretendiente”, quien más adelante admitió haber incurrido en varios casos del delito de sollicitación.⁴⁴ Desconocemos el castigo impuesto a la monja por la abadesa.

Algunas de las acusaciones contra confesores que se tomaban libertades con sus hijas espirituales con frecuencia fueron instigadas por otros confesores consultados por las monjas. Frente a confesiones de semejante naturaleza, quienes tomaban en serio sus papeles de padres espirituales negaban la absolución a la monja en confesión a menos que denunciara al solicitante, una orden imposible de contravenir. Josefa de la Santísima Trinidad se enfrentó a ese predicamento. Don Nicolás Ramírez, su confesor, le había pedido un mechón de su pelo, a lo que ella accedió. Solía compartir cigarrillos con ella en el locutorio conventual y en cierta ocasión, tomando su mano a través de las rejas, le dijo que

desearía tocar su lengua. Antes y después de la confesión le dirigía palabras de amor y al administrarle la comunión tocaba su barbilla y sus labios. Al parecer, el principal interés del fiscal de la Institución fue saber por qué le había pedido un mechón de cabello. Después de que el confesor declaró haber quemado el mechón, el fiscal decidió archivar el caso a la espera de tener evidencia más sólida.⁴⁵ En ocasiones resulta difícil discernir la lógica en que se basaba de la decisión del Santo Oficio de abandonar un caso.

CONTENCIÓN Y SEDUCCIÓN FALLIDA

Para quienes se encontraban atrapados en su propia sexualidad, resistirse a la seducción exigía un esfuerzo enorme. En el decenio final del siglo XVIII, Juan de Dios Castro Tobio era el confesor semanal de sor María Josefa de la Peña, monja de la orden de La Enseñanza en la Ciudad de México. Durante dos años desempeñó sus labores sin acusar ninguna actitud impropia, hasta el día en que sor María Josefa enfermó y tuvo que confesarla en su celda. Abrumado al parecer por la carga erótica acumulada durante la confesión y después de sostener su mano por largo tiempo, la abrazó y le habló cariñosamente. En la siguiente visita para administrarle la comunión, se atrevió a ir más lejos: la abrazó y, con el rostro pegado al suyo, le confesó no haber sentido jamás algo parecido por ninguna otra monja y que no era capaz de comprender la extraña fuerza que lo atraía hacia ella. Le preguntó entonces si había tenido pretendientes antes de profesar y, abrazándola de nuevo, le pidió que lo mirara a los ojos; luego la confesó y la absolvió mientras sostenía su mano por un momento. Al ver cuán perturbadora resultaba la experiencia para la monja, se molestó y se fue. Nunca más volvió a acercarse a sor María Josefa, y no sabemos si continuó siendo su confesor.⁴⁶ Abrumada por el recuerdo de estos dos encuentros, la monja los reveló a otro confesor, quien la instó a entregarse a la Institución. A pesar del amor secreto por su hija espiritual, Juan de Dios Castro Tobio respetó durante años la santidad del confesionario, pero al verse fuera del espacio sagrado y encontrarse con ella cara a cara en su celda y en su cama, sucumbió a sus sentimientos. La celda formaba parte de la vida y la personalidad de una monja, un dominio en el que entraba en contacto con lo más íntimo de su persona. Su cama significaba más que un sitio para reposar el cuerpo: para los seculares era el lugar destinado para consumir las relaciones sexuales, y nuestro confesor se dejó llevar por la fantasía del hombre laico. Llegó hasta donde las circunstancias lo permitieron, consciente de la estricta vigilancia a la que eran sometidos los confesores visitantes. Los hechos lo muestran como un pretendiente laico cualquiera que va en pos del contacto físico y se confiesa rendido ante la atracción femenina, prolongando el momento mediante el acto de sostener sus

manos. Al darse cuenta de la turbación de la monja, de inmediato interrumpió el cortejo. La contención impuesta por la Iglesia triunfó, pero el proceso continuó, pues la otra parte, la mujer objeto de su deseo, sentía la necesidad de redimirse de culpa por asociación. La disciplina eclesiástica la obligaba a denunciarlo en el acto, pero no lo hizo, y esperó mucho tiempo antes de revelar el incidente a otro confesor. Mientras tanto, esperaba y pretendía olvidar. Aunque no podemos descartar que sor María Josefa se haya visto atrapada en la red del deseo no correspondido, es más probable que, igual que muchas otras monjas en casos parecidos, haya preferido pensar que el incidente no merecía castigo, hasta que otro confesor la convenció de lo contrario. Tantos años transcurrieron entre el incidente y la denuncia que, para cuando el caso llegó a manos del Santo Oficio, Juan de Dios Castro ya había fallecido, por lo que no se levantaron cargos. Sin duda la muerte fue la solución final para remediar las ansiedades de sor María Josefa.

Los solicitadores se topaban también con la resistencia de las monjas que no estaban dispuestas a cultivar tan peligrosos lazos. Sor Catalina de la Asunción, del convento de Santa Catalina de Siena en México, ya no era joven cuando se convirtió en objeto del deseo de su confesor. A la edad de 55 años, en 1667, denunció al confesor dominico fray Andrés del Rosario, inducida por otro dominico a quien había proporcionado detalles de la situación. Fray Andrés del Rosario la había cortejado diciéndole que la amaba más que a su propia vida y rogándole convertirse en una de sus hijas devotas. Esto corrobora el hecho de que algunos confesores reunían en torno a sí a un número selecto de monjas como parte de “su” rebaño, quienes quedaban atadas espiritualmente a su guía y atenciones. Fray Andrés le había hecho a sor Catalina preguntas indecorosas sobre sus deseos sexuales, y le rogó que le entregara una nota escrita de su puño y letra. Sor Catalina evitó responder a sus preguntas fingiendo no conocer el significado de la palabra *polución*, e intentó persuadirlo de sus pretensiones diciéndole que ya no era joven ni tenía la fuerza suficiente como para corresponderle.⁴⁷ Tras confesar los avances de fray Andrés a otros dos frailes dominicos, uno le sugirió permanecer en silencio, mientras el otro se negó a otorgarle la absolución hasta que denunciara a su solicitador. Siguió el segundo consejo. No sería sino hasta pocos años después cuando el arzobispo electo de Durango, Juan de Ortega y Montañés, ordenó encerrar al fraile en una cárcel de la Institución. No existe más información sobre este caso. Encubrir a hermanos de la misma orden religiosa culpables del delito de sollicitación fue algo común; los encubridores pedían a las víctimas su silencio con el fin de proteger el “honor” de su orden y ganar tiempo para resolver el caso en privado.

La firme resistencia presentada por algunas mujeres víctimas de sollicitación podía poner un alto inmediato a las proposiciones indecorosas. En 1718, el fraile carmelita Fernando de la Asunción, un hombre de edad avanzada, se obsesionó con sor María de Guadalupe, una monja de La Concepción en Puebla, quien se

había confesado con él cada tercer día durante seis meses. A lo largo de ese tiempo, el fraile logró obtener la confianza de su hija espiritual a la vez que aumentaba su deseo por la mujer de carne y hueso. En un vuelco repentino, en la versión de la monja, el fraile comenzó a insinuársele con palabras amorosas. La religiosa, nada dispuesta a consentir sus avances, rehusó continuar tomando la confesión con él, pero el fraile, aprovechando su posición jerárquica, insistió en reclamar su presencia en el confesionario. Comenzó a utilizar la doble estrategia de amenazarla y consolarla. Le hizo saber que tenía poder suficiente como para enloquecerla, a la vez que le rogaba intercambiar cartas con “palabras dulces de su corazón” y la forzaba a acudir a su encuentro siempre que decidiera llamarla. En cierta ocasión, estando de visita en el claustro, reclamó su presencia y, ante la negativa de la monja, impuso su autoridad a la abadesa para que fuera a buscarla a su celda. Sor María de Guadalupe entró a la habitación donde el fraile esperaba y, después de besar su mano en un acto obligatorio de respeto y sumisión, éste la abrazó frente a todas las presentes. Este inadecuado comportamiento público demostró que el fraile había rebasado los límites de su autocontención.

La renuencia de sor María de Guadalupe a ver al confesor parece haber logrado evitar nuevos encuentros; sin embargo, el fraile continuó enviándole cartas para obligarla a volver al confesionario. Le insinuaba situaciones de intimidad, a la vez que, al hablar con sus hermanas conventuales, fingía no estar interesado en ella. Finalmente, sus insinuaciones de querer verla en su cama acabaron con la paciencia de la monja, quien tras solicitar la presencia de otro confesor, envió toda la información a la Institución.⁴⁸ El informe inquisitorial sobre este caso contiene varias cartas que narran los tejemanejes del fraile en un estilo reminiscente de los diálogos entablados en el confesionario. La inclusión de las cartas del confesor no sólo dio al juicio la evidencia deseada, sino que avivó el fuego en la deposición del fiscal. La imagen metafórica de la monja como una “cándida paloma” y el fraile como un lobo lascivo, denota un claro entendimiento del caso como una situación de galanteo o cortejo. El comportamiento del fraile es descrito como el de quien pretende “asquerosos deleites” conducentes a un “fin venéreo”, en un plan sacrílego en contra de una esposa de Cristo. Al enfrentar la inocencia al pecado, el fiscal denuncia una incontestable combinación de “sacrilegio, incesto, adulterio y estupro”. Si bien no se trataba de transgresiones carnales, los términos empleados permiten ver los porosos límites entre la sexualidad real y la intelectual, así como la aplicación práctica de la imagería sexual para humillar a los transgresores. Las implicaciones del lenguaje empleado por el fiscal eran que los actos sexuales mencionados en la deposición habían ocurrido *de facto* en la mente del agresor. Tanto el fiscal como el acusado conocían a la perfección el terreno que pisaban: el placer sexual mental y los pensamientos pecaminosos o “delectación morosa” eran ambos pecado mortal. El mayor agravante de este caso fue la transgresión voluntaria de

los límites de la delectación morosa y el paso al comportamiento agresivo, como el abrazo y el beso el día en que el fraile impusiera su voluntad sobre la monja renuente. Aunque desconocemos el desenlace de este caso, la postura del fiscal sugiere que algunas autoridades tomaban muy en serio las transgresiones sexuales en contra de la modestia de las monjas. La violación de la santidad del matrimonio con Cristo ameritaba las sanciones más severas, pero las acusaciones verbales contrastaban fuertemente con las acciones tomadas en contra de los transgresores. La pena impuesta a los solicitadores era la destitución de sus labores como confesores de mujeres y su transferencia a otra parte. Los castigos espirituales no están documentados, pero la resolución legal de los casos sugiere que la Iglesia, en general, era incapaz de controlar a sus prelados y, a pesar de su severa condenación, no estaba dispuesta a erradicar por completo a sus miembros corruptos.

LA SEDUCCIÓN TRIUNFANTE

El caso de sor Agustina de Santa Clara y el capellán Juan Plata, ambos cercanos a los 38 años de edad hacia fines del decenio de 1590, no encaja del todo en el esquema de erotismo confinado en el confesionario. Aunque es posible que haya comenzado ahí, tomaremos este caso a partir del momento en que se convirtió en una relación sexual explícita que consternó al convento dominico de Santa Catalina de Siena en la Ciudad de México, y finalmente cayó en manos de la Institución. Los casos de seducción exitosa entre confesores y monjas, de hecho, son raros. Sólo dos fueron documentados por la Institución. Por tanto, conforme nos adentremos en sus detalles, debemos tener en mente que fueron casos excepcionales. No obstante, los archivos del Santo Oficio rebosan de mensajes eróticos que arrojan una luz sobre el comportamiento sexual de las parejas. En el siglo XVI, la reservada privacidad de la vida sexual sólo podía ser invadida por la Institución, y cuando los actores fueron monjas y frailes, parecen haber traspasado los límites impuestos por sus hábitos para actuar como individuos atrapados en la pasión de sus propios deseos.

Entre fines de agosto y principios de septiembre de 1598, Juan Plata fue aprehendido y enviado a una cárcel de la Institución. Se le investigaba por “alumbradismo” o propagación de creencias en iluminación derivada de la comunicación directa con Dios, en compañía de un grupo de monjas, frailes y personas laicas.⁴⁹ Los protagonistas de esta historia de pasión estaban supuestamente involucrados en un círculo de “alumbrados” acusados de heréticos por la Institución. Los hilos de espiritualidad se entretejían con los del deseo sexual y, a pesar de que lo último recibía toda la atención, el aspecto espiritual fue quizá un factor más fuerte en la determinación de culpa por la

Institución.⁵⁰ El caso se inició como una investigación de alumbradismo, para extenderse a algo mayor cuando se descubrieron los encuentros sexuales entre sor Agustina y Juan.

No queda claro cómo fue el comienzo de su “amistad”, pero Juan Plata y sor Agustina de Santa Clara formaban parte de un reducido grupo de personas que se reunían para intercambiar ideas sobre experiencias espirituales. No tenían escrúpulos para hablar con otros sobre sus atributos particulares en cuestiones de fe, puesto que se sentían dotados espiritualmente por poderes místicos especiales. En repetidas ocasiones durante el desarrollo de su amistad particular, Plata declaró que sor Agustina poseía una gracia espiritual privilegiada, por lo que ella se comportaba en el convento como si realmente la tuviera. Como capellán del convento de Santa Catalina de Siena, Plata gozaba del privilegio de ingresar al interior del convento. Al parecer, en sus visitas para ofrecer ayuda espiritual a las monjas enfermas aprovechaba la oportunidad para hablar con Agustina. Los rumores sobre su conducta y las amonestaciones ocasionales de la abadesa a la monja no parecieron tener efecto alguno en la pareja. Plata visitaba con frecuencia el locutorio para sostener largas conversaciones con ella bajo el pretexto de asesorarla sobre asuntos mundanos y espirituales.

Si bien las monjas comentaban la situación entre ellas, ninguna tomaba la iniciativa para denunciar su relación, pues entre ellas existía un ostensible grado de protección. Esta actitud no fue inusual. Una investigación inquisitorial podía mancillar el honor de la comunidad, y las monjas eran muy sensibles sobre su imagen pública. Plata sostenía también relaciones simultáneas con otra monja del mismo convento, Inés de San Pedro, a quien había hecho “peligrosas” caricias, como colocar las manos en sus pechos. Con relación a este comportamiento, sor Inés declaró haberse percatado de que estaba siendo usada como señuelo, declaración corroborada más adelante por Plata durante el juicio. En el transcurso de la investigación inquisitorial se volvió evidente que sor Inés se encontraba enfadada y celosa por la relación entre Juan Plata y sor Agustina, pues el capellán afirmaba que sor Agustina era muy santa, mientras relegaba a sor Inés a un nivel espiritual más bajo. Estamos, pues, ante el caso de un triángulo de peligrosos vínculos en el que una monja era utilizada como “señuelo” mientras que la otra era objeto de intenso deseo.

Cuando Plata fue interrogado sobre su relación con sor Agustina proporcionó un detallado relato de sus deseos masculinos y sus relaciones carnales con ella. Habían vivido una larga historia de varios años de deseo insatisfecho, manipulaciones eróticas y coito en varias ocasiones. Durante años de mutuo deseo habían intercambiado apasionadas caricias, besos al aire y palabras amorosas en diferentes partes del convento, como los confesionarios, las puertas, las capillas internas y la habitación destinada a la instrucción de las jóvenes novicias. Finalmente tuvieron contacto carnal en la azotea del convento, adonde ella subió con una escalera de mano diciendo a las novicias que iba en

busca de unos nidos de pájaros. Tres novicias fueron testigos de sus actos; declararon también haber visto al capellán en la azotea y, poco después, a sor Agustina en el claustro lavando sus piernas. En el momento de los hechos las novicias no lo revelaron a nadie, pues la monja tenía sin duda autoridad sobre ellas.

Sor Agustina y el capellán eran conscientes de las implicaciones de su “aventura”. Las posibilidades de pecar al involucrarse en una relación personal estaban perfectamente definidas en los cánones que ambos conocían bien. En varias ocasiones hablaron sobre cómo evitar la confesión de sus pecados, y se convencieron de que los actos cometidos de manera involuntaria por “las partes inferiores” del cuerpo y sin intervención de la voluntad de los “niveles superiores” no eran pecado mortal.⁵¹ Si bien se trataba de una conveniente interpretación de las enseñanzas de la Iglesia, esta explicación denota ingenio para desviar y aligerar el peso del pecado. En cierto momento del juicio Juan intentó exonerarse atribuyendo a sor Agustina parte del consejo que podría salvarlos a ambos de recibir todo el castigo de la Iglesia. Al declarar que, tras consultarla, ella le había asegurado que su pecado era “involuntario”, pretendía sembrar dudas sobre su propia culpabilidad.⁵² Invirtió así los papeles de consejero espiritual atribuyendo a la monja el poder y el conocimiento canónico para elaborar una justificación para los dos.

La confesión entremezclada de ambos ofrece detalles de una relación de siete años que, incluso por escrito, resulta extremadamente erótica. Comenzó con una evidente atracción mutua seguida por algunos besos robados que, al principio, la monja reprochó al capellán, aunque no por mucho tiempo, pues de los besos pasaron a las caricias “lascivas” que incitaban a ambos a la “polución” o excitación sexual. Sus encuentros se volvieron cada vez más frecuentes, y ocurrían en cualquier lugar donde se diera la ocasión. Juan Plata los describió minuciosamente, bajo la fuerte presión inquisitorial para vaciar sus recuerdos y limpiar su conciencia. La confesión revela mucho más de lo que se podría imaginar. En septiembre de 1598 relató cómo instruía a la inexperta sor Agustina a ejercer presión en sus genitales para tener una polución más abundante y placentera. En su búsqueda de detalles y una confesión completa, el texto inquisitorial se acerca a la línea que separa al erotismo de un manual sexual.⁵³ El padre confesó que sus encuentros alcanzaron un punto en el que se masturbaban mutuamente, excitándose con palabras y exhibiendo sus genitales. Sor Agustina confesó al padre Juan, de acuerdo con su declaración, que la sola vista de él, el sonido de su voz o cualquier caricia le provocaba una “polución”. Ésta es una de las raras ocasiones en que se documenta una respuesta sexual femenina.⁵⁴ Su encuentro culminante en la azotea del convento probablemente fue planeado con mucha anticipación y cuidado. Plata confesó que semanas antes de su primer contacto sexual se había circuncidado lentamente con unas tijeras para que el prepucio no le impidiese tener acceso carnal a sor Agustina, y

ser más apto para ello y recibir mayor placer.⁵⁵ Afirmó que ella era virgen cuando copularon por primera vez. A raíz de sus relaciones sexuales a ella le preocupaba quedar embarazada, y discutieron si el intento de detener una posible “generación” sería un pecado mortal. No es de sorprender que ambos acordasen que era lícito tomar precauciones contra la concepción para preservar su honra. El canon eclesiástico prescribía que el contacto sexual, para ser admitido por la Iglesia, debía tener la procreación como fin. Puesto que Juan y Agustina decidieron que ésa no era su meta, él le entregó unas hojas de laurel que ella debía aplicarse antes del coito y algunas hierbas para evitar el embarazo.

El 27 de septiembre de 1598, sor Agustina fue llevada a la prisión de la Institución para ser interrogada. Confesó haber oído voces y visto luces extrañas que le hicieron sentir una vocación especial para comunicarse con Dios. Al principio declaró que seguía una vida piadosa y fingió no saber por qué había sido llamada ante el Santo Oficio. Se trataba de una táctica a la que recurrían frecuentemente quienes confrontaban a los inquisidores. Al cabo de unos días otorgados a la persona interrogada para estimular su memoria, el fiscal leía la acusación.⁵⁶ Tras oír los cargos imputados, sor Agustina de inmediato cambió de parecer y los reconoció pasivamente, admitiendo haber mentido con respecto a los signos de alumbrada y la comunicación directa con Dios. En cuanto a su comportamiento sexual reconoció todos los cargos, aunque al principio negó las poluciones afirmando que había mentido a Juan solamente por complacerlo. Afirmó que, movida por la creencia de haber incurrido en pecado mortal con sus actos, los había confesado, aunque no por completo, a un padre jesuita que ya había partido a España. Con esta afirmación la monja pretendía persuadir a los inquisidores de que sentía vergüenza y había intentado limpiar su conciencia. Asimismo, refutó la acusación imputada por Plata en cuanto a que ella le había dado todos los motivos para no considerar como pecaminoso su comportamiento. Aunque admitía haber sido “cegada” por el diablo, culpaba parcialmente al fraile por la búsqueda de un encubrimiento adecuado.

Bajo la presión del fiscal la monja proporcionó más detalles sobre sus contactos sexuales, confirmando el intercambio de besos, caricias y palabras provocativas. Finalmente, reconoció también la polución o placer sexual. Su confesión se basaba en el testimonio ofrecido por Plata y, por lo tanto, no estaba obligada a abundar en los detalles por él declarados, aunque tuvo que confesar haber tenido relaciones sexuales con él dos veces en 15 días. Al no forzarla a entrar en todos los detalles de su relación, como había ocurrido con el capellán, las autoridades mostraban cierto respeto a su condición femenina. Se consideraba que una monja, por ser mujer, no tenía que revelar sus secretos sexuales a las autoridades masculinas, pues se la suponía protegida por cierta modestia natural. La parte más sorprendente de su confesión fue que negó haber sido virgen; afirmó haber perdido su virginidad “en la casa de su padre”, en otras palabras, antes de cumplir los 18 años y de ingresar al convento. Si bien nada

más se dijo sobre esta revelación, el reconocimiento de que esta esposa de Cristo no era virgen explica en parte su comportamiento, como mujer que había conocido los placeres carnales y era propensa a recordarlos. A la vez, sugiere que su elección de profesar pudo deberse a una relación sexual temprana y vergonzosa. El fiscal no mostró interés en investigar de qué manera había perdido la virginidad ni en la persona que la había tomado, pues no formaba parte del caso.⁵⁷ Sor Agustina fue privada de voto activo en su comunidad y perpetuamente privada de velo, ocupada en la cocina y otros oficios humildes. Murió en 1603. El capellán Juan Plata fue despojado de sus prerrogativas como clérigo y condenado a destierro de Puebla y servicio en un hospital de Huastepéc por 10 años. En 1610 pedía licencia para poder pedir limosna y abastecerse para regresar a España.⁵⁸

Puesto que este caso tuvo lugar a finales del siglo XVI y solamente un caso más de seducción comprobada surgió después, podemos suponer que, aunque el problema del comportamiento sexual inapropiado en el confesionario o en el convento jamás pudo resolverse, los conventos y las autoridades eclesiásticas tomaron medidas más drásticas para prevenir su recurrencia. Por otra parte, la actividad sexual y la seducción de mujeres laicas por parte de frailes y sacerdotes persistieron como un problema para la Iglesia a lo largo de todo el periodo colonial. El segundo caso conocido de relaciones sexuales entre una monja y un fraile no se descubrió sino hasta 1693, casi 100 años después del proceso contra sor Agustina y Juan Plata. El caso del fraile agustino Pedro de la Cadena y sor Antonia de San José del convento de Jesús María tuvo mayores consecuencias que el anterior, pues ella se embarazó y alumbró a una niña.⁵⁹ Fray Pedro era sobrino de uno de los hombres más poderosos de la orden agustina, fray Diego Velázquez de la Cadena. Su caso no llegó a manos de la Institución, donde el secreto estaba bien resguardado, sino que fue tomado por el arzobispo Francisco Aguiar y Seijas, un severo defensor de la moral pública que probablemente decidió darle toda la “publicidad” posible como ejemplo “edificante” para el mundo secular. Como arzobispo, Aguiar y Seijas gozaba de jurisdicción sobre el convento, y al parecer aprovechó esta posición para perseguir su objetivo de educar al público sobre semejantes transgresiones. Quizá también tuvo la intención de afrentar a la orden agustina, cuyo enorme poder y riquezas iban acompañados de despliegues de ostentación mundana y corrupción.⁶⁰ Al menos ésta fue la opinión de algunos miembros de la orden, que lamentaban la pérdida del honor y la credibilidad pública de las partes involucradas.

El caso surgió a partir de las temidas “devociones de monjas”, condenadas por todas las autoridades eclesiásticas por conducir a relaciones personales más deshonorosas. Sor Antonia profesó en Jesús María en 1685, después de pasar un tiempo en San José de Gracia. Conoció a fray Pedro sólo cuatro días antes de ingresar al noviciado en el convento y, aunque el fraile le demostró sus intenciones amorosas, decidió continuar con su profesión y terminó por tomar el

velo. Tan sólo cuatro meses después de su profesión volvió a verlo mientras observaba una procesión desde la azotea del convento, costumbre muy arraigada entre las monjas a pesar de estar enérgicamente proscrita por algunos prelados. Retomaron su “amistad” por medio de visitas prohibidas en el locutorio y conversaciones en el torno. No fueron los primeros ni los últimos en ponerlas en práctica, lo que parecía ser un problema endémico a lo largo del siglo XVII. Reprendida por la tornera por mantener esas conversaciones, sor Antonia pidió a otra monja, amiga cercana y protectora, que le permitiese usar su celda, en realidad una pequeña casa dentro del convento, con un muro colindante con una casa contigua al claustro, que fray Pedro comenzó a visitar. Entre los dos hicieron un agujero en la pared, por el que podían conversar. Aunque su relación se interrumpió por más de un año por la sospecha de que el fraile pernoctaba con algunas mujeres en la casa, decidieron reiniciarla, y esta vez sobrepasaron los límites de la contención personal. Abocardaron el agujero lo suficiente como para que el fraile pudiese entrar a la celda y comenzaron así su relación sexual. Ésta se prolongó durante cuatro años hasta que ella quedó embarazada, posiblemente a principios de 1693, puesto que dio a luz en octubre de ese año. De acuerdo con una testigo, tan pronto como supo sobre su condición el fraile abandonó a su amante, dejando el problema en manos de algunas amistades que protegerían su secreto y tratarían de hallar a una partera para atender el alumbramiento, así como a un padrino para su hija. Para recibir las atenciones anteriores y posteriores al parto, la monja vestía como secular y aceptaba la ayuda de dos mujeres, que la hicieron pasar por una mujer soltera en dificultades durante el parto y la atención posparto, que incluía la visita a unos baños de vapor fuera del convento después de la cuarentena.

Durante todo este proceso sor Antonia contó con la ayuda de una protectora en el convento, sor María de la Trinidad, dueña de la celda en la que mantuvo relaciones con el fraile; sor María no podía denunciarla porque la había adoptado como su protegida en el convento. El caso resultó ser una verdadera pesadilla para el convento y la orden agustina, como también una formidable excusa para el arzobispo, quien ejerció la más severa disciplina en contra de los dos amantes. Sor Antonia fue condenada a vivir “encarcelada” en el convento por el resto de sus días y, dado que falleció en 1719, debe de haber pasado al menos 25 años en ese estado. Fray Pedro fue condenado a prisión perpetua en un monasterio de su orden después de haber sido juzgado por sus hermanos religiosos. De la hija no se tienen noticias, aunque es posible que haya sido adoptada por su padrino, un contador aduanero. A diferencia de la relación entre Juan Plata y sor Agustina, no existen vivas descripciones de detalles personales sobre el aspecto sexual de este caso, pero se generó un “gran chisme” que llegó al periódico local del periodo.⁶¹ Los matices de este caso son sociales, puesto que las autoridades eclesiásticas lo hicieron público, con la subsiguiente vejación de la orden mendicante que tanto poder y riqueza había adquirido en la capital del virreinato.

Uno de los abogados del caso se refirió a las “devociones” como un abuso diabólico, ya que los locutorios eran espacios conducentes a entablar y mantener amores lascivos. Este caso singular prueba que la peor pesadilla para los prelados y predicadores de observancia canónica podía ocurrir, aunque fuese una sola vez. Todas las reglas establecidas para prevenir la relación amorosa entre una monja y un hombre solían ser rotas por los hombres de sotana, pues nadie como ellos tuvo mayores oportunidades para aproximarse a las esposas de Cristo, ni conocimiento más íntimo de su psicología y su espíritu.

LO ESENCIAL DEL PROBLEMA

En todos los conventos femeninos existieron áreas vulnerables donde la esencia misma de la sacralidad corría el riesgo de ser desafiada y socavada. El confesonario, el lugar más obvio y peligroso de todos, perduraría como el espacio más común para el intercambio erótico. Los locutorios de visita eran sitios de contacto secundarios que podían ser mancillados por actores dispuestos. Incluso las celdas que habitaban las monjas, su espacio más íntimo, estaban en riesgo de ser violadas en circunstancias excepcionales, como la enfermedad. La proximidad física alentaba el abuso de la paternidad espiritual de algunos confesores para despertar y utilizar la sexualidad latente de sus “hijas”, y estimular la propia.

Las mujeres, principales denunciantes de los delitos de sollicitación, por lo general se consideraban víctimas y, por lo mismo, su modestia raramente se cuestionaba. No obstante, en ocasiones la víctima llegó a ser el confesor. Sor Gertrudis Felipa de San Joaquín, carmelita descalza de Guadalajara, reconoció algunos “errores” de su fe en un proceso inquisitorial iniciado en 1700, que se extendería hasta 1704. Además de confesar sus interpretaciones canónicas equivocadas, admitió haber levantado falsas acusaciones en contra de don Martín de Figueroa por sollicitación en el confesonario. En su declaración inicial la monja lo había acusado de tomar su mano, de hablarle sobre el amor impuro y de haberle entregado un “sucio papel” con propuestas indecorosas.⁶² En 1704 la monja juró que su declaración había sido una mentira debida a su mala voluntad y el deseo de hacerle un mal a don Martín. Rogó al Santo Oficio el perdón para “una joven delicada, y como mujer, perteneciente al sexo débil y particularmente frágil”. La Institución decidió que debía recibir una severa reprimenda, pero autorizó a sus confesores para absolverla. Un siglo después, en 1804, sor María Josefa de Santa Brígida, religiosa de Santa Catalina de Siena en Puebla, quien había sido acusada de incredulidad en los dogmas de la fe, confesó también haber acusado falsamente de sollicitación a un confesor. Su castigo consistió en una reprimenda verbal.⁶³ Los inquisidores trataban estos casos como ejemplos

de “melancolía”, una forma de tensión psicológica característica del sexo femenino. A las monjas nunca se les pedía revelar los motivos por los que deseaban difamar a los confesores. Tratar a las mujeres como personas inestables era una cómoda postura para las autoridades eclesiásticas, que además perpetuaba la creencia de que eran menos responsables de sus actos.

Es evidente que la autoridad superior de los confesores fue siempre una seria preocupación para las monjas, sin importar si éstas aceptaban o no sus proposiciones. Los confesores podían impresionarlas, cohibirlas e incluso tentarlas. A pesar de que algunas monjas cuestionaban el comportamiento de sus confesores, se sentían atadas a ellos por la obediencia prescrita por la Iglesia. Incluso las que se negaban a caer en la trampa del acoso sexual soportaban pacientemente las atenciones de sus “padres” hasta no poder más con la presión. Cumplían con el papel femenino que exigía respeto, modestia y contención. Para quienes se daban el lujo de vivir una aventura con sus confesores, su relación llegaba a tal grado de deterioro por sus propias inhibiciones que pronto se derrumbaba bajo el peso de la culpa de haber traicionado a su “verdadero divino esposo”. Este sentimiento se encuentra maravillosamente descrito en unos versos atribuidos a una monja de finales del siglo XVIII, capturados en una demanda inquisitorial:

Qué terrible segedad / cometí, qué fiero error / pero el sacro redentor / me llamó con su piedad. / Redentor mío, perdona / aquella mal yntensión / que ymaginó mi pasión [...] // Ya, señora, a ti bolví / con fina pasión fecunda / ya de la malisia inmunda / dejé su senda malbada / tu sacra pasión sagrada / me animado por segunda [...] Allé tu asilo glorioso / tu favor me quepa en suerte / de nuevo vuelvo a quererte / con todo mi corazón / porque en esta religión / sea tu esclava asta la muerte.⁶⁴

Mientras que la sexualidad de las monjas es a veces opaca y confusa, la naturaleza del deseo de los solicitadores es más clara, puesto que ellos tenían la libertad para expresarse y el poder que les otorgaba su rango. Su deseo era manipulador y explotador. La facilidad con la que manejaban las expresiones amorosas en las cartas que llegaron al poder de la Institución sugiere el grado de su experiencia en el arte de la escritura y la seducción.⁶⁵ La Iglesia condenaba insistentemente todas las posibles relaciones eróticas entre sacerdotes y monjas definiendo, una y otra vez, que la abstención del sexo significaba el rechazo total de cualquier forma de expresión de índole sexual. Tan reiteradas amonestaciones implicaban la existencia de actividad sexual entre sus miembros. Al confrontar las transgresiones, los abogados eclesiásticos, buscando erradicar todo comportamiento masculino inapropiado, recurrían de inmediato al estereotipo de la agresividad del varón. En la conclusión de su argumentación contra Juan Plata, el fiscal de la Institución afirmó que había “sometido a la monja a su

voluntad”. Esto significaba que el Santo Oficio prefería ver a los hombres, incluso a los miembros de la Iglesia, como seductores, y a las mujeres como víctimas inocentes y pasivas. Los casos excepcionales como el de Juan Plata y sor Agustina o el de fray Pedro y sor Antonia, en los que la monja consentía y formaba parte activa de la relación, se suponían excepcionales. El interrogatorio al que fue sometida sor Agustina por parte del fiscal de la Institución estuvo dirigido a saber si ella había entendido con claridad las implicaciones de su comportamiento; por lo mismo, el fiscal hizo hincapié en el entendimiento racional de su comportamiento más que en sus consecuencias físicas. La comisión de un pecado era una acción del pasado. El entendimiento del pecado cometido llevaba a la penitente al arrepentimiento y la contrición, los medios para limpiar las impurezas del pasado y retomar el camino de la gracia. Si bien esto era lo esperado en todos los penitentes, las acusaciones del fiscal sugerían que la monja había sido más una víctima de su propia debilidad que de su sensualidad, facilitando así su contrición y arrepentimiento.

Los votos no podían expurgar la naturaleza sexual de los miembros de la Iglesia, hombres o mujeres. El deseo sexual merodeaba en los confesionarios y otros espacios conventuales, adonde era llevado por hombres incapaces de liberarse de sus propios deseos y que se topaban con diferentes reacciones entre sus hijas espirituales. La relación entre una monja y un confesor se ocultaba formalmente bajo la ficción de una relación afín entre padre e hija, aunque en realidad el vínculo colocaba al hombre y la mujer en una situación que podía generar tensión erótico-sensual. Los principios de la espiritualidad cristiana eran susceptibles de ser malinterpretados por algunos de sus defensores, debido a la dificultad intrínseca de separar la carne del espíritu cuando el amor espiritual se expresaba en términos ambiguos, y cuando se concebía al alma como profundamente asentada en el cuerpo. La Iglesia con frecuencia adoptaba una postura misógina en su interpretación de la sexualidad, aunque, en principio, la Institución no se inclinaba por ninguno de los dos sexos. De hecho, cuando lidiaba con confesores que acosaban a las esposas de Cristo, la responsabilidad por haber violado los mandatos de la Iglesia se atribuía generalmente a los hombres. La sexualidad de las monjas era un tema espinoso que era preferible evitar, pero cuando surgía en los textos hagiográficos, constituía la fuente misma de la fuerza y la resolución necesarias para combatirla. Los tratados didácticos breves, si bien reconocían la posibilidad de la sensualidad y advertían a las esposas de Cristo sobre su existencia, señalaban que podía y debía combatirse con diligencia hasta vencerla.⁶⁶

La suposición de que la sexualidad en los claustros era siempre heterosexual parece ser abrumadora. La posibilidad de relaciones homosexuales entre las monjas no se discutía abiertamente. Los archivos de la Institución mexicana no ofrecen evidencia sobre casos de este tipo; sin embargo, el tema de las “amistades particulares” entre las monjas no deja de intrigar a algunos investigadores

actuales, hasta el punto de que la amistad entre sor Juana Inés de la Cruz y la virreina condesa de Paredes ha sido interpretada como una relación lésbica.⁶⁷ Los historiadores se muestran escépticos en cuanto a aceptar esta suposición, dado que se basa exclusivamente en la evidencia circunstancial de la poesía de la monja. Por otra parte, los lazos afectivos entre mujeres eran de esperarse en un universo completamente femenino, aunque las involucradas quizá no los vieran como relaciones homoeróticas. La expresión “amistades particulares” podría darnos una clave sobre las relaciones entre algunas monjas, aunque la información al respecto es muy escasa. En los textos que escribió para las monjas en el siglo XVII, el erudito teólogo fray Antonio Arbiol admite la posibilidad de lazos dudosos entre mujeres. Sugiere la existencia de amistades indecentes con hombres eclesiásticos y laicos, junto con “amistades imperfectas y reprehensibles que suelen tener unas religiosas con otras”.⁶⁸ Sin embargo, en su explicación de estas amistades imperfectas, aborda el aspecto político y no el carácter sexual. Citando a santa Teresa, quien rechazaba la amistad entre hermanas conventuales, expresa su preocupación sobre la creación de “parcialidades”, durante el noviciado, por monjas “protectoras” que fomentaban estas “amistades particulares” con la expectativa de que las futuras monjas formaran parte de “su” grupo y no de otras camarillas de monjas. Estas relaciones se convertían en una molestia para el gobierno conventual y creaban enemistades internas. Fray Antonio recomendaba que toda novicia que ingresase al convento bajo la protección de una monja fuese separada de ésta después de su profesión, a la vez que advertía en contra de la formación de grupos de hermanas y parientes dentro del mismo convento. Todo lazo afectivo con otra “criatura de este mundo” se consideraba “imperfecto”. Sólo el amor de Dios era perfecto.⁶⁹ Estas normas sin duda se predicaban entre las monjas de Nueva España, pero sabemos que no siempre fueron obedecidas y que las monjas siguieron protegiéndose entre ellas, formando asociaciones que influían en el voto en las elecciones y desafiaban las órdenes de sus prelados.⁷⁰ ¿Pudiera ser que entre esas “amistades particulares” hubiese algunas tendientes a una sexualidad indeseable? Una descripción de lo que pudieron haber sido dichas amistades la encontramos en la biografía de la concepcionista del siglo XVII sor María de Jesús, escrita por fray Félix de Jesús María. El fraile presenta a sor María como una mujer de carácter decidido que logra corregir la mala relación entre dos monjas de su convento:

Este amor era un miserable origen de disgustos y disensiones porque habían pactado recíprocamente la privativa de los corazones en conformidad que cualquier afecto que se desviase a otro objeto, era un declarado agravio que usurpaba los adquiridos derechos de poseer plenamente las voluntades mutuamente entregadas [...]. Este amor particular era una ofensa común a las demás, empeño de discordias y un motivo de consumirse entre sí de quejas las dos amigas. La sierva de Dios, horrorizada de tal amor, que alza

llamas de celo para abrasar los ánimos religiosos, reprendió a ésta de quien hablamos. y le puso un rosario al cuello. Logró apartarla de la amistad personal.⁷¹

No contamos con mayor información sobre esta inusual referencia a un afecto profundo entre dos monjas, pero debemos recordar que los biógrafos religiosos del periodo solían recurrir a circunloquios para no ofender a sus lectores. Otra historia sugerente e igualmente inconclusa se encuentra en los archivos de la Institución. Trata sobre la supuesta conexión entre una monja de Jesús María, sor María Josefa Ildefonsa, y un joven muchacho que pretendía ser “mago” y prometía ayudarla a salir del convento. Admitía tener una “mala amistad” con una sirvienta de nombre María Gertrudis, quien había decidido dejar el convento, y deseaba seguirla pues no quería apartarse de ella.⁷² El supuesto mago, reclutado por una mujer recadera, le ofreció ayuda para salir del convento y encontrar un lugar para ambas. Cuando la sirvienta partió, la irresoluta monja decidió no seguir sus pasos y finalmente, instigada por su confesor, reveló el incidente ante la Institución. María Josefa Ildefonsa tenía sólo 18 años de edad cuando esto ocurrió en 1794. Su cariño por la sirvienta ¿no habrá sido sino el apego juvenil de una niña inocente? Se entendía por amistad censurable aquella que se volvía más profunda que el amor por Dios y el convento, pero para una muchacha de 18 años, el afecto real de otra joven bien pudo crear una afinidad que aún no estaba preparada para encauzar hacia Dios. La noción de que podría “dejar” el convento estaba totalmente errada, pues esa opción no existía para una monja profesas.

La exposición y el castigo de la mala conducta sexual de las esposas de Cristo fue una medida institucional importante para preservar el fundamento mismo de su estado: separación física del mundo secular y distanciamiento de la impureza sexual en su desposorio místico con el Salvador. Este grupo de mujeres debía estar protegido por el respeto que exigía su estado religioso; sin embargo, ni el claustro ni el voto de castidad lograron impedir que algunas de ellas sintieran curiosidad por un latente amor humano. El quebrantamiento del voto de castidad en términos de un comportamiento sexual impropio fue la única infracción reconocida por la propia Iglesia en este sentido. Para las monjas, el sentimiento del amor se encauzaba, en teoría, hacia Cristo y Dios, el esposo ausente, mientras que el amor humano —incluso el debido a sus familiares— se evitaba por considerarse inadecuado e incluso irrespetuoso del vínculo establecido con Dios. El amor espiritual por otra persona no tenía cabida. En caso de manifestarse, se consideraba como un amor nacido del cuerpo y, por lo mismo, un impulso irracional que conllevaba traición e indignidad. Se les enseñaba que el amor por un hombre era pecaminoso y producto de un engaño del diablo para atrapar a las almas por medio del cuerpo. No es de extrañar la aprensión e incluso el miedo que provocaba en las monjas, tal y como lo

manifiestan en sus denuncias voluntarias.

Los casos estudiados en este capítulo indican que la atracción personal por los hombres de hecho existió en los conventos, motivada por la curiosidad y el atractivo de lo prohibido. El desarrollo de lazos afectivos con un confesor satisfacía también ciertas necesidades obvias imposibles de sosegar a través del vínculo espiritual con su divino esposo. Si las monjas rechazaban o aceptaban involucrarse en una red de relaciones afectivas, eso dependía de su personalidad y la confianza en sus creencias. Tomando en consideración los cientos de mujeres que profesaron durante el periodo colonial, el número de casos documentados de mal comportamiento sexual es pequeño e indica que el mayor peligro para la castidad de las monjas no venía de los hombres laicos o de sus devociones particulares, como las autoridades eclesiásticas reiteraban continuamente. Si bien en contadas ocasiones las amistades seculares parecen haber desatado problemas menores, los retos morales más difíciles de salvar derivaron del contacto íntimo de las religiosas con sus propios padres espirituales, sus confesores, cuando actuaban como hombres incitados por su sexualidad. El Santo Oficio, en sus investigaciones sobre estos incidentes, siguió los mismos procedimientos rigurosos que aplicaba a las transgresiones sacramentales, pero sólo en los casos más extremos fue capaz de aplicar verdaderos castigos. A pesar de la condena oficial de la Institución al comportamiento sexual inapropiado entre sus propios miembros, el castigo raras veces se equiparaba al pecado. Los hombres permanecían encarcelados durante el juicio, pero una vez concluido el proceso, el castigo más frecuente fue relevarlos de sus obligaciones confesionales con mujeres y, en ocasiones, la condena a permanecer recluidos en sus monasterios durante un tiempo, bajo supervisión espiritual.⁷³ Las mujeres recogidas en sus conventos sufrían la vergüenza ante el resto de la comunidad, y su castigo parece haber tenido repercusiones personales más profundas para ellas, como miembros de una comunidad cerrada donde las miradas se posaban de manera inclemente en las transgresoras.

El estudio de estos casos nos lleva más allá de la construcción de modelos de perfección hagiográfica y nos permite apreciar la retórica existente detrás de un mundo imaginario de seres angélicos. Nos hace ver también a monjas, frailes y sacerdotes como seres más humanos, más cercanos a una realidad plena de deseo y pasión. La sexualidad es solamente un capítulo en la historia de la vigilancia inquisitorial de los conventos. Otro sería el de las monjas que se denunciaron a sí mismas por falta de fe, o que tuvieron dudas espirituales tan profundas que ni siquiera los confesores fueron capaces de encontrar una solución satisfactoria.⁷⁴ A pesar de su innegable interés, los problemas de naturaleza sexual no fueron los más comunes entre las monjas; generaban mucha mayor tensión los problemas de gobierno y las relaciones con los prelados masculinos, que, como vimos en capítulos anteriores y veremos nuevamente en

el capítulo IX, llegaron a provocar serios choques de voluntades y verdadera intranquilidad en los conventos. Entre los temas que subyacían a la mayor parte de las actividades públicas y privadas destaca el de la raza. Una parte de la conciencia de raza personal y social se hacía manifiesta a través de los procesos de admisión y del trato dado a sirvientas y esclavas; sin embargo, hubo un capítulo en la historia de las monjas en México que reveló las complejidades de la percepción racial entre quienes vestían los hábitos religiosos. En el capítulo siguiente, esas mismas autoridades eclesiásticas y monjas a quienes tanto preocupaba la preservación de la castidad monástica, se verán como actores en un giro trascendental de la fundación de conventos en el virreinato: la creación de conventos para mujeres indígenas. Estas nuevas allegadas a la vida monástica pusieron a prueba su espíritu cristiano de inclusividad y aceptación, demostrando que el prejuicio de la raza, profundamente arraigado en su vida conventual, resultaba ser tan conflictivo como la confrontación con la sexualidad.

VIII. ESPOSAS INDÍGENAS DE CRISTO

No, no ha muerto Teodora, vive sí: vive: Vive porque vive en su fama, que será inmortal: vive, porque la memoria de sus prendas y virtudes es para vosotras, para las indias sus compatriotas, y para todos nosotros sus paisanos, una confección de aromas con cuya suavidad y fragancia nos recreamos.¹

EN UNAS honras fúnebres de 1799, don Joseph Victoriano Baños y Domínguez, sacerdote de alto rango de la ciudad de Oaxaca, predicaba alabanzas en honor de la abadesa del convento de monjas indígenas descalzas de Nuestra Señora de los Ángeles a sus contritas hermanas. Como modelo de virtudes religiosas, veía en ella un ejemplo a seguir no sólo para la población indígena, sino para todos los habitantes de Nueva España e incluso del continente americano. De tal manera, casi 280 años después de la conquista de México, una mujer indígena era elogiada como emblema de observancia cristiana “en el interior” de la Iglesia. Este elogio representa el fin de un largo ciclo histórico iniciado con la rotunda respuesta negativa a la pregunta que algunos misioneros tempranos se plantearon: ¿acaso una indígena podría hacerse monja? La pregunta hoy es: ¿por qué tomó tanto tiempo admitir a mujeres indígenas a la vida religiosa como monjas de velo negro, con todos los derechos y obligaciones de la vida conventual?

Después de dos largos siglos de negar la admisión a los claustros a las mujeres indígenas, la fundación del convento de Corpus Christi en 1724 fue tan inesperada como sorprendente, dados los escasos antecedentes sobre el tema. La admisión de monjas indígenas a la vida conventual fue un parteaguas histórico para la mujer, como también para la vida eclesial y social. La condición esencial de la piel blanca para profesar finalmente comenzaba a ceder. Al abrir las puertas conventuales a mujeres de otra raza, la Iglesia se volvía más inclusiva concediendo a las mujeres indígenas la capacidad espiritual para seguir los rigores de la religión y merecer sus beneficios. Así, la historia de la fundación de conventos femeninos indígenas incorpora el factor racial en los parámetros de clase y género, y arroja una luz sobre la adopción de un patrón de espiritualidad europea por las élites indígenas de México.

El apoyo otorgado por el virreinato al primer convento indígena sugiere la apertura de algunas mentes a un cambio en la percepción social. Esta fundación puede verse como la primera llamada del pensamiento ilustrado en su deseo de

integrar a los indígenas al patrón del pensamiento y el comportamiento social de Occidente, a pesar del hecho de que no existiera consenso general para ese cambio, como lo demuestra el forcejeo para la admisión de mujeres blancas en el convento indígena. Para las comunidades indígenas, la aceptación de sus mujeres como esposas de Cristo era un signo positivo en tanto que cada una de ellas simbolizaba a la comunidad entera. Existieron medidas selectivas a favor de las indígenas de la élite y en contra de las pobres; la élite se mostraba complacida por el reconocimiento de su estatus, mientras que las plebeyas, conscientes del lugar que les correspondía, aceptaban la distinción jerárquica que las excluía del grupo selecto. Los conventos indígenas siguieron las mismas reglas sociales y adoptaron los mismos valores espirituales que los conventos de mujeres blancas. No introdujeron a su observancia ningún elemento específicamente “indígena”, lo que les permitió ingresar al cuerpo de las elegidas. La relajación de las inhibiciones sociales y espirituales del siglo XVI significó una inyección de vitalidad para la Iglesia entre los indios y venció la reticencia mostrada por las familias indígenas del siglo XVI a ceder a sus mujeres a la Iglesia. Finalmente, los conceptos de raza, clase y género que habían afectado desfavorablemente a las mujeres indígenas fueron desafiados y lograron cambiarse de manera significativa.

Durante los primeros años de la evangelización, los frailes coquetearon con la idea de la vida conventual para mujeres indígenas, pero pronto la abandonaron para dirigir sus esfuerzos hacia el adoctrinamiento religioso y la educación para la vida hogareña. No obstante, esta decisión no implicaba que si una mujer indígena se mostraba capaz de llevar una sólida vida espiritual cristiana pudiese ser admitida para profesar en una comunidad monástica femenina. En el siglo XVI los indios eran vistos por la Iglesia como neófitos y faltos de preparación para emprender las exigencias espirituales y físicas de la vida religiosa. No obstante, mientras que los varones indígenas nobles comenzaron a ser adoctrinados y educados para facilitar su asimilación de los valores religiosos y culturales españoles, sus pares femeninos permanecían al margen de esos beneficios. Las cuestiones de género conspiraban en contra de las mujeres, de quienes no se esperaba que fuesen tan instruidas como los hombres y, por lo tanto, estaban menos preparadas para emprender los rigores de la observancia religiosa después de su conversión. El colonizador del siglo XVI no estaba preparado para dar a las mujeres del pueblo conquistado el acceso a un estado que conllevaba uno de los más elevados estamentos de la sociedad.

Entre mediados del siglo XVI y mediados del XVII pocas opiniones externaban el tema de la profesión de mujeres indígenas, pero los ejemplos de indígenas devotas comenzaron a socavar la apatía e incluso la oposición a esa posibilidad. La aceptación de la noción de monjas indígenas tenía que resolver dos problemas clave. El primero era definir las normas que podrían regir las circunstancias sociales y económicas de las mujeres indígenas. La mayor parte de ellas no sólo

carecían de medios para pagar las altas dotes requeridas para profesar, sino también del estatus dentro de una sociedad altamente rendida al rango y la distinción. El segundo fue cómo prevenir la inevitable fricción que provocarían las relaciones raciales en caso de que mujeres indígenas y españolas compartieran la vida en los mismos conventos. Una vez que las indígenas profesaran bajo la tutela de monjas blancas, el control de los conventos adquiriría un carácter político debido a los prejuicios raciales subyacentes.

MUJERES INDÍGENAS RELIGIOSAS: GÉNESIS DE UN CONCEPTO

Cuando el primer obispo de México, Juan de Zumárraga, trazó un plan educativo para las mujeres indígenas con el fin de convertirlas en modelos de buen comportamiento cristiano para sus comunidades, no existía una delimitación precisa entre educación, clausura y verdadera vida religiosa. En 1529 Zumárraga hizo un reporte sobre una casa de recogimiento en Texcoco dirigida por una matrona española, a la que un número respetable de viudas e hijas de la nobleza azteca y sus administradores, hijas de señores y principales, habían ingresado deseosas de recibir de algunas mujeres mayores la instrucción cristiana elemental.² Dada la caótica situación por la que atravesaba la ciudad en ese tiempo, esas mujeres, desarraigadas de sus casas y sus tradiciones ancestrales, quizá simplemente iban en busca de la protección de los frailes en la institución texcocana.³

Algunos frailes franciscanos parecen haber pensado que las mujeres indígenas tenían el carácter necesario para hacerse monjas, a la vez que estaban deseosos de que algunos de los hombres jóvenes se hiciesen frailes.⁴ Uno de ellos fue fray Bernardino de Sahagún. Tras aprender cómo “en tiempos de la idolatría” las mujeres servían en los templos bajo el voto de castidad, pensó que tenían la capacidad para ser monjas bajo el juramento de la castidad perpetua. Para ello, aconsejó la fundación de monasterios y congregaciones femeninas.⁵ El plan del obispo Zumárraga de fundar una escuela enclaustrada tal vez fue diseñado tomando en cuenta las que existían en España, aunque es dudoso que tuviese en mente el concepto de un convento igual a los españoles.⁶ Las mujeres a quienes propuso dirigir la escuela viajaron a Nueva España en dos grupos separados. El primero, llegado a principios de la década de 1530, abandonó su labor poco tiempo después de iniciada. El segundo grupo, seleccionado personalmente por Zumárraga, llegó en 1534 con el cargo de “maestras” para educar a las niñas en los principios cristianos y las “artes femeninas”, y a pesar de que en varias ocasiones los documentos oficiales las compararon con las monjas, la consigna de estas mujeres españolas era inculcar en las niñas indígenas la

disciplina y el recogimiento que debían guardar hasta alcanzar la edad matrimonial. La atención de Zumárraga a la educación masculina se centró en la creencia en la capacidad intelectual de “los naturales de la tierra” para aceptar y asimilar la educación española académica y superior, considerada no como un recurso femenino sino masculino. Para 1532 a los jóvenes se les enseñaba latín y en 1536 abrió sus puertas un centro especial de educación superior, el Colegio de Santa Cruz, en Tlatelolco. Un año más tarde, Zumárraga y los obispos de Oaxaca y Guatemala al parecer intentaron revivir el abandonado proyecto de la escuela para niñas, buscando mujeres españolas que quisiesen enseñar a indias y mestizas.⁷

Zumárraga no enfrentó mayor oposición de los padres para educar a los varones, pero se vio obligado a recurrir a la fuerza para llevar a algunas jóvenes a sus escuelas. El motivo de fondo de esta oposición, como más adelante explicó el propio Zumárraga, parece haber sido que los hombres rehusaban desposar a las mujeres educadas en la tradición española. Las mujeres educadas por maestras españolas guardaban la expectativa de que sus maridos fuesen el sostén de la familia, mientras que para la sociedad indígena las mujeres debían trabajar para sus maridos, excepto las mujeres de los caciques o principales indígenas, quienes no tenían que realizar trabajo alguno. Es posible que el control de la educación de las mujeres, encargadas de preservar la identidad indígena comunitaria y del hogar, haya sido el verdadero conflicto cultural de fondo que motivara esta oposición familiar. Cuando la Corona rechazó una carta respaldada por todos los obispos en la que solicitaban monjas enclaustradas y no beatas laicas para llevar a cabo la tarea de adoctrinamiento, el asunto del enclaustramiento de mujeres indígenas para su educación o cualquier otro propósito quedó cerrado.⁸ Al parecer, no había puntos de acuerdo entre la conceptualización española y la indígena sobre el papel social y familiar de las mujeres.⁹

Nuestra Señora de la Concepción, el primer convento fundado en Nueva España, alrededor de 1540, fue dedicado a mujeres de ascendencia española; no obstante, dos mestizas hijas de Isabel de Moctezuma fueron admitidas poco después de la muerte de su madre.¹⁰ Desde sus inicios La Concepción tuvo dos propósitos: dar refugio a las hijas de los españoles y ofrecer a quienes sentían el llamado religioso un medio para satisfacerlo. La preocupación eclesiástica inicial por el destino de las mujeres indígenas cambió por la de dar protección a las mujeres de ascendencia ibérica, quienes estaban expuestas a los riesgos de una sociedad en la que prevalecía la violencia y la amenaza sexual para las mujeres de la élite.

Aunque los estrictos lineamientos raciales de La Concepción se convirtieron en el modelo seguido al pie de la letra por todas las fundaciones conventuales subsiguientes, es posible que algunas mestizas hayan vivido en los conventos hacia fines del siglo. El tercer concilio provincial de autoridades eclesiásticas (1585) ordenó que a las mestizas con aspiraciones de ingresar al convento, previo

consentimiento de las autoridades, no se les pidiera una dote mayor que la exigida a las demás.¹¹ Esta prohibición sugiere que: *a)* las mestizas requerían permiso eclesiástico especial para ingresar al noviciado, y *b)* se les pedía una dote superior a la de las españolas, otro obstáculo para su admisión. Sin embargo, si acaso los conventos de Nueva España tuvieron monjas mestizas a fines del siglo XVI, su presencia se mantuvo discretamente oculta a la población y en los archivos históricos.¹² Las mujeres indígenas más visibles en los conventos fueron las sirvientas. Incluso los varones indígenas fueron víctimas del rechazo de las órdenes mendicantes. Si bien el tercer concilio provincial de 1585, que estableció las reglas eclesiásticas imperantes durante casi todo el periodo colonial, reiteraba la prohibición de admitir indígenas en las órdenes mendicantes, el Vaticano atenuó un poco su discurso. Si a la raza indígena, representada por sus varones, no se le consideraba preparada para la vida religiosa, las mujeres no ameritaban ninguna consideración particular, y su caso simplemente quedó fuera de toda discusión.¹³

El tema de las mujeres indígenas resurgió nuevamente a fines del siglo XVI, impulsado por hombres como el jesuita erudito Joseph de Acosta, quien, a finales de la década de 1580, discutió sobre el enclaustramiento temporal de mujeres mexicas para prestar servicio a sus deidades, alabando su ejercicio de penitencia, su disciplina para cumplir con sus obligaciones, su honestidad y su castidad. Sin embargo, como ocurría con toda cuestión precolombina, consideraba dichas prácticas como un truco de Satanás, quien amaba robar cosas buenas al Dios verdadero.¹⁴ A mediados del siglo XVII, fray Agustín de la Madre de Dios, cronista de las carmelitas poblanas, reiteró la idea de que las “monjas” precolombinas fueron sacerdotisas entregadas a la adoración del diablo. Agradecía a Dios por el hecho de que el lugar exacto en el que esas mujeres habían llevado a cabo sus “ceremonias monstruosas” se encontraba ocupado por el convento carmelita, un refugio para las verdaderas vírgenes “celestiales”.¹⁵ Con la negación del valor del buen comportamiento de las mujeres indígenas precolombinas, despojaba a su cultura de toda validez como antecedente para la profesión y la vida monástica cristiana.

LA HAGIOGRAFÍA: UN CAMINO PARA LA ESPIRITUALIDAD INDÍGENA

La reacción defensiva de las autoridades eclesiásticas ante la aparición de la virgen conocida como Guadalupe a un humilde hombre indígena, indica que a principios del siglo XVII la jerarquía de la Iglesia no estaba preparada para aceptar una forma de rito indígena separado y distinto del de los santos ortodoxos traídos de España. A pesar del rechazo inicial de la adoración de esta aparición, su

significado e importancia indiscutibles fueron en aumento a lo largo del siglo XVII, contribuyendo a retomar la discusión sobre la aptitud de los indígenas para la espiritualidad cristiana y su capacidad de comprender plenamente las premisas y prácticas de la vida religiosa.¹⁶ La aparición de la Virgen de Guadalupe no cambió la política de exclusión para la profesión de las mujeres indígenas.¹⁷

No obstante, en el siglo XVII el concepto del protagonismo espiritual indígena comenzó a fortalecerse con el ejemplo de mujeres y hombres que llevaban una vida infundida con las virtudes de santidad y devoción. Si eran capaces de ofrecer “pruebas de gracia” espiritual, como visiones, o de llevar una vida secular entregada a la observancia y la piedad, entonces se les podría reconocer la madurez completa requerida para la vida religiosa. En el ámbito más íntimo y familiar de los pueblos situados en la categoría de “sujetos” y “cabeceras”, las mujeres solteras y casadas fueron miembros activos de la Iglesia y asumieron importantes funciones de gobierno en las fraternidades.¹⁸ La autoridad espiritual que ostentaban en sus comunidades se reconocía conforme se les encomendaba la preservación de “cosas sagradas” o se les otorgaba la calidad de madres del pueblo en cuestiones sagradas. Sin embargo, su capacidad para empresas espirituales más elevadas requería del reconocimiento de los hombres que gobernaban la Iglesia fuera de los límites de las poblaciones indígenas. En los siglos XVII y XVIII se desarrolló un breve corpus de escritos sobre piedad indígena. Estas narrativas indican la inclusión gradual de experiencias religiosas indígenas individuales en el corpus de la tradición hagiográfica de la Iglesia, y significaron un contrapeso crítico a la persistencia de prácticas “idólatras” y las abundantes dudas sobre la confiabilidad de la conversión indígena al cristianismo.¹⁹ En los elogios de algunos notables devotos indígenas que hicieron los cronistas carmelitas y dominicos se incluía a algunas mujeres. Esto significaba que las mujeres tomaban sus modelos de piedad más allá de las muchas actividades humildes que desempeñaban a favor de la Iglesia y la fe.²⁰

El elogio de la espiritualidad indígena femenina comenzó a expresarse bajo la forma de breves testimonios biográficos y hagiográficos que colocaron la figura de las mujeres indígenas en las memorias impresas de las órdenes religiosas establecidas. La hagiografía religiosa fue el medio usado por los escritores masculinos de los siglos XVII y XVIII para presentar modelos de feminidad y espiritualidad ejemplares a un tipo de lectores que aceptaban el protagonismo de las mujeres siempre y cuando apareciese envuelto en el manto de la religión.²¹ En la crónica de su orden, escrita en 1688, el mercedario fray Francisco de Pareja dejó un breve testimonio de la vida de una mujer indígena conocida como madre Juana de San Jerónimo, fallecida probablemente alrededor de 1590.²² El dominico fray Alonso Franco reescribió su historia llamándola beata. De acuerdo con la tradición oral, sus confesores la tenían en tan alta estima que la consideraban una de las almas de su tiempo que alcanzaron la mayor

perfección.²³ Se le reconocía saber escribir y tener la habilidad de hacer predicciones. Franco aprovechó la oportunidad para pontificar sobre el precepto cristiano de igualdad de todas las personas ante los ojos de Dios: blancos, negros e indios, ricos y pobres, todos tenían cabida en su reino. La celebración de los humildes de este mundo sería un recurso retórico clave para abrir un espacio intelectual y espiritual para aquellos que seguían ocupando el rango más bajo en la sociedad novohispana.

Fray Francisco de Pareja rememoraba también con lujo de detalle el generoso patronazgo de Clara María, propietaria de tierras de cultivo cercanas a los manantiales de Chapultepec, donde además tenía un “santo calli” u oratorio con muchos iconos religiosos que veneraba piadosamente. Persuadida por fray Cristóbal de Cervantes y fray Francisco de Solís, se convirtió en “benefactora” de la orden con la donación de su casa para la fundación de un convento mercedario en 1626.²⁴ A lo largo de 10 años, ella y el resto de la comunidad indígena suministraron alimentos y mano de obra para el mantenimiento del convento con la generosidad “de una gran dama”. A raíz del fracaso de su matrimonio perdió gran parte de sus riquezas, pero el convento retribuyó su generosidad ocupándose de su manutención. Clara María vivió hasta la edad de 80 años y, a su muerte, los franciscanos de la Ciudad de México y los frailes betlemitas unieron esfuerzos para darle un sepelio especial en el convento de San Juan de la Penitencia, fundado en el barrio indígena del mismo nombre, que también se había beneficiado con su caridad. El entierro de Clara María en la iglesia conventual fue un acto espiritual piadoso que no repercutió en un cambio social. Los indígenas contribuyeron con trabajo y caridad al mantenimiento y la supervivencia de la iglesia, pero su estatus social y racial permaneció inalterado. La élite de la sociedad colonial no estaba dispuesta a eliminar los obstáculos impuestos para la profesión de los indígenas, en especial de las mujeres.

No es de sorprender que el siguiente que decidió escribir dos biografías de mujeres indígenas bendecidas con elevados niveles de fe y gracia haya sido Carlos de Sigüenza y Góngora, cronista del convento concepcionista de Jesús María en la Ciudad de México. Sigüenza guardaba gran respeto por la identidad novohispana y las virtudes de los nacidos en las Indias. Su estima por la nobleza de algunas de las sociedades precortesianas y su deseo de aceptar la posibilidad de que Dios eligiese a las mujeres como medios de santidad idóneos, explican por qué incluyó a las mujeres indígenas en sus escritos sin inhibición alguna.²⁵ Consideraba a las mujeres profesas eficaces recipientes del favor divino, suponiendo que Dios había distribuido su generosa gracia entre todas las personas sin importar el género y la raza. Sin quebrantar los convencionalismos de su tiempo, en su historia del convento de Jesús María en la Ciudad de México incluyó a dos mujeres indígenas como ejemplos ideales de feminidad mexicana. De entre las muchas desconocidas mujeres que poblaron los conventos del siglo XVII, eligió narrar las vidas de Petronila de la Concepción y Francisca de San

Miguel como modelos de piedad dignos de recordar.²⁶

Petronila de la Concepción nació en el pueblo de Xochimilco, al sur de la Ciudad de México. Se desconocen su fecha de nacimiento y la identidad de sus padres. Entre los 10 y 12 años de edad huyó de su casa para ir directamente al convento de Jesús María, rogando que la dejaran entrar como sirvienta. Su deseo fue siempre ser “santa”; sin embargo, una vez en el convento se encariñó con una monja con quien mantuvo una “amistad particular”. Los lazos de este tipo entre las religiosas y sus sirvientas fueron posibles a pesar de la distancia social que las separaba;²⁷ no obstante, ante los ojos de los prelados, estas relaciones afectivas ponían en riesgo la vocación de las dos partes. Según cuenta la historia, Petronila se encontraba pidiendo a Dios el valor para romper con esa amistad, cuando la imagen de Cristo extendió su mano y le tocó el corazón, transmitiéndole con ese gesto simbólico el fuego del amor divino que ardería por siempre y la señalaba para emprender una misión especial. El “señalamiento” fue un rasgo significativo de la espiritualidad del siglo XVII. Ese toque selló su fe y, lo que es más importante, elevó a Petronila al nivel de las mujeres blancas que habían recibido una prueba singular de Dios antes o después de comprometerse a la vida religiosa. Para una mujer indígena, experimentar tan íntimo contacto con Cristo constituía un privilegio inusual.

El favor divino fue puesto a prueba una vez más cuando una enfermedad la obligó a salir temporalmente del convento. Recuperada, intentó reingresar al convento, pero las porteras le negaron la entrada, pues no se acostumbraba permitir a las sirvientas regresar después de haber salido del claustro. Pero sus oraciones a la Virgen María fueron escuchadas y finalmente se le permitió regresar al convento. Motivada por tan meritoria vida, su señora, sor María de la Concepción, solicitó para Petronila los “votos simples” que se otorgaban a las donadas. Las donadas no gozaban de derechos especiales en el convento, pero eran reconocidas como devotas perpetuas a la religión y, una vez recibido este vínculo particular, no abandonaban nunca más el claustro. De tal manera, el convento ganaba sus servicios a perpetuidad. No obstante, la posibilidad de ser aceptada como donada era un hecho extraordinario para la humilde mujer. De acuerdo con Sigüenza, se imponía a sí misma una “horrible penitencia”, un rito de purificación ofrecido a cambio del privilegio de ser aceptada oficialmente en la “religión”. Después de su “profesión” como donada, Petronila siguió las mismas prácticas que volvían “santas” a las monjas blancas: observaba el silencio; se imponía regularmente penitencia corporal y ayunos austeros; oraba frecuentemente y se entregaba por completo a Dios. Su comportamiento le valió el respeto de la comunidad, en especial por sus frecuentes visiones de las almas en el Purgatorio. Se dice que Petronila tuvo otro contacto extraordinario con la Virgen María, una conversación en la que María le explicó que la gran inundación de 1629 era un castigo divino por los pecados de la ciudad, a pesar de que el agua haya sido un castigo menor comparado con el fuego original que

Cristo había tenido en mente. La abadesa y el capellán del convento investigaron esta comunicación con la Virgen para verificar la naturaleza del castigo celestial y la profecía de cuatro años más de inundaciones, sin que encontrasen nada reprochable en su visión. Petronila también era capaz de entrar en un estado de meditación intensa sobre la pasión de Cristo, durante el cual perdía todas sus capacidades sensoriales. Dicho de otra manera, se le representaba como una visionaria de sangre pura del siglo XVII, familiarizada con los seres divinos y con la misma capacidad y espiritualidad que cualquier monja blanca. Falleció el 27 de junio de 1667.

Una segunda mujer indígena, Francisca de San Miguel, aparece junto a una mujer negra, María de San Juan, en el único otro capítulo del libro de Sigüenza dedicado a residentes del convento que no fueron blancas.²⁸ Para el escritor, Francisca ejemplificaba el misterio del reparto de la gracia de Dios entre personas “pequeñitas y humildes”. Nacida en la Ciudad de México, Francisca era devota y penitente, y tenía el don de la profecía. Sigüenza creía que había profetizado el motín de 1624, pero le otorgó menos importancia a este suceso que al milagro que permitió al convento disfrutar de una nueva y venerada imagen de Cristo en la cruz. Francisca fue devotísima de la Pasión de Cristo y le obsesionaba la idea de tener una imagen de la crucifixión, pero, como dice Sigüenza, “por india, por retirada a un Convento, y por no cuidar de otra cosa que de ser santa”, era demasiado pobre como para adquirir una. Así, el paradigma de todas las sirvientas indígenas conventuales es presentado sucintamente: la raza y el género determinaban su pobreza.

Sin embargo, Dios podía recompensar a las mujeres sumisas y ejemplares con milagros como el presenciado por Francisca. Cierta día, con grandes golpes llamaron a la portería tres indios todos vestidos de blanco, portando una imagen de Cristo crucificado de tamaño natural y buena hechura. Con “palabras muy cortesanías y comedidas” pidieron que se diese la imagen a Francisca de San Miguel. La alegría de la sirvienta y el asombro de las monjas les hicieron olvidar a los mensajeros, quienes desaparecieron misteriosamente sin dejar rastros de su identidad. Sigüenza invita al lector a inferir que eran mensajeros enviados por Dios. Tiempo después, el crucifijo se retiró del claustro para ser ubicado en la Iglesia conventual para su adoración pública. Este simple “milagro” le otorgó a Francisca un lugar en la memoria del convento, junto con la respetuosa veneración del biógrafo erudito.

Estos decididos esfuerzos dirigidos a venerar e incluir a mujeres indígenas en las memorias de las órdenes no se reflejaron en la aceptación social. El trato respetuoso dado a algunas santas mujeres indígenas “especiales” no necesariamente sentó un parámetro para el trato de otras sirvientas conventuales más humildes. Si bien la evidencia es escasa, sabemos que la mayoría de las monjas y las comunidades religiosas no contemplaban la idea de equidad social. Aunque las monjas en ocasiones establecían papeles “maternos”

con sus sirvientas, su actitud condescendiente no alcanzaba a eliminar la distancia social entre ellas. Sor Felipa de Santiago, hija de una acaudalada familia de Guadalajara que había profesado en Jesús María, siempre dedicaba oraciones especiales a las “ánimas olvidadas” de los indios en el Purgatorio. Se decía que entablaba un contacto especial con estas almas siempre que requería su ayuda para realizar sus tareas conventuales.²⁹ Piedad aparte, incluso en el Purgatorio sor Felipa concebía a las indias como sirvientas que podían ayudarle a resolver dificultades en el convento.

La restricta admiración de la espiritualidad indígena femenina coincidía con una falta de iniciativa para permitir su admisión como monjas a los conventos. Juan de Palafox, obispo de Puebla, abogó vigorosamente por el reconocimiento de la piedad y los dones espirituales propios de la naturaleza de los indios y, en una carta dirigida a Felipe IV, elogiaba sus encomiables virtudes.³⁰ Celebraba su piedad, devoción, inocencia y humildad elevadas. Para él, la dignidad con la que sobrellevaban su pobreza tenía una entereza angélica. Si bien el obispo no contemplaba cuestiones de equidad y justicia social, pensaba que sus virtudes eran merecedoras de alcanzar el reino de Dios. En sus disertaciones en torno a la posibilidad de aceptar la profesión de mujeres indígenas, Palafox hablaba sobre sus impedimentos económicos más que considerar el ostracismo racial impuesto por las élites de Nueva España. Así, explicaba: “Y siendo así que no se entran religiosas las mujeres por su miseria, ni pueden por su pobreza y por no tener dote para ello, con todo eso se entran en los conventos con gran gusto las indias a servir voluntariamente, y allí viven con grandísima virtud entre las religiosas”.³¹ Para Palafox, el simple hecho de estar en el convento, sin importar el nivel jerárquico, bastaba para proporcionar alegría y reafirmar la espiritualidad de la mujer indígena. Igual que otros hombres del siglo XVII, Palafox y Sigüenza y Góngora no se interesaron por otra cosa más que la piedad; no cuestionaron el estatus de los indios ni sugirieron cambio alguno que pudiese acercar a las mujeres indígenas a ser aceptadas como miembros plenos de la Iglesia.

A pesar de que en el siglo XVIII hubo finalmente una apertura en el prejuicio social y racial que impedía profesar a las mujeres indígenas, otra obra hagiográfica de dicho siglo sobre la espiritualidad femenina indígena recurría aún al estereotipo de la fiel sirvienta. La biografía de Salvadora de los Santos, india otomí sirvienta del beaterio carmelita de San José de Querétaro, fue escrita por el jesuita Antonio de Paredes con el propósito de demostrar cómo a través de la gracia divina incluso las más rudas de las mujeres indias, como las otomíes, podían alcanzar una vida piadosa y disfrutar del favor especial de Dios. En la obra de Paredes, Salvadora de los Santos es presentada como un modelo indígena de humildad e inocencia, elevada por Dios para servir como ejemplo a quienes no sabían reconocer su designio.³² La supuesta falta natural de dones de Salvadora fue superada por la pureza de su motivación, su conducta y su fe. El escritor pretende crear una “confusión” en la mente “de los prudentes” y transmitir el

mensaje de Dios de que la más humilde ganaría la gracia más elevada.

Salvadora nació en las minas de Fresnillo en 1701, hija de indios honestos y trabajadores. Desde su niñez mostró las virtudes de la “elegida”: falta de vicios, aptitud natural para la obediencia y la adopción temprana de prácticas santas sin adoctrinamiento alguno. Supo recibir y entender las señales divinas, como la premonición de algunas muertes. Aprendió también a leer sin la asistencia de nadie, un obvio signo de ayuda divina. Su llamado para servir a Dios llegó en la forma de un entendimiento especial de su destino, durante una visita navideña a la ciudad de Querétaro. De inmediato ofreció sus servicios a un beaterio recién fundado, la única vía disponible para formar parte de la comunidad. Aceptada como donada y entregada a ello de por vida, Salvadora se convirtió en el pilar sobre el que descansaría esa reducida comunidad carmelita durante muchos años. Aportó su trabajo físico, mendigó comida y limosnas, y soportó con humildad las burlas de quienes veían con extrañeza a una india vestida en hábito de beata. Su biógrafo elogia la facilidad con la que aceptaba las diferencias sociales que la separaban de las beatas blancas “sirviendo como una esclava a las beatas, como que en ellas reconocía unas almas justas, esposas del Divino Jesús, y escogidas de Dios para su santo servicio”.³³ Permaneció como un misterio para aquellas que admiraban su piedad “no pudiendo concebir cómo en una india otomí pudiese caber tal afluencia de acciones, palabras, y afectos”.³⁴ Estas observaciones indican la renuencia de la opinión pública a reconocer la compatibilidad entre una mujer indígena de clase baja y una vida entregada a Dios.

La publicación de la biografía de Salvadora en 1763, después de la fundación de dos conventos indígenas, pudo haber sido un mensaje moral para la gente que criticaba estas acciones, entre ellos algunos miembros de la Compañía de Jesús. Paredes aprovechó la historia de su piadosa muerte en 1762 como una oportunidad para advertir a los lectores sobre las contradicciones implícitas en la voluntad de Dios. Las arrogantes españolas, quienes se consideraban nobles y prudentes, debían seguir el ejemplo de esta india “ruda, y despreciable” y abandonar los placeres de este mundo. Una mujer indígena convertida en modelo de piedad para las mujeres blancas constituía sin duda un giro novedoso en el discurso de la espiritualidad. Esta biografía fue una crítica al prejuicio de algunos miembros de la sociedad contra la posibilidad de la espiritualidad indígena, una suposición respaldada por la opinión expresa de algunos dignatarios eclesiásticos y burócratas reales antes de la fundación del primer convento de monjas indias. No obstante, Paredes sigue presentando a Salvadora como una “maravilla”, un desconcertante ejemplo de la voluntad de Dios para humillar a los orgullosos. ¿Podría cambiar esta suposición si las mujeres involucradas en la experiencia religiosa perteneciesen a un alto rango social que pudiese equipararlas a las españolas? Aparentemente sí, pues el primer convento para mujeres indígenas estaba destinado para “cacicas”, mujeres pertenecientes a

familias distinguidas alejadas de ocupaciones “viles”. El factor de clase inclinaba la balanza a favor de su aceptación en los recintos sagrados de la Iglesia.

Esta hipótesis parece ser confirmada por la última obra hagiográfica que consideraremos aquí, la compilación biográfica de varias indias cacicas profesas en el convento de Corpus Christi.³⁵ Esta obra narra la vida de siete mujeres que profesaron en Corpus Christi, de cuya fundación en 1724 hablaremos más adelante. Lo que todas ellas tuvieron en común es haber pertenecido a la misma élite local de indias de raza pura. En este caso, el factor racial se sublima para convertirse en un valor más que en una desventaja. Pese a que en los siglos precedentes, fundadores y patronos veían en la raza una condición para excluir a los indios de los conventos, el fundador de Corpus Christi aceptó el concepto de la nobleza implícita en la ascendencia indígena pura. La condición de clase fue otra consideración *sine qua non* para profesar y complemento indispensable de la pureza racial.³⁶ Es claro que estas dos condiciones las separaban de la masa de sirvientas que poblaron los conventos en años anteriores.

Algunas de las mujeres profesas en Corpus Christi ya habían sido enviadas a los conventos religiosos como educandas y admitidas por su estatus. Aun así, algunos tropiezos en el lenguaje usado por el biógrafo anónimo de Corpus Christi revelan la persistente visión de las indias como miembros humildes de la sociedad. Por ejemplo, las extraordinarias virtudes espirituales de sor Antonia Pérez de los Santos, de acuerdo con el biógrafo, causaron admiración en la abadesa, quien estaba complacida de ver en el convento y “en una pobre indita hija de nuestro padre San Francisco una santa locura” que hacía a sor Antonia pasar las noches orando. En al menos otras dos ocasiones el texto se refiere a las monjas como pobres inditas.³⁷ A pesar de comentarios como éstos, las familias de las monjas recibieron elogios respetuosos por su comportamiento cristiano y la sabiduría para elegir la educación de sus hijas. La familia de sor María Felipa de Jesús tenía la reputación de pertenecer al linaje de los conquistadores, pues su historia podía rastrearse hasta los indios que acompañaron a los españoles en la conquista de Tepeaca y sus intermediaciones.³⁸ Son elogiadas constantemente por su vida observante y, en el caso de María Felipa de Jesús, sor Antonia Pérez de los Santos y Magdalena de Jesús, por haber recibido la bendición de tener comunicación con Cristo, quien las “señaló” para propósitos espirituales más elevados.

LA RAZA Y EL LLAMADO DE DIOS: UNA DIFÍCIL CONCILIACIÓN

A pesar del obvio fracaso de los dirigentes de la Iglesia en promover un cambio favorable hacia las mujeres indígenas, resulta irónico que, dadas las suposiciones

teológicas de igualdad de todas las almas, la Iglesia fuese la única institución que contaba con los instrumentos para cambiar su propia postura y apoyar la fundación de un convento destinado a ellas. La idea de un convento indígena fue presentada por la más alta autoridad del virreinato, hecho que favoreció su éxito. Baltasar de Zúñiga, marqués de Valero y virrey de Nueva España (1716-1722), fundador del convento de Corpus Christi para indias cacicas, fue un hombre piadoso que, para resolver “un problema”, buscó ayuda espiritual de sor Petra de San Francisco, hija de inmigrantes españoles acomodados y novicia del convento franciscano de San Juan de la Penitencia. Valero, preocupado por el retraso en la llegada de noticias de España sobre uno de “los asuntos de Su Majestad”, escribió a sor Petra, reputada religiosa “de gran virtud”, en otro ejemplo de la influencia espiritual que las monjas tuvieron sobre la laicidad. Sor Petra respondió a la consulta del virrey, ofreciendo sus plegarias y las de la comunidad a su causa y, “como movida por Dios”, agregó una nota final en la que expresaba sus deseos de que Dios guiase al marqués para la fundación de un convento en honor de Santa Clara. Su sugerencia al parecer despertó la curiosidad de Valero y lo “turbó” tanto como para visitar a sor Petra y conocer el tipo de convento que tenía en mente. El resultado de esta peculiar comunicación entre el virrey y una monja fue la decisión de fundar un convento franciscano para mujeres indígenas. Si bien la idea no fue iniciativa de sor Petra, la aprobaba porque serviría a Dios.³⁹ El virrey nunca explicó a nadie qué lo había movido a tomar su decisión. Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, eminente teólogo y posterior obispo de Yucatán, pensaba que con esta fundación el marqués deseaba celebrar el segundo centenario de la conquista de México.⁴⁰ Como quiera que haya sido, no podemos ignorar el gesto irónico de elevar a las mujeres de los conquistados al plano espiritual más alto para “celebrar” la derrota de los hombres indios; así, las mujeres indígenas se convertían en el símbolo final de la conquista cristiana.

La iniciativa del virrey Valero rompió todos los precedentes de la práctica conventual. El firme control mantenido por las mujeres de ascendencia española sobre la vida religiosa institucional fue terminado por un miembro de la misma élite que lo había impuesto. El virrey donó 40 000 pesos al convento y, ya que dejó de prestar sus servicios reales poco después de iniciado el proceso fundacional, se encargó de gestionar en España la mayoría de los trámites oficiales requeridos. El marqués no rompió todos sus lazos con los patrones sociales establecidos, pues Corpus Christi se destinó para indias de sangre pura pertenecientes a los más altos estamentos indígenas, cacique o principal, de nacimiento legítimo y cuyos padres jamás se hubiesen involucrado en ocupaciones “viles”. Mientras que los conventos españoles prohibían la profesión de cualquier persona que pudiese tener antecedentes musulmanes o judíos, Corpus Christi solamente descartaba a las aspirantes cuyos padres hubiesen sido condenados por cualquier autoridad eclesiástica por realizar prácticas “idólatras”.⁴¹ Al reafirmar la limpieza de sangre, los fundadores

tomaron el concepto de exclusividad de la raza blanca para aplicarlo a la élite indígena gobernante. No se admitirían mestizas para profesar en Corpus Christi.

Desde el punto de vista de Valero, la raza no constituía un obstáculo en tanto estuviese respaldada por la clase. Las severas reglas de admisión establecidas por Valero se relajaron ligeramente para la fundación del convento de Nuestra Señora de los Ángeles en Oaxaca a principios del decenio de 1780. El obispo Joseph Gregorio Alonso de Ortigosa, para su redacción de las reglas de gobierno de este convento, en ese tiempo el tercer convento para mujeres indígenas, previó la disminución a futuro de las hijas de caciques y, con la intención de acelerar el proceso de población del convento, permitió la candidatura de novicias con un abuelo de sangre blanca. No se autorizaba ninguna otra mezcla sanguínea. En la condición de clase se hizo también una ligera concesión para admitir a las hijas de principales de menor importancia. Si la familia gozaba de algún reconocimiento social, sus hijas podían aspirar a profesar, pero se mantuvo el rechazo de familias involucradas en oficios viles.⁴² Para inicios del siglo XVIII el número de cacicas había sufrido una merma considerable y el obispo deseaba abrir las puertas del convento a mujeres con prestigio social aunque no cumpliesen con la condición de “pureza” completa en su linaje indio.⁴³

La investigación procedente entre las órdenes religiosas para la fundación de Corpus Christi arrojó resultados contradictorios. No todos los miembros de la Iglesia compartían la idea de que las indias estuviesen listas para ser admitidas en la comunidad de las esposas de Cristo. La orden franciscana otorgó su bendición afirmando que era “de suma urgencia”. Los frailes franciscanos que fueron citados para dar fe de la condición natural de las mujeres indígenas para la vida religiosa reiteraron su capacidad para mantener la observancia conventual. Las mujeres no incurrían en algunas de las serias debilidades que azotaban a los indios varones, como la adicción a la bebida y la falta de contención sexual. Fray Joseph de Valderrama elogiaba su castidad y las describía como “incapaces de ser impuras”, considerándolas capaces de ser religiosas perfectas. Un cura de la parroquia de San Sebastián afirmaba que la vida descalza propuesta para las monjas no ofrecería dificultad para mujeres cuyos pueblos sobrellevaban enormes penurias en su vida diaria. Por “naturaleza”, las mujeres indígenas eran obedientes, humildes y muy trabajadoras, cualidades que les resultarían muy útiles en la vida religiosa. Otro testigo, fray Manuel Pérez, declaraba que su experiencia le demostraba que las mujeres indígenas eran honestas y temerosas de Dios y el rey. Pérez extendió las cualidades del sexo femenino al sistema de gobierno indio, otro elemento importante en la construcción de una comunidad leal y virtuosa merecedora de un favor especial como el convento propuesto. La lealtad al rey era esencial para demostrar el entendimiento de sus responsabilidades cívicas. Por su parte, fray Diego de Moras, predicador de la Iglesia de Santa María la Redonda, puso el dedo en una llaga social abierta al

afirmar que las familias indígenas distinguidas se negaban a permitir a sus hijas ingresar a los conventos como sirvientas, la única elección posible para ellas hasta entonces. Un convento dedicado a la aristocracia india sería sin duda una buena acción política que ayudaría a estrechar los lazos entre ese segmento de la población y la clase española gobernante. Para coronar todos los argumentos, dos conventos franciscanos de la Ciudad de México, Santa Isabel y San Juan de la Penitencia, enviaron diagnósticos favorables sobre el carácter y la religiosidad de sus niñas indígenas. Estos dos conventos se convirtieron en la sementera de la que se elegirían “madres fundadoras” para enseñar a las novicias indígenas la observancia de la vida monástica.

Los “buenos” rasgos psicológicos de la raza india descritos por sus defensores podían volverse en contra de la esperada fundación, simplemente encontrando en ellos “malos” aspectos. El meollo del argumento sostenido por los jesuitas del Colegio de San Gregorio fue también de naturaleza psicológica. El diagnóstico jesuita afirmaba inequívocamente que la fundación no cumplía propósito alguno para gente que había sido reducida a una condición social tan baja. Los jesuitas de San Gregorio cuestionaban la capacidad intelectual y la preparación emocional de las mujeres indígenas para la vida conventual y sugerían que tenían una limitada capacidad para llevar una vida espiritual. Antonio Xavier García, S. J., admitía haber visto en ellas algunas buenas cualidades para la vida religiosa, como honestidad, obediencia e inclinación a la devoción; sin embargo, consideraba que aspectos negativos, como volubilidad, falta de sociabilidad e inclinación para “vagar”, hacían muy difícil la vida comunal de enclaustramiento para las mujeres indígenas. Recomendaba que en caso de ser admitidas a la vida religiosa se les sometiera a un periodo de prueba mucho más largo que el prescrito para las monjas blancas. Sugería que al edificio en construcción podía dársele un mejor uso para fundar un beaterio donde, bajo la guía de una maestra espiritual, las mujeres indígenas pudieran internarse y ser buenos ejemplos para su comunidad. José María Guevara, S. J., respaldado por otros signatarios, declaró que las indias tenían un temperamento inestable que, junto con su “falta de luz” o buen juicio, era prueba de que el Señor no las había destinado para su servicio. Ningún tipo de formación podía corregir su incapacidad para meditar sobre cuestiones metafísicas. Se les describía también como incapaces de controlar su sexualidad y, por lo mismo, su voto de castidad. El horrendo monstruo bicéfalo de la ineptitud intelectual y la incontinencia sexual, que había frenado el proceso de aceptación de los indios varones en la clerecía, retornaba a la escena para contaminar el proceso de aceptación de las mujeres.⁴⁴ ¿Podían semejantes personas ser guiadas por una abadesa de la misma condición?, preguntaban los jesuitas, y concluyeron que sería imposible una relación de liderazgo entre ellas. Los prejuicios del siglo XVI revivían con renovadas fuerzas. Los jesuitas al parecer no habían abandonado todavía su visión paternalista de los neófitos ni sus prejuicios en contra del sexo femenino. La mezcla de raza y

género era completamente negativa ante sus ojos.

El Ayuntamiento de México mostraba preocupación por los asuntos económicos. Le intranquilizaba la tensa situación económica de la ciudad y las excesivas demandas caritativas impuestas por las comunidades religiosas. La Ciudad de México tenía demasiados conventos y no necesitaba uno nuevo. Declaraba también, erróneamente, que los conventos de La Concepción en la Ciudad de México y de Nuestra Señora de Santa Clara en Querétaro habían sido fundados para indígenas, cuya falta de fortaleza había frustrado el propósito de sus fundadoras. La Audiencia se unió al Ayuntamiento en el argumento del exceso de conventos en la ciudad y de que la fundación de uno nuevo era innecesaria. El abogado Pedro Malo de Villavicencio recomendaba la fundación de un beaterio o un hospicio en lugar del convento, adhiriéndose sin duda a la opinión jesuita, cuyas palabras parecen repetirse a lo largo de su declaración. En medio de este intercambio de opiniones, la aprobación real, fechada el 5 de marzo de 1724, llegó a la Ciudad de México. La Audiencia no tuvo otra opción que revertir su postura y bendecir la fundación del convento de Corpus Christi, que ocurrió en julio de 1724. El convento adoptó la Primera Regla de Santa Clara, una rama observante de la orden franciscana que no exigía dote a las novicias. El donativo aportado por el marqués de Valero y los fondos previstos de la recaudación de obras piadosas bastarían para costear los gastos de las monjas. Se estableció un número de 33 hermanas para residir en el convento. El marqués, por su parte, deseoso de ratificar y asegurar el cumplimiento a futuro de su donativo, obtuvo en junio de 1727 un breve del papa Benedicto XIII (1649-1730), que confirmaba la prohibición de profesar ahí a mujeres que no fueran indias.

La primera defensa completa no hagiográfica del potencial de las mujeres indígenas para profesar fue publicada poco antes de la inauguración del convento. La escribió un jesuita, a pesar de las discrepancias dentro de la orden: el erudito Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, vicario general de los indios de Nueva España. Su cualificación en teología, junto con su experiencia como rector de la universidad y consejero del Santo Oficio, entre otras distinciones, le otorgaban la autoridad y el prestigio para emitir una opinión sobre el tema. Esta elegante obra aborda todas las objeciones elevadas por quienes se oponían a la fundación, entre ellos varios miembros de su misma comunidad religiosa. Para armar su defensa de las mujeres indígenas en Nueva España aprovechó la ocasión de la publicación de una obra sobre la vida de la conversa iroquesa Catarina Tegakovita, traducida al castellano por un jesuita y publicada en México en 1724.⁴⁵ Castorena y Ursúa recurre a la lógica más que a la afectación emocional que había sido la característica de las escasas biografías hagiográficas sobre indios publicadas hasta entonces. Se trata de una defensa abierta o “punto apologético” del servicio público que el convento podía prestar, como también de su beneficio para los indios. Defiende también la capacidad intelectual y espiritual de las mujeres indígenas para profesar. Como lo expresa el propio

Castorena, su defensa se basa en la “persuasión de autoridad, la convicción de la razón y la fuerza de la experiencia”. Negar a las mujeres indígenas la posibilidad de profesar sería negar el poder infinito de la gracia de Dios y su capacidad para cambiar cualquier cualidad de la naturaleza humana. ¿Cómo es posible afirmar que de entre las miles de indias del arzobispado distinguidas por su probada piedad y devoción, no haya una sola capaz por naturaleza de hacerse monja?, pregunta retóricamente. En Guatemala existía ya un beaterio indígena con unas 50 mujeres ejemplares, mientras que en Nueva España cientos de ellas habían vivido y servido en los conventos sostenidas por la más elevada inspiración cristiana.

A la acusación sobre la falta de contención sexual de las mujeres indígenas, responde que si tantas viudas e incluso viudos eran aceptados en la religión, resultaría imposible negar el ingreso a doncellas indias que jamás habían experimentado ninguna estimulación [sexual]. Las mujeres indígenas no debían ser condenadas a casarse sin antes ofrecerles la opción de tomar el velo. La gran cantidad de mujeres indígenas que habían acudido para ser admitidas en Corpus Christi probaba que era posible elegir a las mejores entre tantas candidatas. ¿Serían más inconstantes que las mujeres españolas para desear anular sus matrimonios? Su experiencia le decía que no era el caso; sugirió que su divino esposo siempre sería bueno con las indias monjas y que, en retribución, se reafirmaría su devoción por él.

Castorena y Ursúa negaba también la afirmación de su incapacidad para gobernarse a sí mismas. Eran buenas administradoras de sus propias casas, y ya desde su época de gentilidad sabían cómo mantener la disciplina de su observancia. El texto recurre al tema de la “Gracia Triunfante”, título de la biografía de Tegakovita, a manera de *Leitmotiv* y como refutación de los argumentos de otros jesuitas. La gracia de Dios daría a las indias monjas los medios para sobrellevar todos los sacrificios y cargas de la vida religiosa. Ya habían aprendido latín tan bien como cualquier española y nadie podía decir que fuesen menos merecedoras que cualquier mujer española de tener la oportunidad de profesar.

Una vez llegada la aprobación real a Nueva España para la fundación, las monjas fundadoras fueron elegidas de entre tres conventos franciscanos. Eran mujeres blancas, españolas, y tenían como misión gobernar el convento hasta que las indias fuesen capaces de hacerlo por sí mismas. Se estableció un periodo de 22 años para que la administración pasara a manos de las monjas indígenas. Desprovistas de autogobierno, se consideraba a estas monjas como “neófitas” en la vida religiosa, como un jesuita había sugerido durante el proceso de consulta sobre la fundación. La madre fundadora designada como abadesa fue sor Petra de San Francisco, una religiosa de edad avanzada que falleció en 1728. Poco después, sor María Teresa de San José asumió la dirección del convento como segunda abadesa, cargo que ocupó hasta su muerte.

Desde la inauguración del convento, las hermanas María de San Juan Crisóstomo y María del Sacramento, dos monjas blancas fundadoras, habían procurado crear una atmósfera de desconfianza sobre las mujeres indígenas, en un intento abierto de asumir el gobierno del convento. En la ocasión de la profesión de una novicia indígena de Celaya, las dos sor Marías dirigieron una carta al comisario franciscano y administrador principal de la orden, fray Pedro Navarrete, repitiendo los argumentos negativos externados años atrás por los opositores a la fundación. En vista de su evaluación del “entendimiento limitado” de las indias bajo su cargo, recomendaban reducir el número a 14 —para entonces el convento tenía 18 monjas—, como “había planteado originalmente el Marqués de Valero”. En sus palabras, “porque las hermanas naturales no son para religiosas porque tienen unos entendimientos muy tardos y sin esperanzas de que adelanten en nada”.⁴⁶ Solicitaban además que las monjas indígenas aguardasen ocho años después de profesar para tener voto en la admisión de novicias y 16 para votar por la abadesa. Sus sugerencias significaban negarles los derechos básicos de toda monja profesa y entregar el gobierno del convento a las monjas blancas. El viejo tema de la incapacidad para vivir bajo la disciplina monástica debido a rasgos biológicos determinantes parecía imposible de erradicar. El prejuicio racial era obvio. Sor María de San Juan Crisóstomo y sor María del Sacramento afirmaban que las monjas blancas del convento habían asumido todas las responsabilidades administrativas de la institución porque no consideraban que las indias fuesen capaces de desempeñar cualquier cargo en el gobierno.⁴⁷ Más adelante, estas dos monjas confesaron haber sido aconsejadas por varias personas anónimas que veían en sus acciones un “beneficio para la religión”.⁴⁸ El género no creaba vínculos y era fácilmente derrotado por el racismo. Una prueba de voluntades y creencias estaba por desatarse.

La carta de amonestación a las novicias indígenas encendió los ánimos y generó problemas dentro y fuera del convento. El confesor de Corpus Christi, fray Juan de Alcaraz, salió en defensa de las monjas indígenas y envió una carta a sus superiores franciscanos en la que desmentía las acusaciones externadas en contra de las novicias y monjas indígenas, y motivadas por una falsa caridad. No titubeó en calificar la opinión de las monjas blancas como actos movidos por la pasión y la ambición, y su comportamiento como hipócrita en su llamada “defensa de Dios”. Testificó a favor de la capacidad de las indias en el manejo del latín, así como su devoción y observancia de las reglas. Algunos de los frailes que les habían enseñado a realizar los servicios de la Cuaresma se conmovieron hasta las lágrimas ante su diligente comportamiento.⁴⁹ A pesar de esos argumentos, fray Pedro Navarrete, el hombre que ostentaba el poder para decidir el resultado de esta disputa interna, no supo manejar la situación y reveló sus propios prejuicios al declararse a favor de la aceptación de monjas blancas. Procedió entonces a admitir a varias novicias blancas que permanecieron en el convento hasta que la Corona intervino para solucionar el problema. Entre las novicias se

encontraba sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, quien más adelante ganaría su reputación como una monja devota ejemplar.⁵⁰

En 1733 la Corona ordenó iniciar una investigación de la situación. El Consejo de Indias había recibido un recurso legal que denunciaba la violación del breve papal que reservaba a Corpus Christi exclusivamente para monjas indígenas. De particular interés resulta la carta suscrita por don Ambrosio de Mendoza, Florencio Calixto Ramírez y Mendoza y Diego de Torres Vázquez Quapoltoche, identificados como padres de varias monjas profesas. Se quejaban de la “adulteración del estado religioso” perpetrada por los prelados franciscanos que autorizaron la admisión de novicias blancas. Desde los tiempos de la conquista, los caciques habían sido víctimas de “desprecio, oprobio e injurias”, ya que los españoles insistían en mezclar indios plebeyos y nobles sin importar las diferencias sociales. En este argumento se manifestaba claramente la conciencia de élite de los indios y el interés de que la Corona la reconociese como tal. Argumentaban que las monjas cacas admitidas en Corpus Christi descendían de hombres que habían defendido los derechos del rey español y no requerían ayuda de otros “para instruirse en el camino de la virtud”. Además, sabían leer, escribir, contar y orar. Para ellos, las mujeres indígenas habían sido deshonradas al declarárseles incapaces de asumir el gobierno económico, religioso y político de su propio convento, por lo que solicitaban la remoción de las cuatro españolas, junto con la autorización para que las hermanas de las monjas que ya moraban en el convento pudiesen profesar. Asimismo, el convento debía ser retirado de las manos de la orden franciscana y entregado a la Iglesia secular.⁵¹ El grado de confianza y seguridad revelado en estas declaraciones es acorde con la dignidad de la argumentación que encontramos en las demandas legales emprendidas por los indígenas a lo largo del periodo colonial. Se expresa también a favor de las mujeres un signo de que los indios varones estaban preparados para que la comunidad española reconociese la distinción y los méritos de sus mujeres a la par de los de las españolas.

Cuando en 1743 fray Pedro Navarrete permitió el ingreso de más novicias blancas en Corpus Christi, pasando por encima del voto comunitario, fray Joseph de Castro, confesor del convento, y la abadesa María Teresa de San José acudieron directamente al Consejo de Indias.⁵² Diego de Torres solicitó al virrey conde de Fuenclara (1742-1746) que expulsara a las novicias blancas del convento e iniciara una investigación del caso desde sus inicios. El temor sobre un posible cambio de giro étnico en la comunidad no carecía de fundamento. En una carta personal dirigida al guardián del convento de San Cristóbal, fray Pedro Navarrete justificaba haber admitido a las novicias blancas en Corpus Christi y en Santa María Cosamaloapan, el segundo convento fundado por indias en 1734 en Valladolid, hoy Morelia. En defensa de sus acciones declaraba su deseo de otorgar la profesión final a las novicias blancas, pero argumentaba estar atado de manos por la interferencia de la Audiencia en el proceso y la expectativa de la

decisión real sobre el tema. Navarrete expresó su opinión sobre la baja capacidad intelectual de los indios, refiriendo a su recipiente las opiniones del erudito del siglo XVI José de Acosta, quien había “establecido” la limitada “capacidad” de los indios.⁵³ La amarga atmósfera generada por las acciones de Navarrete se centraba en cuestiones de raza, tema en el que algunos miembros de la clerecía lo respaldaban. Diego de Osorio, un sacerdote secular, redactó para Navarrete una opinión legal que aportaba argumentos adecuados para refutar a Torres, por quien Navarrete sentía un enorme desprecio, llamándolo “ese bufón”. Osorio argumentaba que los asuntos eclesiásticos incumbían exclusivamente a los eclesiásticos, y que no debía permitirse a los seculares intervenir en ellos pues, de lo contrario, se desataría sin duda un torrente de demandas “inútiles”.⁵⁴

La investigación ordenada por la Corona avanzaba con suma lentitud y la esperada respuesta real no llegó sino hasta octubre de 1745. La Corona ordenaba a las novicias blancas abandonar el convento y prohibía bajo cualquier circunstancia la admisión de candidatas blancas. La orden franciscana actuó rápidamente y designó un nuevo comisario general.⁵⁵ Las novicias blancas fueron transferidas a otros conventos y, en 1748, el comisario general reportaba que ya se encontraban profesando. No obstante, al parecer esto no resolvió la discordia creada por las novicias blancas y las acciones de Navarrete. En 1752 nuevas quejas llegaron a oídos del Consejo de Indias, denunciando el “maltrato” que los prelados daban a las monjas indígenas y llamando la atención sobre el hecho de que en 10 años no se hubiese permitido el ingreso de ninguna novicia indígena en Corpus Christi.⁵⁶ Otra queja fue sobre la reducción de 30 monjas a 23, pues los lugares previamente ocupados por las novicias blancas seguían vacantes. La Corona solicitó entonces un diagnóstico general sobre el convento.⁵⁷

El virrey conde de Revillagigedo, la Audiencia y el arzobispo de México entregaron sus reportes al Consejo entre diciembre de 1753 y octubre de 1754. El virrey, decidido a defender a la abadesa de cualquier ataque, culpaba a los demandantes por alterar el orden en el convento. Sospechaba que el “alborotador” de los recientes desórdenes en Corpus Christi era el mismo Diego Torres, quien desde principios de la década de 1730 se había convertido en un representante autoimpuesto del convento. Argumentaba que las investigaciones sobre la situación de Corpus Christi conducidas por varias personas de su confianza indicaban que el convento se encontraba en paz y satisfecho bajo la dirección de sor María Teresa de San José, la abadesa blanca recientemente reelegida, elogiada como una “madre amorosa” de su comunidad. Aseguraba también tener en su poder tres declaraciones de monjas que apoyaban a su abadesa y expresaban su satisfacción con el orden interno del convento. Revillagigedo elogiaba la observancia y austeridad de las monjas indígenas como “el ejemplo de esta república y de igual virtud, recolección, y austeridad que las

religiosas capuchinas españolas”. Había visitado personalmente el convento con su iglesia recientemente remodelada y encontraba sus instalaciones comparables en comodidad a las de otros conventos de la ciudad. El arzobispo de México, por su parte, elogiaba a los franciscanos por su mayordomía y aludía a la falta de lugares vacantes o de candidatas calificadas para justificar el hecho de que no hubiesen ingresado novicias indígenas. Estos reportes oficiales no cumplieron su propósito de aclarar la situación, pues las monjas, blancas o indias, difícilmente habrían expuesto ante el virrey cualquier discordia que afectase a la comunidad. En su calidad de informes oficiales, trataban los hechos superficialmente.

Lo más significativo de este reporte son las reflexiones del propio Revillagigedo sobre el convento y sus habitantes, pues revelan una desconfianza profundamente arraigada. Seguía cuestionando el valor de la fundación del virrey Valero y su confianza implícita en el futuro de un convento indígena femenino. Expresaba “dudas justísimas” sobre su capacidad para mantener “la regular disciplina de esta religiosísima comunidad” si carecían de madre fundadora. Calificaba a las mujeres indígenas de “agrestes y fáciles para defecto de cultura y crianza en los retiros entre gentes rústicas”, y consideraba que su educación era imperfecta por haberse dado entre personas que “pecan de muchas supersticiones y errores. La falta de una dirección rigurosa podría llevarlas por caminos contrarios a los de su institución y a la verdadera doctrina y religiosidad en la que hoy viven”. Para evitar la “decadencia” de la comunidad y la pérdida de los beneficios alcanzados bajo la administración en curso, recomendaba que después de la muerte de la abadesa en funciones el cargo continuase en manos de una monja blanca.⁵⁸ Revillagigedo atribuía los conflictos a una falta de entendimiento mutuo entre indias y españolas. Es bien sabido por todos, argumentaba, que la nación india no es “sociable” con los españoles. Esta falta de “sociabilidad” se atribuía a la deficiente asimilación de la cultura española. Igual que en el siglo XVI, la más alta autoridad real no ponía en duda la piedad y la fe de las mujeres indígenas, pero seguía cuestionando su capacidad intelectual y aptitud para gobernarse a sí mismas.

La jerarquía franciscana estaba resuelta a emprender una apasionada defensa de su papel para aclarar los problemas generados por la decisión de Navarrete, reconociendo que gran parte del desasosiego creado en la comunidad se debía a que era “opuesto el genio de las españolas del de las indias”.⁵⁹ La falta de sociabilidad de las españolas para con las indias fue un concepto que jamás pasó por la mente de los frailes y el virrey. La orden franciscana puso todo su empeño para preservar el convento como un enclave indígena. Corpus Christi permaneció bajo la jurisdicción franciscana y, tras la muerte de sor María Teresa del Señor San José en 1773, pasó a manos de una abadesa indígena, con lo que se volvió completamente indígena. Después de ese acontecimiento no se registraron nuevos problemas internos y la comunidad parece haber vivido una vida libre de incidentes políticos desde entonces.⁶⁰

Otros dos conventos para mujeres indígenas se fundaron en Nueva España antes de terminar el siglo XVIII: Nuestra Señora de La Purísima Concepción de Cosamaloapan en Valladolid, y Nuestra Señora de los Ángeles en Oaxaca. En Valladolid, el abogado general de la orden franciscana, fray Antonio José Pérez, más sensible que fray Pedro Navarrete a los sentimientos de las comunidades indígenas, comenzó a impulsar la fundación de un segundo convento indígena poco después de la fundación de Corpus Christi. La ciudad ofreció su apoyo al proyecto aportando 12 000 pesos para financiar los costos y subsiguientes gastos de manutención de las monjas. El doctor Marcos Muñoz de Sanabria, canónigo de la Catedral, fue uno de los principales patronos del convento.⁶¹ El 14 de marzo de 1734 se emitió una cédula real para la fundación. Establecía que las monjas fundadoras debían provenir del convento descalzo de Corpus Christi y elogiaba el carácter edificante del proyecto por ser un medio para que la nobleza indígena ejercitase “la vida perfecta”.⁶² En 1737 el nuevo convento fue puesto bajo la advocación de Nuestra Señora de la Concepción de Cosamaloapan, y sus monjas fundadoras fueron seleccionadas en los conventos franciscanos de Corpus Christi y Santa Isabel de la Ciudad de México. Sin embargo, igual que su institución hermana, no fue completamente indígena, pues el comisario general, fray Pedro Navarrete, aferrado a su concepto sobre las monjas indígenas, permitió a varias monjas blancas tomar los votos en el convento.⁶³

Las diferencias de raza dividían a la comunidad de Nuestra Señora de La Purísima Concepción de Cosamaloapan con un encono semejante al experimentado en Corpus Christi. En 1743 había entre 19 y 21 religiosas profesas en el convento, junto con cuatro novicias, dos indígenas y dos blancas.⁶⁴ Menos de ocho años después de su fundación la comunidad ya se encontraba dividida en facciones. Algunas de las madres fundadoras blancas deseaban regresar a sus conventos en la Ciudad de México, mencionando la falta de confianza y caridad entre monjas blancas e indias.⁶⁵ Las indias temían que al aceptar novicias blancas la etnicidad del convento se debilitase con el tiempo, por lo que emprendieron una campaña de resistencia en el interior del convento. Puesto que algunas indígenas fundadoras provenían de Corpus Christi, su beligerancia era comprensible. Los grupos de monjas blancas e indias comenzaron a tener un comportamiento hostil entre ellas, como negar los votos a una novicia blanca, acusar a la abadesa blanca, sor María Josefa de San Nicolás, de no observar la regla, y otros actos diarios de obstrucción que no estaban claramente descritos, pero se reconocían implícitamente como perturbadores en el reporte enviado por la abadesa al comisario general franciscano. El intercambio epistolar entre sor María Josefa, el comisario Navarrete y el provincial Fogueras revela el estado lamentable de la situación. El comisario general Pedro Navarrete, cuya obstinada batalla en Corpus Christi había causado tanta indignación, sospechaba que las monjas de Cosamaloapan estaban respaldando a las de Corpus Christi en su

apelación ante la Audiencia.⁶⁶

En el epistolario de la abadesa y el comisario general no aparecen términos racistas explícitos, pero en marzo de 1745 un grupo de 12 indias acusó a las monjas blancas de haber tomado todos los cargos de gobierno importantes, aun cuando algunas de ellas no estaban calificadas para eso. Un reporte indica que una de las dos indias fundadoras, monja versada en latín, fue destituida de su cargo y reemplazada por una monja blanca, una posible represalia por haber protestado en contra de las maniobras de las monjas blancas.⁶⁷ La mejor fuente para evaluar los sentimientos de este grupo es la carta incompleta de una monja indígena anónima, posiblemente escrita en 1743.⁶⁸ En ella acusa a las madres españolas de ser responsables de la indisciplina conventual. Provenían de conventos con costumbres disciplinarias menos rigurosas que las de las monjas indígenas. Sin embargo, la apropiación de su convento era un asunto más importante. Como lo expresa la carta, las españolas “tienen varios conventos donde poder servir al Sr., pero las pobres indias sólo dos y ya ve lo que sucede, que siempre vivimos con el recelo de si nos lo quitarán”.⁶⁹ La carta manifiesta el deseo de las monjas de transferir el convento a la autoridad del obispo para evitar nuevas imposiciones de novicias blancas por sus superiores franciscanos. En 1745, el patrono más importante del convento, Muñoz de Sanabria, tomó partido por las indias en una carta dirigida al provincial Juan Fogueras. En su opinión, el convento estaría mucho mejor si fuese exclusivamente indígena; propuso la admisión y profesión de varias novicias indígenas como solución para todos los problemas. Si bien no existe más información sobre la resolución de este caso, es posible que haya seguido un curso similar al de Corpus Christi, pues una vez fallecidas todas las españolas fundadoras, las monjas no volvieron a tener rupturas internas.

En 1774 la Corona aprobó la fundación de un tercer convento indígena en Oaxaca. Por tratarse de una región predominantemente indígena, la fundación oaxaqueña era ideal para este propósito, pero esta vez no quedaría en manos de la orden franciscana. Dada la experiencia con los conventos indígenas existentes, la Corona fue prudente al no repetirla en el sur. El proceso fundacional había dado inicio en 1744, cuando un grupo de caciques solicitó un convento para sus hijas, un claro signo de la velocidad con la que había viajado entre los indígenas el concepto de tener conventos para sus mujeres. Sor María Teresa de San José, del convento de Corpus Christi en la Ciudad de México, se adhirió a la petición declarando que su convento no tenía cabida para las numerosas aspirantes provenientes de Oaxaca.⁷⁰

Entre los primeros grupos que apoyaron la fundación de Oaxaca estuvieron las monjas carmelitas y agustinas, junto con el carismático y animoso prior del convento de San Agustín, fray Carlos de Almodóvar, quien el 25 de abril de 1773 comenzó a proponer la idea de fundar un convento para niñas indígenas. Sus

declaraciones reflejan la postura intelectual del momento asumida por algunos miembros de la Iglesia frente a la viabilidad del monacato indígena. Fray Carlos elogia su vocación para la vida religiosa, en especial de las adscritas a la rigurosa Primera Regla de Santa Clara, citando su maleabilidad como la cera, anacoreta pobreza, humildad verdadera y probado sufrimiento, cualidades buscadas en la espiritualidad de las aspirantes a monjas en la colonia.⁷¹ Las describe como la luz del alba y verdadero néctar floral que podrían interceder por la comunidad y promover los intereses de la población indígena en particular. Su postura dista mucho de la degradante visión de incapacidad sostenida por algunos documentos oficiales y otros miembros de la Iglesia; no obstante, su apoyo se veía marcado por una falta de certeza sobre la profundidad del arraigo cristiano en la comunidad indígena. En sus palabras, había un retorno a los miedos tempranos de Zumárraga y los primeros obispos novohispanos. Los indios, pensaba, seguían bajo la influencia de la idolatría y la superstición, opinión compartida por el obispo de Oaxaca, Ortigosa. No obstante, sus mujeres elegidas podían iniciar un cambio en la situación. Las monjas indígenas “edificarían” a su comunidad y mejorarían su observancia de la doctrina católica. Ver a sus parientes orando tan devotamente al Dios verdadero los alentaría a abandonar a sus ídolos, pues el ejemplo de un pariente tiene mucha influencia.

Almodóvar sumaba un elemento importante de creencia y religiosidad, afirmando que las monjas y su convento podrían generar una nueva apoteosis cristiana. Rayando en los picos más elevados del entusiasmo, el buen fraile confesaba tener su confianza en que la presencia de las monjas pudiese reducir la frecuencia de temblores en Oaxaca. Era bien sabido por todos, afirmaba, que desde la llegada de las monjas agustinas de observancia estricta —el convento del Señor San José— los temblores de tierra habían disminuido en frecuencia. La fundación de otro convento estricto complacería tanto a Dios que los temblores podrían cesar por completo, pues a mayor número de intercesores, mayores las gracias otorgadas por Dios. Así, los conventos indígenas se elevaban a una nueva altura como medios milagrosos, una cualidad especial otorgada por la sabiduría popular y religiosa al convento como conducto elegido para la misericordia de Dios y la intervención divina. La virtud de la fe encarnada en las monjas podía generar incontables beneficios públicos. Esto constituía, sin duda, un nuevo giro en la creación de una imagen popular favorable para los conventos indígenas. Almodóvar contemplaba también otras razones para la fundación, adecuada para el bienestar público y con un atractivo económico incontestable. La fundación de este convento, comentaba, sería un instrumento educativo para la comunidad indígena, en tanto que las profesantes debían aprender castellano, lo que motivaría a sus parientes a adoptar dicha lengua para la educación de sus hijas. En el punto de vista de Almodóvar, los conventos indígenas eran vehículos para la modernización y la ilustración de su gente. En cuanto al aspecto económico, la ciudad se beneficiaría con el aumento del comercio disparado por los indios que

acudiesen a la ciudad para visitar el convento y favorecerlo con su caridad y apoyo. Estas sagaces previsiones en el ámbito económico no tuvieron precedente en su tiempo, cuando la mayoría de los conventos se consideraban cargas económicas para la comunidad e incluso el Estado.

Otras dos peticiones para la fundación de conventos indígenas en las afueras de las ciudades de México y Puebla, respectivamente, fracasaron.⁷² El último convento para monjas indígenas fue el de Nuestra Señora de Guadalupe, bajo la orden mariana de La Enseñanza, que abrió sus puertas en 1811, prácticamente al final de la vida colonial en Nueva España. En términos estrictos, Nuestra Señora de Guadalupe no fue una fundación nueva. Tuvo sus raíces en la escuela para niñas indígenas de Nuestra Señora de Guadalupe, establecida por los jesuitas y aprobada por la Corona el 13 de mayo de 1759.⁷³ Este convento tendría una escuela adjunta para educar a niñas indígenas de todas las clases sociales bajo la guía de monjas indígenas profesas como maestras.⁷⁴ Los argumentos de justificación externados por su influyente promotor, el conde de Castañiza, junto con otras autoridades religiosas, sobre la utilidad de las maestras religiosas, revelan antiguas preocupaciones en torno a la falta de educación indígena y su deseo de asimilación a los patrones culturales españoles. Lo más sorprendente es su confianza en la capacidad de las monjas para ser maestras de sus propias comunidades. Esta postura marcó el paso final de un proceso iniciado 250 años atrás. La imagen de la neófita finalmente fue desplazada por la de la maestra-religiosa a cargo de su propia gente y con el apoyo total de la Corona y la Iglesia. El convento satisfacía el propósito original de quienes en el siglo XVI habían previsto la necesidad de ganar la confianza de las familias indígenas para enviar a sus hijas a una escuela manejada por monjas de su misma raza.⁷⁵

LA PIEDAD Y LA FE COMO GUÍAS PARA MONJAS INDÍGENAS

En el Nuevo Mundo, la raza y la espiritualidad formaron una extraña y poderosa combinación. El cristianismo europeo enfrentó una difícil situación cuando en el siglo XVI se planteó el tema de admitir a una nueva raza en el grupo selecto de esposas de Cristo. Pasarían dos siglos antes de que las personas encargadas de tomar una decisión pudiesen vencer el titubeo y la duda para otorgar una aprobación que, si bien no fue compartida por todos, constituía al menos un reconocimiento sincero de la capacidad indígena para vivir la fe con la misma intensidad que cualquier verdadero cristiano viejo.

Se objetaba la capacidad de los indios para sobrellevar la preparación requerida para profesar, la entereza de su religiosidad y espiritualidad, y la profundidad de su fe; éstos eran los obstáculos esenciales para la aceptación de

las mujeres indígenas en el cuerpo de la Iglesia. En el siglo XVII, a pesar del escepticismo y la resistencia persistentes en el seno de la Iglesia, las opiniones negativas comenzaron a cambiar en los más altos niveles. A fines de ese siglo, los indígenas varones fueron aceptados en las filas de la Iglesia secular, aunque en muy reducidos números, pero las mujeres seguían a prueba. La narrativa hagiográfica del siglo XVII ayudó a fortalecer la visión de la piedad indígena que serviría como transición del rechazo del siglo XVI a la aceptación del siglo XVIII. En esa óptica hagiográfica los protagonistas se asemejaban al arquetipo del “sabio iletrado” que Michel de Certeau veía en algunos escritos religiosos europeos del siglo XVII.⁷⁶ La rústica ignorante, quien sin mayor educación había alcanzado un gran aprendizaje sobre Dios y de éste, está encarnada en la biografía de Salvadora de los Santos y las sumisas indias elogiadas por el obispo Palafox y Carlos de Sigüenza y Góngora. Esta forma popular de cultura religiosa se enfocaba en miembros marginados de la sociedad para “humillar” el aprendizaje teológico intelectual y para abrir las puertas mentales a la posibilidad de que poseyeran una capacidad inmanente para entender a Dios. El desarrollo de hagiografías en las que mujeres, las indígenas incluidas, aparecen como personajes centrales fue un elemento clave en la espiritualidad del siglo XVII y en la evolución del concepto de monjas indígenas. El argumento central en los escritos y opiniones de quienes favorecían la fundación de conventos indígenas en el siglo XVIII fue que algunas mujeres indígenas eran capaces de comunicarse con Dios y eran elegidas por él como receptoras de revelaciones especiales. Por lo mismo, estaban facultadas para asumir una vida disciplinada en el seno de la Iglesia.

El modelo de monja indígena comenzó a tomar forma cuando las mujeres indias comenzaron a solicitar el ingreso como novicias en sus conventos recién fundados. Los requisitos para hacerse monja iban más allá de la educación y la sinceridad en la adopción y práctica del cristianismo. Para profesar se requería también de carácter, vocación y disciplina, cualidades que permitían a las novicias entender su vocación a través de muchas vicisitudes espirituales. Estas cualidades fueron esenciales para ser aceptadas en el mismo nivel que cualquier monja blanca. Los testimonios notariales de seculares que presenciaron el proceso de las postulantes giran en torno a su carácter y comportamiento. Si bien la mayoría de los testigos hacen comentarios comunes sobre las virtudes y el buen comportamiento, algunos retratan a las aspirantes de manera más personal. Cuando Petrona Catalina de la Cruz solicitó su ingreso para profesar en Nuestra Señora de Cosamaloapan en 1742, un testigo blanco, de oficio “labrador”, constató su sólida virtud, buenos hábitos de trabajo y observancia de una vida en “perpetuo recogimiento”. Jamás fue vista en las calles, excepto para asistir a misa.⁷⁷ Otro testigo, un artesano castizo (casi blanco), elogiaba también su recogimiento y su indefectible asistencia a misa, declarando que la consideraba como un modelo conveniente para su propia hija, de quien era

compañera, con la esperanza de que imitase tan hermoso ejemplo. Un tercer testigo, un hombre blanco, elogiaba su vida ejemplar y el amor y respeto que le profesaba toda la ciudad. Por último, un sacerdote habló sobre sus ejercicios penitenciales, ayunos y otras prácticas ascéticas edificantes. En las alabanzas de estas personas encontramos la creencia en la novicia como parangón de la feminidad cristiana, tal como era concebida en el siglo XVIII por hombres que se encontraban en la cima de la escala social y racial de la colonia. Es importante notar que todos los testigos fueron hombres blancos y que ella debía de estar a la altura de sus estándares.

Las biografías de las monjas indígenas de Corpus Christi son otro ejemplo de racionalización y exaltación de la capacidad de las mujeres indígenas para la vida religiosa. Para las comunidades indígenas, que estas mujeres “alcanzasen el estado religioso” era un honor alcanzado al cabo de un largo camino andado, pero para calificar debían convertirse en una réplica del modelo oficial de perfección espiritual.⁷⁸ Mónica Díaz argumenta convincentemente que el autor de la compilación de biografías de monjas indígenas mejor conocida fue posiblemente un hombre religioso que preparaba una publicación para apoyar a Corpus Christi en contra de sus críticos. Pudo haber sido uno de sus confesores, que siguió el estilo y espíritu de los cánones prescritos para la narrativa hagiográfica de la época. Atribuyó a las monjas indígenas las virtudes elogiadas en las monjas blancas. Nada en su comportamiento las hacía distintas de las españolas y, por lo mismo, desplegaban virtudes como caridad, obediencia, humildad, docilidad, profunda fe cristiana, voluntad para sobrellevar la abstinencia y la disciplina corporal, y amor a la pobreza. De hecho, no se percibe ningún rasgo de identidad indígena en la manera en que estas monjas observaban sus reglas y la disciplina de la vida monástica importada de Europa. La única carta conocida de una monja profesa afirma, en son de queja, que las españolas no eran tan observantes como las indias.⁷⁹ Mónica Díaz, a partir de un documento distinto —una serie de biografías titulada *Apuntes de algunas de nuestras hermanas difuntas*, posiblemente escritas por una monja indígena recluida en el convento—, revela importantes diferencias en el estilo y contenido de la narrativa, como también reflexiones que sólo pudieron provenir de una mujer indígena. No obstante, retrata también a las monjas como devotas recipientes de favores divinos y hace referencia a visiones relatadas en las biografías más breves escritas por la pluma femenina.⁸⁰

Para que el discurso de piedad y espiritualidad tuviese resonancia en las comunidades indígenas, era necesario insertar un elemento étnico específico. Asimismo, debía cumplir con los estándares de ortodoxia exigidos por la Iglesia. El modelo de cristianismo que también abordaba la identidad indígena de las profesantes fue desarrollado, irónicamente, por el jesuita Juan Uvaldo de Anguita, un muy conocido predicador de principios del siglo XVIII. Construyó el modelo del convento como un lugar de reunión de creencias prehispánicas con el

cristianismo en un sermón redactado para la ceremonia de inauguración de Nuestra Señora de Cosamaloapan en marzo de 1737.⁸¹ El sermón se imprimió seis años después, en 1743, cuando la lucha de facciones minaba el tejido interno del convento y las autoridades religiosas de México aguardaban la llegada de la decisión real sobre la aceptación o expulsión de las monjas blancas de Corpus Christi. El sermón fue un intento manifiesto de reconciliar las extremadamente divididas opiniones sobre el papel de las monjas indígenas en la Iglesia y la admisión de mujeres blancas en sus comunidades.

Dos miembros de la Iglesia pulieron la interpretación de Anguita, a la vez que concedían su aprobación canónica para su impresión. Pertenecientes a la alta jerarquía social y religiosa de México, su apoyo reforzó la causa de quienes venían luchando para establecer la validez de los conventos indígenas. El doctor Luis Fernando de Hoyos y Mier, canónigo de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, elogió el recurso retórico de Anguita de citar la historia del pueblo tarasco (purépecha) para comparar algunas creencias precolombinas con las de los profetas de Cristo, como si Dios hubiese preparado a la nación indígena para recibir su verdadero mensaje. La “encantadora vocación” de las mujeres cacicas era un signo de que la voluntad de Dios se había cumplido. Las monjas de su misma raza podían ayudar a los indios a superar la naturaleza ajena del cristianismo e interpretar sus creencias ancestrales como un presagio de la nueva fe. Por su parte, el carmelita fray Fernando de Santa María confesaba que antes de leer este sermón guardaba dudas sobre la pertinencia de imponer la observancia estricta a las mujeres indígenas y de mezclar lo indio con lo no indio, pero que los argumentos de Anguita lo habían convencido de lo contrario.⁸²

Anguita siguió el discurso sincrético establecido por muchos predicadores en el siglo XVI y reforzado por hombres que habían explorado la manera de tender un puente entre las creencias indígenas y el catolicismo romano, como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Carlos de Sigüenza y Góngora. Admitir la validez de la religión indígena era imposible, pero el esfuerzo para restaurar su dignidad como una posible visión profética del cristianismo sería retomado por otros jesuitas del siglo XVIII, como Francisco Xavier Clavijero.⁸³ El sermón de Anguita nos proporciona una pista de la fórmula que permitiría cerrar el abismo de malentendidos creados por la conciencia de raza y reinterpretar el destino de las mujeres indígenas religiosas como nuevas súbditas en las filas de la Iglesia. De manera experta presentó una visión canónica del convento como un jardín de lirios en el que las monjas eran representadas como las semillas doradas del vientre fecundo de María después de la conversión tarasca. El oro, el metal máspreciado, y las semillas como significantes de la multiplicación de los miembros de la fe y los beneficios del cristianismo, fueron empleados profusamente a lo largo del sermón. La conversión al cristianismo del rey tarasco estableció el primer vínculo entre el Nuevo y el Viejo Mundo, así como entre los nuevos cristianos y los de antaño. Oriente y Occidente se habían encontrado, y el fruto

más reciente de ese encuentro era el convento en el que españolas e indias se reunían nuevamente para fortalecer sus lazos y la fe cristiana. Anguita yuxtapuso los símbolos de las antiguas deidades indígenas y las cristianas para probar a su audiencia que era posible construir una vida cristiana sobre el fundamento de dioses y festividades paganos. Los indios, por ejemplo, ofrecían “taloques” o flores en el tercer mes del año para pedir la lluvia para sus cosechas; el convento abrió sus puertas en marzo y una “singular providencia” trajo la lluvia en el día de la consagración de las nuevas esposas. La celebración de la diosa de la fertilidad, Tonacayohual, le permitió a Anguita recordar que dicha deidad también tenía vírgenes a su servicio en un “convento” construido por el emperador Incoachin. Asimismo, comparó las figuras de pan de los rituales antiguos, las *ubitipilchtzchz*, con la hostia cristiana. La transformación de esos ritos y creencias se hizo realidad con la consagración del nuevo templo para albergar a las seguidoras de María, madre del grano consagrado, Jesús, donde una nueva cosecha de vírgenes se recogería.

Para la mentalidad del siglo XVIII, la evolución de una religión idólatra en una religión “verdadera” formaba parte del orden del Nuevo Mundo y del plan de Dios. Las mujeres no sólo formaban parte de ese plan, sino que dejaban de ser simples recipientes para convertirse en “agentes verdaderos” de la cristianización, elevándose a sí mismas a través de la emulación de María para convertirse en nuevos ejemplos para sus comunidades. Los prejuicios no se enterraron ni olvidaron con este discurso, pero en el debate sobre la raza como impedimento para la espiritualidad femenina, las virtudes de género reconstituidas en un marco histórico distinto ayudaron a conferir a las indias autoridad y protagonismo.

La interacción de género, raza y clase en el ámbito conventual a lo largo del periodo colonial fue una experiencia que dividió las reacciones de las personas en dos vertientes principales. Quienes estaban en contra del concepto de monjas indígenas tomaban en cuenta supuestas características raciales negativas por encima de su capacidad y preparación como género, o de su cualificación por cuestión de clase, esto es, ser cacica o principal. Para quienes tenían pocas dudas sobre la capacidad de estas mujeres para observar la disciplina de la vida religiosa, la raza fue el factor que daba a su género la capacidad especial para profesar, en tanto que su educación indígena se veía como una prueba en sí misma. La cuestión de clase reforzaba esa expectativa, por lo que las indias cacicas eran separadas cuidadosamente de otras indias de rango más bajo. La fórmula espiritual definitiva que podría incorporar al catolicismo romano en la experiencia y la memoria de estas mujeres para convertirlas en ejemplo de comportamiento cristiano, proponía que antes de profesar las indias emulasen las cualidades que hacían a las mujeres blancas elegibles para el matrimonio con Dios. Después de su profesión, se esperaba que las mujeres indígenas asumiesen todas las características de la espiritualidad de su tiempo, en el entendido de que

era una evolución deseable, una experiencia de coronación para ellas y su gente. No existía ni era deseable ninguna otra opción. Las monjas indígenas se convertirían en lazos de redención entre su pasado idólatra y el cristianismo, mujeres con el mérito cristiano más elevado para el más exigente de los esposos. La mejor exposición de este punto se encuentra en el sermón fúnebre en homenaje a la fundadora de Nuestra Señora de los Ángeles, sor María Teodora de San Agustín. Cuando Joseph Victoriano Baños y Domínguez subió al púlpito el 10 de mayo de 1799 para elogiarla, puso punto final a dos siglos de dudas sobre la vocación religiosa de las mujeres indígenas. Sor María Teodora, quien dejó Corpus Christi después de 27 años de clausura para dirigir el claustro oaxaqueño y morar en él por otros 16 años, fue recordada como epítome de observancia, pobreza, humildad y liderazgo, merecedor de imitación. En este sermón para la primera mujer de su “nación” que recibió un elogio fúnebre, Baños y Domínguez evitó la excepcionalidad en forma de éxtasis, visiones o revelaciones. Lo que esta monja tuvo fue una piedad excepcional y una sólida virtud envuelta en caridad y entendimiento de su comunidad y sus hermanas.

Baños envió también un mensaje clave en el que retomaba las palabras del historiador dominico fray Alonso Franco y de Juan Ignacio de Castorena y Ursúa: la igualdad de todas las personas ante los ojos de Dios. Pero, mientras que Franco y Castorena y Ursúa imploraban el reconocimiento de la igualdad impartida por la gracia divina entre españolas e indias, Baños tomó la figura de María Teodora como medio para ilustrar el cobijo de la gracia de Dios para todas las personas sin excepción, un tema ya antes esbozado por fray Alonso Franco en el siglo anterior. “Todas las almas son iguales en lo físico y en lo moral; a los ojos de Dios, no hay distinción entre asiáticos y africanos, europeos y americanos, blancos y negros, rubios y trigueños... sea quien fuere, sea español, sea indio, sea mestizo, o de cualquier casta” tienen todas almas iguales ante Dios, dice Baños, y las mejores almas son las que demuestran tener la mayor caridad.⁸⁴ Después de apelar por la igualdad en una sociedad diversa, retorna al tema para pronunciarse de manera definitiva a favor de las indias: son poseedoras de una bella disposición natural para las virtudes cristianas, y si acaso hubiese en ellas una falta de progreso, es a “nosotros” a quienes debemos culpar. Por “nosotros” se refería a los españoles que habían fracasado en sus enseñanzas, un cambio de énfasis poco común entre sus pares. Pero, agrega, si todos los indios pudiesen contar con un monasterio de mujeres ejemplares, podrían entonces superar cualquier problema debido a su falta de educación cristiana. Baños proponía que estas mujeres elegidas podían encarnar al cristianismo y ser capaces de transmitirlo al resto de su gente. Deseaba que su voz fuese lo suficientemente fuerte para que sus cantos de alabanza a sor María Teodora pudiesen ser escuchados de polo a polo por todos “los naturales habitantes de ambas Américas”, con el mensaje de “la vida christiana y religiosa conducta de una india de su mismo origen y humilde esfera”.

Castorena y Ursúa, Anguita y Baños y Domínguez representaban una nueva visión de las mujeres indígenas como monjas, que no sólo las colocaba al mismo nivel que las mujeres blancas, sino que las transformaba en símbolos de su propia raza. Con la fundación de conventos indígenas, la Iglesia, que por principio era hegemónica, intolerante ante las desviaciones, androcéntrica y patriarcal, fue capaz de resolver el reto de hallar un lugar para las mujeres de la raza conquistada. Fue un proceso laborioso, repleto de amargas batallas internas, pero los miembros de la Iglesia que deseaban modificar su propia postura finalmente lograron imponerse. Al aceptar la fundación de conventos indígenas la Iglesia católica se congració con las comunidades indígenas, a la vez que mantuvo su propio sentido de exclusividad y elitismo al favorecer a cacicas y principales para profesar. En términos sociales, la separación de razas persistió en los claustros, pero para las élites del siglo XVIII, el planteamiento de “iguales pero separadas” era una fórmula aceptable para alcanzar el equilibrio social, una solución que las élites indígenas estaban dispuestas a aceptar siempre y cuando sus mujeres tuviesen un lugar propio, y esto se reflejase positivamente en su lealtad al cristianismo, su estima personal y la dignidad de su raza.

IX. LA BATALLA EN TORNO DE LA VIDA COMÚN

Lo que hemos representado a la Real Audiencia ha sido sólo y con la mayor verdad y pureza el que no admitimos ni firmamos la vida común y que pedimos por vía de derecho el que nos pongan en libertad para hacer nuestros recursos en buena forma para que nos pongan en el establecimiento que hallamos cuando profesamos, en cuya fe lo hicimos.¹

CON ESTAS palabras plasmadas en un documento firmado en mayo de 1773, las monjas de La Santísima Trinidad en Puebla rechazaban los esfuerzos de su obispo para que aceptasen, en contra de su voluntad, una forma de observancia llamada “vida común”. El documento manifiesta más que intranquilidad y hostilidad, pues declara la voluntad de resistirse a obedecer las órdenes de los hombres que gobernaban sus vidas como administradores y directores espirituales. Las monjas de La Santísima Trinidad no estaban solas: otras religiosas de Puebla y la Ciudad de México habían objetado también esta imposición para cambiar su bien establecido estilo de vida, seguras de que no ofendía a Dios ni comprometía a sus almas. El resultado de sus esfuerzos concertados para oponerse a los cambios en su observancia fue una década de lucha abierta entre las desafiantes monjas y los obstinados prelados; cada cual se aferraba a su punto de vista en defensa de su “territorio” con astuta y en ocasiones desvergonzada manipulación de recursos.

Se trataba también de una abierta confrontación de género, en tanto que las declaraciones y actitudes de las dos partes acarreaban suposiciones estereotipadas sobre el sexo opuesto. Los prelados asumían que las monjas debían obedecerles no sólo por ser sus padres espirituales y superiores religiosos, sino también porque eran hombres. Para desafiar a sus prelados las monjas recurrieron a las mismas justificaciones de género, aludiendo a su debilidad, sensibilidad y delicadeza femeninas, y solicitando protección al padre más alto, el rey.² En esta disputa se combinaba la determinación política de los prelados con la definición de políticas de la Corona y la decidida autodefensa de las monjas.

Varios altercados conventuales sobre la manera adecuada de observar sus reglas religiosas tuvieron lugar en el siglo XVII, pero ninguno comparable en duración e intensidad con el que provocaría la imposición de la vida común en la década de 1770. La oposición de las religiosas tomó por sorpresa a los prelados y a la burocracia real. Salvo escasas excepciones notables, la jerarquía eclesiástica

formó un sólido frente común para implementar los cambios que consideraban benéficos y deseables para las esposas de Cristo. Por su parte, las monjas que se oponían a la reforma desarrollaron lazos de solidaridad que traspasaron las fronteras diocesanas y las jurisdicciones eclesiásticas en su voluntad de resistirse a una situación que consideraban inaceptable. A la vez, no obstante, la reforma generó tensiones y rupturas en los conventos, pues en algunas comunidades había opiniones divididas sobre la aceptación de la vida común.

Ningún otro incidente en la historia de los conventos femeninos generó tanto papeleo e intercambio de correspondencia entre México y España, involucrando a los niveles más altos del gobierno real: el virrey, el Consejo de Indias, el arzobispo de México y los obispos de Puebla, Oaxaca y Michoacán, así como los principales dirigentes de las órdenes regulares. A lo largo de toda una década, argumentos y debates inundaron la correspondencia privada, los concilios eclesiásticos y las cortes civiles. Semejante atención no fue bien recibida por las monjas, pues generaba una intolerable tensión en sus comunidades y en sus relaciones con la jerarquía masculina. La situación hablaba de una imposición del poder masculino tanto como de una confrontación de género, y es difícil determinar quién “ganó” la contienda, si es que acaso hubo un ganador.

Los planes para revisar la forma de observancia comenzaron a gestarse entre 1765 y 1770, cuando los obispos iniciaron el diseño de un plan estratégico para recomendar e implementar el cambio. El periodo de confrontación se inició en 1770 y se extendió hasta mediados del decenio de 1780. A lo largo de esta década, los prelados permanecieron intransigentes en sus posturas y las monjas insurrectas se volvieron cada vez más combativas y desarrollaron redes entre ellas. Los decretos reales y la declaración del Cuarto Concilio Provincial celebrado en la Ciudad de México en 1771 fueron como leña echada al fuego, pues crearon más confusión que claridad. El tema pasó por un débil receso en el decenio de 1780, cuando las dos formas de observancia coexistieron, junto al creciente desinterés de los prelados por implementar la vida común entre las novicias recién llegadas. En 1792, el obispo de Michoacán puso fin a la observancia de la vida común en el convento de La Purísima Concepción de San Miguel el Grande.³ No sabemos con certeza si otros obispos siguieron el ejemplo de Michoacán, pero el hecho es que hacia fines de siglo el debate sobre la imposición de la vida común se había vuelto irrelevante.

UN PLAN DE REFORMA

La reforma de la observancia propuesta a fines de la década de 1760 afectó solamente a los conventos calzados que rebosaban de sirvientas y seculares. El cambio en la observancia de las reglas conventuales propuesto por las

autoridades religiosas tenía como objetivo acercarlos a la observancia y disciplina interna de los conventos capuchinos descalzos. Dos reformas precedentes en el siglo XVII permitieron a monjas y prelados sopesar sus intereses en la década de 1770. A mediados del siglo XVII, las autoridades franciscanas habían hecho algunos intentos de reducir el número de sirvientas y niñas seculares en sus conventos, aunque con poco éxito. A mediados del siglo XVIII seguían intentando reducir el número de religiosas en sus conventos más poblados, como el de Santa Clara de Querétaro.⁴ Por su parte, el arzobispo Payo de Ribera, entre 1672 y 1673, había decidido que el mejor remedio para los problemas económicos que afectaban a muchos de los conventos bajo su jurisdicción era permitir a las monjas administrar sus ingresos y procurarse sus propios alimentos, en lugar de que el convento lo hiciera; además, no recortó el número de sirvientas. Estas medidas fortalecieron la independencia de las monjas en cuanto al manejo de su vida diaria o “vida particular”, y un siglo más tarde ofrecieron a las monjas rebeldes una justificación para defender sus argumentos.⁵ Previendo un cambio en el siglo XVIII, las autoridades eclesiásticas no veían sino una larga historia de abusos que exigía remedio.

A mediados de la década de 1760, una serie de circunstancias parecieron favorecer el esfuerzo conjunto de los principales dirigentes de la Iglesia, secular y regular, para obligar a los conventos a seguir la observancia apropiada de sus reglas. La dinastía borbónica, ascendida al trono a raíz de la Guerra de Sucesión Española (1700-1714), dio inicio a un notable periodo de renovación y reforma del país que comenzó a afectar la vida de los españoles hacia el decenio de 1740. El reinado de Carlos III (1759-1788) se distinguió por un énfasis en la política realista, separando claramente los derechos de la Iglesia y el Estado y fortaleciendo su *potestas* en algunas regiones hasta entonces controladas por la Iglesia.⁶ La Corona respetó las prerrogativas espirituales de la Iglesia y se mantuvo como defensora de la fe, pero insistió en que algunas reformas en la relación entre Iglesia y Estado convendrían a los intereses de ambos.⁷ Si bien Carlos y sus ministros no se consideraban a sí mismos irreverentes, fueron persistentes en el ejercicio de la autoridad real. El mejor ejemplo de su resolución fue la expulsión de los jesuitas en 1767, una jugada política que habría sido impensable tan sólo unas décadas atrás. En el seno de la Iglesia, un influyente grupo de prelados apoyó en gran medida las reformas promovidas por la Corona, asegurando que una reforma interna mejoraría la calidad de la observancia y la espiritualidad.

Los dirigentes de la reforma eclesiástica se centraron en mejorar la calidad moral del clero y la calidad de la observancia de la vida religiosa en los conventos. Asimismo, estaban a favor de una mayor austeridad religiosa y de la simplificación de las prácticas devocionales.⁸ Un número considerable de quejas de los prelados del nuevo continente sirvieron como fundamento para extender

las políticas de reforma a los dominios de ultramar. Dada la idiosincrasia de la observancia en los conventos mexicanos, no es de sorprender que el esquema de reforma iniciado en la década de 1760 tuviese devotos adeptos, sobre todo porque algunos prelados españoles estaban determinados a aplicar reglas similares en la península.⁹ La mayoría de los obispos y arzobispos de Nueva España, así como los principales dirigentes de las órdenes regulares, eran españoles, y quienes se involucraron en la reforma fueron además “realistas” o partidarios de las reformas de Carlos III.

Los cambios propuestos para los conventos femeninos novohispanos fueron peculiares en tanto que no intentaban introducir nada nuevo. Los obispos realistas intentaron convencer a las monjas de que un retorno a las prácticas de los periodos tempranos del cristianismo preservaría mejor la pureza de la ortodoxia religiosa. Las prácticas cuyas raíces databan de principios del siglo XVII se consideraban “laxas”. El significado preciso de aquellas reglas del “cristianismo temprano” permaneció sin definición clara, como un supuesto indiscutible e inexplicado.¹⁰ Los prelados no cesaron en su empeño de afirmar que los conventos que permitían a las monjas mantener estilos personales de vida cotidiana carecían de austeridad y contravenían los votos de profesión y el espíritu verdadero del cristianismo. Dirigieron su ira a las prácticas conventuales que se remontaban al siglo XVII y habían permanecido inalteradas durante más de un siglo. Los críticos eclesiásticos comenzaron a señalar el número excesivo de sirvientas, las constantes peticiones de dinero a las familias de las monjas para gastos del convento, la pérdida de fondos conventuales y las disputas entre miembros de la comunidad y sus superiores en las que debían intervenir autoridades civiles. El contacto constante de las monjas con el mundo exterior constituía una violación de su voto de clausura y ponía en riesgo el de castidad. A ojos de los prelados, estos numerosos defectos provocaban el deterioro del carácter espiritual de estas instituciones y ponían en riesgo la esperanza de salvación para las esposas de Cristo. Algo debía hacerse para remediar la situación.

SE INICIA EL PROCESO DE REFORMA

La reforma de la observancia de las órdenes femeninas de México comenzó en Puebla, donde de 1765 a 1770 el obispo Francisco Fabián y Fuero intentó restaurar lo que él definía como vida común. Su carta pastoral del 5 de octubre de 1765 hace referencia a un decreto de Clemente XI (1700-1721), en el que el papa considera que las condiciones de los conventos novohispanos demeritaban su virtud.¹¹ Fabián y Fuero expresaba su preocupación sobre dos asuntos: la frecuente comunicación entre las monjas y los seculares externos al claustro, y los

gastos en que incurrían cuando desempeñaban sus tareas asignadas en el convento. En este punto, Fabián y Fuero tomó medidas correctivas, como prohibir la compra de obras de arte o devoción y objetos decorativos, estableciendo que los conventos debían entregar informes periódicos sobre sus gastos regulares y los incurridos por la celebración de festividades santas. Recomendaba a las religiosas abstenerse de hacer gastos personales innecesarios y les prohibía hacer labores de costura para obtener un beneficio económico, así como cualquier otra actividad de recaudación de fondos impropia de su estado.

Un año después, en 1766, impuso nuevas prohibiciones. Las monjas no debían dormir en la misma habitación que las niñas a su cargo, en especial cuando estuviesen enfermas. Prohibió también las mascotas, pues podían “procrear”. Además, el obispo redujo el tiempo de servicio de las hermanas en los cargos conventuales de tres años a uno y medio, con el argumento de que un largo periodo podía ser perjudicial para su salud. Con ello, su objetivo real era recortar los gastos personales en que incurrían las monjas cuando ocupaban puestos oficiales. En cuanto a la enorme cantidad de visitantes en los locutorios y la irregularidad en los horarios de visita, que causaba a las monjas “incontables molestias”, ordenó abrir los locutorios solamente dos horas por la mañana y una por la tarde.¹² Otra orden drástica impuesta por el prelado en agosto de 1767 fue la prohibición de comprar celdas. Según explicaba, las almas llamadas al servicio de Dios debían recibir una celda designada por el convento, el cual tenía la obligación de proporcionar celdas sin costo a monjas y novicias recién ingresadas.¹³ Los conventos siempre habían considerado que las celdas eran de su propiedad, y las vendían y revendían a las monjas, beneficiándose con toda mejora hecha por sus ocupantes. Sin duda perderían un recurso muy importante de su ingreso si se cumplían las órdenes del obispo, además de la inseguridad que provocaría en las monjas no tener un lugar “propio” por el resto de sus vidas. Fabián y Duero argumentaba que estas medidas no eran “radicales” sino parte de la observancia regular que debían seguir. Aseguraba que su motivación provenía del amor que profesaba por sus hijas espirituales y su preocupación por el cumplimiento de sus votos.

Si bien estas medidas fueron un anticipo de sus planes verdaderos, no anunciaría la adopción de la vida común sino hasta el 10 de agosto de 1768.¹⁴ La expulsión de los jesuitas había impactado al virreinato. Durante siglos la guía espiritual de las religiosas había dependido de los servicios de la Sociedad de Jesús, y los prelados diocesanos se vieron obligados a enfrentar el impacto y la angustiante rabia, apenas disimulada, que les causaba.¹⁵ El núcleo de la reforma propuesta fue presentado completo en una carta pastoral enviada a cinco conventos bajo su cuidado: Santa Catalina de Siena, La Concepción, San Jerónimo, Santa Inés de Monte Policiano y La Santísima Trinidad.¹⁶ En su explicación de los principios de la vida común para calmar los temores desatados

por su legislación pastoral anterior, invocó la autoridad de san Agustín, san Francisco y los Hechos de los Apóstoles. La vida común, afirmaba, no era un “horrible monstruo” ni motivo de turbación, sino una hermosa y pacífica forma de observancia que debían todas adoptar porque sus superiores así lo querían y tenían todo previsto para facilitar su aplicación. Fabián y Fuero creía que las mujeres de los conventos debían obedecer a sus prelados masculinos por una simple cuestión de canon.

Entre agosto y principios de septiembre de 1768, el obispo puso en marcha un plan maestro meticulosamente diseñado para reformar tres aspectos clave de la observancia diaria: el número de sirvientas, el abasto de alimentos y la atención médica de las monjas.¹⁷ Si bien estos aspectos de la reforma aparentemente no se relacionaban con la espiritualidad, el obispo aseguraba que la reorganización de la vida diaria y el grado de comodidad y disciplina que las monjas podrían disfrutar una vez aplicadas las reformas les ayudarían a centrar toda su atención en las elevadas metas de la vida espiritual. Ningún detalle escapó de su atención; su plan contemplaba un claro diseño arquitectónico y funcional que implicaba la remodelación de los espacios conventuales. Todos los espacios de las instalaciones conventuales estarían dedicados a compartir el objetivo común de llevar una vida más santa a través de las actividades cotidianas. La funcionalidad de cada espacio conventual se adaptaría a una vida común bajo una observancia religiosa más austera y más costeable en términos económicos.

Las “oficinas” destinadas a proporcionar servicios y abastecer de productos diversos a todas las monjas serían la enfermería, la cocina y el almacén integrado al guardarropa. Para brindar mejores servicios, las tres oficinas debían construirse lo más cerca posible entre sí y tener la amplitud suficiente para albergar cómodamente al personal requerido para su operación. La enfermería tendría comunicación directa con los dormitorios, mientras que la cocina estaría ubicada junto al refectorio o comedor, equipada con agua corriente, un sistema adecuado para la disposición de aguas residuales, nichos en los muros (posiblemente para almacenamiento), braseros de calicanto y asaderos para cocinar. El obispo incluso pensó en los techos, de modo que toda nueva construcción, de ser posible, se haría con techos abovedados, en particular las cocinas para facilitar la ventilación. Dado que sus planes requerían de modificaciones arquitectónicas, algunas celdas privadas se confiscarían para crear los nuevos espacios comunes; las monjas sin espacio propio compartirían aposentos con las que aún ocupaban celdas privadas. De tal manera, algunas monjas conservarían sus celdas personales, pero ya no tendrían el derecho de ocupación exclusiva.

El proyecto de Fabián y Fuero contemplaba todos los aspectos prácticos de la organización conventual para asegurar que en cada detalle prevaleciese el espíritu de pobreza.¹⁸ Para lograrlo, las monjas que estuviesen a cargo de las provisiones deberían seleccionarse entre las más devotas, de manera que

pudiesen ejercer el espíritu de caridad y equidad en la distribución de los productos. Los conventos habrían de comprar sus provisiones al mayoreo para ahorrar dinero y comprar las mercancías españolas a un proveedor de Veracruz. Todos los conventos debían contar con una amplia provisión de paño para los hábitos de las monjas y cada una de ellas tendría un arcón propio para sus ropas. Se destinaría un número determinado de sirvientas para lavar y remendar las ropas de las religiosas por separado. La limpieza y el aseo personal evitarían la diseminación de enfermedades. Fabián y Fuero permitía a cada monja tener cuatro vestimentas completas y asignaba una sirvienta por cada 10 monjas, con la intención de reducir el número de sirvientas en los conventos.

La comunicación con el mundo exterior a través del locutorio se modificaría. Fabián y Fuero proponía un segundo torno que se abriría exclusivamente para el tráfico de los productos del convento, así como para las visitas y las conversaciones entre las monjas y sus parientes. El locutorio principal se reservaría entonces para los asuntos de confesores, administradores y médicos. Era consciente de las compras cotidianas, como pan y carbón, que requerían un flujo continuo de gastos de caja y transacciones con el mundo exterior, pero siempre y cuando hubiese reglas para controlar dichas actividades, no ponía objeción para llevarlas a cabo. Las monjas que ocupasen el cargo de proveedoras proporcionarían un reporte semanal de las compras. Los ajustes a estas reglas se emitieron entre noviembre y diciembre de 1769.

Las monjas no estarían sujetas a un estilo de vida espartano, afirmaba Fabián y Fuero. Seguirían autorizándose las celebraciones especiales, pequeños regalos para los benefactores de la comunidad y los refrescos y colaciones a los visitantes. No prohibía ofrecer chocolate a los invitados religiosos, comida especial para las enfermas o dulces para ocasiones especiales, como Navidad, pero todo con la moderación que correspondía a la pobreza de las esposas de Cristo. No obstante, un sacrificio importante que debían aceptar sin reparos era la reducción del número de sirvientas. Tomando el ejemplo del estilo de vida de los conventos descalzos, sugería que 12 mozas destinadas a la cocina, el guardarropa y la enfermería bastarían para satisfacer holgadamente las necesidades conventuales. Destinaba también al menos dos sirvientas para otras áreas del convento que requiriesen sus servicios. El número máximo de sirvientas permitidas en cada convento sería de 60. Se daba por entendido que un recorte en el número de sirvientas significaba despedir a las demás. Ya que la limpieza de las celdas y dormitorios era también tarea de las sirvientas conventuales, la perspectiva era que tendrían que trabajar ininterrumpidamente durante todo el día, pues debían prestar sus servicios donde fuesen requeridas. El proyecto era atemorizante para las sirvientas tanto como para las monjas.

Un punto que incomodaba particularmente a laicas y religiosas fue la orden de expulsar a las “niñas” de los conventos. Se trataba de una gran diversidad de mujeres, desde niñas muy pequeñas hasta verdaderas ancianas, que habían

pasado toda su vida en los claustros como protegidas de las monjas. En diciembre de 1769, Fabián y Fuero reconoció que su primera intención había sido aliviar a los conventos de la carga que suponían las niñas, que igualaban en número a las monjas y ocupaban una parte considerable del tiempo de la comunidad, en especial durante las comidas. A la vez que confesaba que, al principio, había pensado que las niñas podrían ayudar al desarrollo de la vida común, la experiencia le indicaba que sería más conveniente reunir las niñas en varias celdas comunes, donde vivirían bajo la supervisión de una religiosa designada como “rectora” de una especie de vida común, y usarían un uniforme decoroso que él mismo había diseñado. A las niñas se les permitiría realizar diferentes tareas en el convento, al que, por una cuestión de caridad, no tendrían que pagar ningún dinero.¹⁹ Pero el 29 de enero de 1770 el obispo cambió de opinión y determinó que su presencia era incompatible con la vida común, incluso en las condiciones que tenía previstas;²⁰ llegó a la conclusión de que nada distraía más a las monjas de la vida religiosa que el vínculo emocional desarrollado con las niñas que criaban, de modo que éstas deberían ser expulsadas de los claustros en su totalidad.²¹

En menos de un año quedó implementada en los claustros una serie de reglas estrictas que modificaban por completo la observancia religiosa. La vida común, de hecho, fue una propuesta para modificar la vida diaria hasta entonces conocida por las monjas, reemplazándola con una copia de las reformas introducidas por santa Teresa en sus conventos carmelitas en el siglo XVI. Dichas reglas se elogiaban como la verdadera observancia de los “tiempos antiguos”. En todo el periodo colonial no hubo plan de reforma conventual más exhaustivo que el prescrito por Fabián y Fuero. La custodia pastoral fue una tarea muy seria para el clero, sin importar la aceptación o el desacuerdo de las recipientes, y Fabián y Fuero, como arquitecto de esta reforma, se consideraba a sí mismo un buen protector de su rebaño a pesar de la tormenta de inconformidad desatada por sus acciones.

¿Qué objetivo espiritual tenía la vida común? El énfasis en las restricciones a la vida cotidiana fue tal que los beneficios espirituales esperados con semejantes sacrificios parecían, si no insignificantes, al menos limitados. Los prelados discutían el tema por cuestión de principios, pero las monjas no creían que desobedecer la vida común pudiese afectar de manera alguna su vida espiritual. Regresar a una forma de vida más simple, la que se pensaba que había sido observada por las primeras comunidades cristianas, parecía anacrónico y fuera de lugar en el siglo XVIII. La explicación de los fines espirituales dada por el obispo era circular y emanaba más de su autoridad que de una necesidad bien sustentada. Según él, Dios deseaba el cambio y él solamente era el encargado de hacer cumplir su voluntad. Recordaba a las monjas que habían sometido su voluntad al tipo de vida ordenada por su esposo Jesucristo, y que a pesar de que el cambio no sería placentero, se trataba de “una guerra espiritual para acabar

con una falsa paz”.²² Sin embargo, el tiempo demostraría que su guerra para obligar a las monjas a adoptar la llamada “observancia primitiva” no traería la deseada “buena” paz a su rebaño. Sin importar lo que pudiesen pensar acerca de las modificaciones propuestas para la observancia cotidiana, las monjas dieron acuse de recibo del documento en agosto de 1768. Las abadesas de todos los conventos diocesanos de Puebla enviaron al obispo obsequiosas cartas de sumisión firmadas por todos los miembros de sus comunidades, aceptando el mandato de seguir la vida común.²³

La aparente calma de aquel verano en Puebla había sido precedida por una aún más callada y secreta primera llamada al cambio a la vida común en la Ciudad de México, donde el arzobispo Francisco Antonio Lorenzana hizo su movida el 19 de mayo de 1768.²⁴ En esa fecha escribió una carta dirigida a la abadesa de La Concepción, el convento novohispano más antiguo y casa matriz de la orden concepcionista. Se tenía la intención de que este prestigioso convento guiase a los otros a la aceptación de la reforma. El arzobispo solicitó a las religiosas de La Concepción que deliberasen secretamente sobre la reforma y le informasen de los resultados del voto de la comunidad. Esperaba también que La Concepción anticipase su edicto y “lo solicitase” antes de ser publicado su decreto. Lorenzana advirtió a las monjas que si no accedían a su petición debían permanecer en silencio hasta recibir una orden suya “más severa e inexcusable”. El arzobispo deseaba asegurar el éxito de su iniciativa, y desde el inicio no estaba dispuesto a aceptar una respuesta negativa.

Las monjas de la capital deben de haberse horrorizado con la propuesta del arzobispo, ya que no guardaron el secreto y buscaron el apoyo de sus hermanas de otros conventos. El 30 de mayo de 1768, Francisca Teresa de San Miguel, abadesa de La Encarnación, dirigió una carta a Catarina de San Francisco, abadesa de La Concepción, solicitando su consejo. Dudosa de la reacción de su propia comunidad, Francisca Teresa deseaba saber si las religiosas concepcionistas opondrían resistencia o estaban dispuestas a aceptar la propuesta del arzobispo.²⁵ Obviamente, Lorenzana había escrito por igual a todos los conventos con la expectativa de que no se comunicasen entre ellos. Por primera vez podemos oír las voces de las monjas y aprendemos que la red de intercomunicación conventual se activaba para apoyarse cuando se veían amenazadas por una circunstancia grave. Años después, en 1771, bajo la presión de la reforma, los conventos de San Lorenzo y San Bernardo enviaron cartas a la abadesa de Jesús María ofreciendo su apoyo moral y material para hacer un frente común en contra de la imposición de la vida común.²⁶

Tras poner “a prueba” la colaboración de las monjas, el 6 de diciembre de 1769 el arzobispo Lorenzana emite una carta pastoral con la propuesta de implementación de la vida común en los conventos.²⁷ Seguramente tuvo conocimiento de la carta que el obispo Fabián y Fuero había dirigido al virrey

marqués de Croix el 26 de noviembre de 1769, anunciando que todos sus conventos poblanos habían aceptado adoptar la vida común y que la nueva observancia entraría en vigencia una semana después, en el primer domingo después del Adviento.²⁸ El arzobispo Lorenzana siguió los pasos de Fabián y Fuero permitiendo, al parecer, que el obispo encabezase el movimiento de reforma.

Lorenzana adornó su mensaje con la promesa de que no pretendía sujetar a las monjas “a los rigores de los primeros siglos de la Iglesia”, sino corregir los abusos infligidos al voto de pobreza. Afirmaba haber sufrido, igual que todos sus predecesores, la pena de ver el desordenado uso de los ingresos privados de los conventos; la compra y venta de celdas, y el enorme número de sirvientas y seculares. El último rubro, en particular, le causaba el mayor desasosiego. Decía que en conventos con 100 monjas solía haber más de 200 sirvientas que contaminaban el ambiente claustral con sus vanidades, chismes y malas costumbres. Las sirvientas, según él, eran especialmente despreciables en Nueva España, donde abundaban las castas que corrompían la integridad moral del estado religioso. Explicaba a las monjas cómo los prelados regulares y seculares se veían bombardeados constantemente con solicitudes de permisos para la entrada y salida de sirvientas de los conventos. Las niñas distinguidas aceptadas en los conventos como educandas recibían todo tipo de malos ejemplos al vivir en semejante ambiente. Su declarado desagrado por las mezclas raciales novohispanas animaba su discurso sobre la necesidad de separar a las flores de la cristiandad del lodo de la chusma. La vida común serviría para terminar con todas las prácticas ofensivas y establecer la paz y la caridad entre todas. Su mensaje pastoral era irrefutable, pues no admitía interpretación alguna.²⁹ El principio jerárquico que ponía a las monjas a merced de sus superiores era invocado sin pestañeos.

Otros obispos se adhirieron a la reforma en seguida. El obispo de Oaxaca, Miguel Anselmo Álvarez, ofreció su apoyo a la reforma en una carta pastoral fechada el 8 de febrero de 1770.³⁰ Desde 1769, el provincial franciscano fray Pablo Antonio Pérez había recomendado a sus monjas la adopción de la vida común. Después de su muerte en 1770, el vicario provincial fray Manuel Nájera tomó el asunto en sus manos, y el 5 de diciembre de ese año ordenó la expulsión de todas las “niñas” —jóvenes y viejas— que moraban en los conventos franciscanos. Su sucesor, fray Francisco García Figueroa, dio la orden de instalar mejores rejas en los locutorios, elevar la altura de las ventanas con vista a la calle y mantener cerradas con candado las puertas interiores.³¹ Más adelante se afirmó que tales medidas no apuntaban a establecer la vida común, sino a restablecer la disciplina conventual.³²

No sería difícil para el obispo Fabián y Fuero obtener la aprobación real para su reforma, que solicitó a fines de 1769. En diciembre de ese año su labor fue

elogiada por el virrey marqués de Croix y el 15 de febrero de 1770 el rey alabó también la iniciativa del obispo y ordenó no realizar ningún cambio al nuevo esquema.³³ No obstante, a pesar de las órdenes reales y de la satisfacción mostrada por el obispo en su intercambio epistolar con el virrey y el rey, no todo marchaba bien en Nueva España. El virrey estaba particularmente interesado en la sumisión del convento de La Concepción en la Ciudad de México, que se mostraba reacio a aceptar la vida común. Croix escribió un par de veces a la abadesa en 1770, urgiéndola a dar el ejemplo a su comunidad y al resto de los conventos de México al adoptar la vida común. Citaba los ejemplos del convento de Balvanera, que ya la había aceptado, y del convento franciscano de Santa Inés, donde ya habían comenzado las obras arquitectónicas de remodelación. Croix urgía a la abadesa a dar por terminada su oposición a la vida común e iniciar el proceso de construcción de las nuevas habitaciones comunes en obediencia a las “órdenes superiores”.³⁴ El lenguaje desplegado en esta y la subsecuente correspondencia entre monjas inconformes y celosas autoridades civiles y religiosas denota tonos crudos y amenazantes. No había argumentos persuasivos ni seductores y, con el paso del tiempo, se desataría una guerra de acciones y palabras.

LAS REACCIONES A LA VIDA COMÚN Y EL CUARTO CONCILIO PROVINCIAL

El convento de La Concepción de la Ciudad de México no estuvo solo en su renuencia a aceptar la vida común. Un número considerable de monjas novohispanas no descalzas rechazaron abiertamente el establecimiento de la vida común, con el argumento principal de no querer cambiar su estilo de vida. Aunque las protestas más enérgicas se dieron en Puebla, la resistencia en las ciudades de México y Oaxaca también fue significativa. Los obispos y arzobispos se equivocaron al pensar que su propuesta sería aceptada con sumisión. Las monjas optaron por la resistencia pasiva en el trato con sus prelados a la vez que presentaban documentos legales ante diferentes cortes. La obediencia a sus superiores era un principio muy respetado, pero las religiosas eran libres de juzgar cuando la obediencia lastimaba su conciencia o ponía en riesgo sus posibilidades de salvación. En términos legales, estaban protegidas por un reconocido concepto otorgado a los súbditos del rey: el “recurso de fuerza”, una petición elevada ante la Audiencia para exigir protección para no ser obligadas por sus prelados a hacer algo en contra de su voluntad. Las monjas habían utilizado al recurso de fuerza en el siglo XVII y estaban preparadas para hacerlo de nuevo.³⁵

La vida común fue combatida inicialmente en el ámbito legal por Jesús María de la Ciudad de México, un convento con recursos para pagar su defensa y determinación para preservar un estilo de vida que tenía muy poca afinidad con la vida común propuesta.³⁶ Este convento había estado bajo patronazgo real desde su fundación y se consideraba correcto que apelase directamente al rey. A principios de 1770 Jesús María apeló a la Corona, y el 22 de diciembre el rey y el Consejo de Indias acordaron que el convento podría presentar sus argumentos ante el Cuarto Concilio Provincial, programado para reunirse en la ciudad en 1771 con el fin de estudiar la situación de la Iglesia novohispana.³⁷ El Cuarto Concilio Provincial recibió las demandas legales de dos conventos: Jesús María y La Concepción. De la misma manera, Santa Inés de Puebla recurrió al rey y al Consejo de Indias en 1771.³⁸ Por otra parte, la apelación de Santa Clara de Puebla, fechada en 1772, no fue recibida por el Consejo de Indias sino hasta 1774.³⁹

El Cuarto Concilio Provincial

En el mes de enero de 1770 el arzobispo de México, Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, convocó a la celebración del Cuarto Concilio Provincial en la Ciudad de México. Su objetivo principal era analizar los “excesos” reportados, mejorar el comportamiento de los regulares en las misiones y crear seminarios para la instrucción de futuros clérigos.⁴⁰ Todo obispo y arzobispo tuvo que remitir un reporte completo sobre el estado de su diócesis. En cuanto a los conventos, la información requerida consistía en declaraciones sobre la observancia de sus reglas y el voto de clausura, así como informes sobre la administración de los ingresos conventuales y la designación de confesores. El Concilio obedecía a las preocupaciones emanadas de España, que bajo el reinado de Carlos III consideraba que la disciplina eclesiástica de las colonias requería una modernización a fondo. Desde el Tercer Concilio Provincial de 1585 Nueva España no había visto la celebración de ninguna reunión de autoridades de la Iglesia, por lo que en 1770 el tiempo había llegado para hacer un análisis completo e implementar una reforma.

El Cuarto Concilio Provincial comenzó a sesionar el 13 de enero de 1771, pero las discusiones sobre el establecimiento de la vida común en los conventos no se iniciaron hasta febrero. Desde el principio, todas las autoridades eclesiásticas se mostraron a favor de su adopción y procedieron a considerar las mejores maneras de emprender el proyecto.⁴¹ El obispo de Puebla opinaba que se debía permitir la permanencia de algunas sirvientas en los conventos para prestar ayuda a las hermanas laicas. El obispo de Oaxaca se oponía a suprimir las celdas

privadas en los conventos que estuviesen bajo el patronazgo real. Los obispos de Yucatán y Durango, aunque apoyaban los principios esenciales del establecimiento de la vida común, sugirieron suma discreción, meditación y consulta sobre la forma de imponerla. Este punto de vista se vio favorecido por el representante real en el Concilio, Antonio Rivadeneira, en cuya opinión era imprescindible realizar un estudio previo de las reglas e ingresos de todos los conventos con el fin de determinar los puntos de la reforma más convenientes para aplicar, ya que muchos conventos corrían el riesgo de arruinarse con una administración inadecuada de la reforma. Pensaba que la mejor solución sería establecer la vida común solamente para las novicias recién llegadas, de manera que, con el paso de los años, la comunidad adoptara gradualmente la reforma completa. Su punto de vista era una forma sensible y respetuosa de implementar la vida común. Ya que algunos de los reportes enviados por las monjas y los prelados sobre la adopción o el rechazo de la vida común eran contradictorios, Rivadeneira solicitó un aplazamiento de toda decisión para llevar a cabo un estudio más a fondo de las solicitudes externadas por las religiosas, pero le fue denegado. El arzobispo Lorenzana, en especial, se oponía a todas las sugerencias de Rivadeneira.

Los prelados participantes en el Cuarto Concilio Provincial coincidían en la adopción de la reforma, mientras que el representante de la Corona, menos involucrado emocionalmente en esta causa, era el único moderado, así como defensor del derecho real de tomar la decisión final sobre los cambios. Obviamente, incluso los prelados más “realistas” no tenían intención alguna de dejar escapar de sus manos el asunto de la reforma y correr el riesgo de que una larga discusión en la península lo pospusiese. Ya habían emprendido algunos pasos para iniciar la reforma y no podían aceptar retrasos en su ejecución. Casi al final de las sesiones, en los primeros días de octubre, se leyeron nuevamente los documentos de La Concepción y Jesús María, y aunque este último tuvo una buena aceptación entre los prelados, no se tomaron acciones. También hacia fines de ese mes se presentaron al concilio las declaraciones enviadas por San Jerónimo, La Encarnación, San José de Gracia y San Bernardo de la Ciudad de México, pero como se tenía previsto cerrar el concilio el 26 de octubre, no se discutieron sus contenidos.

En el concilio se aprobaron los siguientes cánones eclesiásticos: 1) la prohibición de construir celdas de uso privado para las monjas por cualquiera de sus parientes o patronos; 2) la expulsión de seculares y niñas de los conventos; 3) la sustitución de sirvientas por hermanas laicas; 4) la prohibición de reelección de las abadesas, y 5) el abandono del canto en los rituales. Por órdenes reales, después del cierre del concilio todos los documentos de queja presentados por los conventos debían enviarse al obispo de Puebla para su estudio.⁴² Desafortunadamente para los conventos, sus argumentos legales no pudieron llegar a manos de alguien menos afín a su causa que Fabián y Fuero.

Los argumentos de las hermanas

Si bien es cierto que los razonamientos legales de las monjas no lograron inclinar la balanza hacia la causa de los conventos en el Cuarto Concilio Provincial, sus argumentos convincentes y sinceros ameritan un análisis más detenido. Su postura central fue que nada en las reglas y constituciones de sus órdenes prohibía su estilo de vida, que había sido examinado, aprobado y corregido por los prelados a lo largo del tiempo. Habían decidido no profesar como monjas descalzas o capuchinas, por lo que no veían razón para adoptar esa forma de observancia. Este punto básico, desarrollado de distintas maneras, refleja su empeño por mantener el comportamiento que consideraban que las definía como monjas y comunidades religiosas.

El más pulido de los casos legales fue el *Manifiesto* de las monjas de Jesús María, redactado por el abogado y miembro distinguido de la Audiencia Baltasar Ladrón de Guevara. Su intención era probar que el convento no tenía por qué adoptar la vida común pues se regía por su propia regla, tal y como la había establecido el arzobispo fray Payo de Ribera en 1672.⁴³ Tras corroborar que la ineficacia de la administración comunal, incluida la cocina común, comprometía las finanzas conventuales y ponía en riesgo el bienestar de las monjas, fray Payo estableció regulaciones administrativas que fueron confirmadas por el arzobispo Juan Ortega y Montañés (1701-1708). La administración personal de los alimentos y ropas de las monjas había probado ser más eficaz que el sistema de compartir gastos en común, y las hermanas temían que la introducción de la vida común significase un incremento en los gastos conventuales, algo que no podían pagar. Para probarlo, Jesús María recurrió al ejemplo de las capuchinas descalzas de la Ciudad de México, donde el presupuesto asignado para el mantenimiento de 21 monjas era de 6 000 pesos anuales. Jesús María tenía 86 monjas que, bajo el mismo esquema de gastos, requerirían 49 140 pesos para vivir. En el decenio de 1770 el convento tenía un ingreso neto de entre 35 000 y 36 000 pesos, presupuesto que no incluía los gastos requeridos para la construcción de las habitaciones comunes prescritas para la vida común. Ladrón de Guevara agregó que un convento autosuficiente y solvente proporcionaba beneficios probados a la ciudad como empleador de artesanos y artistas, y como prestamista en el mercado crediticio. Podría haber declarado también que cada convento era un considerable comprador de mercancías, tomando en consideración todas las necesidades materiales de los cientos de mujeres que moraban en el claustro.

Las monjas y sus representantes sacaron a relucir también temas de género y clase. Si bien para los hombres era más fácil soportar una disciplina comunal más rigurosa, las monjas de Jesús María provenían de familias distinguidas acostumbradas a muchas comodidades, y cuando seleccionaban un convento para profesar, no tenían la intención de adoptar un estilo de vida inferior. Otro

argumento de peso tenía que ver con los posibles efectos adversos de la vida común en la salud de las monjas. Las descalzas y las capuchinas enfermaban con frecuencia debido a su régimen espartano de vida. Al enfermar, requerían y recibían alimentación especial, lo que contradecía la idea de que comer “de una olla común” era bueno. En Jesús María todas comían de una misma cocina, pero no de una olla común. En cuanto a la educación de niñas, Jesús María argumentaba que le había sido otorgado ese privilegio por designación real en la fundación del convento casi dos siglos antes. La escasez de centros educativos en la Ciudad de México hacía que la educación y protección de niñas fuese un servicio tan importante como deseable. Volviendo al tema de las sirvientas, las monjas argumentaban su necesidad de ayuda en los trabajos pesados del convento. ¡Incluso creían que Cristo y los apóstoles habían tenido sirvientes para preparar sus alimentos! Además, las costumbres sociales de esas tierras consideraban a las sirvientas como una necesidad, no un lujo. Prelados anteriores habían limitado el número de sirvientas, pero nunca las prohibieron. Para coronar toda su argumentación, Jesús María afirmaba ser una fundación real en la que “sólo el rey” podía tomar las decisiones. Este último argumento era un fuerte golpe a las pretensiones del arzobispo de que podría imponer cualquier cambio en su observancia sin antes consultarlo con la Corona.

La Concepción también recurrió a su historia en su defensa,⁴⁴ en concreto, a las dificultades económicas experimentadas en el siglo XVII y la eficacia de los cambios introducidos por el arzobispo Payo de Ribera para aliviar la situación. A pesar de sus previsiones, las finanzas conventuales no mejoraron sino hasta que el arzobispo Ortega y Montañés rescindió la obligación de proporcionar comida a todas las monjas, asignándoles en su lugar una suma personal para comprar sus propios alimentos. Esta solución había demostrado su eficacia al permitir a las monjas controlar su propio presupuesto. Con relación a las sirvientas, las celdas y la presencia de niñas en el convento, las monjas ofrecieron argumentos similares a los de Jesús María. La adopción de la vida común costaría al convento 30 000 pesos en gastos de construcción y remodelación, por lo que destinar dinero para tales fines significaría tomarlo de las inversiones que proporcionaban un ingreso fijo para la comunidad. Su situación financiera podía verse afectada fácilmente con cualquier cambio. Como justificación final citaron las reglas establecidas en el siglo XVII por el obispo Palafox para el gobierno de los conventos novohispanos, las cuales afirmaban seguir y que resultaban completamente incompatibles con algunas de las premisas de la vida común.⁴⁵

La declaración de las monjas de Santa Clara de Puebla abordaba 42 puntos en defensa de su forma de vida tradicional.⁴⁶ A pesar de haber rechazado la vida común después de las exhortaciones de su padre provincial, éste procedió a dar órdenes para iniciar los cambios arquitectónicos en el convento, como elevar el nivel de las ventanas, cerrar algunas de las rejas de recepción y limitar las horas de visita. La elevación de las ventanas a dos metros de altura apenas permitiría la

entrada de luz y aire a las habitaciones, por lo que las religiosas temían que estos cambios hicieran del convento un lugar poco agradable en el verano y más expuesto a la diseminación de enfermedades. Estas afirmaciones no fueron un simple asunto retórico, pues la configuración del espacio interior del claustro era importante para quienes lo habitaban. La intervención en el espacio físico de los edificios ordenada por el prelado franciscano sugiere la intención de llevar las condiciones de recogimiento hasta sus límites, forzando a las religiosas a una mayor introspección y aislándolas del mundo exterior con mayor eficiencia. La luz y el aire eran indispensables para el bienestar emocional de las monjas, que no estaban dispuestas a renunciar a ellos. La luz y la transparencia del aire de Nueva España eran legendarias, y los conventos deseaban disfrutarlas igual que el resto de la población.

El convento de Santa Clara, igual que La Encarnación, estaba preocupado por los efectos que tendría en el presupuesto conventual la provisión de comida y vestido para todas las monjas. Los conventos franciscanos habían estado bajo presión económica desde el siglo XVII, a pesar de varios intentos de corregir la situación. En 1710 el padre provincial había exentado a las religiosas de comer de una olla común. Subsiguientes reajustes de su presupuesto, obligados por la fuga de ingresos, dieron como resultado un sistema en el que cada monja recibía una suma determinada de dinero para adquirir pan, carne y ropas, que apenas satisfacía sus necesidades. El convento tenía una deuda de 30 000 pesos y deudores que le debían grandes cantidades de dinero, por lo que no podía equilibrar su presupuesto y estaba siempre corto de fondos. Las monjas argumentaban que las sirvientas habían sido permitidas por el Concilio de Trento, por una resolución emitida en 1536 por el papa Paulo III y por sus propios provinciales anteriores. Santa Clara, en una antigua tradición permitida por las autoridades franciscanas, se interesaba también en la educación de niñas en su claustro, aunque de manera informal. Por falta de esta educación, dado el hecho de que el provincial había expulsado recientemente a las niñas del claustro, muchas jóvenes padecían ya los terribles efectos de la pobreza y la falta de guía moral.

El punto más importante resaltado por este documento fue establecer los términos morales para resistirse a obedecer las órdenes de su prelado. Si bien las monjas profesas tenían la obligación de obedecer al prelado, éste no podía recurrir al *imperium* en su orden, esto es, obligarlas a obedecer en contra de su voluntad. No estaba autorizado para alterar “el callado estado del matrimonio espiritual que las monjas disfrutaban”. Poner en riesgo el matrimonio con Cristo era inaceptable; éste fue uno de los argumentos más contundentes usados por las monjas a lo largo de este periodo de intranquilidad. Su lógica era intachable y llena de un profundo significado, pues señalaba un muy sutil entendimiento de la intimidad que unía a las monjas con Cristo, su esposo espiritual, que se encontraba más allá y por encima del poder temporal de cualquier prelado. Al

recogerse en su relación especial con Cristo, las religiosas quedaban a resguardo en el impenetrable santuario interno de sus vidas.

Otros conceptos importantes se expresan también en este documento. Con la definición de los beneficios espirituales de la vida religiosa entraban en un campo canónico pocas veces andado. El texto argumenta que el honor y la reputación eran los beneficios espirituales esenciales de las monjas.⁴⁷ Si bien en su espíritu de humildad habían renunciado a todo privilegio o “dignidad”, no podían admitir “lo que fuere injurioso a su buen nombre”, porque “es precepto divino el cuidado y defensa de la honra y buena fama, más estimable que todas las riquezas del mundo”. En medio de este discurso, esta breve declaración dejaba en claro la mayor motivación de este y otros recursos legales: el honor que las unía en comunidad. Podríamos conjeturar que la integridad de su comportamiento, el papel ejemplar que deseaban mostrar a la comunidad laica, y el estricto apego a sus reglas fueron asuntos de dominio público y, como tales, parte de su imagen pública. Estas comunidades no deseaban proyectar una imagen de “relajamiento”, como lo sugerían rumores que habían comenzado a circular en Puebla y la Ciudad de México, y que muchos prelados habían utilizado en el pasado para referirse a su forma de observancia. No es frecuente encontrar en cualquier documento una referencia nominal a este orgullo por el estado religioso que, sin embargo, estaba profundamente arraigado en las enseñanzas del noviciado, aprendido a través de lecturas, oraciones y sermones, y cultivado en el trato cotidiano con el mundo secular y con sus propios prelados. En respuesta, la orden franciscana respondió a la demanda de sus religiosas con una contrademanda en la que alegaba que, si los abusos de la observancia habían sido desconocidos para los prelados anteriores, el deseo de perpetuarlos era inadmisibile.⁴⁸ El campo de batalla estaba listo para un conflicto de larga duración.

La confrontación

El tema de la vida común generó una gran agitación en los conventos y poco progreso hacia un entendimiento mutuo entre las monjas y sus prelados. Entre 1771 y 1773, una ola de acusaciones, cargos y contrademandas condujeron a divisiones internas en las comunidades y a algunos inconcebibles actos de coerción. Un nuevo virrey, Antonio María de Bucareli, llegó a México en 1771. Permaneció al mando de los asuntos virreinales hasta su muerte en 1779 y, en términos generales, favoreció la reforma de los conventos, aunque fue cauteloso en su aplicación hasta recibir la confirmación del rey.

En Puebla, Francisco Fabián y Fuero recibió la ayuda de un severo secretario y vicario general —quien más adelante sería obispo—, Victoriano López, cuya

enérgica postura a favor de la vida común y las intervenciones en los conventos causó mucho pesar entre las monjas, así como también problemas administrativos y espirituales para el obispo.⁴⁹

En un reporte enviado a la Corona con fecha del 5 de junio de 1771, 40 monjas de Santa Inés argumentaban haber sido obligadas a aceptar la reforma y afirmaban que, al practicarla, sentían perdida la paz que las atrajera inicialmente a la religión. Les afligía de manera particular la fuerte carga de trabajo que conllevaba la vida común, situación que comparaban con la de un “obraje” en el que recibían el trato de “negras de obraje”, una comparación usada también por las monjas de La Santísima. El trabajo común y la escasa ayuda de las sirvientas disponibles les dejaban poco tiempo para descansar y orar. Asimismo, las monjas enfermas recibían una atención de muy mala calidad. Reiteraban con amargura que no era la forma de vida que las había atraído al convento y bajo la que habían profesado. Denunciaban también el escaso contacto que se les permitía tener con las personas ajenas al convento. Además, la abadesa no les había dado la oportunidad de entrar en contacto con un abogado.⁵⁰ Tan apasionadas se encontraban las monjas con su causa que, en 1772, solicitaron al virrey la remoción del obispo de su puesto.⁵¹ Durante varios años prevaleció en el convento una confusa situación interna, donde ocho confesores designados por el obispo seguían sus órdenes e intentaban persuadir a las monjas a aceptar la vida común.⁵²

El reporte de Santa Inés sirvió como fundamento de la solicitud del representante real ante el Cuarto Concilio Provincial, Antonio de Rivadeneira, para hacer un estudio más a fondo del proceso, haciendo notar que la Corona había otorgado a los conventos de Jesús María y La Concepción un permiso temporal para no seguir la reforma. Sin embargo, sus sugerencias cayeron en oídos sordos. En 1772, las monjas permanecían amargamente divididas y aquellas que se oponían a la vida común estaban temerosas de las represalias.⁵³ Las monjas inconformes desarrollaron una red de comunicación clandestina entre ellas, y la situación se complicó más aún con las alianzas abiertas entre los prelados y las monjas que habían optado por seguir la vida común. Las religiosas que se oponían a la vida común debían recurrir a comunicaciones secretas entre ellas pues, al serles negado el contacto abierto con cualquier persona externa a los claustros, no deseaban ser identificadas y más adelante castigadas. Las cartas que lograban hacer llegar a sus amistades hablaban sobre la vigilancia a la que estaban sometidas por la abadesa, partidaria de la vida común, a quien también se le recriminaba mentir sobre los asuntos conventuales.⁵⁴

El 11 de febrero de 1772 hubo un estallido en el convento de Santa Inés. Dos monjas se habían unido al grupo de las que aceptaban la vida común, lo que hizo enfadar a las inconformes. Dos de las monjas opositoras entraron al locutorio gritando enérgicamente que deseaban abandonar el claustro; el resto de ellas se

les unieron con el acto inusual de abrir las puertas del convento en una expresión vehemente de su descontento. Dos de sus sirvientas subieron a la torre de la iglesia conventual y comenzaron a tocar las campanas, atrayendo la atención de la ciudad entera. El vicario general Victoriano López y el gobernador de la provincia fueron llamados de inmediato al convento. Este último logró calmar los ánimos de las monjas con la promesa de que estudiaría personalmente su caso.⁵⁵

Las monjas de Santa Inés pagaron un alto precio por su protesta. En la noche del 19 de febrero de 1772, el vicario ingresó al convento “con más de cien hombres” que, después de tomar las instalaciones, llevaron por la fuerza a las monjas que se oponían a la vida común a un espacio aislado físicamente del resto. En el proceso, tres monjas fueron maltratadas físicamente. Algunas denunciaban haber recibido una bofetada, un golpe en el pecho o un estirón del brazo. Las religiosas “encarceladas” en el convento fueron puestas a dieta de pan y agua como castigo. La noche siguiente, el gobernador de Puebla cenó en el obispado, signo indiscutible de su complicidad, de acuerdo con las monjas. Por una carta fechada el 13 de abril de 1773 sabemos que las religiosas permanecían en aislamiento y rogaban se les permitiese volver a su anterior forma de vida.

En junio de 1773 el rey tuvo noticia de las quejas en contra de la vida común enviadas a la Audiencia de México por las monjas de los conventos poblanos de La Santísima Trinidad y San Jerónimo.⁵⁶ Una declaración de 12 monjas de La Santísima Trinidad dirigida en 1773 al virrey Bucareli denunciaba el mal trato que venían recibiendo desde la implementación de la vida común por el obispo. Afirmaban ser tratadas “como negras de obraje”, posiblemente retomando las palabras de las monjas de Santa Inés.⁵⁷ Asimismo, alegaban haber firmado bajo coerción una declaración de aceptación de la vida común y haber sido obligadas a aceptar a una abadesa no deseada, impuesta por el vicario general López. En su única visita al convento, Fabián y Fuero dio órdenes para construir las oficinas requeridas para el cambio en la observancia, y durante ocho meses, más de 80 hombres trabajaron en el edificio conventual. De acuerdo con estas 12 monjas, todos los conventos de la ciudad habían escrito al virrey Croix solicitando abogados para su defensa, aunque el convento de Santa Inés había sido el único en elevar una queja formal ante el Cuarto Concilio Provincial.

El Consejo de Indias y la Corona recibieron conjuntamente declaraciones de inconformidad de La Concepción, La Encarnación, Jesús María, San Jerónimo, San Lorenzo, San José de Gracia, Regina Coeli y San Bernardo en la Ciudad de México, y de Santa Clara, La Concepción y Santa Catarina de Puebla.⁵⁸ Poco después del “motín” de las monjas de Santa Inés, la Audiencia revisó su caso. El abogado a cargo manifestó preocupación por la división de la comunidad, el comportamiento “escandaloso” de las monjas (que a su modo de ver podía ser un mal ejemplo para otros conventos) y la separación de las religiosas dentro del convento, donde dos comunidades vivían lado a lado sin mezclarse. Aconsejó

autenticar el reporte sobre la situación en Santa Inés y proporcionar a las monjas el defensor que solicitaban.

La revisión del caso de Santa Inés por la Audiencia fue una decisión relevante en el proceso y puso un alto a los vertiginosos acontecimientos desatados por la vida común. Cuando emitió su opinión el 3 de junio de 1773, el abogado Antonio Areche tomó en serio los argumentos de las monjas y buscó la aplicación de la equidad que merecían como vasallas del rey, una astuta maniobra legal que apelaba a una tradición antigua tanto como a nociones contemporáneas de autoridad real. Las monjas no debían considerarse protegidas de la Iglesia en reclusión, sino víctimas de opresión y violencia. En su opinión, la defensa natural de un vasallo jamás debía reprimirse; concluyó que la crítica situación se debía al sexo y el estado de las demandantes, como también a su clausura, lo que en su conjunto las volvía indefensas. Su defensa realista reflejaba con exactitud la postura de la Corona. La defensa de los súbditos del rey estaba por encima de los privilegios de la Iglesia sobre sus propios súbditos. Aunque era evidente que no todas las monjas se oponían a la vida común, la Audiencia estaba obligada a poner un alto a toda opresión sufrida por los vasallos del rey. Areche continuó esta tesis con otro impresionante argumento para solicitar un aplazamiento de la vida común hasta que el rey emitiese su decisión definitiva. Argumentaba que “la paz y tranquilidad de todas las religiosas no era su único interés, sino también una forma de incidir en el bien común de la ciudad de Puebla”.⁵⁹ Éste fue sin duda uno de los momentos cumbre en la defensa del realismo en México. El abogado no se había dejado engañar por el obispo y el vicario, que declaraban tener sus corazones abiertos a las solicitudes de todas las religiosas de su diócesis. La Audiencia no tenía quién respaldara su postura. Las autoridades eclesiásticas tenían un aliado poderoso en el virrey Bucareli, quien favorecía la reforma y era de la opinión de que el obispo no debía ser obstruido. En consecuencia, visitó la Audiencia para ejercer presión en contra de cualquier decisión que pudiese impedir el curso de la reforma. Escribió también al obispo para expresarle cuánto lamentaba el incidente, que atribuía al temperamento femenino de las monjas, aconsejándole guiarlas con dulzura y darles una audiencia.⁶⁰

La orden franciscana atravesaba también por un difícil trance para implementar la reforma en sus conventos. El provincial Francisco García de Figueroa, en la visita realizada a los conventos bajo su jurisdicción en la Ciudad de México entre agosto y septiembre de 1774, encontró que en San Juan de la Penitencia 42 monjas se oponían a la vida común y sólo sus dos novicias la aceptaban. En Santa Isabel, sus 51 monjas la rechazaban.⁶¹ En Querétaro, ninguna de las 97 de Santa Clara deseaba adoptar la vida común.⁶² La opinión de fray Francisco sobre las monjas mostraba una total falta de empatía por sus argumentos: declaró que los argumentos de las monjas eran “impertinentes y

extranjeros... irreligiosos, impíos y desatendibles en recto Tribunal de Justicia”.⁶³ La postura del provincial nos permite apreciar la brecha que separaba al pastor de su rebaño y las tensiones generadas por los prelados al rechazar cualquier opinión contraria a la suya.

La Corona se había mostrado cautelosa desde el inicio de esta situación. A la vez que aprobaba la reforma y alentaba a los prelados a mantenerla, el rey no deseaba imponerla en contra de la voluntad de las monjas. Era preciso confrontar la naturaleza contradictoria de la información que recibía, por lo que la Corona se abstuvo de toda acción impulsiva. Su actitud “paternalista” contrasta fuertemente con la de los prelados, cuyas imperiosas demandas habían provocado un caos en los claustros. El obispo Fabián y Fuero dejó Puebla en abril de 1773 y Victoriano López fue designado como sucesor a través de una cédula real emitida en agosto de ese mismo año.⁶⁴ Su inflexible postura en contra de cualquier intromisión en la vida común lo volvería un pavoroso enemigo para las monjas y un enérgico oponente de toda intrusión en el proceso. Así, vio con recelo la visita que, ordenada por el rey en junio de 1773, hizo a Puebla el arzobispo de México Alonso Núñez de Haro (1771-1800). López, temeroso de que su visita pudiese aumentar la intranquilidad en los conventos, solicitó su cancelación. El virrey Bucareli discutió el asunto con el abogado de la Audiencia, quien pensaba que la suspensión de la visita bien podría provocar mayor intranquilidad.⁶⁵

Como era de esperar, la visita del arzobispo generó considerables fricciones, principalmente por la intransigencia mostrada por López en cuanto al alcance de sus prerrogativas. Núñez de Haro, al advertir la abierta oposición del obispo a cualquier intervención en la ciudad, aconsejó a Bucareli limitar sus acciones para evitar consecuencias indeseables. El arzobispo reconoció la coerción bajo la cual las monjas habían aceptado la vida común, por lo que solicitó a la Audiencia y al virrey obligar al obispo a respetar sus órdenes como la más alta autoridad eclesiástica. Bucareli y la Audiencia ordenaron al gobernador de Puebla que colaborara con el arzobispo.⁶⁶ Por su parte, Núñez de Haro recomendó devolver a los conventos de Puebla su anterior forma de observancia, a la vez que aconsejaba a las monjas seguir sus reglas con moderación y modestia. Además, en vista de que los confesores habían presionado excesivamente a las monjas para que aceptasen la vida común, recomendó que fuesen destituidos y reemplazados por confesores imparciales. Si bien todo quedaba a la espera de la decisión final del rey, estas recomendaciones corroboraban las quejas de las monjas inconformes. Así, algunos prelados comenzaban a recapacitar sobre la reforma.

La decisión final sobre la vida común fue dada en una cédula emitida el 22 de mayo de 1774. El rey decretaba que todos los conventos novohispanos debían seguir la vida común. No obstante, esta medida no debía imponerse irreflexivamente, por lo que el rey expresaba su deseo de otorgar a las monjas

plena libertad para aceptar o rechazar la vida común. Aquellas monjas que no la aceptasen podían conservar la forma de vida observada al momento de profesar. Después de la publicación de la cédula todas las novicias serían requeridas para hacer una declaración pública y legal de adhesión a la vida común; esta medida aseguraría su adopción definitiva a futuro. En cuanto a las sirvientas, se debía autorizar la permanencia de un número limitado para atender a las monjas que optasen por la vida común, mientras que a las hermanas que seguían la tradición de la vida particular, es decir, la administración privada de sus vidas, se les permitiría tener una sirvienta cada una. A las niñas menores de edad les fueron definitivamente vedados los claustros, con excepción de los conventos fundados con fines educativos.⁶⁷ Al respetar la voluntad de las monjas de permanecer en la antigua forma de observancia, la Corona reconocía su derecho a adherirse a su tradición. La reforma aprobada por Carlos III fue esencialmente tolerante, a pesar de que seguía recomendando la vida común como una mejor manera de observancia para la vida espiritual. El rey pensaba que dar a las religiosas completa libertad para hacer su propia elección eliminaría todas las fuentes de protesta. Las monjas tendrían un plazo de 15 días después de llegada la cédula a Nueva España para tomar su decisión, después de lo cual los prelados llevarían a cabo una consulta en sus conventos para admitir a las que voluntariamente decidiesen unirse al nuevo sistema.

La cédula llegó a Nueva España en agosto de 1774 y, poco después, los obispos y el arzobispo de México comenzaron las consultas previstas para conocer el número de monjas que deseaban aceptar el nuevo régimen. El resultado fue casi una derrota para la postura de los prelados, pues la mayoría de las religiosas se opusieron a la vida común. El obispo Victoriano López constató que de las 284 monjas de sus cinco conventos, 161 rechazaban el nuevo sistema, más de la mitad de su comunidad religiosa.⁶⁸ En la Ciudad de México, el provincial de la orden franciscana, tras una visita a sus conventos, llegó a la conclusión de que las monjas habían urdido una conspiración en contra de la adhesión. El provincial dominico de la Ciudad de México reportó que en Santa Catalina de Siena sólo siete de sus 60 monjas habían aceptado la reforma. En La Concepción de Oaxaca, “todas las religiosas quieren subsistir en la vida particular, con excepción de una”.⁶⁹ Pero el reporte más sorprendente sería el enviado por el arzobispo de México. En septiembre de 1774, habiendo consultado entre las 601 monjas profesas de sus 10 conventos, constató que ninguna de ellas deseaba adoptar la vida común. Los únicos reportes alentadores provinieron del obispo de Guadalajara, donde todas las monjas de los cinco conventos de la ciudad y el de Lagos habían aceptado la reforma, así como también el convento dominico de Santa Catalina de Siena en Michoacán.⁷⁰ Aun cuando la vida común venía respaldada por una decisión real, la mayoría de las monjas novohispanas no logró convencerse de sus virtudes y permaneció inamovible en su postura.⁷¹

DESPUÉS DE LA TORMENTA NO VIENE LA CALMA

En 1774 la Corona tomó la decisión de tratar el tema de la observancia como un asunto burocrático, ignorando el hecho de que la forma de vida en los claustros se basaba en los lazos afectivos entre los miembros de cada comunidad, además del compromiso emocional de cada profesante con el convento de su elección. Una parte importante de ese lazo emocional se construía durante el noviciado, cuando las monjas aprendían a vincularse a la comunidad. Negar ese lazo o sustituirlo por otro era una extenuante experiencia que, en 1774, muchas religiosas no estaban preparadas para aceptar. Quienes adoptaron la vida común dejaron muy escasa evidencia sobre sus motivos. Únicamente podemos inferir que sus prelados lograron convencerlas de que la vida común podía llevarlas a una vida más perfecta, que les daría mayor certeza de salvación. En años subsiguientes los prelados intentaron influir en la voluntad de las novicias para seguir la vida común, negociando acuerdos, como permitir a las novicias el ingreso sin dote, o prometiéndoles un puesto en la comunidad.⁷²

Durante la primera mitad de 1775 continuaron las protestas personales y comunitarias, y los prelados mantuvieron su política de imposición, recurriendo a los confesores y al aislamiento de las opositoras como el medio más eficaz para persuadirlas de cambiar de opinión. Con el fin de mostrar a la Corona la idea más optimista sobre el progreso de la vida común, enviaron reportes continuos sobre las “conversiones”. Sin embargo, en cada claustro que adoptaba la vida común surgía un incidente. Dichos episodios se presentaron en los conventos dominicos de Santa Catalina de Siena de las ciudades de México, Oaxaca y Puebla, en Santa Inés de Puebla y en Balvanera de la Ciudad de México. En cada uno de estos conventos hubo protestas personales, rechazos a la admisión de novicias partidarias de la vida común e intentos de elegir abadesas de entre las monjas opuestas a la reforma.⁷³ Las novicias que no declaraban su voluntad de profesar bajo la vida común fueron rechazadas.⁷⁴

A los prelados les preocupaba que el público supiese demasiado sobre los problemas en los conventos, y temían la influencia de seglares y religiosos que pudiesen apoyar las protestas en contra de la vida común. En mayo de 1775, en la víspera de las elecciones para nuevas abadesas en los conventos poblanos de Santa Inés y Santa Catalina, el nombre de Rafael Manzanares surgió como una posible influencia externa, un “seductor” de las religiosas en contra del consejo de sus prelados. Muy poco se explicó sobre la naturaleza de su seductora persuasión, pero el virrey ordenó sin más su expulsión de la ciudad en un plazo de 24 horas y lo envió a la ciudad de Valladolid, hoy Morelia, donde debía reportarse diariamente con el alcalde. Se le prohibió tener comunicación directa o indirecta con las monjas.⁷⁵ No obstante, no todas las interferencias venían de personas externas a la Iglesia. Un acérrimo partidario de la reforma también fue

acusado por las autoridades por hacer declaraciones incendiarias. José Ortega Moro, bajo el seudónimo de Jorge Más Teóforo, fue un clérigo y confesor que publicó en Puebla, en 1774, un panfleto titulado “Carta a una religiosa para su desengaño y dirección”. Vituperaba en contra de los confesores que no aconsejaban adoptar la vida común, caracterizándolos como lobos disfrazados de ovejas. Era por todos conocido que los confesores recibían en los confesionarios dulces, comida, regalos e incluso ropa de las monjas, lo que creaba vínculos peligrosos. Ortega Moro aconsejaba a las monjas abandonar esas prácticas, mostrar docilidad y resignación, y aprender a amar la vida común. Cristo lo había ordenado y, al rechazar su mandato, ponían en riesgo su salvación eterna. Cualquiera que hablase en contra de la vida común, afirmaba, era mentiroso, demente y blasfemo. Esa lluvia de adjetivos insultantes estaba dirigida principalmente a los confesores de las órdenes regulares, y se consideró tan incendiaria que las autoridades civiles ordenaron la confiscación del panfleto.⁷⁶

Este panfleto provocó aflicción también en algunas monjas, una de las cuales se sintió motivada a escribir una comparación entre los beneficios de la vida común y los que ofrecía la observancia tradicional. Sor María Gertrudis Josefa de la Concepción, del convento de San Jerónimo en Puebla, solicitaba que el panfleto de Más Teóforo, que tan profundamente las desacreditaba, fuese quemado. Sin embargo, el punto medular de su escrito giraba en torno a los beneficios de su forma de vida tradicional. Entre los beneficios de la observancia anterior a la vida común estaban el sentimiento compartido de formar parte de todas las actividades del convento, el entendimiento común del significado de las prácticas religiosas y la fe en los sacramentos elementales que las unían a Dios. Lo que resentía sobre la imposición de la vida común eran las consecuencias para aquellas que, como ella, no la seguían. No recibía ayuda espiritual de sus confesores y resentía la vejación de las acusaciones de aquellos confesores comprometidos políticamente con la reforma. Todas las religiosas resentían las habladurías, la desunión de la comunidad y el trato preferencial que recibían las que habían adoptado la vida común. Sentía que las políticas del siglo invadían su claustro y que habían perdido la libertad que antes les daba la clausura.⁷⁷

En medio de una atmósfera de incertidumbre y resentimiento, pocas esperanzas quedaban de que se diese un cambio en la postura del rey. En junio de 1775, Carlos III emitió varias cédulas con una serie de recomendaciones para mejorar la adopción de la vida común y aprobar todas las medidas tomadas hasta entonces por los prelados y las autoridades civiles de Nueva España. En octubre de ese año, el abogado representante del convento de La Concepción en Madrid escribió que no existía posibilidad alguna de incidir en la opinión del rey sobre la reforma, y aconsejó a las monjas renunciar a su causa y obedecer las órdenes de sus superiores, pues no se aceptarían más demandas legales ni peticiones sobre la vida común.⁷⁸ En dos ocasiones, en 1775 y 1776, el rey ofreció a las novicias la opción de aceptar o rechazar la vida común. Toda novicia que hubiese tomado

sus votos iniciales de profesión antes de la publicación de la cédula del 23 de junio de 1775, sería libre de aceptarla o rechazarla.⁷⁹

La aceptación de la voluntad del rey no erradicaría las protestas. El fuego seguía ardiendo y, bajo la calma aparente de los claustros, era evidente que continuaban dándose incidentes que mantenían a las comunidades divididas. La Ciudad de México no quedó atrás en cuanto a tensiones internas. En el convento de Balvanera las monjas negaron la profesión de una novicia que había prometido seguir la vida común, lo que constituía una abierta declaración de rechazo a las nuevas reglas. En un gesto similar, las monjas de San Jerónimo y Santa Catalina de Siena rehusaron aceptar a una abadesa que llevaba la vida común. La Concepción se negó a adoptar la vida común y llevaba años sin aceptar a ninguna novicia.⁸⁰ San Lorenzo expulsó a una novicia que deseaba adherirse a la reforma, mientras que en San Jerónimo el arzobispo Núñez de Haro tuvo que persuadir a tres novicias de adoptarla. El prelado había suspendido todos sus derechos a las monjas que se oponían a la profesión de las novicias bajo la vida común, y amenazaba con suspender las licencias de los confesores cuyas “depravadas opiniones” pudiesen justificar la resistencia de las monjas.⁸¹ Las tensiones no amainaban a pesar de que todos luchaban para mostrar a la ciudad una fachada de paz. En 1776, las monjas dominicas de Santa Catalina de Siena en Oaxaca enviaron cartas y quejas a la Audiencia, denunciando los “tormentos” a los que las sometían sus prelados, quienes les negaban la absolución y el derecho a protestar. obviamente, al dirigirse a la Audiencia estaban desobedeciendo dichas órdenes.⁸² Para el abogado de la Audiencia, el mensaje de las monjas era preocupante, pues tales medios “insensibles” de coerción no se apegaban a la letra ni al espíritu de la voluntad del rey, por lo que aconsejó al corregidor de Oaxaca investigar la situación más a fondo, con prudencia y discreción. Era imprescindible evitar un escándalo público.

En respuesta a la denuncia de las monjas, el obispo de Antequera, hoy Oaxaca, escribió una extensa carta al virrey Bucareli, fechada el 6 de enero de 1777, que revela sustancialmente el clima de opinión en torno a la vida común y ofrece importantes reflexiones sobre los motivos de descontento, no sólo entre las monjas, sino también entre los prelados. Acusaba a las monjas de su diócesis de indulgencia en “el vicio de la hoja de tabaco”, dulces y chocolates, como también de recibir ropa y artículos personales de sus familias. Para él, los conventos parecían “casas de vecindad”. El prelado señalaba específicamente a La Concepción que, careciendo de la capacidad económica de Santa Catalina, se caracterizaba por tener una absoluta desorganización financiera. La vista de las monjas fumando e incurriendo en la indulgencia excesiva de una vida menos que espiritual disgustaba a hombres como el obispo, quien sencillamente no toleraba las costumbres de las religiosas mexicanas, y quizá soñaba con una comunidad sumida en el silencio y la oración, como concebía que habría podido ser la vida en

los conventos medievales. Negaba haber ejercido presión sobre las monjas y afirmaba que 37 religiosas, de las 55 del convento de Santa Catalina, habían adoptado espontáneamente la vida común, aunque admitía que algunas de ellas no recibían suficiente apoyo espiritual de sus confesores.⁸³ El costo del mantenimiento de la vida común en Santa Catalina se estimaba en 12 000 pesos, suma que excedía en 4 300 pesos al presupuesto conventual anterior. No obstante, el obispo pensaba que sus gastos eran sostenibles y no parece haberle molestado la idea de que cinco monjas tuviesen ingresos privados o reservas, una condición contraria a la ideología de la vida común. Sin embargo, sí le molestaba la inconsistencia que significaba llevar dos sistemas de observancia paralelos. Sospechaba que las monjas disidentes habían estado bajo una “mala influencia”, excusa utilizada por sus prelados dominicos para negarles el acceso a los confesores de su elección. Puesto que las religiosas disidentes eran dominicas, el obispo no tenía jurisdicción sobre ellas y no deseaba interferir.

El convento de La Santísima Trinidad en Puebla había apelado al papa a través de su nuncio o representante en Madrid, expresando sus quejas por el trato que recibía del obispo. El enviado papal en la corte española informó de la situación al rey, quien, en septiembre de 1777, ordenó una investigación confidencial para corroborar la veracidad de las quejas de las monjas. El rey estaba interesado también en saber quién había redactado la demanda de las religiosas, pues la cédula de 1774 prohibía nuevas apelaciones. El motivo obedecía a las propuestas perturbadoras contenidas en las declaraciones de las demandantes ante el papa. Una de ellas era la amenaza de rescindir sus profesiones con la devolución de las dotes correspondientes; otra, la solicitud de ser trasladadas a conventos de la Ciudad de México, donde se sentirían más protegidas. Si bien el virrey no podía aventurar una opinión sobre la factibilidad de rescindir sus votos, veía problemas en la restitución de las dotes.⁸⁴ Conjeturaba que la idea de regresar a la vida laica sólo podía haber sido producto de una mente legal, porque las religiosas jamás expresaban deseo alguno de abandonar la vida de su elección.

Las quejas sobre la falta de libertad para elegir o rechazar la vida común, presentadas por La Santísima Trinidad de Puebla, dieron algunos resultados. En 1777, el rey aconsejó al obispo de Puebla dar a las religiosas de su diócesis absoluta libertad de elección con relación a la reforma. En su correspondencia privada con el virrey, el obispo Victoriano López acusaba reiteradamente a las monjas. En una carta fechada el 13 de agosto de 1777 se quejaba sobre el abandono de la observancia religiosa en los conventos, en particular en La Concepción y La Santísima Trinidad. Manifestaba que sus esfuerzos para darles un trato benévolo habían fracasado porque las disidentes no tenían intenciones de observar siquiera las reglas disciplinarias más elementales.⁸⁵ Acusaba a las monjas de haber falseado los hechos con el fin de destruir el establecimiento de la vida común, y caracterizaba los incidentes relatados por las monjas como

ejemplos típicos de la debilidad del carácter femenino e “inevitable en un sexo tan escaso de advertencias como abundante en caprichos”.⁸⁶ Su prejuicio de género permanecía inamovible.

Aunque el virrey Bucareli apoyaba la reforma con entusiasmo y estaba convencido de que el obispo de Puebla había adoptado generosas medidas para tratar el asunto de la expulsión de las niñas y las sirvientas, un sentimiento de desesperación lo agobiaba. A principios de febrero de 1778 confesó no haber experimentado jamás tantas dificultades para definir los pasos más indicados para lidiar con las monjas y la vida común, o bien juzgar cuál era la decisión más equitativa, dada la intensidad de las emociones generadas por la reforma. Sentía que debía seguir prestando oídos a las religiosas que deseaban conservar su forma de vida tradicional.⁸⁷ Tras reiniciarse las investigaciones secretas, varios informes nuevos se sumaron a los existentes. Uno de ellos, firmado por Gaspar de Portolá, otrora gobernador de Puebla, resultó ser extremadamente desfavorable para los prelados. Declaraba que las monjas que habían rechazado la vida común estaban siendo maltratadas y obligadas a seguir la nueva forma de vida; la tolerancia prescrita por el rey no se estaba acatando. Además, los frailes y confesores que lograban obtener la conversión de religiosas eran recompensados con promociones. En cuanto a la situación económica, el establecimiento de la vida común había provocado una reducción en el ingreso de los conventos. Un segundo informe, firmado por tres monjas no reformadas del convento de Santa Catalina de Siena, denunciaba el maltrato recibido y declaraba que muchas de ellas habían adoptado la vida común para evitar problemas a sus parientes que eran miembros de la Iglesia.⁸⁸ Un tercer reporte estaba firmado por Félix Venancio Malo, abogado de la Audiencia, quien consideraba imposible externar una opinión imparcial sobre la vida común dada la variedad de intereses y opiniones personales en torno a ella. Para él, era poco aconsejable permitir la coexistencia de dos formas de disciplina religiosa en un mismo convento. Si bien este documento externaba una muy sobria opinión sobre la situación, el informe de Portolá confirmaba muchas de las quejas de las monjas, lo que sugería que las religiosas estaban siendo sometidas a una presión innecesaria.

La interminable ronda de informes, demandas y contrademandas comenzaba a mermar cuando en agosto de 1778 la Corona envió a Puebla al presidente del Santo Oficio de la Ciudad de México, Manuel Ruiz Vallejo, junto con el oidor de la Audiencia Ruperto V. Luyando. Les había sido encomendada la labor de investigar los sucesos ocurridos en la ciudad desde 1774,⁸⁹ con la finalidad de encontrar una solución a los problemas creados por la reforma. Llevaron a cabo una encuesta con más de 20 preguntas sobre el cumplimiento de la vida común, para saber, por ejemplo, si tanto las monjas de la vida común como las de la vida privada recibían comida y dinero para sus gastos, si a las monjas de la vida privada se les impedía tener sirvientas o si se les presionaba para que siguiesen la vida común. Los enviados reales contaron con la cooperación incondicional del

obispo Victoriano López durante su estancia en Puebla. Sus investigaciones dieron inicio en diciembre de 1778; entrevistaron monjas, autoridades superiores de todas las órdenes, concejales de la ciudad, capellanes y ciudadanos distinguidos. Todos los hombres proporcionaron información favorable sobre el obispo y la manera en que había conducido la reforma. La mayoría de las supuestas monjas disidentes no presentaron evidencia de maltrato, aunque algunas de ellas solicitaron su transferencia a conventos donde se observaba la vida privada. Es muy posible que estas mujeres se hayan sentido intimidadas por la presencia de los dignatarios e inhibidas por la evidente presión de la visita y la vida dividida dentro de las comunidades.⁹⁰

El informe final quedó listo a principios de 1779 y llegó a manos del rey a fines de ese mismo año. En vista de que el informe afirmaba que el comportamiento del obispo era justificado, el rey decretó su aprobación final a la reforma en una cédula emitida en 1780. No obstante, recordaba en ella al obispo López que, aunque la vida común se consideraba el medio ideal para alcanzar la perfección religiosa, no se debía decir a las monjas que era necesario adoptarla para ganar la salvación.⁹¹ En 1781, una investigación concerniente al número de monjas que habían adoptado la vida común en Puebla reveló que, en cinco conventos bajo la autoridad episcopal, 119 monjas llevaban la vida común y 125 la vida privada; además, más de una docena de novicias habían prometido adoptar la vida común. Una vez más, el obispo recibió la instrucción de respetar su elección y preservar la paz finalmente alcanzada al cabo de tan convulsa década.⁹²

PRELADOS Y MONJAS: GÉNEROS EN DESACUERDO

El intento de reforma de la observancia en los conventos mexicanos obviamente generó tensiones inesperadas entre los sexos y un grado de animosidad sin precedentes. Hubo puntos de vista claramente definidos que reflejaron los sentimientos de las monjas, opuestos al deseo masculino de imponer el orden y la obediencia. Los hombres estaban decididos a imponer sus propios criterios para enseñar a las mujeres la manera de practicar la religión y cómo conducir sus vidas. La ruptura entre las monjas impidió la creación de un frente unido para representar a las mujeres ante los hombres. No obstante, una voz femenina distintiva emerge de los documentos firmados por las disidentes y sus simpatizantes. En los matices del lenguaje se distinguen las culturas femenina y masculina, como también en los hechos que se deducen de la abundante documentación generada por este proceso.

La confrontación y el intercambio epistolar entre sor María Guadalupe del Espíritu Santo, sor Catalina del Santísimo Rosario, su abadesa, sor María de Santa Teresa —todas monjas del convento dominico de Santa Catalina en México

—, y fray José George de Alfaro y Acevedo, su padre provincial, ilustran las tácticas de resistencia diaria desarrolladas por las monjas recalcitrantes en contra de la imposición de la observancia de la vida común y las reacciones de los prelados. En noviembre de 1774, sor María Guadalupe y sor Catalina estaban dispuestas a “abandonar” la vida común. Sor María Guadalupe afirmaba que al cabo de un mes de prueba no era capaz de seguirla sin resentirlo física y espiritualmente.⁹³ Las dos se quejaban de la comida, que, aunque se agradecía, era incomible. “Se gasta de balde y ahí se queda.” La vida común se comparaba a la fonda real.⁹⁴ Sor Catalina exigía, por prescripción de su médico, que se le permitiese consumir diariamente chocolate con canela, así como pollo y agua de nieve.⁹⁵ En cuanto a su salud espiritual, sor María Guadalupe declaraba no haber comulgado en 25 días y que no lo haría hasta no sentirse preparada para ello. Una forma de expresar su protesta fue abstenerse de recibir el cuerpo del Señor encarnado en la hostia, un acto de rebelión que sin duda sería notado por el capellán del convento o su confesor. Esta forma de protesta, no obstante, suponía una amenaza espiritual a quien la pusiese en práctica. Las religiosas escribieron a su abadesa y al provincial de la orden dominica rogando su permiso para volver a su forma de vida anterior. En cuanto a su estado físico, las aquejaba una “quebrantada salud”, y, espiritualmente, carecían de la consolación más esencial de la vida religiosa.

Su abadesa, sor María de Santa Teresa, se sentía frustrada y ansiosa por no saber cómo lidiar con estas monjas que rehusaban consumir la comida de la cocina, que devolvían el pan, las velas y todas las provisiones que la vida común les proporcionaba, y exigían su estipendio mensual acostumbrado. Desconcertada, buscó el consejo del provincial. Finalmente, optó por el camino de menor resistencia y aceptó entregar a las monjas su estipendio, junto con pequeñas raciones de fruta, medicinas e incluso cigarrillos. La abadesa estaba molesta y sentía su autoridad disminuida, pero era consciente de que sor María Guadalupe y sor Catalina tenían buenas relaciones sociales dentro y fuera del convento, por lo que deseaba evitar posibles rumores y el conocimiento público de las desavenencias internas. Las monjas inconformes se expresaban con firmeza y franqueza sin transgredir los límites de la obediencia. El 14 de noviembre, sor Catalina escribió que el convento demostraba no ser capaz de satisfacer sus necesidades y no tenía derecho alguno a hacerla sufrir, por lo que se le debería permitir retirarse de la vida común. Informaba al provincial que no renunciaba a sus derechos naturales, pero sentía que la vida común amenazaba su salud y su vida, sobre todo porque no tenía la ayuda de su sirvienta, quien había enfermado a causa del trabajo excesivo en el convento.

Por su parte, sor María Guadalupe decía a fray José que se reconocía a sí misma como el Judas de su comunidad, lo que parecía no molestarle; al contrario, increpaba al prelado por no haber respondido a su previa solicitud, por lo que sor Catalina y ella permanecieron “esclavas bajo la ley” en vez de “libres

bajo la protección de la gracia”. Introduciendo un nuevo giro a la situación, agregó que no deseaba que el provincial se convirtiese en el hazmerreír de México, ya que los rumores sobre él corrían en todas direcciones. Con esto, sor María sugería que los rumores sobre los problemas del convento no le favorecían y que tenía más que perder que ella. Las referencias a los “derechos naturales” y la “obligación moral” del convento para cubrirles sus necesidades básicas, seguidas por su separación de la comunidad, indicaban claramente que las monjas entendían que podían usar su aislamiento en el convento a su favor. Estas mujeres eran respetuosas, pero no sumisas. Dejaban clara su postura ante sus superiores con calculado estudio. Parecían haber adoptado también términos ilustrados sobre el derecho de los súbditos reales y la misericordia de Dios. Si bien no podemos suponer que todas las monjas hayan sido tan valientes, las que protestaban desarrollaron tácticas y un lenguaje que parece haber sorprendido a sus superiores religiosos.

La respuesta de fray José George a sor Catalina del Rosario, redactada el 5 de enero de 1775, refleja la severa e intransigente postura adoptada por las autoridades masculinas, como también su punto de vista espiritual. Como era de esperar, creía que las mujeres debían obediencia a sus prelados y a las órdenes del rey. Le recordaba que se le había otorgado un plazo de 15 días para aceptar el nuevo régimen, y puesto que ya había tomado una decisión, no tenía motivo para quejarse. En su opinión, ella no comprendía que la vida común conllevaba una mortificación encaminada hacia los beneficios espirituales y que de ninguna manera buscaba procurar su comodidad. Si hubiese entendido su verdadero significado, habría aceptado con gusto la comida que le proporcionaba el convento. Le aconsejaba dirigir sus oraciones a su Santa Madre, la Virgen María, para que le enseñase el camino de la vida que debía seguir. Igual que otras autoridades religiosas que apoyaban la vida común, el prelado sostenía que la incomodidad formaba parte de ella y no titubeaba un instante para prescribirla. Estaba decidido a enseñar una lección a las monjas y permanecía inamovible en el proceso de la reforma.⁹⁶

Este intercambio tipifica la postura antagónica entre los prelados y las monjas. En la Iglesia, las relaciones de género seguían una dirección claramente definida: los hombres ordenaban y las mujeres obedecían. No obstante, en el pasado las monjas ya se habían negado a acatar ciegamente las órdenes, algo que los prelados no deberían haber olvidado. Al recordar a las monjas que su deber era obedecer, insistiendo a la vez en que la obediencia no estaba sujeta a su libre voluntad, fray José George pretendía neutralizar el argumento de las monjas sobre los “derechos naturales”. Estos juegos verbales tenían significados más profundos que los que ambas partes podían imaginar. Las monjas recurrían a la táctica de “pluralización de los patriarcas” sugerida por Steve Stern, mediante la apelación a otros dos “padres” que se encontraban por arriba de su propio prelado.⁹⁷ El rey era uno de ellos y la autoridad más alta en este mundo, y a él

dirigirían sus quejas porque esperaban que fuese justo. El padre supremo era Dios, quien impartiría la justicia final que esperaban recibir. Estas dos figuras masculinas tenían la facultad de neutralizar el razonamiento y los imperativos de sus prelados.

El despliegue de resistencia de las monjas en ocasiones se tornaba abierto y directo. Sor Catalina y sor Guadalupe boicotearon la primera visita de Victoriano López en febrero de 1775, fingiendo un “ataque cardíaco” y amenazando con ahorcarse en un despliegue de llantos y gritos. Se trataba de una táctica femenina peculiar acorde con su tiempo y las expectativas masculinas. Temeroso de las habladurías públicas, el obispo Victoriano optó por retirarse, enviando al menos a dos prelados para apaciguar a las monjas, uno de ellos el confesor de sor Guadalupe, cuyos esfuerzos resultaron vanos. Finalmente, el obispo, en compañía del provincial dominico y el gobernador de Puebla, intentó realizar una segunda visita a las religiosas. Una de las monjas se negó a verlos con el pretexto de estar “tomando un baño”, mientras que la otra se disculpó con ellos, pero persistió en solicitar su chocolate diario condimentado con vainilla.⁹⁸ Burlarse así de cualquier dignatario, y más aún de tres, era un acto sin precedentes.

El provincial franciscano de la Ciudad de México expresó sorpresa y cierta incredulidad ante la actitud de resistencia de las monjas. Reportó la voluntad de algunas novicias para aceptar la vida común, pero haciendo notar que en Santa Clara y San Juan de la Penitencia las abadesas habían aceptado, sin consultarlo, a otras novicias que no deseaban adoptarla. Cuando les solicitaron remitir los documentos de profesión para la aprobación de los prelados, alegaron haberlos perdido.⁹⁹ Era posible obligar a las monjas a hacer acto de presencia en el locutorio, pero no así a entregar documentos. El provincial no sólo sospechaba que existía una conspiración entre las monjas, sino también que alguien del exterior estaba alentando su incumplimiento. Se resistía a aceptar que las monjas pudiesen haber actuado por iniciativa propia al concebir semejantes trucos y tácticas dilatorias. Este tipo de suposición paternalista negaba implícitamente el ingenio de las monjas para concebir sus propios medios de resistencia pasiva. El hecho de que el provincial haya llegado a la conclusión que había de una influencia externa es desconcertante, ya que existen abundantes pruebas de lo contrario. Su suposición es más un reflejo de su propia ingenuidad que de la capacidad de las monjas para urdir intrigas. En situaciones como éstas, las mujeres débiles retaban a los hombres poderosos recurriendo a las prerrogativas de su sexo y su estado religioso, los mismos factores que las autoridades civiles y religiosas contemplaban para obtener su dócil aceptación.¹⁰⁰

Otro matiz de esta batalla de principios de género se relaciona con las comodidades materiales que las monjas deseaban conservar. La vida particular, entendida como la administración personal de su dinero, la asistencia de sirvientas y el disfrute de la comida de su preferencia, fue una tradición importante para quienes profesaban bajo la suposición de que estas

comodidades no interferían con su vida espiritual. El provincial, igual que otros de su tiempo, asociaba el apego a las comodidades con una falta de “espiritualidad”. Los conventos gozaban de reputación por su cocina, y la comida expresaba un rasgo cultural que no podía ser desechado. Los prelados retrataban a las monjas como espíritus mimados, más interesadas en comer dulces y beber chocolate que en complacer a su divino esposo, pero las monjas se enorgullecían por los platillos que creaban en sus cocinas, que por lo general formaban parte esencial de las ceremonias cívicas y de su concepto de hospitalidad. Su gusto estaba habituado a una manera determinada de aderezar y sazonar los platillos con productos locales para crear un estilo de cocina mexicana. Todas las ceremonias religiosas se acompañaban con platillos especiales, algunos de los cuales se preparaban también para sus confesores, para las visitas de los prelados al claustro y para los patronos del convento.¹⁰¹ No era fácil renunciar a tan arraigada tradición.

En este conflicto de género, los prelados retrataban a las monjas disidentes como embusteras insidiosas que procuraban la discordia en vez de aceptar la ordenada armonía de la utopía conventual de la vida común. Su intención era manchar la reputación de las monjas y representarlas como mujeres poco confiables, una imagen que las acercaba a los estereotipos de la cultura popular que veían a la mujer como un ser taimado y manipulador a pesar de su estado civil. El arzobispo Lorenzana resentía que las monjas jamás se hubiesen quejado con él directamente y que las disidentes recurriesen a “artificios exquisitos, siempre escondiendo la mano”, avivando con sus actividades “un fuego infernal”.¹⁰² A fin de cuentas, los líderes de la Iglesia calificaban a las monjas como mujeres contumaces y débiles, defectos característicos de su género. Las autoridades seculares fueron menos beligerantes con las monjas que las autoridades eclesiásticas, ya que su tarea era hallar una solución al problema, no imponer su autoridad. Aun así, el virrey Bucareli no podía escapar de su tiempo, y sus opiniones sobre las monjas no dejaban de mostrar un tono de condescendencia. En febrero de 1772 aconsejó a Fabián y Fuero seguir tratando con gentileza a las mujeres enclaustradas para evitar su furia, porque “la ira de las mujeres es más terrible que la de los hombres porque una vez que la dan al público dejan poco lugar para la reflexión y se les da menos de las consecuencias como se verifique su capricho”.¹⁰³

El obispo Victoriano López, quien se retrataba a sí mismo como un ministro tolerante, paciente e incluso atribulado, fue uno de los peores ofensores en cuanto a prejuicio de género. Su respuesta del 13 de agosto de 1777 a la solicitud del virrey Bucareli de respetar la elección de las religiosas que no aceptaban seguir la vida común, estaba repleta de insinuaciones y acusaciones en contra de ellas. No obstante, asumía el papel de padre benévolo, afirmando que perdonaba a esas “pobres mujeres que proceden sugeridas”. Citaba a una monja que le había confesado su odio por las hermanas que seguían la vida común hasta el punto de

desean atacarlas. Al citar este caso sacaba a relucir el tema de cómo las mujeres peleaban entre sí en los claustros, creando divisiones difíciles de subsanar y ofreciendo a sus superiores masculinos motivos para insistir en implantar una severa disciplina. Intolerante a la subversión, el obispo López resentía, por encima de todo, la “notoria rebeldía y desprecio de su autoridad” entre las monjas de La Concepción en su diócesis.¹⁰⁴ Las monjas simplemente entraban en la categoría de “mujeres” y, por lo mismo, estaban condenadas por su sexo a ser refrenadas y controladas por el raciocinio masculino. El proceso de implementación de la vida común estaba viciado por la visión fuertemente arraigada de la mujer como esa “otredad” que debía ser guiada a un mejor entendimiento de lo que en su estado religioso era bueno para ella, y cuyo desacuerdo sólo podía ser tolerado bajo una gran coerción.

EL DESENLACE DE LA REFORMA

En el decenio de 1780 la vida común no se discutía en la escena pública con el mismo grado de intensidad que en la década precedente. Puesto que la Corona había prohibido toda nueva apelación, el tema había dejado de preocupar a los altos niveles de la burocracia. Después de la muerte de Carlos III (1788) el interés en la reforma declinó gradualmente. Queda por saber hasta qué grado esta reforma se llevó realmente a cabo en Nueva España. La evidencia indica que hacia el fin del siglo la vida común estaba lejos de ser observada, mientras que una parte sustancial de las comunidades conventuales siguieron observando la tradicional vida particular.

Puesto que era imposible cambiar las reglas y constituciones de los conventos, la reforma no llegó nunca a completarse y tuvo que ser implementada a partir de la reinterpretación que los prelados hicieron de su significado y pureza originales.¹⁰⁵ Por esta razón, los conventos pudieron siempre argumentar que su observancia se apegaba a los lineamientos fundacionales de su orden, que en su mayor parte no las obligaban a seguir el régimen que los prelados realistas deseaban imponer. La postura de las monjas se vio reforzada con las dudas externadas por algunos teólogos, como el cardenal de Luca, Benedicto XIV, así como por varios prelados mexicanos, sobre la necesidad y pertinencia de un cambio en la forma de vida de las monjas.¹⁰⁶

Los tres objetivos primordiales de la reforma fueron la expulsión de las sirvientas, la expulsión de las niñas y la adopción de la vida comunitaria. En la práctica, aunque su número se redujo, muchas sirvientas continuaron prestando sus servicios a las comunidades, y a las monjas que no siguieron la vida reformada se les permitió conservar una sirvienta para su servicio personal. De acuerdo con el censo de 1790, la población religiosa de los conventos de la

Ciudad de México comprendía 888 monjas profesas y 35 novicias. Los conventos de monjas descalzas no tenían sirvientas personales, mientras que en los de monjas calzadas había 211 sirvientas comunitarias y 732 en el servicio privado. De tal manera, el número de sirvientas superaba al de monjas profesas.¹⁰⁷ En cuanto a las niñas y las mujeres seculares, la reforma se cumplió parcialmente, aunque sólo por tiempo limitado. Debido a la falta de espacio en las escuelas y a otras consideraciones de índole personal, como la caridad para con las huérfanas y la avanzada edad de las seculares ligadas al convento durante muchos años, no todas las niñas y mujeres fueron expulsadas de los conventos.¹⁰⁸ En 1796, una nueva cédula real autorizó oficialmente la educación de niñas en los conventos debido a la falta de centros educativos.¹⁰⁹ A raíz de esta cédula, uno de los objetivos básicos de la reforma quedó suprimido. Aunque movido por cuestiones económicas, el obispo de Michoacán ordenó la suspensión de la vida común en el convento de La Purísima en San Miguel el Grande.¹¹⁰

Hipólito Villarroel, en un escrito de 1785 sobre “las enfermedades padecidas en los conventos”, señalaba que no todos los conventos de la Ciudad de México observaban la vida común, y que en la mayoría de ellos las monjas continuaban administrando sus ingresos y costeando sus propias comidas.¹¹¹ Las deficiencias en la observancia de la vida común, tan generalizadas en todos los conventos, motivaron al arzobispo Lizana Beaumont (1802-1811) a redactar una carta pastoral sobre el tema en 1803.¹¹² A pesar de no haber externado comentario alguno sobre los conventos en la toma de posesión de su diócesis, en la carta manifestaba que las obligaciones de su ministerio le urgían a dirigirse a las monjas con relación a la mala práctica de la vida común que afectaba a la mayoría de los claustros. Argumentaba que el voto de pobreza no podía cumplirse fuera de la vida común. Criticaba también el número excesivo de sirvientas que permanecían en los conventos. Sin embargo, sus deseos de mejorar la observancia no pudieron cumplirse, pues serios problemas económicos y políticos desviaron la atención de las autoridades eclesiásticas y civiles hacia la supervivencia de los conventos como instituciones. A causa de la Ley de Consolidación, ejecutada entre 1806 y 1810, que exigía préstamos forzados del capital conventual a la Corona, los conventos femeninos sufrieron grandes pérdidas económicas. Además, los acontecimientos políticos y sociales que llevarían a México a independizarse de España comenzaron a incidir negativamente en el número de mujeres que deseaban profesar como monjas.

Así, a lo largo del primer cuarto del siglo XIX la vida reformada no había arraigado por completo en los claustros, aunque los prelados continuaban con sus discursos sobre sus postulados. En 1826, el prebendado del arzobispado de México, Juan B. Arechederreta, escribió a las abadesas de los conventos de la Ciudad de México para recordarles una serie de ordenanzas sobre la presencia de niñas y sirvientas, compiladas por el arzobispo Lorenzana casi 50 años antes.

Observaba que las ordenanzas seguían teniendo validez,¹¹³ un claro indicador de que en 1826 la vida común todavía no se practicaba por completo. Las estadísticas obtenidas por Arechederreta con relación a la población y la situación económica de los 19 conventos de la Ciudad de México sugieren que casi todos habían retomado su forma de vida tradicional. En ese año residían en los conventos de la ciudad 485 niñas y 809 sirvientas; estas cifras, comparadas con las estadísticas de 1790, denotan un incremento de 320 niñas y una disminución de sirvientas en poco más de un centenar. En años subsiguientes, los capitales conventuales sufrieron una merma considerable y el número de mujeres que deseaban profesar decrecía rápidamente. La magnitud de estos problemas hizo que el tema de la vida común se volviese intrascendente.¹¹⁴

En una visión *a posteriori*, el movimiento de reforma formaba parte de un plan más amplio con el que se pretendía modernizar el gobierno colonial, subsanar las deficiencias de las prácticas religiosas, modificar la cultura de la observancia religiosa entre los regulares y redefinir las relaciones entre la Iglesia y el Estado. No fue coincidencia que el severo visitador real a cargo de la implementación de sustanciales reformas administrativas y económicas en Nueva España, José de Gálvez, haya llegado en 1765. Según Gálvez, “los súbditos del gran monarca que ocupa el trono de España [...] nacieron para callar y obedecer y no para discutir ni opinar en los altos asuntos del gobierno”.¹¹⁵ Con ese mismo espíritu abordaron el tema de la vida común los obispos Fabián y Fuero y Victoriano López, así como el arzobispo Lorenzana. Se trataba de un principio de autoridad sin margen de disensión que desataría una abierta confrontación de género, donde los patrones del comportamiento femenino tomarían por sorpresa a los hombres involucrados en este tortuoso proceso. La idea de que estas mujeres enclaustradas se inclinarían ante sus órdenes indica hasta qué grado los prelados subestimaron la capacidad de juicio de las monjas y su entendimiento de la observancia, como también su habilidad para organizar un movimiento de oposición y resistencia a cambios no deseados en sus vidas. Las esposas de Cristo tuvieron los pies bien puestos sobre la tierra en cuanto a los asuntos que afectaban la organización de sus instituciones: sabían evaluar sus quejas y prioridades, comparar las ventajas de la antigua forma de observancia con las ofrecidas por el nuevo sistema, presentar sus argumentos con tanta firmeza como respeto por sus superiores, comunicarse entre ellas y definir estrategias para sus comunidades.

Sería tentador ver estos acontecimientos como ejemplos de resistencia y sublevación general, pero eso significaría distorsionar el espíritu de la disciplina conventual. Si bien es verdad que el número de monjas disidentes fue muy grande, no todas compartieron el espíritu de resistencia. Para muchas de ellas, su paz espiritual dependía de la obediencia, y su aceptación de la vida común fue una decisión completamente voluntaria, no una mera imposición de sus prelados. Aquellas que no compartieron esta óptica y manifestaron clara y

abiertamente su oposición, representan una visión distinta del significado de la libertad espiritual. Para ellas, sus superiores no tenían derecho alguno a subvertir y modificar sus reglas y formas tradicionales de observancia, que consideraban más preciadas que la ciega obediencia exigida por sus desconcertados prelados. Si bien las dos formas de observancia fueron interpretaciones aceptables de la vida religiosa con precedentes en la Iglesia, los prelados cometieron el grave error de aplicar políticas erróneas para imponer sus propios puntos de vista. La Corona, por su parte, no supo prever las consecuencias que tendría su intención de reformar la observancia en los conventos, y acabó jugando un papel ambiguo en las confrontaciones locales. En busca de una solución equitativa a los problemas generados por sus controvertidas políticas, adoptó una postura conciliadora que consideró razonable. No obstante, la coexistencia de dos formas de observancia en un mismo convento minó la efectividad de la reforma. Al final, las cosas no cambiaron demasiado, prueba de que una simple firma no puede suprimir una práctica de siglos. En sus tan respetuosas como persistentes actitudes, las mujeres que rechazaron la vida común pudieron retener su forma de vida tradicional y, al hacerlo, dejaron tras de sí una clara huella de la fuerza de sus convicciones.

X. LA ESCRITURA EN LOS CLAUSTROS

Acompañada de mis custodios y concibiendo sus luces y con ellos ejercitando la pluma se desvaneció todo y pude escribir con ligereza el cuaderno y ser encaminados mis deseos y propósitos según era enseñada de la luz que en mi alma se esparcía así en lo que iba declarando como en lo particular de mi aprovechamiento [...] dándome por perdida en los brazos de su misericordia.¹

EN LOS capítulos precedentes he analizado motivaciones personales, creencias, prácticas religiosas, formas de adoración, jerarquías sociales, transgresiones personales, reformas institucionales, la interacción entre prelados y monjas y otros temas diversos que hacen de la historia de los conventos y las monjas un tema tan rico como complejo. Las comunidades religiosas albergaban a mujeres con todo tipo de temperamentos y muchas habilidades diferentes. Entre estas últimas, el alfabetismo convertía a las monjas en un grupo especial de mujeres rodeadas por un número considerable de mujeres analfabetas o iletradas dentro y fuera del convento. La lectura y la escritura fueron herramientas de privilegio para las mujeres, principalmente en aquellas que provenían de familias acomodadas, aunque las mujeres urbanas con ciertos medios recibían cada vez más una educación básica en lectoescritura, sobre todo en el siglo XVIII.² La extracción social de las monjas explica el hecho de que la mayoría llegase al convento con una instrucción básica. Las órdenes religiosas exigían que las monjas fueran letradas por una razón práctica: los conventos debían ser manejados por personas capaces de tomar en sus manos la administración institucional. El analfabetismo no tenía cabida en una comunidad altamente organizada con múltiples intereses financieros y con la necesidad de mantener comunicación con un cuerpo de gobierno conformado por varones letrados. En los ámbitos intelectual y religioso, la habilidad para leer obras religiosas fue una fuente para mejorar y enriquecer su fe, y esencial en el aprendizaje de la disciplina y los rituales de observancia de sus reglas.³ Hacia el siglo XVIII, el alfabetismo y las responsabilidades de administración no eran exclusivos de las mujeres blancas que podían hacerse monjas, sino también requisitos para las mujeres que poblaron los primeros conventos indígenas en México.⁴ Las familias de la élite indígena educaban a sus mujeres dentro de los estándares de las familias españolas, y una vez que estuvieron al mando de sus congregaciones

religiosas, las indígenas llevaron a cabo sus obligaciones administrativas y religiosas con eficiencia.

Los conventos nunca dispusieron de grandes bibliotecas, a diferencia de sus correlatos masculinos; la lectura constituía una práctica personal y, en algunos conventos, se llevaba a cabo durante la hora del refectorio.⁵ Los inventarios existentes sobre las pertenencias materiales de ciertas monjas indican que algunas de ellas tenían en sus celdas libros de uso personal, que en ocasiones superaban los 30 volúmenes.⁶ Desafortunadamente, esos inventarios a menudo registran sólo el número de libros sin consignar sus títulos, clasificándolos por tamaños —pequeño o grande— y asignándoles un valor estimado. Breves anotaciones nos ayudan a identificar algunos de los libros: breviarios, libros de reglas de sus órdenes y libros de oraciones semanales o “semaneros”. Algunos libros de oraciones estaban dedicados a celebraciones especiales, como Semana Santa y Navidad, o bien a la devoción de diferentes santos. Después de su muerte en 1684, sor Manuela Ludovina de San Bernardo conservaba entre sus cosas una copia de *El Criticón*, un texto satírico recién publicado del irreverente jesuita Baltasar Gracián (1601-1658) que le había prestado un amigo. Este sorprendente hallazgo sugiere que de vez en cuando las monjas se alejaban de sus oraciones para disfrutar de lecturas mundanas contemporáneas. Puesto que *El Criticón* encontró la eternidad en Roma, seguía siendo una lectura moralmente instructiva. Sor Manuela también tenía en préstamo dos libros devocionales de un sacerdote y poseía varios libros propios, entre ellos un libro del “arte de cocina”.⁷ María Ignacia del Niño Jesús, clarisa queretana, escribió a su confesor que estaba leyendo los Soliloquios de san Agustín. Es también obvio que una monja escritora como la poblana María Anna Águeda de San Ignacio era una lectora versada en fuentes eclesiásticas, pero en estos casos no contamos con mucha información sobre cómo se manejaban los libros dentro del convento. En su conjunto, los inventarios de monjas nos muestran que sus lecturas fueron primordialmente de carácter devocional. Es posible que algunas monjas conocidas por sus elevadas capacidades intelectuales tuvieran colecciones de libros más grandes y diversas, como la que evidentemente poseía sor Juana Inés de la Cruz.

Por otra parte, la escritura, utilizada con frecuencia y de manera creativa, era una herramienta más importante para el convento. Cientos de cartas formales e informales fueron escritas a lo largo del siglo XVIII por abadesas y oficialas a cargo de la administración de sus comunidades. En menor número, quienes poseían la habilidad para incursionar más allá del género epistolar escribieron obras didácticas y devocionales, poemas, obras teatrales, biografías, crónicas y escritos espirituales íntimos. Es difícil definir estos últimos dentro de un género específico, debido a la ambigüedad de su concepción y ejecución. Se trataba de “diarios” o “cartas” dirigidas a sus confesores; describían sus sentimientos personales, dudas y experiencias visionarias. se pueden considerar de naturaleza

autobiográfica en tanto que fueron memorias de sus propias vidas. Por otra parte, también caben dentro del género de escritos de casos de conciencia. Estos escritos, anteriormente descartados por considerarse fuentes poco confiables de información, han comenzado a recibir cada vez mayor atención como expresiones de la cultura conventual y religiosa. Sin importar si pertenecen o no a una categoría formal de expresión literaria, su valor es indiscutible, pues nos revelan la mentalidad, valores y actitudes de sus autoras. Ya que la escritura fue un elemento clave en la vida de las monjas, analizaré algunos aspectos significativos de las circunstancias que alentaron la práctica de la escritura entre las religiosas, junto con varias de las diversas formas de expresión adoptadas, aunque sin pretender abarcarlas en su totalidad.

La Iglesia católica tuvo una larga tradición de mujeres escritoras antes y después del movimiento de Reforma que ramificó el tronco del cristianismo antiguo. Tanto en la Edad Media europea como desde el siglo XVI en adelante, las mujeres plasmaron por escrito sus experiencias espirituales íntimas, formando un corpus significativo que hoy se encuentra bajo intenso estudio.⁸ España llegó un poco tarde a la escena de los escritos femeninos místicos y literarios, pero hacia fines del siglo XVI ya existía una corriente de composiciones de mujeres religiosas y laicas que servirían como modelo para las obras de sus hermanas que habitaban en el extremo opuesto del Atlántico.⁹ Como era de esperar ante cualquier innovación que pudiese desafiar la hegemonía masculina en el campo de la escritura, los hombres que controlaban la expresión intelectual a través de las letras veían estas obras con sumo recelo, y una que otra vez llegaban a obstaculizar e incluso impedir la publicación de obras femeninas. Teresa de Ávila, a pesar del reconocimiento de su singular vocación religiosa, fue sometida a una investigación inquisitorial por sus escritos y criticada por sus actividades fundacionales.¹⁰

Las críticas se alzaron también en contra de otras mujeres españolas cuyos escritos sobre experiencias visionarias no eran del todo aceptables entre una jerarquía masculina tradicional que consideraba el silencio y la obediencia como las virtudes más encomiables en las mujeres. Uno de los dictaminadores eclesiásticos, designado para revisar la autobiografía de sor Isabel de Jesús, aunque daba su aprobación declaraba: “He visto el Tomo de la vida de la Madre Isabel de Jesús [...] y confieso que entré en ello con grande repugnancia, [...] porque no me parecía bien que una mujer escribiese doctrina para lo público, quando hay tantos libros de hombres doctísimos”.¹¹ Isabel Ortiz, una beata del siglo XVI que ganó merecida reputación como consejera espiritual, fue autora de un breve libro sobre meditación y oración que fue desaprobado por el examinador inquisitorial. En su opinión, un libro escrito por una mujer no debía ser aprobado ni publicado, acatando la prohibición de Pablo de aceptar mujeres docentes en la Iglesia. otros teólogos compartían la misma opinión.¹² Éste fue el

espíritu que condujo a los prelados a ejercer una estricta vigilancia sobre los escritos femeninos, a veces relegándolos a permanecer como manuscritos en los archivos conventuales o, peor aún, destruyéndolos. Por otra parte, en el siglo XVII, otra corriente intelectual opuesta a los rígidos teólogos favoreció la aparición de escritos femeninos conventuales y aun en mayor número las biografías de religiosas escritas por admiradores dentro de la Iglesia, así como numerosas autobiografías. No cabe duda de que la influencia de santa Teresa, canonizada en ese siglo, fue de capital importancia en ese auge de la literatura conventual.¹³ Puesto que había dudas similares a las imperantes en España y no existía una tradición monástica que respaldase sus esfuerzos, ninguna mujer de la que tengamos noticia escribió obras literarias ni tratados espirituales en el México del siglo XVI.¹⁴

Josefina Muriel, en *Cultura femenina novohispana*, fue la primera en llamar la atención sobre las abundantes obras escritas por mujeres a lo largo del periodo colonial.¹⁵ Cuando la escritura comenzó a florecer en el siglo XVII en Nueva España, lo hizo bajo restricciones significativas. Las monjas escritoras del siglo XVII permanecieron en el anonimato detrás de los muros de sus instituciones y ocultas al público lector, mientras que los autores hombres utilizaban sus notas biográficas y recuerdos conventuales para publicar crónicas y biografías. La excepción fue sor Juana Inés de la Cruz, cuyo monumental genio literario fue imposible de ocultar. Aun así, la mayoría de sus escritos lograron abrirse camino fuera del convento de San Jerónimo en copias manuscritas, y muy pocos de ellos alcanzaron a publicarse en la Ciudad de México en tirajes reducidos. El primer intento de publicación de sus obras completas se llevó a cabo en España en 1689, bajo el auspicio de su amiga y admiradora María Luisa Gonzaga Manrique de Lara, condesa de Paredes, marquesa de La Laguna y ex virreina de Nueva España.¹⁶ El destino de los escritos religiosos femeninos tuvo un ligero cambio en el siglo XVIII con la publicación de algunas obras y el debido reconocimiento para sus autoras, aunque las mujeres que escribían obras religiosas no abundaban. Los diarios espirituales y otros escritos incidentales relacionados con el culto y las festividades religiosas permanecieron en los archivos conventuales después de la muerte de las monjas. Algunos fueron quemados por sus autoras, quienes vieron en ellos medios para confiar a los confesores sus sentimientos religiosos más íntimos y no obras literarias dignas de recordar ni destinadas a la lectura de otras personas. Otros escritos simplemente han desaparecido, y otros tantos que aún hoy permanecen en archivos privados no son de fácil acceso para el público lector.¹⁷ En raras ocasiones, como la celebración de la canonización de san Juan de la Cruz en 1729, la convocatoria pública de un concurso poético alentaba a las monjas a participar con sus poemas. De un total de nueve mujeres que enviaron sus poemas a los jueces, dos fueron monjas que vieron la publicación de su poesía en 1730. Una de ellas, del convento de San Jerónimo,

quiso permanecer en el anonimato; la segunda fue sor Catalina Josefa de San Francisco, del convento de La Concepción.¹⁸ A excepción de sor Juana Inés de la Cruz, la poesía no fue el género más cultivado por las monjas.¹⁹

La característica más destacable del corpus de estas obras es que los textos más íntimos y significativos, los diarios espirituales, fueron escritos por órdenes directas de sus confesores. Ante un precedente de falta de confianza en la ortodoxia espiritual femenina, los confesores urgían a sus hijas espirituales a plasmar sus experiencias en el papel. Esto les permitía leer las reflexiones escritas por las monjas como parte de su labor pastoral de supervisión y control de la salud de las almas a su cargo. Estos documentos, solicitados de manera semanal o mensual, constituyeron fuentes de evidencia con un alcance distinto al testimonio oral expresado en la confesión. Los confesores, los únicos hombres con acceso cercano a las monjas, ejercían una forma de autoridad muy especial establecida por la tradición canónica, por lo que entender su papel en la promoción de la escritura entre las monjas resulta esencial para penetrar en la naturaleza de las formas de expresión adoptadas por estas mujeres.

EL CONFESOR COMO INICIADOR E INTERCESOR

La comunicación que se desarrollaba en el confesionario entre el confesor y su hija espiritual era secreta, pero cuando la monja escribía, esta actividad iba más allá de su experiencia confesional. Su escritura ofrecía al confesor, y a ella misma, una oportunidad para conocer más a fondo aspectos de su fe que en el confesionario no habían sido bien expresados o quizá se habían omitido. Así, el confesor que instaba a la monja a escribir generaba una forma de evidencia o conocimiento que posiblemente no hubiese aflorado nunca de otro modo. Pero no todas las religiosas recibían la orden de escribir, solamente las que demostraban al confesor tener habilidades intelectuales o una vida espiritual compleja e inusual. Además, no todas las mujeres religiosas escribieron sobre sus experiencias íntimas, sino que algunas volcaron su talento en relatos históricos, biografías, obras devocionales e incluso obras teatrales. Cuando se empeñaban en ese tipo de escritura no todas estarían instadas u obligadas por sus confesores. Quienes produjeron escritos de calidad literaria fueron mujeres excepcionales respondiendo a situaciones también fuera de la usual rutina de su observancia.

De las cartas espirituales y diarios, así como de las biografías y libros de consejos religiosos, aprendemos sobre la naturaleza de las relaciones confesionales y el vínculo intelectual entre confesores y monjas.²⁰ En sus textos, las monjas denotan obediencia al juicio de sus confesores y, al mismo tiempo, una confianza bien establecida con éste o, al menos, un conocimiento de su

carácter personal. Este conocimiento les ayudaba a desarrollar estrategias para evadir la autoridad de esos confesores y expresarse con mayor libertad, aunque sin incurrir en creencias poco ortodoxas ni traspasar los límites del respeto que le debían. La confesión llevaba a un mutuo entendimiento entre el confesor y su hija espiritual, desarrollado a través de la frecuencia de su relación, lo que no debe confundirse con familiaridad. Este conocimiento mutuo significaba que los confesores eran susceptibles de ser influidos por sus hijas, en una clara inversión jerárquica. Asombrados por los contactos con lo divino de sus hijas espirituales, ciertos confesores desarrollaron sentimientos de admiración y reverencia por sus discípulas, y algunos llegaron a escribir sus biografías como un tributo final para las mujeres que habían estado bajo su guía. Si bien este aspecto no amerita exagerarse, tampoco debe despreciarse.

A pesar de sus afirmaciones retóricas de no desear escribir, las monjas acababan por sublimar esa labor y ver en ella una forma aceptable de “sufrimiento”, siempre apreciable para el estado religioso. A través de la escritura desahogaban su conciencia en un proceso afín a la autoconfesión, y aclaraban sus dudas sobre su vida y necesidades espirituales. Requerían un interlocutor que les permitiese abrir sus almas, y encontraban en el confesor a esa persona. En teoría, él podría entender sus procesos mentales, su lenguaje y el origen de sus ansiedades. Aunque éste no siempre fue el caso, las monjas disponían de pocas alternativas. En cuanto a las relaciones de amistad y el intercambio de preocupaciones espirituales con otras hermanas religiosas, son muy escasos los registros escritos que han sobrevivido, aunque es posible discernirlos entre líneas y aun de forma explícita en algunas cartas que han sobrevivido y en el texto de los diarios espirituales. De la amistad espiritual entre la carmelita Marina de la Cruz y la joven Inés de la Cruz, en el convento de Jesús María, no ha quedado otro registro que la mención del mutuo apoyo espiritual que se brindaron.²¹ Las biografías de otras monjas escritas por sus hermanas religiosas registran sus vidas en la comunidad, o bien relatos de sus visiones, mas no profundizan sobre los lazos esperados entre almas afines. Los diarios personales y las cartas espirituales constituyen, mayormente, testimonios de experiencias solitarias y son las reflexiones de almas inmersas en la profundidad de su propio mundo.

El tema de la naturaleza de las relaciones entre monjas y confesores ha sido abordado en varios estudios pero ofrece todavía más posibilidades de exploración.²² La intimidad de su vínculo sólo puede inferirse de comentarios aislados de las monjas en sus escritos y referencias similares señaladas por algunos confesores que dejaron un breve rastro escrito del significado que sus hijas espirituales tuvieron para ellos. Sin embargo, en algunos casos, esa relación movió a algunas religiosas a dejar testimonios bien claros sobre el lazo afectivo que las unía al confesor. María Ignacia del Niño Jesús, carmelita queretana, volcó su carga emocional en la relación epistolar que mantuvo con su confesor

durante varios meses entre 1801 y 1802. Ésta no deja dudas sobre la mutua interdependencia emocional.²³ La relación confesional se centraba en el poder otorgado al confesor por su ministerio. Como representante de Dios, administraba su justicia, y la monja se le acercaba como una suplicante en busca de consejo y enjuiciamiento. La ataban a él la fe y el voto de obediencia, y aunque tenía la libertad de dejarlo y elegir otro más adecuado para sus necesidades, los efectos desmoralizantes del rompimiento con un confesor sin duda ejercían un peso considerable en la conciencia de las monjas.²⁴ Kathleen Myers ha observado que en la “triada mística” formada por Dios, el confesor y la monja, los términos de la unión eran moldeables y susceptibles de cambio.²⁵ Aunque la autoridad del confesor emanaba de Dios, aquella monja que afirmaba haber recibido directamente la palabra de Dios adquiría una autoridad en cierto modo igual a la de su confesor.²⁶ Este entendimiento no era necesariamente aceptable para la Iglesia, por lo que formalmente se mantenía la distancia jerárquica entre la monja y el confesor. Sin duda, este diálogo intelectual y espiritual, como fuente de las obras más importantes producidas por monjas, podía ofrecer muchas y sutiles variaciones, dependiendo de las diferentes circunstancias personales siempre cargadas con tensiones intrínsecas a su naturaleza.

Los matices que encontramos en los escritos espirituales reflejan dichas circunstancias. En ocasiones podemos apreciar la desesperada necesidad de orientación de algunas monjas, mientras que en otros casos es patente el nivel de seguridad y confianza que obtuvieron por medio de la escritura. En algunos casos la religiosa se mueve entre estos dos planos. Por ejemplo, sor María de Jesús Felipa, del convento de San Juan de la Penitencia en México, escribió que Dios le había pedido que comunicara a su confesor el tipo de orientación que él debía darle a ella.²⁷ Esta sugerencia de la fuente de la autoridad de sus escritos no fue impedimento para que más adelante escribiera sobre cuánto necesitaba de su consejo, y su dependencia del confesor no cejó a través de los años. Un doble sentimiento la motivaba a escribir: sufrir a través del ejercicio de una forma de mortificación, y hallar a Dios en su alma evitando ofenderlo. El confesor era su testigo.²⁸ Ésta fue la suposición más común en los escritos conventuales. Por su parte, como testigo de la experiencia de la monja, el confesor podía ser atraído bajo formas sutiles de seducción espiritual o por los vínculos afectivos establecidos por la propia religiosa. Las cartas que escribió a su confesor la clarisa queretana sor María Ignacia del Niño Jesús denotan una familiaridad poco usual con su “padrecito”, fray Manuel Sancho de Valls. Escribió más de 70 cartas, posiblemente entre 1801 y 1802, en las que asumía su papel como intermediaria entre Dios y fray Manuel.²⁹ Sintiendo muy cercana a él, lo incluía en sus diálogos con Dios, rogaba por él y su familia, y en una ocasión le contó cómo sus dos almas, la de él dentro de la suya, habían recibido las bendiciones del Señor. Estos ejemplos sugieren que, paralelamente a la devoción por sus confesores y el

respeto a su jerarquía, los lazos que los unían en el plano personal eran únicos, intensos y susceptibles de arrebatos emocionales.³⁰ Este universo se nos revela a través de los fascinantes epistolarios y diarios escritos en la silenciosa reclusión de las celdas. El acto de la confesión constituía también una muy directa y frecuente forma de “paternidad” e intimidad compartida. Los confesores tenían plena conciencia de su poder y sus obligaciones, que ejercían a veces implacablemente y a veces con compasión. La acción-reacción entre padre e hija ameritaría un examen más a fondo, imposible de abordar aquí, pero, sin lugar a dudas, su complejo intercambio abarcaba afecto, aceptación rigurosa, desafíos a la autoridad, complicidad en la aceptación de papeles de género, intimidad dentro de los límites de la prudencia y la conformación de un mundo de religiosidad compartida por dos personas de sexos opuestos.

Una de las escritoras más prolíficas bajo orden confesional fue sor María de San José, monja profesa del convento agustino de Santa Mónica en Puebla, fallecida en 1719. Autora de más de 2 000 páginas manuscritas, sus escritos ejemplifican la naturaleza de los textos espirituales que comenzaron a desarrollarse en México en el siglo XVII. Permanecieron sin publicar hasta su redescubrimiento en el siglo XX por Kathleen Myers, quien ha escrito sobre ellos en abundancia.³¹ Myers señala que los escritos de sor María se apegaban fielmente a la guía recibida de varios confesores. María de San José escribió para 15 confesores diferentes, y con algunos demostró más firmeza y confianza sobre su vida espiritual que con otros. En su caso, como en los de otras monjas, plasmar la confesión por escrito y sin inhibiciones dependía tanto de la confianza mutua con su confesor como de la certidumbre sobre la ortodoxia de la fe, las visiones y la observancia de las reglas conventuales que el confesor viera en su hija espiritual. Un confesor debía demostrar paciencia y perseverancia para persuadir a las monjas de escribir o, simplemente, confesar con contundencia sus intrincados sentimientos y experiencias espirituales.³² Fray Joseph Gómez, confesor de sor Antonia de San Jacinto, del convento de Santa Clara de Querétaro, recordaba las incontables horas que pasó en el confesionario con la monja, escuchando sus emotivas expresiones de amor por Cristo y, a la vez, desarrollando respeto por la vida espiritual de su hija de confesión.³³ Otros confesores podían permanecer distantes o exigir a sus hijas espirituales que escribieran, agobiándolas con sus demandas. Otros sometían la veracidad de las monjas a “pruebas” que dejaban amargos recuerdos en ellas. La carmelita Isabel de la Encarnación, quien profesó en 1613 y fue una visionaria seria, se vio sometida a muchas preguntas e incluso a exorcismos por parte de confesores incrédulos. Sólo la intervención de un confesor, de su orden, y más adelante la orientación del reconocido teólogo jesuita irlandés Miguel Godínez le ayudaron a recobrar su confianza y la de su comunidad en que sus visiones no eran de naturaleza demoniaca. De hecho, sus confesores y biógrafos, fray Pedro de

Salmerón y Miguel Godínez, le guardaban el mayor respeto.³⁴ En consecuencia, Godínez escribió una biografía en la cual se basó Salmerón para la suya. Godínez escribió también la biografía de Francisca de la Natividad, compañera religiosa de sor Isabel. Incluso después de salir de Puebla con destino a la Ciudad de México, siguió intercambiando correspondencia con las dos religiosas.³⁵

En algunos casos el sentimiento de los confesores por sus hijas espirituales sería de atracción física. Esos casos se trataron en el capítulo VII. Otros confesores se sentían atraídos por el “don” de gracia emanado de la espiritualidad femenina. Desde el siglo XVI, reconocidos hombres del clero en España e Hispanoamérica demostraron un profundo interés por las mujeres místicas, ya fueran seculares o religiosas, en un intento de entender, verificar y dar su apoyo a estas mujeres capaces de comunicarse con Cristo, la virgen María, santos y ángeles gracias a una capacidad sobrenatural, si la misma era verificablemente ortodoxa.³⁶ Si las visionarias lograban pasar la prueba de fuego de la Iglesia y ser reconocidas, sus confesores tenían la oportunidad de acceder a la fama por asociación. No obstante, no se puede negar que en el fondo de muchas de esas relaciones había una fuerte afinidad, como también una profunda fe y confianza mutuas. Muchos confesores se asombraban ante esas mujeres —por principio consideradas como seres frágiles y faltas de mérito— por su extraordinaria capacidad para el trabajo intelectual, la mortificación de la carne, el desarrollo de largas prácticas devocionales y, sobre todo, dotadas de una naturalidad sorprendente para experimentar visiones. La carmelita poblana sor Melchora de la Asunción tuvo la reputación de ser una de las mentes más brillantes de su convento. Fray Agustín de la Madre de Dios, quien se refería a ella como “uno de los diamantes más hermosos que la América crió”, cita la declaración de fray Andrés de Valencia, uno de varios teólogos que conversaron con ella, después de visitar a sor Melchora: “Cierto que quedé turbado hablando a esta religiosa, porque pensé encontrar a una mujer y he hallado encubierta en ella la luz de un santo Tomás”.³⁷

Un sentimiento similar de desconcierto, surgido de la incredulidad inicial, invadió a Joseph Gómez, el antes referido confesor de Antonia de San Jacinto. Al principio se acercó a la monja temeroso de errar en su juicio sobre sus dones espirituales, pero finalmente su admiración por ella se desbordó a tal grado que le solicitó sus cilicios para tenerlos cerca como reliquias y compartirlos con algunos amigos, quienes guardaban la esperanza de recibir beneficios especiales a través de ellos. Aunque la Iglesia no alentaba estas prácticas de veneración en vida, este tipo de piedad no era inusual en un siglo de fe religiosa tan profunda. Fray Joseph pasaba la mayor parte de sus horas confesionales con ella, rehuyendo a otras que consideraba “comunes”. No fue el único hombre cautivado por sor Antonia. Fray Antonio Linaza, fundador de una escuela de misioneros en España, la conoció y confesó su admiración por la forma en que se

desenvolvía en la religión. Su espiritualidad dejaba atrás incluso a la de muchos clérigos.³⁸

Las biografías de monjas también son importantes porque revelan lazos afectivos, resaltando la relación espiritual entre la monja y su confesor. Pedro Joseph Cesati, S. J., confesor de María Nicolasa de los Dolores del convento de San Jerónimo en Puebla, se sintió motivado a escribir, después del fallecimiento de la monja, una biografía breve que dedicó a la abadesa del convento para que sirviese a la congregación como ejemplo edificante. Utilizando las notas que la monja le había enviado durante su relación confesional y lo que pudo saber a través del contacto con la religiosa a lo largo de su breve vida en el claustro, retrató su fe y muchas virtudes religiosas con admiración sincera y empatía verdadera.³⁹ El padre Miguel Ramón Pinilla sintió una motivación similar para escribir una biografía de sor María Antonia del Espíritu Santo Maldonado, monja del convento de Santa Clara en Querétaro. Su breve biografía está desprovista de toda afectación barroca y, al igual que la de Cesati, posiblemente fue escrita poco después de la muerte de la monja en 1783. Pinilla se apegó al esquema formal típico de tomar como punto de partida una niñez predestinada a alcanzar un alto grado de dicha espiritual. Rodeadas de una atmósfera piadosa en su familia, María Antonia y su hermana aspiraban a profesar. Para ser admitidas en el convento aprendieron a tocar el bajón y el órgano; una vez profesas, como monjas pobres en el rico convento de Santa Clara tuvieron que padecer humillaciones. Sor Antonia y el padre Pinilla establecieron un sólido vínculo como confesor e hija espiritual. Con él compartía sus visiones del Cielo y su relación afectiva con el Señor, y recibía su aprobación. Tal como lo acordaran previamente, Pinilla le hizo compañía en su lecho de muerte para ayudarla a esperar el anhelado “ósculo eterno”.⁴⁰ Después de su muerte, deseoso de dar a conocer a los demás los dones de su hija espiritual, escribió una breve biografía en la que citó extractos de las cartas que habían intercambiado a lo largo del tiempo. Su proceder no fue distinto del de muchos otros hombres que reconocían en las mujeres no sólo la posibilidad de oír la voz del Señor sino de volverse sus interlocutoras, una capacidad negada a la mayoría de los clérigos. El párrafo final de la biografía revela claramente la fe que Pinilla tuvo en el destino de la monja: “y espiró con paz y voló su alma para su Patria; saliendo esta Palomita pacífica, roto el velo de la mortalidad que tanto había deseado, a gozar de aquel ósculo eterno entre las vírgenes, y acompañada del Señor, de mi Señor, y sus santos patronos como lo creo de las promesas que el Señor le hizo, y de su virtud y santidad. Amén”. La dependencia afectiva y espiritual del padre Pinilla y sor María Antonia fue mutua, como lo fue también la del padre Cesati y María Nicolasa, a pesar de que la autoridad oficial recayera en manos masculinas.

Los lazos establecidos entre las monjas y sus confesores o prelados se aprecian también en el intercambio epistolar que mantuvieron. Algunas monjas fueron prolíficas escritoras epistolares y debían escribir misivas o cartas a sus

prelados por muchos motivos, la mayoría de carácter administrativo. Menos comunes fueron los casos donde un intercambio de correspondencia regular revelaba cuestiones de índole personal. Las cartas administrativas abarcan gran variedad de asuntos, desde solicitudes para llevar a cabo transacciones económicas hasta informes sobre problemas internos. Los retos a la autoridad episcopal en los siglos XVII y XVIII produjeron intercambios epistolares animosos, como lo demuestran los recientes estudios realizados por Margaret Chowning.⁴¹ Es mucho más difícil encontrar en los archivos las cartas personales entre los confesores y las monjas, pues frecuentemente están incorporadas en biografías o asumiendo la forma de apuntes o cuadernos que las religiosas solían enviar periódicamente a sus confesores y que posiblemente hayan sido considerados entonces como “cartas”.⁴² Lamentablemente, las cartas corren el riesgo de ser guardadas por separado y perderse; esparcidas entre documentos administrativos, son sin duda una fuente difícil de encontrar para su estudio.⁴³

LAS MONJAS COMO OBJETOS Y SUJETOS DE LA ESCRITURA

Dada la cercana relación entre monjas y confesores, la cuestión de la autoría es un asunto central en la discusión sobre los escritos conventuales. Los textos asociados con las monjas tuvieron dos canales de expresión: aquellos escritos por las mujeres mismas y los correspondientes a los hombres. Entre los primeros se cuentan los diarios de sus experiencias espirituales, poesía, obras teatrales, narraciones históricas de sus instituciones y biografías de otras monjas. Entre los segundos se cuentan las vidas de las monjas escritas por confesores u otros escritores religiosos, tarea que la mayoría de las veces les encargaba un prelado. Las “vidas” formaban parte de un vasto esfuerzo historiográfico eclesiástico desarrollado a lo largo de los siglos XVII y XVIII.⁴⁴ Por ejemplo, las vidas de dos monjas agustinas ejemplares, educadas en la escuela para niñas de Santa Teresa en Puebla y profesas del convento de esa orden en Oaxaca, fueron escritas por órdenes de su prelado y archivadas en los conventos a manera de lectura edificante para las hermanas. Permanecer en el anonimato y sin publicar fue el destino de algunos de estos escritos.⁴⁵ Cuando a mediados del siglo XVIII fray Félix de Jesús María escribió la biografía de sor María de Jesús Tomellín del convento de La Concepción en Puebla, reportaba la existencia de 30 monjas en el convento a principios del siglo XVII, “cuyas santísimas vidas escribió la madre Josepha de la Concepción, verídica e inteligente historiadora de los más esclarecidos individuos que con admirables ejemplos de perfección han ilustrado aquella religiosa clausura”.⁴⁶ Las mujeres religiosas no fueron excluidas de la memoria colectiva de la Iglesia ni de Nueva España, pero su forma de inclusión

es crítica para entender el proceso de construcción de la memoria entre hombres y mujeres religiosas. El esfuerzo histórico para legitimar el papel de la Iglesia en la creación de una “nueva” España en las Indias debía contemplar a las monjas, pues se consideraba que encarnaban la gracia otorgada por Dios a las almas simples y humildes. Se relacionaba también con la creciente importancia de la Virgen María en la historia de la Contrarreforma y con el rápido ascenso de Teresa de Ávila a la beatificación y santidad. Teresa, junto con una multitud de escritoras religiosas en la España del siglo XVII, ganaron para todas las mujeres profesas un grado significativo de respeto. Como hijas de María y esposas de Cristo, era difícil ignorar la presencia de las monjas.⁴⁷ Si bien no todas las historias de órdenes masculinas con ramas femeninas incluyeron a las mujeres, algunas sí lo hicieron, y en tales casos los escritores fueron hombres. Escribir sobre mujeres no degradaba al hombre; de hecho, los hombres tuvieron el monopolio de esta actividad a lo largo del siglo XVII, utilizando a las mujeres como un recurso.

Entre los más reconocidos cronistas o historiadores de órdenes religiosas que se ocuparon de las mujeres, o historiadores de conventos femeninos específicos, se destacan: Carlos de Sigüenza y Góngora, autor del *Parayso Occidental*, la historia de los conventos de Jesús María en la Ciudad de México y de la promotora del primer convento carmelita de San José; fray Agustín de la Madre de Dios y José Gómez de la Parra, cronistas de la orden del Carmelo de la ciudades de México y Puebla; fray Agustín de Vetancurt, historiador de la orden franciscana, y fray Alonso Franco, cronista de la orden dominica.⁴⁸ Las obras de estos historiadores sirvieron tanto a causas devocionales como políticas. De acuerdo con Elías Trabulse, las crónicas religiosas ayudaron a crear una identidad mexicana en tanto que fueron testimonio de nuevas gentes y empeños distintos a los de España.⁴⁹ Kathleen Ross subraya también el sentido creciente de identidad novohispana en el discurso de Sigüenza y Góngora en *Parayso Occidental*.⁵⁰ En ocasión del centenario de la fundación de las carmelitas descalzas de Puebla en 1704, José Gómez de la Parra, clérigo de la catedral poblana, emprendió la tarea de escribir la historia del convento a partir de sus cuidadosamente preservados archivos, de crónicas previas del convento y de escritos de las propias monjas. Después de su muerte, su sobrino José Martínez de la Parra continuó su trabajo, aunque no lo concluyó. El procedimiento seguido en todos estos casos fue una práctica común en el siglo XVII. El biógrafo, predicador o historiador solicitaba documentos e información oral a los conventos femeninos para documentar sus crónicas, como hizo Sigüenza y Góngora en el convento de Jesús María. En cuanto a Parra, la abadesa de las carmelitas poblanas, sor María de Cristo, le otorgó su apoyo incondicional para revisar los archivos y su propia memoria oral de las vidas de las hermanas. Gómez de la Parra quedó muy impresionado con las “maravillas” que encontró

en el convento, y el producto final de su esfuerzo es tan útil para conocer información factual como para entender la relación intelectual entre los escritores masculinos y las monjas que escribieron para ellos o bien les proporcionaron los materiales básicos para sus obras.⁵¹

Vetancurt y Franco, cronistas de las monjas franciscanas y dominicas, compartían el empeño de construir la reputación espiritual del patrimonio de sus órdenes, entendiendo que las mujeres formaban parte de éste. En sus crónicas elogian a las monjas como ejemplos intachables de feminidad abnegada, notables por sus incontables virtudes: observancia estricta de las reglas de sus órdenes; sinceridad y eficacia de sus oraciones; mortificación física y ayuno; control de sí mismas y humildad; amor y caridad para con los demás; enclaustramiento riguroso; obediencia sin par, y pobreza encomiable. Incluso en las breves narraciones sobre monjas que recibieron solamente unas pocas líneas biográficas, los cronistas estiraban las fórmulas de la alabanza como una forma de homenaje personal.

Se trataba de narrativas construidas y no necesariamente reflejo exacto de la realidad. Las monjas fueron retratadas intencionalmente como mujeres con fuerte determinación y fe, caracterización contraria a la debilidad de carácter atribuida a la mayoría de las mujeres laicas de ese siglo. El elogio de la fortaleza del temperamento de las monjas excepcionales ha recibido poca atención por parte de los comentaristas, porque en Nueva España no existía un discurso paralelo sobre mujeres de carácter fuerte. Agustín de la Madre de Dios, Franco y Vetancurt representaron a las monjas como “supermujeres” en espíritu y acciones. Su tenaz resistencia a las adversidades de la vida, así como la intensidad de su religiosidad, eran manifiestamente superiores a las de la mayoría de las mujeres comunes y comparables con atributos “masculinos”. Esta cualidad viril se aplicaba también a las monjas que destacaban por su capacidad intelectual.⁵² Sor Juana Inés de la Cruz fue llamada *rara avis* por uno de sus contemporáneos, quien agregó un taimado comentario sobre las monjas europeas al decir que aves raras como ella sólo eran posibles en el Nuevo Mundo, porque en el Viejo no había quien pudiese competir con ella.⁵³ Sin importar su fuerza y sus supuestos atributos “viriles”, la feminidad de las monjas quedaba resaltada constantemente por su deseo de rendirse ante su amado esposo. Era importante mantener un equilibrio complementario entre la esperada pasividad femenina y el fuerte y poco común “papel masculino”. La sumisión y el amor por su divino esposo fueron también mensajes didácticos sublimados por la religión y la fe, que podían servir como ejemplo para todas las mujeres laicas. En su papel como esposas de Cristo, estas fuertes pero femeninas mujeres se alzaban como valiosas y laudables representantes de su género, confirmando la relación natural entre los sexos.⁵⁴

Todas las obras de autoría masculina dependían en gran medida de los materiales históricos proporcionados por las monjas, pero recurrieron también a

recuentos personales de los confesores que, ocasionalmente, les permitían ver los escritos de las monjas en su poder e incluso rompían su voto de silencio y confianza respecto a escritos y confesiones, para elogiar a sus hijas espirituales.⁵⁵ Sigüenza y Góngora y Gómez de la Parra se interesaron en los conventos tanto como en sus habitantes, y escribieron relatos completos de sus fundaciones, patronos, gastos de construcción, altares y todo lo demás, junto con las vidas personales de las monjas que elegían para mostrar como ejemplo. Franco y Vetancurt se enfocaron solamente en las biografías, en ocasiones muy breves, y no consignaron todas sus fuentes, aunque recurrieron a los archivos de los conventos femeninos de sus órdenes. Autores de biografías individuales, como Francisco Pardo, quien escribió sobre la concepcionista María de Jesús Tomellín, desarrollaron técnicas de investigación similares. Los hombres nunca ocultaron que las monjas escribían biografías y crónicas históricas, que utilizaron como fuentes, pero jamás pusieron en duda su propia autoridad para escribir utilizando la obra intelectual de recopilación que las monjas les facilitaban. De hecho, Sigüenza y Góngora definió su postura intelectual en *Parayso Occidental* como la de una figura patriarcal que refinaría los escritos de las monjas según conviniese a sus intereses como escritor e historiador. Bajo su propio criterio, podía modificar los textos de las monjas, citarlos textualmente o reescribirlos.⁵⁶

Las opiniones sobre las implicaciones de tomar prestados los escritos de las mujeres y el significado de los mismos textos varían entre los críticos literarios. Electa Arenal y Stacey Schlau han interpretado los escritos femeninos como un acto de desafío, mientras que Jean Franco opina que al tomar la voz de Dios en un acto de anulación personal fuertemente cargado de la irracionalidad de la fe, las mujeres no adquirirían ningún poder personal.⁵⁷ Las dos posturas tienen algo de verdad, pero un análisis más a fondo de estos textos nos da la oportunidad de pensar en matices para complementarlas. El análisis de Kristine Ibsen sobre las autobiografías espirituales de varias monjas escritoras hispanoamericanas supone que las religiosas adoptaban estrategias para adecuarse a sus lectores, los representantes de la ideología dominante, a la vez que lograban afirmar sus propias identidades.⁵⁸ Myers hace notar la manipulación que los autores masculinos hicieron de los escritos femeninos y cómo la cuestión de género afectó negativamente la capacidad de las mujeres para expresarse con libertad, mientras que los hombres disfrutaron de autonomía en sus decisiones.⁵⁹ Mi postura como historiadora considera estos escritos como espejos de la mentalidad de una época expresada de manera individual, y resultado de la asimilación personal de los elementos culturales que moldearon el punto de vista de cada escritora. Tanto su sexo como su clase influyeron en esa asimilación y en su expresión. La personalidad de cada autora constituye el elemento más importante de cada obra. En la siguiente sección revisaré a varias escritoras de los siglos XVII y XVIII en busca de temas que revelen un protagonismo oculto o

explícito, junto con la representación del yo —su identidad— como expresión de su época y reflejo de su comunidad.

ESCRIBIR SOBRE HISTORIA EN EL CONVENTO

Las monjas novohispanas del siglo XVII fueron fuentes silenciosas de información, pero su silencio no fue voluntario sino impuesto por los hombres que las rodeaban. Sin embargo, estas religiosas fueron bastante conscientes de sus papeles como guardianas de su propia memoria.⁶⁰ Las carmelitas se destacaron en la labor de escribir “cuadernos”, es decir, libros en los que narraban las biografías de otras monjas. Una de las primeras en registrar su vida y la historia de la fundación de las carmelitas de la Ciudad de México fue sor Mariana de la Encarnación, cuya lúcida y detallada narrativa sobre los esfuerzos que ella y sor Inés de la Cruz debieron realizar en su deseo de fundar el convento fue usada ampliamente por fray Agustín de la Madre de Dios y José Gómez de la Parra.⁶¹

En *Fundación y primero siglo*, Gómez de la Parra nos informa sobre las mujeres que le asistieron en su labor de escribir. Hace un recuento de al menos 11 monjas “cronistas” que le dieron información oral o escrita sobre las monjas notables e incluso de uno de sus capellanes. Algunas habían comenzado a escribir por instancia de Miguel Godínez, quien había sido su director espiritual.⁶² En el tiempo en que Gómez de la Parra escribió, a inicios del siglo XVIII, su más valiosa colaboradora y asistente fue la abadesa María de Cristo, quien le envió las reseñas históricas de las fundadoras y la primera generación de monjas, así como muchos otros documentos de los archivos conventuales. Gómez de la Parra menciona sus nombres en el texto, pero apenas reconoce su trabajo intelectual. Elogia a todas por sus virtudes religiosas y en algunos casos incluso por sus labores de aguja, pero no reconoce el hecho de que llevaban casi un siglo ejercitándose en la escritura. Su predecesor, Agustín de la Madre de Dios, quien escribió a mediados del siglo XVII, se interesa más por los milagros y visiones de las monjas que por registrar sus talentos intelectuales, aunque de vez en cuando comenta los dones de algunas de ellas o menciona de manera casual el nombre de una informante o escritora. Toma prestados abundantes fragmentos de los escritos de sor Mariana de la Encarnación sobre su vida y la fundación de las carmelitas de la Ciudad de México. De paso comenta también sobre Melchora de la Asunción, “la abadesa que hemos mencionado” y “la que nos dejó por escrito los sucesos de esta casa”. Aunque reconocía su talento y comparaba su capacidad intelectual con un diamante, jamás ofreció información precisa sobre sus habilidades.⁶³ De mediados del siglo XVII hasta principios del

XVIII, el papel de las monjas como historiadoras de sus órdenes jamás recibió aprobación pública. En el caso de las carmelitas de Puebla, las propias monjas optaron por delegar en un hombre la labor de escribir para el centenario de su fundación, ya que tendría la aprobación de la jerarquía masculina. Quizá se sintieron inseguras sobre su “capacidad” para hacer esa gran síntesis. Asignar a varias hermanas la tarea de recopilar información como archivistas era muy distinto de encomendar a una sola la labor de escritora, oficio que nunca existió como tal entre las ocupaciones de los conventos femeninos. Las exigencias de su observancia difícilmente les hubieran dejado tiempo para escribir crónicas. De hecho, las quejas de las autoras de diarios y cartas se debieron en parte a tener que distribuir esta ocupación entre muchas otras, además de sus oraciones obligatorias. No obstante, a las monjas no les faltó el deseo de rememorar personal o colectivamente un deseo derivado de la firme voluntad para preservar sus tradiciones y su identidad.

En un estudio reciente, Rosalva Loreto ha analizado los escritos de Francisca de la Natividad, quien profesó en el convento carmelita poblano en 1609.⁶⁴ Miguel Godínez, director espiritual de algunas monjas notables de principios del siglo XVII, asignó a Francisca de la Natividad como compañera de celda de Isabel de la Encarnación a cambio de escribir su vida. Asignó también una compañía similar a María de Jesús Tomellín, monja concepcionista destinada a ser una frustrada aspirante a la beatificación por cerca de un siglo.⁶⁵ Como nos revela Loreto, los escritos de Francisca de la Natividad fueron utilizados ampliamente por fray Agustín de la Madre de Dios y Miguel Godínez. Señala cómo Francisca de la Natividad experimentó una evolución conforme escribía la biografía de Isabel, lo que la impulsaría a escribir su autobiografía, recobrando así su propia voz. Escribir sobre otra monja le permitió verse en el espejo de la religión y ganar confianza para convertirse en el sujeto de su propia escritura. Siempre que revisamos los escritos de las monjas descubrimos cuánto debieron los hombres a estas mujeres. Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación escribieron en un estilo claro y directo, sin tener conciencia de sus papeles. Mariana de la Encarnación dedicó su trabajo a la gloria de Dios y su privilegiada memoria le permitió entregar a su comunidad un memorial propio. La transformación de entidades anónimas en sujetos de sus propias narrativas es un proceso que se aplica a todas las obras autobiográficas de monjas que emprendieron la escritura como una obligación y con el tiempo hicieron de ella un hábito de su propia introspección.

Los frutos de la subjetividad desarrollada en el siglo XVII se cosecharon en el siguiente siglo. En el siglo XVIII, el anonimato de las cronistas finalmente fue roto con la publicación de varias obras de carácter histórico. Las monjas no sólo escribieron reseñas históricas, sino que éstas se publicaron bajo sus nombres, marcando así una separación de los escritores masculinos. En 1734, sor María Teresa, al parecer una monja capuchina de Puebla, escribió una biografía de la

fundadora, Leocadia González Aranzamendi.⁶⁶ Presentada en forma de “carta” para la comunidad, sigue el estilo de otras obras biográficas escritas por hombres, adoptando el manto masculino del género epistolar. Al elogiar la buena educación y las numerosas virtudes personales y religiosas de la fundadora, la escritora siguió la tradicional didáctica de la biografía. Sor María Teresa fue una mujer educada capaz de citar en latín, hacer referencias a fuentes bíblicas e incluso terminar la obra con un poema elegíaco. No hay nada específicamente femenino en su estilo o su propósito; su obra se apega a los cánones de su tiempo y es imposible distinguir su estilo del de un hombre. Aun así, por ser su autora una religiosa, de su pluma emanan la cálida admiración y empatía de quien ha experimentado en carne propia los rigores de su orden.

Poco tiempo después, en 1755, sor Joaquina María de Zavaleta, abadesa del convento capuchino de San Felipe de Jesús en la Ciudad de México, publicó la biografía de la fundadora, Agustina Nicolasa María de los Dolores Muñoz y Sandoval.⁶⁷ A diferencia de las carmelitas de mediados de ese mismo siglo, las capuchinas no encomendaron esta labor a un escritor masculino. Sor Joaquina María hace hincapié en el sacrificio realizado por sor Agustina, que, perteneciente a una rica familia, intercambió su riqueza por una celda. Entre muchas otras buenas cualidades, se centra en sus virtudes ejemplares: fe, esperanza, caridad, don para la oración y devoción por la Pasión de Cristo y María como *Mater dolorosa*. Para el desarrollo de su tema, sor Joaquina María también se apegó a los cánones históricos aceptados. De manera notable, nos confirma la labor de sor Agustina como consumada escritora epistolar que se valió de su correspondencia para recabar donativos de patronos, una técnica empleada por muchas otras monjas antes y después de ella. Sor Agustina escribió más de 60 cartas a los prelados de la ciudad, solicitando oraciones para después de su muerte, y también algunas notas conocidas como “apuntes”, citadas por Joaquina María como fuente para muchas de sus citas textuales. Estos apuntes quizá fueron recuentos de su vida espiritual. De tal manera, esta escritora revela y confirma el talento epistolar y literario de otra monja, cuya obra quizá se ha perdido. Hacia mediados del siglo XVIII no encontramos ninguna otra crónica escrita sobre las principales órdenes religiosas en la región central de México, y estos ejercicios históricos de las monjas comenzaron a tomar su lugar y a cubrir las necesidades de su propia memoria histórica.⁶⁸

La publicación de escritos biográficos de autoras femeninas siguió siendo excepcional; entretanto, las monjas escritoras comenzaron a interesarse por la creación de obras más ambiciosas. Dos obras ilustran esta tendencia. Una es la historia de la fundación de la Orden de María, conocida como La Enseñanza, que formaba parte de un proyecto comunitario de las monjas de esa orden en México y que fue impresa para su divulgación pública hacia fines de siglo.⁶⁹ Otra es la historia del viaje de las fundadoras para la subsecuente fundación del convento de Santa Brígida, una nueva orden en México, que permaneció sin publicar hasta

tiempos recientes.⁷⁰ Escrita por varias plumas diferentes, se trata de una narración cronológica del viaje de España a México, la estadía de las monjas en el convento de Regina Coeli y las celebraciones que acompañaron a la fundación. Las partes publicadas de esta narración revelan la experiencia de mujeres para quienes los paisajes, personas y costumbres sociales del Nuevo Mundo eran completamente ajenos. El texto, escrito en un estilo narrativo competente que denota un claro entendimiento de la misión de las fundadoras, ofrece además valiosa información sobre la etiqueta social y conventual.

La historia de La Enseñanza, por otra parte, es un texto más mexicano en óptica y procedencia. Comienza con los acostumbrados prefacios donde las monjas se disculpan por su “falta de letras” y declaran haber tomado la decisión de entregarse a esta labor a pesar de las desventajas de su sexo. Movidas por su gratitud hacia la fundadora, una acotación de género impensable en los hombres, afirman haber emprendido el trabajo por no haber encontrado a una persona lo suficientemente talentosa para ello. Los temas destacados de esta narración son el nacimiento metafórico del convento y el papel maternal de sor María Ignacia. La solidaridad que movió a las monjas de siglos anteriores a escribir sobre sus mentores por fin se manifiesta aquí abiertamente. Treinta y nueve años después de la fundación del convento, esta segunda generación de monjas de La Enseñanza hace hincapié en el problema de haber nacido “indianas” (hijas de las Indias Occidentales) y, por lo mismo, sujetas a mayor sospecha de sus intenciones entre las autoridades eclesiásticas. El hecho de que la fundadora, María Ignacia Azlor y Echeverz, perteneciera a una familia mexicana noble le ayudó a llevar a cabo esta fundación, a pesar de los problemas económicos que tuvo que enfrentar con el albacea de sus riquezas familiares.⁷¹ Esta narración combina la historia de la fundación con alabanzas a las virtudes religiosas de la fundadora. En esto, las escritoras siguieron la forma tradicional de la redacción de crónicas; no obstante, encontramos una total ausencia de imaginaria religiosa y testimonios visionarios. Impulsada por los vientos de la Ilustración, la historiografía comenzaba a alejarse de los antiguos cánones. Esta tendencia parece ser corroborada por la narración de la fundación de un convento carmelita en Querétaro, escrita en 1803 y actualizada 10 años más tarde con las novedades de ese tiempo. Josefina Muriel publicó extractos de lo que pareciera ser la última crónica del periodo colonial, escrita por una mujer. Según nos cuenta, sor María Bárbara de la Concepción, fundadora del convento, fue también una prolífica escritora de cartas que utilizó esa habilidad para promover la fundación y defender sus intereses en las décadas iniciales del siglo XIX.⁷² A lo largo del siglo XVIII, las monjas ganaron confianza en su capacidad para escribir su propia historia. Su estilo literario es competente y desprovisto de los excesos imaginativos acostumbrados por los cronistas masculinos del siglo XVII. Estas mujeres no tuvieron que probar su competencia intelectual, sólo su resolución para satisfacer su necesidad de adquirir identidad histórica.

EL TEATRO COMO RECREACIÓN DIDÁCTICA

Si los escritos de historia conventual y prosa didáctica requieren un estudio más profundo, la producción teatral de las monjas permanece a la espera de ser recuperada de los empolvados estantes donde permanece oculta. A partir de fines del siglo XVI, las monjas mexicanas comenzaron a buscar formas de recreación estética a través de la ejecución musical en los conventos. Las mujeres con habilidades musicales eran aceptadas como monjas para tocar música en las misas conventuales. A mediados del siglo XVII, las cantoras recibían cada año una bonificación especial en Semana Santa.⁷³ Es difícil documentar la transición de la música a las representaciones teatrales en el claustro, pero la prohibición de comedias en los conventos nos permite deducir que desde principios del siglo XVII se llevaban a cabo representaciones teatrales en las iglesias de los conventos femeninos en México y Puebla. Felipe III encomendó al arzobispo Juan Pérez de la Cerna la prohibición de las obras teatrales donde las monjas participasen como actrices, mientras que en Puebla, el obispo Palafox tuvo conocimiento de una comedia representada en un convento por actores profesionales.⁷⁴ En su visita de 1647 al convento de Jesús María en México, el arzobispo fray Payo de Ribera abordó el tema de la lectura y la representación de comedias, prohibiéndolas sin ambigüedades, pues actividades tales iban en contra del recato del estado religioso.⁷⁵ Es bien sabido que sor Juana Inés de la Cruz escribió algunas obras teatrales religiosas y laicas pero, hasta donde sabemos, no se representaban en el convento sino en casas privadas o en el palacio virreinal.⁷⁶ Recientemente Frederick Luciana ha publicado el texto de una obra teatral estrenada en el festejo que las religiosas de San Jerónimo de México ofrecieron a los virreyes marqueses de Amarillas en 1756.⁷⁷

Dos piezas teatrales cortas sirven como ejemplo de los tipos de representaciones que se llevaban a cabo en el interior de los claustros. La primera fue escrita para ser representada en la Nochebuena en el convento capuchino de la Ciudad de México. Aunque el nacimiento de Cristo es el acontecimiento coyuntural, su verdadera intención era “demostrar su gratitud” al capellán del convento, Cayetano Antonio de Torres.⁷⁸ Torres había escrito un tratado para la dirección espiritual de las novicias y debe de haber sido un confesor muy amado que gozaba de la confianza de la comunidad.⁷⁹ La obra, titulada *La virtud agradecida*, consiste en 13 páginas dobles numeradas solamente en los folios rectos. El manuscrito no está fechado y es anónimo, pero probablemente fue escrito a mediados del siglo XVIII, pues en cierta parte hace referencia a Juan José Eguiara y Eguren (1696-1763), notable erudito designado obispo de Yucatán en 1752. Ante la falta de atribución autoral, la pregunta obligada es si la pieza fue un encargo externo del convento o bien escrita por una

monja. Me inclino por la segunda opción. Otra cuestión es si las monjas interpretaron la obra o contrataron actores para ello. Si bien desde el siglo XVII los prelados desaprobaban que las monjas vistiesen ropas teatrales para actuar en representaciones dentro del convento, es posible que las monjas hayan actuado, suposición que probablemente jamás llegue a corroborarse. También es posible que las “niñas” del convento asumieran el papel de actuar esta pieza.

En *La virtud agradecida* los personajes alegóricos son Buen Consejo, Recelo, Alma Conturbada y Alma Atormentada. La anotación “música” se refiere a un papel actoral que representa a la música, además de dos intervenciones musicales. La obra se inicia con la aparición de la Música, quien explica a la audiencia de “amadas esposas” que quienes buscan a Cristo y temen perderlo tienen una guía asegurada. El manuscrito indica la presencia de dos torres en el escenario, tras las que puede esconderse una persona, y que permanecen cubiertas con tela hasta “el momento indicado”. De tal manera, vemos aquí un sentido de “teatralidad” en la clara referencia alegórica al apellido del capellán, Torres. Alma Conturbada viste de negro y es la representación del alma de quien no ha logrado encontrar consuelo pleno en el amor de su divino esposo. Ha profesado como capuchina austera y renunciado a todo por él, quien continúa eludiéndola. Alma Atormentada viste de rojo y también se encuentra angustiada porque Jesús la llama con dulces palabras, pero pone tantos obstáculos en su camino que se atreve a desafiarlo pidiéndole que le permita alcanzarlo o bien la deje morir. Así, el negro y el rojo expresan simbólicamente la desesperación y la pasión. Son almas hermanas, pero Alma Atormentada desea ver un nuevo día, mientras que Alma Conturbada se siente desesperanzada, lo que sugiere un grado más profundo de sufrimiento.

En ese punto aparece Buen Consejo, vestido de blanco, el color de la pureza, quien aconseja a las almas que dejen de sacar conclusiones por su cuenta antes de consultarlo. Las almas están deseosas de recibir las exhortaciones de Buen Consejo, quien las invita a reunirse junto a las “torres”. Las almas expresan sus sentimientos a las torres, como en confesión. Alma Conturbada tiene problemas para decir sus oraciones, obra del diablo sin duda. Sufrir por las dudas comunes que con tanta frecuencia se mencionan en las cartas espirituales escritas por las monjas. Alma Atormentada desea ayunar y llevar a cabo otras acciones piadosas, pero no logra cumplir sus deseos. Buen Consejo dice a la primera alma que Dios hace que el alma se involucre en la oración igual que lo haría un soldado en la batalla, por lo que le aconseja perseverar. Un soldado que lucha por su “rey”, en este caso Dios, debe esperar enfrentarse al diablo. Por otra parte, dice a Alma Atormentada que Dios no siempre estará disponible para resolver sus problemas, pero que él es el artífice de ellos. Recelo, vestido de púrpura, un color “perturbador”, entra en escena e introduce la posibilidad de que el Santo Oficio tenga algo que ver con el convento capuchino. Se sorprende al ver a dos monjas recién profesas aspirando a obtener la sabiduría que sólo las santas maduras

tienen: hay desaprobación en sus palabras. La observancia de sus reglas es todo lo que necesitan, declara, llamando la atención sobre la falta de confianza que tienen algunas de las almas en las “torres”. Recelo finge no entender la situación, preguntándose cuál podrá ser la función de esas “torres”. Esta figura introduce un contradiscurso retórico que exige ser refutado. Como era de esperar, Buen Consejo aparece desde atrás de las torres y enfrenta a Recelo para que abandone sus reflexiones. Recelo se rinde rápidamente y se arrodilla ante Buen Consejo, rogando por la “iluminación”. Buen Consejo le explica que la ocasión que se celebra es en honor del nacimiento del Salvador y una expresión de gratitud hacia el sabio erudito Torres, y procede a cantar una alabanza. El capellán Torres es un teólogo erudito que merece no sólo la mitra de México —el título de arzobispo— sino incluso la dignidad de papa, si las Indias no se encontraran tan lejos de Roma. Este elogio es una obvia exageración. Recelo acepta que las almas capuchinas pueden vivir sin él, siempre y cuando Torres las guíe. Las dos almas aconsejan a sus hermanas que encuentren consuelo en la obediencia a su capellán, cuya guía esperan disfrutar toda la vida.

Esta alegoría se enfoca en las angustias espirituales padecidas por algunas monjas y señala el camino recto que pueden encontrar en el consejo de su sabio capellán y confesor. El texto es encantador, con una clara intención didáctica y abiertamente adulatorio. Quienquiera que haya escrito esta pieza sabía de los problemas que los confesores causaban a las monjas, pero sin duda no pudo haber sido Torres, dadas las adulaciones volcadas sobre él. Es interesante notar que hacia el final de la obra aparece un indígena con una almohada bajo el brazo. Habla un español imperfecto y su aparición obviamente pretende dar a la obra un cierre “humorístico” para el entretenimiento de la audiencia. Al no encontrar a Torres para recibir su consejo, se consuela confiando sus dudas a su almohada. Hace un testamento legando a las monjas sus pocas pertenencias y se despide de ellas con la esperanza de encontrarlas nuevamente en el Cielo. La inclusión de este personaje en la obra sugiere que los indios y su forma de hablar eran motivo de risa: el “otro”, redimido a medias fuera del claustro, a quien se recurría como un gesto de comicidad relajante.⁸⁰

Otra pieza teatral, escrita para ser representada en la celebración de una profesión, es un coloquio compuesto en 1804 por María Vicenta de la Encarnación para la profesión de su discípula, la novicia María de San Eliseo. Las dos eran carmelitas del convento de Santa Teresa la Antigua en la Ciudad de México.⁸¹ Puesto que la pieza se escribió para una ocasión especial privada, no existe información que indique si llegó a representarse en algún otro convento. La autora deseaba introducir los elementos espirituales que ayudarían a la novicia a salir adelante en su periodo de prueba, así como las adversidades que tendría que enfrentar durante su aprendizaje. Los personajes son Paciencia, el Diablo, Vocación, Constancia, Perseverancia, el Mundo, la Carne, Religión, la Esposa y el Esposo. Mientras fuera de escena se oyen las voces que celebran la

victoria sobre el Mundo (la profesión final de una novicia), Paciencia y Constancia se preguntan quién pudo haberlo logrado, ya que es tanto el sufrimiento que existe en la vida. La Esposa, que acaba de llegar al convento, está inquieta y llama a su esposo, pero no lo encuentra todavía. Entra en escena el Diablo que, sintiéndose retado por la novicia, una joven mujer que desafía su imperio, llama a sus asistentes para doblegarla. La novicia implora al Esposo su ayuda en esta confrontación y él promete dársela, ordenando a Vocación que la acompañe; no obstante, le otorga permiso al Diablo para ponerla a prueba. Una batalla de argumentos de ambos bandos se desata: la Esposa es atacada por el Mundo mientras Perseverancia y Vocación la instan a permanecer firme en su resolución de profesar. Religión tiene un papel decisivo al decirle a la Esposa que María la ha elegido para la vida devota. Persuadida, la novicia la sigue y se empeña en buscar a su esposo sin importar los contratiempos. El Esposo le explica a la monja que es celoso por naturaleza y no está dispuesto a compartir su amor con nadie más.

Bajo los ataques del Diablo y la Carne, la novicia atraviesa por momentos de debilidad en los que desea abandonar el convento y su rigurosa disciplina, pero Perseverancia, Paciencia y Religión le ayudan a mantenerse firme en su decisión. La segunda parte de la obra trata sobre la profesión final. Mientras el Diablo y el Mundo continúan con sus ataques, la novicia se les enfrenta hasta que finalmente el Señor viene a su rescate y la acepta como su esposa. Elogia su belleza y le promete aliviar todo su agotamiento después del día feliz de su profesión.

Se trata de una obra teatral perfectamente desarrollada que muestra madurez y experiencia tanto en la escritura como en el significado simbólico de los personajes como parte de la vida conventual. Sor María Vicenta de la Encarnación fue una monja talentosa con una gran percepción sobre las pruebas del noviciado, el periodo de prueba que tantas vocaciones debieron pasar. Si bien la voluntad personal de la novicia es el tema central de la obra, como lo fue en la vida real, el texto destaca varios elementos morales a los que todas las aspirantes a monjas recurrían para alcanzar su meta. Las adversidades encontradas en el camino se entendían en parte como la voluntad de Dios, pero al final, él vendría a rescatar a su esposa, quien después de haber sido sometida a difíciles pruebas había logrado reafirmar su decisión de profesar. Estos dos ejemplos de obras teatrales en el convento sugieren el despliegue de la escritura como una herramienta para alcanzar dos fines: liberar la creatividad de la autora y aportar a la comunidad religiosa una literatura ejemplar que ayudase a moldear el carácter de las profesas. La representación teatral como forma de adoctrinamiento, un recurso común en la conversión de los pueblos indígenas en el siglo XVI, conquistó un lugar en los conventos como un medio legítimo para el entretenimiento sensato de las esposas de Cristo. El papel materno implícito de la autora del coloquio es también evidente. Sólo un sentimiento maternal

verdadero pudo haber movido a sor María Vicenta a escribir esta pieza, no sólo para sus alumnas sino también para las novicias por llegar. La obra es un abierto reconocimiento de la cercanía que la maestra y la novicia esperaban desarrollar a lo largo del año de prueba. Mientras que en muchos casos esta relación distaba mucho de ser perfecta, o incluso ni siquiera llegaba a desarrollarse, como vimos en el capítulo II, en otros maduraba y redituaba vínculos estrechos.

ESCRITOS ÍNTIMOS: DIARIOS DEL ALMA

Los escritos exigidos por los confesores a monjas dotadas de una espiritualidad especial forman un corpus que, aunque reducido en número, es de considerable importancia cultural y literaria. Muchos de ellos deben de haberse perdido y sólo conocemos un puñado, posiblemente escritos durante la noche o en los momentos de descanso que disfrutaban las monjas durante el día. Estas obras han sido objeto de estudio de varios críticos literarios y sin duda seguirán llamando la atención en el futuro debido a su valor intrínseco para el entendimiento de un periodo, un género y una visión del mundo que requieren mucho más estudio. Ningún otro tipo de textos revela con tanta profundidad el mundo íntimo de una autora, que a su vez es un despliegue del conjunto de formulaciones intelectuales, religiosas y afectivas que guiaron su vida. Reflejo de construcciones personales y sociales, estos textos nos ofrecen una clave para internarnos en la cultura del convento y la religión en el periodo colonial. Aquí solamente puedo revisar varios ejemplos sugerentes de la variedad de esos medios de expresión. Son los escritos de la madre María Magdalena Lorravaquio, sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, sor María de Jesús Felipa, sor María Marcela Soria y sor María Anna Águeda de San Ignacio.⁸² En su conjunto, fueron visionarias que siguieron el camino espiritual de Teresa de Ávila y la espiritualidad española del siglo XVII. Todas ellas aspiraron a experimentar el estado unitivo final con Dios como signo del verdadero matrimonio entre la esposa de Cristo y su divino esposo, y escribieron para explicar la complejidad de un mundo interior en el que la fe combatía contra los defectos humanos. No obstante, todas ellas expresaron esos anhelos de maneras distintas.⁸³

Los escritos de la madre María Magdalena Lorravaquio son emblemáticos de la religiosidad y la fe de principios del siglo XVII. Fue visionaria pero no una mística verdadera. Las visionarias, guiadas por su fe, experimentaban arrobos, pero la faceta predominante de sus vidas espirituales fueron las experiencias visuales con las que entraban en contacto con seres divinos, a los que describían con términos vívidos que podían identificarse fácilmente con el mundo físico. Durante estos contactos suplicaban por sus almas y las de otros o rogaban por tener un entendimiento más claro del mensaje de Dios. Además de rendir

testimonio de la majestad del Dios cristiano, forjaban para sí un espacio de autoridad con su capacidad para ver más allá del mundo físico. Si bien el reconocimiento de esa autoridad debía esperar a la aprobación de la jerarquía eclesiástica masculina, era reconocida en el ámbito doméstico por sus hermanas religiosas, confesores, parientes y la comunidad local.

Aunque en la mayor parte de sus escritos sor María Magdalena Lorravaquio se ocupa de la descripción de sus visiones, llegó a escribir también sobre sus ocasionales experiencias del estado unitivo.⁸⁴ Profesó en el convento de San Jerónimo de la Ciudad de México en 1590 y comenzó a escribir en obediencia al mandato de sus dos confesores jesuitas. Una mano experta copió su manuscrito en 1650 con la autorización de su sobrino Francisco Lorravaquio, sacerdote de Tampamolón y comisario del Santo Oficio. Poco se sabe sobre su vida temprana, excepto que era aficionada a la lectura de las vidas de santos y soñaba con huir a un desierto igual que los eremitas de antaño. A falta de desiertos en su entorno, comenzó a pensar en formas de ayuno y disciplinas corporales. La madre Lorravaquio padecía de una enfermedad crónica que la mantuvo semiinválida en el convento la mayor parte de su vida. Recibía a sus amistades en su celda, asumía el papel de maestra de las sirvientas y participaba en las oraciones comunes cuando su salud se lo permitía.

Su manuscrito, de 81 páginas, se divide en tres partes. En la primera narra su infancia y describe sus enfermedades. En la segunda cuenta al lector las sospechas de la Inquisición sobre la ortodoxia de sus visiones, y cómo varios teólogos la examinaron para corroborar que no se trataba de una falsa visionaria. En la tercera parte describe sus oraciones y sus experiencias visionarias. La reclusión en su celda debido a su discapacidad física le permitió desarrollar sus habilidades didácticas, aunque también pasaba mucho tiempo en labores de costura y oración. Sublimó y explicó su enfermedad como la oportunidad para experimentar en carne propia los sufrimientos de Cristo. La influencia de Luis de Granada en su espiritualidad es obvia.⁸⁵ Granada, un teólogo reconocido, tendría una influencia profunda y duradera en la espiritualidad conventual a lo largo del siglo XVII. Consideraba la oración como un alimento sublime, un regalo para los vivos y un medio para asistir a los muertos. Para Lorravaquio la oración fue el eje de su vida diaria; después de orar experimentaba sus visiones, las interpretaba como voluntad de Dios y, por lo mismo, perfectamente ortodoxas. La oración implicaba también un tiempo de recogimiento, pues sólo se experimentaban los contactos con lo divino una vez sumida el alma en su propia soledad. Mantenía muchos coloquios amorosos con Dios y no encontramos ningún intento de explicarlos, aunque los registraba con cuidado y apreciaba los beneficios que recibía a través de ellos. Sus contactos con seres divinos, Jesús el más frecuente, ocurrían en “lugares” que describe como espacios solitarios, pero finalmente rebosantes de vívidos y coloridos recuerdos acompañados de impresiones táctiles y olfativas. Le dejaban una inmensa sensación de paz y entendimiento que quizá

explique por qué la mayor parte de su libro está dedicado a narrarlos. Lorravaquiu aprendió a leer en su juventud tardía, y sus principales influencias fueron Teresa de Ávila, Luis de Granada y Juan de la Cruz. Como otras visionarias, encontró una fuente inspiradora de consuelo en su amor por Dios, expresado con tiernas frases a imitación del lenguaje amatorio de los amores laicos, salvo que su amor se relacionaba directamente con la Pasión de Cristo, un tema central de la espiritualidad del siglo XVII.

La herencia de los escritores espirituales del siglo XVII dejó también una fuerte influencia en figuras del siglo XVIII, como sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad. Ella inició su desarrollo espiritual como interna del Colegio de Belén, un retiro en el que las niñas que lo deseasen podían convertirse en beatas y aspirar a profesar como monjas regulares.⁸⁶ Debido a su pobreza enfrentó enormes dificultades para hallar un lugar para profesar, hasta que finalmente fue admitida en San Juan de la Penitencia, donde con el tiempo se convirtió en monja de velo negro a los 37 años de edad. Había sido admitida como novicia en el convento indígena de Corpus Christi, que se vio obligada a abandonar debido a las protestas de la comunidad indígena, un incidente que recordaba con turbación.⁸⁷ Las 50 “cartas” dirigidas a su confesor se centran en el estado de su alma y forman el corpus completo de sus escritos conocidos. Las meticulosas copias de sus textos realizadas por varios frailes son un claro indicador del valor que tuvieron para la orden franciscana.⁸⁸ Uno de esos escribanos anotó en los márgenes de su copia manuscrita la clasificación de la naturaleza de los pasajes escritos por la monja, definiendo las virtudes descriptivas adecuadas que podían transmitir a los posibles lectores, como “humildad”, “paz”, “castidad”, “caridad” y “la presencia providencial de Dios y la fe”.⁸⁹ No sabemos si los escritos de sor Sebastiana Josefa circularon entre las monjas y frailes franciscanos pero, sin duda, sirvieron como material para su biografía. Es posible que las anotaciones hayan sido hechas por fray Ignacio Saldaña, quien escribió su sermón fúnebre en el primer aniversario de su muerte, o bien por José Eugenio Valdés, autor de su biografía.⁹⁰

Sor Sebastiana repitió la consabida fórmula retórica de disculparse por su incompetencia en las letras y la falta de interés que pudiese tener para otros su vida “vil”, pero, igual que otras monjas, no cesó de escribir.⁹¹ Salvo por algunos pasajes breves, la información que ofrece sobre la vida cotidiana de su convento es muy escasa. De todo ello, lo más notable quizá sean los muchos años que pasó atendiendo a una religiosa enferma.⁹² La intensidad de su vida espiritual está retratada con angustia barroca. Alternando entre estados de desesperación y la máxima elevación de la unión mística, la vida interior de sor Sebastiana siguió un complejo camino. A la insatisfacción y la melancolía seguían visiones como la que describe en la carta 33, en la que Cristo toma su corazón entre sus manos. Sus “visitas espirituales” están arraigadas inequívocamente en el misticismo del

siglo XVI, pero su angustia se aproxima más a la espiritualidad barroca. En sus abundantes coloquios con su divino esposo, el giro amoroso tan idiosincrásico de la espiritualidad monástica femenina se expresa en frases como: “Tú solo eres el deseado de mi alma, el verdadero aliento y consuelo de mi corazón”.⁹³ En la carta 38 transcribe una serie de poemas afectivos de su autoría que revelan una vena creativa desarrollada principalmente a través de su familiarización con libros devocionales y de vidas de santos.⁹⁴ En extremo modesta en su ambición e inspirada por completo en la piedad, no tenía la intención de publicar su poesía.

Sus visiones suavizan la naturaleza severa de su piedad. Una de las mejores descripciones de sus conversaciones místicas aparece en su última carta, donde describe cómo, a través de sus oraciones, encontró las palabras para hablar con Cristo en uno de tantos diálogos amorosos que entabló con él:

Mi alma entendió, con una fuerza tierna y amorosa que me revolvió el corazón tan vivamente que reventaba con un dolor tan penetrante, doloroso y suave, que sin poder más fueron grandes las ansias que tenía, con abundancia de lágrimas; hablando las amorosas palabras, tan ardientes y verdaderas, que sonaban con gran claridad allá en lo más profundo, sin ruido y muy diferente de todo lo de acá. El estilo era tan suave y tan bien ordenado todo lo que hablaba, que ni muy pensado pudiera tanto como se me previno; con tanta facilidad que dije cuanto sentía en mi alma y pidiendo grandes cosas, con gran confianza, rendida y abatida en mi bajeza, y con grandes deseos de conformarme y darle gusto en todo a tan admirable hermosura, magestad y grandeza. Dávale grandes alabanzas, conociendo los innumerables beneficios que solo sus piadosísimas entrañas han sido poderosas para haberme hecho tantos bienes y estarme sufriendo [...] estando embebida dentro de mí la grandeza verdadera de mi dulce enamorado Dios, vida y descanso de todas las amarguras de esta penosa vida. Le hablaba como que no tenía presente, con grande confianza, y amor muy reverencial, deseando de todo corazón que todos le amaran y que no fuera ofendido.

Descubrir su capacidad para hablar con el Señor fue una experiencia trascendental para ella y otras monjas. La liberación de la lengua, tan reprimida por las órdenes eclesiásticas, era una fuente primaria de gozoso triunfo.

Kristine Ibsen hace hincapié en la naturaleza penitencial de la observancia de sor Sebastiana, una virtud elogiada también por los dos eclesiásticos que escribieron sobre su vida.⁹⁵ En el caso de sor Sebastiana, su intención era aniquilar el “yo” y la “voluntad”, obsesionada con su supuesta falta de merecimiento para alcanzar los elevados niveles del comportamiento perfecto. Como compensación, castigaba su cuerpo flagelándose y privándose de alimentos.⁹⁶ Pasaba también largas horas en oración, concentrando su

pensamiento en su amado esposo y en María, su ejemplo y protectora.⁹⁷ Sor Sebastiana manifestaba un asombro incesante por la belleza creada en el mundo por el Señor y por la propia belleza de éste, así como por el amor que otorga a sus criaturas. Aunque vivía en un estado constante de menosprecio por sí misma, se deleitaba con visiones coloridas iluminadas por una luz esplendorosa y el tranquilizante consuelo de la presencia de Dios y María.

No cabe en mi bajeza que lo pueda decir, ni lo entiende mi ignorancia porque es cosa diferente de lo que acá vemos. Era una cosa blanca y mejor que toda la claridad que allí había. Sentía el corazón dentro del cuerpo despegado, como en el aire. Y estaba todo como un bellissimo cielo de luz (que no sé cómo digo, que me hallo confusa, y no acierto cómo expresarlo). Era la luz mejor que la del Cielo, como resplandeciente nube y en ella estaba la Divina Majestad de soberana hermosura y su Purísima madre y mi Señora y todo mi bien, mi madre María, tan linda y agraciada que vierte glorias e infunde amor y confianza.⁹⁸

Tenía también visiones de diablos y criaturas insidiosas que la atormentaban, pero sus horrores y abundancia no eran comparables a lo reportado por otras monjas del siglo XVII.⁹⁹ El complejo mundo interior de sor Sebastiana fue, sin duda, personalísimo, e indica una continuidad de estilo y sentimientos muy típicos en los siglos XVII y XVIII.

Sor María de Jesús Felipa profesó también en San Juan de la Penitencia en la Ciudad de México y fue contemporánea de sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad, lo que plantea la interesante posibilidad de identificar a este convento con un centro de escritura espiritual. María de Jesús escribió 21 volúmenes de relaciones mensuales de su mundo interior. Solo se han conservado siete de ellos, y cada uno comprende más de 200 páginas de a cuarto.¹⁰⁰ A la vez que se quejaba de haber sido obligada a escribir, reconocía que el proceso de escribir sobre su alma resultaba iluminador y, además, le permitía sufrir una forma de mortificación que la acercaba a Dios sin ofenderlo.¹⁰¹ Sus rasgos visionarios siguen los caminos trazados en el siglo XVII, corroborando la observación de Elle Gunnarsdottir de que, en los claustros, los vientos reformadores de la ilustración difícilmente afectaron a las monjas en su piedad. Siguieron expresándose en el mismo estilo íntimo y afectivo característico del siglo precedente.¹⁰² A pesar de la organización mensual de su correspondencia con el confesor, el mensaje de sor María de Jesús Felipa no sigue un desarrollo cronológico en cuanto al desarrollo de su vida espiritual. Sus contenidos son anecdóticos en cuanto a su alma y los diversos incidentes de la vida conventual que registró.¹⁰³ En su diario pueden apreciarse las marcas dejadas por la censura de una mano anónima, posiblemente la de su confesor, la

abadesa, o incluso quizá la suya propia. Prácticamente todos los nombres de personas han sido tachados, haciendo imposible la identificación de la mayoría de sus hermanas religiosas y otras personas relacionadas con el convento y con ella. Incluso la identificación de su autoría sólo fue posible gracias a que en varias ocasiones explica el significado de su nombre y del de su convento.

Sor María de Jesús Felipa se veía asolada por periodos de “aridez” espiritual cuando sus oraciones no resolvían sus dudas o no le brindaban luz interior o consuelo. Estos momentos se compensaban con experiencias visionarias que imprimen a su narrativa un fuerte sentido de autoridad y entendimiento de su papel. Estas revelaciones condujeron a sor María de Jesús Felipa a experimentar arrobos místicos descritos en ocasiones con un acento particular en el goce sensual, reconfortante para cuerpo y alma. “Aquel ver tan suave, aquel oír tan dulce, olor tan penetrativo que se confortaba toda la naturaleza; el gusto me recreaba hasta los huesos, el tacto era como si tuviera el cuerpo entre muy delicados y blancos algodones.”¹⁰⁴ Tras los pasos de Teresa de Ávila, sor María edificó un “castillo” o “camarín” y también un “huerto interior” donde se recogía y desde donde construyó un panorama visionario agraciado con metáforas vegetales, visitas al cielo y “batallas” espirituales que la dejaban física y espiritualmente exhausta.¹⁰⁵ En este sitio especial desarrolló una lucha polarizada entre sus sentimientos de no ser merecedora del amor de Dios y el entendimiento de que estaba recibéndolo. Esta tensión se liberaba cuando se recogía del mundo.

Otras veces me llega a lo sensible una tristeza que me representa la de los apóstoles la noche del prendimiento que ésta les obligaba a dormirse mientras el Señor estaba en su agonizante oración, que todo lo que quisiera fuera dormir y tal vez me rinde el sueño o se calienta la cabeza de tal manera que quisiera no hacer nada más que estarme en un lugar oscuro y no comunicar con ninguna persona.¹⁰⁶

La comunión frecuente, un recurso muy recurrido entre las monjas observantes, le ayudaba a recobrar la confianza en la presencia de Dios en su interior.

Sor María sostuvo un diálogo intenso con su confesor, cuyo nombre nunca nos revela, pero cuya presencia constante como interlocutor es difícil de olvidar. Sugiere que éste mostraba aprensión por sus escritos y la reprendía, y es posible que las tensiones que ocasionalmente invadían su relación se debieran a las dudas sobre su ortodoxia.¹⁰⁷ Sus visiones ponían nervioso al confesor. Sor María escribía sobre sus conversaciones con sus ángeles guardianes, que le aclaraban el sentido de sus escritos y los de otras monjas, y la animaban a seguir escribiendo. De hecho, estas conversaciones con los ángeles custodios son de carácter didáctico, pero al mismo tiempo su explicación le confiere autoridad a la

religiosa, quien está empeñada en un diálogo con el lector —que es su confesor—. Por carecer de educación teológica, le decían que los textos de las monjas debían ser simples, pues su ingenuidad probaba su procedencia de la inspiración de Dios y no del diablo. Dios otorgaba a las mujeres sólo las “luces” suficientes para que otros reconociesen Su obra a través de ellas.¹⁰⁸ Puesto que sor María escribía para su confesor, es posible que simplemente estuviese empleando una estrategia retórica para protegerse. Tenía conciencia plena de sus capacidades, pero las disfrazaba bajo las palabras de entidades superiores que le daban “autoridad” a pesar de su pretendida falta de capacidad. Este complejo juego retórico se contradecía con pasajes en los que no mostraba modestia alguna por sus escritos o por sí misma. En sus visiones del Cielo entabla largas conversaciones con el Señor, quien no la trataba como una mujer ignorante sino como un ser con sabiduría y marcado por su predilección. Dirigiéndose a ella con expresiones afectuosas le decía que sus escritos eran el medio que usaba para su propio alivio y que la había elegido como conducto para dar a conocer su mundo y como protectora de su convento.¹⁰⁹

Al explicarle que Él era la fuente de su conocimiento, el Señor le daba a entender que confería una misma “doctrina” a sus ministros y a sus esposas, esto es, un mismo lenguaje y la misma gracia.¹¹⁰ Tenemos aquí un manifiesto de igualdad de género. Acomodándose a la siempre presente autoridad masculina, la monja hace una reverencia simbólica antes de continuar con su escritura y registrar la voz del Señor que respalda su destino como un alma elegida. Sor María, en definitiva, mantenía en la escritura un diálogo de “poder” con su confesor, a sabiendas de que él leería todo lo que le entregase. En cierto momento escribe: “Bien sabe Dios que lo más penoso de este camino interior es lidiar con los hombres aunque sean santos”.¹¹¹ Este contradiscurso sugiere que ella, como otras monjas, jugaba un complejo juego con las autoridades masculinas, con aparente inocencia pero discretamente desafiante. Aun así, ella sabe que de su confesor depende la explicación del significado de sus escritos y, a pesar de las tensiones, se dirige a él con un cálido respeto. Mientras reafirmaba su propia autoridad, el confesor, como representante de la autoridad de Dios, sigue siendo para ella un “puerto seguro”. “Sé que obedeciendo a V. R. obedezco al Señor mismo.”¹¹² El entendimiento de Dios en sus múltiples papeles de amor personal, padre de una inmensa familia y gobernante supremo de su reino, entreteje un rico patrón en el telar de la escritura de sor María de Jesús Felipa. Encontramos en ella un ejemplo más de los diferentes matices que permite la expresión de la fe barroca.

También en el siglo XVIII, pero en la ciudad de Querétaro, otra escritora comenzó a desarrollar su “huerto cerrado” espiritual. Se trata de sor María Marcela Soria, monja del convento capuchino de San José de Gracia, cuya vida conocemos solamente a través de su diario autobiográfico. La obra se divide en

dos secciones. La primera comprende la historia de su vida en la infancia y la juventud, y su paso de la vida secular a la religiosa. La segunda, de mayor extensión, se centra en su vida como monja y ofrece sólo una escueta información sobre las rutinas conventuales cotidianas, haciendo hincapié en su vida interior y sus experiencias espirituales. Los recuerdos de su infancia y adolescencia en una comarca rural de Maravatío constituyen un recuento bien articulado de su vida como mujer laica. Aparte de la narración que hizo María de San José sobre su infancia y pubertad, nada en la escritura de otras monjas es comparable con la historia de los años tempranos de María Marcela. María de San José supo desde niña que deseaba hacerse monja; este pensamiento jamás cruzó la mente de María Marcela en su infancia. Disfrutó de una infancia mimada, rodeada de hermanos y sirvientes, y recibió el beneficio de una educación más allá de las “artes femeninas”, que la impulsó hacia la lectura. La muerte de su madre la afectó profundamente y la obligó a adoptar un nuevo papel como brazo derecho de su padre en la administración familiar. A pesar de estas responsabilidades, su carácter alegre se manifestaba en su gusto por la ropa y las fiestas.¹¹³ Se encontraba en el umbral de un matrimonio arreglado con un joven que la complacía cuando, según nos cuenta, éste perdió todas sus cosechas y, agobiado por las deudas, huyó a Oaxaca. En ese momento comenzó a considerar la posibilidad de ingresar a un convento, turbada por la fragilidad de las vanidades mundanas. La semilla de su conversión tardaría en germinar, pero finalmente tomó la decisión irrevocable de profesar en contra de la voluntad de su familia. Kristine Ibsen señala un cierto grado de “confabulación” en las narrativas autobiográficas que recrean incidentes de vida para ajustarlos a patrones de fácil comprensión que evocan las vidas de otras notables religiosas, como Teresa de Ávila y Catalina de Siena.¹¹⁴ Es claro que el recuento de su juventud tuvo como fin servir a metas espirituales más elevadas, pero la veracidad de los abundantes detalles de su vida cotidiana no debe ser cuestionada. Su confesor jamás le habría permitido escribir una historia de vida “inventada”.

El recuento hecho por sor María Marcela sobre su decisión de entrar al convento, no por un llamado predestinado sino debido a su desconcierto por una boda frustrada, señala una causa posible no reconocida ni declarada por otras mujeres. Sin embargo, como monja, algunos hombres del clero admiraron a María Marcela por sus virtudes ejemplares. Un intento de biografía de esta monja de Joseph Ignacio Cabrera se vio frustrado por una investigación inquisitorial que comenzó en 1799 y se extendió hasta 1810. El proceso intentaba establecer la validez canónica de algunas declaraciones consignadas en su biografía. Cabrera se había convertido en su confesor al cabo de un largo periodo en el que sor María Marcela había evitado recibir cualquier ayuda espiritual. La inquisición condenaba varias partes del manuscrito de Cabrera, por lo que ordenó confiscar el original y todas las copias existentes para guardarlas en sus

archivos.¹¹⁵ Hasta la fecha no existen copias de esta biografía, por lo que uno se pregunta qué aspectos de su vida espiritual pudo haber elogiado Cabrera: su observancia y ejemplaridad en la oración, sus visiones o la clara e inspirada prosa que desplegó para describir sus arrobos místicos. Cabrera y María Marcela son un ejemplo más de la relación espiritual especial que la escritura podía generar. Ella tuvo la confianza necesaria para escribir sobre sí misma y él se convirtió en un admirador de las cualidades especiales que deseaba elogiar.¹¹⁶

María Marcela, la siempre alegre joven secular, demostró tener un grado notable de confianza en sí misma y menor menosprecio de sí que otras monjas. No pecó de falsa modestia al alabar sus propias virtudes. Las 66 páginas finales de su obra ofrecen una meticulosa explicación de cómo adquirió todas las virtudes exigidas para una capuchina. Esto no significa que siempre haya estado satisfecha o contenta consigo misma, pues durante muchos años optó por no tener confesor debido a que no encontraba suficiente comprensión en los que había tenido. En ese tiempo no tuvo una buena vida espiritual, pero una vez que encontró mejor guía espiritual rebosaba de satisfacción en la observancia de la vida religiosa. “Con todo lo que me sucede me conformo sólo con prontitud, sólo con gozo y alegría, deseando cumplir la voluntad de Dios como la cumplen los bienaventurados.”¹¹⁷ Dos de sus fuentes de inspiración fueron sor María de Agreda y los ejercicios de san Ignacio.¹¹⁸ De ahí derivó un intenso culto por María y la Pasión de Cristo. Una sección importante de su obra está consagrada a explicar el ritmo y contenidos de sus actividades de oración, con lo cual ofrece un punto de vista íntimo y muy personal de las formas elaboradas de culto y oración durante las horas canónicas prescritas.

Sor María Marcela experimentó varios estados místicos unitivos y, como era de esperar, intentó explicarlos, pero confesó que “con grandes deseos de explicarme tomo la pluma, pero en ellos me quedaré, porque emprender lo imposible es manifiesto desatino. Intentar comprender lo incomprensible es temeridad reprehensible; explicarme digo ser empresa imposible”.¹¹⁹ El recogimiento y el teocentrismo caracterizan sus reflexiones místicas.

Al estado que queda referido se siguió una unión tan íntima de Dios con el alma que se sentía estar con apretadísimo abrazo e indisoluble lazo este, firme, permanente y que es cierto me persuado no ser capaces ningunas potestades de apartar el alma de Dios ni desatar este nudo el cual Señor he conocido es el centro del alma, y mientras más el alma se une con Dios, más en su centro está y tan de asiento y tan firme que me atrevo a decir, y no con temor, sí con gran libertad, que es imposible que esta unión se deshaga.¹²⁰

Igual que otras monjas, su relación privilegiada con su divino esposo la hacía sentir amada y favorecida, aunque en cierto momento señala también su gran satisfacción por saberse del mismo sexo que María. En más de una manera, el

culto de María ayudaba a las monjas a sobreponerse a las desigualdades de género intrínsecas al catolicismo romano.¹²¹ La autobiografía de María Marcela es, para mí, uno de los esfuerzos mejor logrados de una monja del siglo XVIII para encontrarse a sí misma tanto en la escritura como en la vida.

ESCRITOS DEVOCIONALES DIDÁCTICOS

otra veta en las minas de la escritura femenina es la literatura devocional. Las monjas no recibieron las órdenes de sus confesores para escribir en este género; el impulso más bien surgió de su fe y deseo de compartir su espiritualidad con otras monjas. La literatura devocional implicaba un acto consciente de autoría y, con ello, la responsabilidad tanto por su contenido como por sus intenciones. Aunque debían pasar la aprobación de las autoridades eclesiásticas, al tomar la iniciativa para escribir este tipo de literatura las monjas asumían el papel pedagógico de enseñar a otras las prácticas devocionales. La aceptación de ese papel fue tolerada e incluso alentada por la jerarquía masculina. Conscientes o no, cedían autoridad a las mujeres bajo su dirección espiritual. Al ejercer este género se les reconocía a las monjas su conocimiento del canon y la bendición del Señor, que les abría el camino para enunciar esta forma de reverenciarlo. En el capítulo III examinamos algunos ejemplos de la literatura devocional que circulaba en forma manuscrita en el siglo XVII, los que alcanzaron a ver la luz en forma impresa en el siglo XVIII. En su mayoría son ejercicios espirituales para guiar la oración y los actos devocionales, que ganaron popularidad gracias al espíritu de solidaridad que inyectaban a la fe.

En el siglo XVIII, la figura máxima de este género de literatura didáctica y devocional fue sor María Anna Águeda de San Ignacio, letrada monja dominica cuyos numerosos escritos recibieron el honor de ser impresos bajo el patronazgo del obispo de Puebla, Pantaleón Álvarez de Abreu.¹²² Sor María Anna había sido beata de Santa Rosa de Viterbo, una institución que luchó durante años para convertirse en convento hasta lograrlo en 1740. Sus escritos se volvieron tan populares que se convirtió en una reconocida y reverenciada consejera de la ciudad. Su funeral alcanzó el culmen del paroxismo emocional religioso y popular.¹²³

Sor María Anna nació en el seno de una familia acomodada y piadosa. Una de sus hermanas se hizo monja y un hermano, capellán. En su vejez, el padre llevó una vida devota entregada a la oración y la comunión diaria, inspirando a sus hijos con el ejemplo.¹²⁴ A causa de la bancarrota, la familia atravesó años de penurias económicas y escasez; de hecho, sor María Anna creció en la pobreza. Mujer autodidacta, fue ávida lectora desde temprana edad. Las lecturas con las

que forjó su desarrollo intelectual consistían principalmente en las vidas de los santos, Thomas A. Kempis, María la Antigua y fuentes bíblicas. Como beata enclaustrada en Santa Rosa de Viterbo y como monja seguramente cayó en sus manos la obra de Tomás de Aquino y profundizó en el estudio del Antiguo y el Nuevo Testamento. Era capaz de citar con fluidez en latín, que no se molestaba en traducir para sus lectores, confiando en que conociesen el idioma y las fuentes. En cierta ocasión durante su infancia, su madre la dedicó a la Virgen María, lo que explica la centralidad de su devoción mariana. En el beaterio de Santa Rosa sus conocimientos y habilidades le sirvieron para administrar la institución, de la que sería también contadora durante muchos años.¹²⁵

Como fundadora espiritual del convento de Santa Rosa de Santa María en Puebla, su primera tarea fue escribir las reglas para la observancia diaria, que fueron impresas en 1746.¹²⁶ El hecho fue una primicia en México, pues ninguna otra mujer había recibido la autorización para escribir los lineamientos para la observancia de su comunidad. Esta labor puso de manifiesto su capacidad para organizar y dirigir el comportamiento de la nueva comunidad monástica, así como su espiritualidad. Su producción intelectual estaba lejos de caer en las intimidades emocionales y los rasgos visionarios de algunas de sus contemporáneas, o de las del siglo XVII. Su interés y pasión inquebrantable sería escribir literatura didáctica para orientar a sus hermanas religiosas en la verdadera observancia de sus reglas conventuales e inculcar en ellas la más profunda veneración posible de Cristo y María. María Anna murió en 1756 y su primera obra fue publicada en 1746; algunos de sus textos pueden haberse remontado a sus años tempranos como beata. Fray Juan de Villaseñor, quien predicó un sermón en memoria suya, afirma que el tratado sobre la leche de María fue escrito “en su juventud”.¹²⁷ No podemos saber si esa declaración se refiere o no a sus años en el beaterio, pero es prácticamente un hecho que todas sus obras fueron escritas en la soledad de su celda, hasta su publicación póstuma en 1758. Su confesor, Joseph Bellido, emprendió la labor de escribir su biografía y publicar sus principales obras, reunidas en un solo volumen. Las fuentes de información para su biografía seguramente fueron los cuadernos que le enviaba regularmente.¹²⁸

Sor María Anna experimentaba en ocasiones estados de éxtasis místico, pero escribía sobre éstos como experiencias intelectuales y como fuente de conocimiento para validar su escritura, ya que durante esos arrobos fue cuando aprendió a descifrar los mensajes simbólicos de Dios. En uno de ellos, por ejemplo, pudo ver un libro que contenía el conocimiento de Dios y era a la vez el libro de su vida. En otra ocasión se vio a sí misma muerta y entendió que solamente estando muerta para el mundo era posible resistir sus tentaciones demoniacas.¹²⁹ Fray Juan de Villaseñor sería más explícito sobre estas visiones que ella le confiaba como su confesor y que mencionaría en su sermón

fúnebre.¹³⁰ En una mesurada indicación de la fuente de su conocimiento y escritura, sor María Anna explica en una de sus obras, *Medidas del alma con Cristo*, cómo Cristo se le apareció para enseñarle a interpretar sus palabras y las reglas de comportamiento para que pudiese transmitir las por escrito a los creyentes.¹³¹ En todo momento tiene la cautela de declarar que “entendió” la palabra de Cristo, haciendo hincapié en la fuente y adjudicándose el papel de intermediaria. Eich ve en algunos de sus escritos un papel claramente definido como guía de sus lectores, haciendo notar su control al no exagerar sobre el aspecto sobrenatural de esas comunicaciones.¹³² En sus obras, María Anna ofrece a sus lectores una exégesis elocuente y claramente escrita sobre las vidas de Cristo y María, como también una guía bien trazada para que los seres humanos aprendieran a sobreponerse a los numerosos obstáculos que debían enfrentar en su camino para encontrar a Dios. Su interés no es comunicar sus experiencias místicas personales, sino ayudar a otros a alcanzar la perfección, un objetivo pragmático más afín a su papel como maestra.

Así, en sus palabras no encontramos una esencia mística, sino devocional. Los títulos de sus obras indican su naturaleza y propósito: *Oratorio espiritual; Meditaciones de la sagrada pasión; Leyes de amor divino*, dirigida a las esposas de Cristo; *Mysterios del santísimo rosario*, etc. Algunas de estas obras fueron publicaciones de bolsillo con propósitos devocionales que en años subsiguientes tuvieron amplia difusión a través de reimpresiones. Su repertorio devocional se reparte entre Cristo y María. Su afecto particular por esta última está plenamente desarrollado en su explicación de los misterios del rosario, pero se repite igualmente en muchas de sus obras breves. A través de la oración el creyente asciende hasta alcanzar el conocimiento contenido en la leche de María, una forma de alimento divino. Simbólicamente, la madre de Cristo es fuente de conocimiento y misericordia, en cuyos brazos y desde cuyos pechos el alma cristiana podrá comprender el significado de la vida de Cristo. Éste fue un tema predilecto de la literatura medieval tardía.¹³³ Continúa con los 15 misterios o momentos de culto que unen a María con Cristo, una conocida ruta de la devoción mariana que coloca a la Virgen al centro de su narrativa y resalta su figura como guardiana y dadora de los tesoros de Dios. De hecho, el recuerdo y ejemplo de María son elementos esenciales en el corpus literario y fuente de inspiración de los escritos de sor María Anna Águeda.

La Pasión de Cristo es el tema de una obra para la meditación: *Meditaciones de la sagrada pasión*. En esta obra ofrece a sus hermanas varias formas de oración para alabar el sacrificio de Jesús en la crucifixión. En *Modo fácil y provechoso de saludar y adorar los sacratísimos miembros de Jesuchristo en su santísima Pasión* recurre a un retrato físico de la Pasión de Cristo. En esta guía de oraciones la monja usa el cuerpo de Cristo como medio para elogiar su sufrimiento, a la vez que ruega por su perdón y su amor. Su vena didáctica se expresa también en dos obras de ejercicios espirituales. *Ejercicios de tres días* es

un manual escrito para su convento, mientras que *Oratorio espiritual* es un pequeño libro de meditaciones, escrito por solicitud de una monja del convento de San Jerónimo. A pesar de ser obras menores, María Anna asume una autoridad literaria que indica una transformación significativa en la cultura conventual. Ya no ocultas del mundo, las habilidades de la monja para la enseñanza pueden ser compartidas con sus hermanas y un público más amplio en el virreinato.

El libro más relevante para la vida conventual diaria es *Leyes del amor divino que debe guardar la fiel, amante esposa de Christo*, en el que describe las 10 leyes que una esposa de Cristo debe guardar para complacer a su divino esposo.¹³⁴ La suposición de la humildad como virtud fundamental de la esposa establece el tono del libro, que representa a Cristo como un esposo noble, rico, fuerte, sabio y apuesto. La esposa debe consumir su papel femenino para atraer a su esposo, cuya presencia es lo más deseable en su vida. La esposa de Cristo comprenderá que a través de la humildad podrá alcanzar el entendimiento de la infinita grandeza de Dios. María, quien ayudará a la esposa a seguir las reglas, aparece hacia el final de la explicación de cada una de las reglas; sin ella, la labor de cumplir con las leyes del amor divino sería mucho más difícil.

La primera ley a seguir es el amor puro y constante; la segunda es el rendimiento total; la tercera ley es fijar los ojos en Dios; la cuarta, escucharlo con atención; la quinta es ajustar la voluntad propia a la suya; la sexta es alabarlo; la séptima es resguardar su honor; la octava, preservar su casa; la novena es aspirar a la más elevada perfección por su bien, y la décima regla es imitar su vida para alcanzar el estado unitivo final. De manera indirecta, las obligaciones de la esposa para con su esposo traen a la mente las recomendadas por fray Luis de León para la perfecta casada en el siglo XVI.¹³⁵ La voluntad de la esposa, en todas sus facetas, se orienta hacia Dios. La esposa debe sentirse incitada a correr a los brazos de su casto esposo y entregarse a él por completo, puesto que es celoso y no puede sufrir la pena de compartir las atenciones de sus esposas con ninguna criatura del mundo ni con intereses materiales. Aquí, sor María Anna Águeda se apega a caminos pastorales bien conocidos, pero en este y otros pasajes echa mano de su conocimiento de la vida conventual para agregar inmediatez a sus palabras. Quizá haya tenido en mente la escasez sufrida en el beaterio en que vivió, que más adelante se convirtió en el convento en el que profesara, cuando urgía a las monjas a no engañarse pensando que el trabajo para ganarse la vida era una excusa para descuidar sus obligaciones con Dios. Finalmente, Dios siempre provee. En esto es claro el entendimiento subyacente de que las beatas que se hacían monjas debían realizar labores que redituasen dinero para sí mismas y sus instituciones. Para María Anna, ninguna ocupación debía interferir con su devoción por Dios y el cumplimiento de las leyes del amor divino. De la misma manera, aclara que cuando el Señor se esconde y a las monjas las aqueja la “sequedad” y la falta de inspiración, esta situación debe verse como una

estrategia del amor del esposo para hacer que el amor de la esposa sea más solícito.

María Anna Águeda aborda hábilmente el tema de la sujeción de todos los sentidos corporales para aconsejar cómo podían y debían encauzarse hacia las metas de la esposa, un estilo pedagógico popular desde el siglo XVII, aunque presentado en un tono más refinado y menos grandilocuente. El control de los sentidos conduciría a la esposa a un estado unitivo que ella había experimentado pero al que sólo hace referencia en contados momentos y de manera muy cautelosa.¹³⁶ Su estilo visionario no pertenecía al siglo XVII y, por encima de todo, era una dotada pedagoga en el ejercicio de su labor pastoral: predicar a través de la palabra escrita. Con gran habilidad entremezcla fuentes bíblicas con las preocupaciones prácticas de cada día sobre cómo llevar una vida religiosa dentro de la más acabada perfección. Tal como lo expresa en la sexta ley, al seguir la voluntad de Dios la monja “ha de tener gozo y alegría en el cumplimiento de la Divina voluntad”. De la misma manera “ha de hacer los actos y la práctica con fervor y prontitud sus obligaciones como la oración mental y vocal, el comulgar, oír misa, el trabajar, obedecer, descansar, padecer las obras penales, mortificaciones, comer, beber, dormir [...] por hacer la voluntad de su amado”. Dicho de otro modo, su obligación era obedecer a Dios en todas sus acciones y actividades. Las leyes del amor divino son la guía que haría de la vida en el convento un esfuerzo digno de seguir y que la comunidad obedecería ordenadamente. Su tono es muy distinto del de sor Manuela de San Antonio, su contemporánea en el convento de San Bernardo en la Ciudad de México, quien escribió un manual de instrucción para novicias en 1744.¹³⁷ Mientras que Manuela es severa, sor María Anna Águeda es delicada, persuasiva y convincente, la verdadera encarnación de un mensaje de amor. Su ortodoxia y la docta naturaleza de su terso estilo literario son el fundamento de su reconocimiento y popularidad como escritora devocional.

¿QUÉ SITIO OCUPA SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ?

En un capítulo en el que se examinan algunos de los escritos más destacados de las monjas, preguntarse dónde encaja sor Juana Inés de la Cruz es inevitable. No es mi intención revisar sus escritos a fondo, pues existen literalmente miles de trabajos analíticos dedicados a ellos y, además, la crítica literaria no es mi especialidad. Un breve examen del sitio que ocupó como monja en la constelación de escritoras bastará para ubicar el entorno cultural en el que eligió pasar su vida.

En el ámbito de las escritoras conventuales, sor Juana Inés de la Cruz se eleva por encima de las demás monjas escritoras por la calidad, la diversidad y el

número de obras que produjo. Es obvio que entre la comunidad monacal se destacó por su capacidad privilegiada, pero nunca por rebeldía, misticismo o el menosprecio de sí misma. Si bien la escritura fue la principal ocupación de su vida, es un hecho que participaba en las obligaciones devocionales del convento, observando las reglas básicas de comportamiento de su comunidad. ¿Cómo se las ingenió para llevar a cabo sus actividades literarias dentro de la rutina de oraciones y obligaciones ceremoniales que debía observar? Esto seguirá siendo un misterio, como ocurre con la mayoría de las monjas en nuestro estudio. Simplemente desconocemos de dónde sacaban el tiempo para escribir, aunque con frecuencia se quejaban del poco espacio que sus otras ocupaciones les dejaban para ello. Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad nos ofrece un retrato de sí misma escribiendo por las noches, vencida por el sueño y quemando muebles y papeles, pero no por ello podemos suponer que haya sido la misma experiencia de otras monjas. Sabemos que sor Juana desempeñó el cargo de contadora durante un tiempo, como también el de poeta semioficial de un convento que vivía a la sombra de la reputación disfrutada por una de sus profesas. Como tal, recibía a muchos visitantes que se acercaban a presentarle sus respetos. Una celosa abadesa, probablemente cansada u ofendida por las actividades de sor Juana, que le parecían ajenas a la religión, le prohibió escribir durante su regencia. Era su prerrogativa hacerlo y sor Juana no tenía más opción que obedecer, y así lo hizo. La orden pronto fue revocada y nunca más le fue impuesta de nuevo. En cuanto al resto de su vida, sólo podemos especular que sor Juana cumplía con algunas de sus obligaciones conventuales y varias abadesas la dispensaban de cumplir con otras.

Los escritos didácticos y devocionales que hemos estudiado en este capítulo, así como el comportamiento de algunas de sus autoras, indican humildad y negación de sí. En un análisis de las discrepancias entre las reglas conventuales y las prescripciones contemporáneas para la perfección monacal, María Dolores Bravo destaca cómo sor Juana simplemente no aceptaba la completa negación de sí ni la renuncia esperada por los prelados.¹³⁸ Esto implica que se le dio la oportunidad de ser diferente. Las comodidades de alojamiento para una monja especial eran un tema sujeto a negociación en cada convento. El convento de San Jerónimo no observaba una disciplina interna rigurosa. Sor Juana tenía celda propia y una esclava a su servicio. Se le permitió tener una biblioteca y tiempo para escribir y recibir visitas, una práctica común en su tiempo. Las mejores fuentes de conocimiento sobre sor Juana como persona son sus propias obras y la defensa que hace de sí misma en la carta dirigida al obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. Sería ésta la única vez en que incurriría en el “menosprecio de sí”, aunque no es posible interpretar literalmente la negación retórica del valor de sus escritos ni la afirmación de que escribía por obligación. A pesar de ser una católica ferviente, ocupaba su tiempo diario en actividades distintas de las oraciones y tuvo muy poco en común con la mayoría de las

monjas referidas en este trabajo. La desesperación del obispo Fernández de Santa Cruz por la naturaleza mundana de la mayor parte de sus escritos es comprensible desde su punto de vista, mas no desde el nuestro. Aunque sor Juana lo entusiasmaba por el carácter de sus disertaciones teológicas en la *Carta atenagórica*, lo desconcertaba también que hubiese tomado una ruta que la acercaba más al pensamiento herético que a la ortodoxia que se esperaba de ella. Por su bien y el de su alma, habría preferido que escribiese poemas religiosos en la vena de los pocos que han sobrevivido de otras monjas del siglo XVII, pero sor Juana no era el tipo de mujer moldeada para la piedad o los arrobos místicos, y no podía ni tenía intenciones de ocultar sus privilegiados dones.¹³⁹

Tras la revisión de los escritos producidos en los conventos, podemos concluir sin temor a equivocarnos que los conventos no fueron instituciones que estuviesen en contra de las actividades intelectuales. Apoyaban a sus religiosas talentosas en el cultivo del intelecto y patrocinaban las artes que embellecían sus edificios. No obstante, el aprendizaje conventual debía seguir un camino determinado y toda desviación era vista con malos ojos. El caso de sor Juana fue anómalo en tanto que escribió un número considerable de obras no relacionadas con objetivos religiosos; sin embargo, cuando se examina esa producción, es obvio que la mayor parte de ella puede relacionarse de una manera u otra con los claustros. Sus contribuciones poéticas a las festividades de la ciudad fueron quizá las primeras de su siglo, pero otras monjas del siglo XVIII también enviaron su trabajo poético a los concursos públicos laicos. Los poemas de sor Juana para las virreinas, así como los dedicados al rey de España, fueron atenciones literarias esperadas de alguien de su sexo y con su talento, y a pesar del carácter profundamente personal que desplegaban los primeros, no resultaban ofensivos para sus prelados. Las obras teatrales de sor Juana fueron encargadas por patronos y algunas de sus loas se representaron en casas privadas y en el palacio virreinal.¹⁴⁰ Su estudio sobre música no debe de haber sido desconocido para sor Nicolasa de la Santísima Trinidad, monja carmelita poblana conocida por su interés en la composición musical. Sus conocimientos teológicos pudieron haber tenido resonancia en sor Melchora de la Asunción, sor María Anna Águeda de San Ignacio y otras monjas cuyos intereses y conocimientos bíblicos y patrísticos fueron más allá del saber común, y cuyos escritos se han perdido, o bien nunca tomaron seriamente la escritura por falta de estímulo o por humildad excesiva. En cuanto a los villancicos, los ejercicios espirituales y su obra maestra *Divino Narciso*, encontramos a una sor Juana apegada sin esfuerzo a los cánones aceptados de la escritura religiosa. Incluso los conceptos y sugerencias vertidos por sor Juana en estas obras, cuyo significado sigue siendo debatido por los críticos, tienen un fundamento canónico.¹⁴¹ En general y hasta en ciertos yerros tácticos en que incurrió en sus escritos posteriores, el pensamiento religioso de sor Juana iba acorde con su tiempo, aunque fueron menos numerosos en comparación con el resto de su obra.

Su pensamiento en el ámbito teológico fue usualmente ortodoxo, pero le acarreó problemas a principios de la década de 1690, pues tuvo el atrevimiento de reinterpretar el canon expresado en los sermones de predicadores renombrados, como Antonio Vieira y Antonio Núñez. Esto la llevó a terrenos peligrosos. Quien se atreviese a poner en duda la interpretación teológica postridentina sobre los grandes dones de Cristo para la humanidad habría atraído la atención de los inquisidores. Como lo prueban irrefutablemente los archivos existentes de la Inquisición, muchos fueron los hombres y mujeres religiosos que tuvieron que responder por su “reinterpretación” del canon. Este tropiezo tuvo una consecuencia literaria formidable en el mundo intelectual cuando la religiosa-poeta escribió su bien conocida autodefensa, uno de sus escritos más brillantes. Lo que libró a sor Juana de caer en manos de la Inquisición fue su inteligencia y su “peso” social, pues supo retractarse y evitar una confrontación, aunque dando a cambio una parte de su libertad intelectual. Pagó un precio muy alto por su propia conciencia y tuvo que sufrir las restricciones presuntamente impuestas por el arzobispo de México, quien le ordenó alejarse de sus libros como penitencia por su comportamiento. Sobre los detalles y el alcance de estos incidentes todavía existe un vigoroso debate que me eximo de delinear, pero que corroboran la excepcionalidad de su ingenio y al mismo tiempo la presión social que se desplegaba sobre mujeres de un talento extraordinario que vestían el hábito conventual.¹⁴²

De tal manera, una vez establecida la posibilidad de que los escritos de sor Juana fuesen aceptables dentro de los límites de la vida conventual, lo que resta exponer de nuevo son los parámetros de su comportamiento en comparación con el de otras monjas. A diferencia de otras religiosas, es evidente que sor Juana no escribió bajo la dirección o la presión de sus confesores. Su discrepancia con el jesuita Antonio Núñez, su principal confesor y promotor de su profesión, es demasiado conocida como para repetirla aquí, pero indica que cuando éste decidió ejercer presión, ella logró librarse de su influencia. A pesar de este incidente, sor Juana gozó siempre de la buena orientación espiritual de hombres de probada ortodoxia, quienes no parecen haber interferido en su escritura. Otras monjas, como hemos visto, también supieron alejarse de sus confesores cuando demostraban ser completamente incompatibles. Esa capacidad de “alejarse” es la que subraya Geoff Guevara-Geer, uno de los estudiosos contemporáneos de sor Juana.¹⁴³ Por otra parte, su falta de inclinación mística la separa de las monjas visionarias del siglo XVII. Sor Juana no ingresó al convento para consumir una vocación religiosa, sino en busca de libertad para dedicarse al estudio a pesar de su manifiesto desagrado por la vida comunal. No soportaría el rigor de las carmelitas, por lo que abandonaría el convento de San José tres meses después de su ingreso. San Jerónimo le ofreció el reducto anhelado y ella supo aprovecharlo, recibiendo el apoyo de su comunidad y manteniendo la firme resolución de no perecer ahogada en las aguas de la fe y la piedad.

En lo tocante a esta separación perfectamente definida entre la escritura y la fe, es útil recordar el caso poco conocido de otra monja contemporánea que deseaba emular a sor Juana, pero que sería talada por el hacha de su intensa religiosidad, con el beneplácito de sus superiores. Su nombre era Agustina de San Diego; era miembro de una distinguida familia acaudalada que contaba con hombres religiosos letrados, y fue descrita como “bella, discreta, noble y virtuosa”. Tuvo ventajas sociales sobre sor Juana en cuanto al linaje familiar. Huérfana de padre y madre desde la infancia, fue acogida por cuatro tías religiosas en el convento de Santa Clara en Puebla, donde profesó a la edad de 15 años. De acuerdo con el predicador que escribió su sermón fúnebre, pasaba su tiempo en el convento perfeccionando su latín y embebida en libros seculares eruditos, los cuales consideraba como “pequeños bocadillos dorados para dar al alma la dulzura de las palabras, todo a fin de responder y corresponder a nuestro Phoenix poetisa la M. Juana Inés de la Cruz, con quien avía [sic] pactado valdíos amores de por fe; que sólo este intento prueba la valentía y vivacidad de su ingenio”.¹⁴⁴ Describe su vida como un “desbarate de su juventud”, ignorando su llamado divino. Sin embargo, arrastrada por el remordimiento por sus inclinaciones intelectuales, se ofreció a someterse a confesión, tomar la comunión y rezar 33 credos durante 30 semanas, además de pedir a san Antonio de Padua que le diera la oportunidad de experimentar la pena divina para expiar sus pecados. Todo esto es perfectamente acorde con las observaciones que hemos hecho sobre las crisis religiosas que atormentaron a las monjas coloniales. Sus contactos con sor Juana deben de haber sobrevivido a este remordimiento pues, en el viernes final de su ejercicio penitencial, fue llamada a las rejas para recibir al obispo de Oaxaca y su séquito. El obispo iba camino a su diócesis y traía para sor Agustina “enviados de la M. Juana, con amorosas prendas, retrato y encomiendas”. En el camino a dar la bienvenida al obispo, la monja realizó el acto piadoso acostumbrado de besar los pies de un icono de Cristo en su sepulcro y, como lo declara el sermón fúnebre, ocurrió un “milagro”, pues Cristo la tomó por el brazo y le dijo con firmeza: “Agustina, no te importe saber más de lo que te importa”.¹⁴⁵ El impacto de la experiencia la dejó sin habla y temerosa, y tuvo que recurrir a la ayuda de otra monja para “soltarse del brazo”. Esta experiencia cambiaría su vida; despidió a sus visitantes, llamó a un confesor y renunció a todas sus pertenencias y a su interés en el conocimiento intelectual. El predicador elogia su conversión comparándola con las de san Pablo y san Ignacio. Sor Agustina quizá no haya escrito una palabra, pero hasta el momento de su renuncia al estudio se encontraba entre las monjas cuyas inclinaciones por la lectura y el conocimiento no fueron obstaculizadas por sus superiores conventuales. La buena fortuna de sor Juana, y la nuestra como sus lectores, es que ni su fe ni sus confesores o abadesas lograron interferir en su trabajo hasta alcanzar la edad de la madurez, que coincidiera con los días finales de su vida.¹⁴⁶ Sin importar cuán adelantada a su época haya estado, sor Juana estaba —en

principio— sometida a las mismas ataduras intelectuales que todas las mujeres en el siglo XVII. Tuvo la posibilidad de elegir el recogimiento conventual para poder escribir, pero hacia el final de su vida le fue negado ese último reducto de libertad para cuestionar la ortodoxia religiosa, aunque fuese sólo de manera marginal. El obispo Manuel Fernández de Santa Cruz habría sacrificado dos veces su corazón para que sor Juana optara por escribir sobre temas más apropiados para su estado. En la respuesta a sus súplicas, sor Juana debate sobre la libertad del intelecto, pero termina por someterse a su autoridad en forma dócil y quizás amarga. Sor Juana, la escritora, finalmente tomaría *oficialmente* la cruz de la monja.

Una mirada retrospectiva a los escritos de las monjas nos revela un lenguaje común, el estilo característico de mujeres enclaustradas cuyas vidas en confinamiento moldearon sus elecciones temáticas y formas de expresión. A pesar de la amplia gama de matices individuales, utilizaron un vocabulario acorde con sus necesidades espirituales; enunciaron sus sentimientos en un tono que les era familiar y, por lo mismo, era accesible para sus comunidades religiosas. Eran miembros de una misma familia de “hermanas” religiosas, pues tomaron sus palabras de las mismas fuentes y las entretajeron en una trama intelectual y gramatical común. La lectura de sus escritos les devolvía su propio mundo, aquel donde la soledad, la insatisfacción y la incapacidad de estar a la altura de sus propios parámetros de sacrificio material y espiritual iban de la mano de la felicidad y el consuelo de sus visiones del mundo divino y su amado esposo. En la escritura enfrentaban sus propios demonios, pero tocaban también una rica vena de ámbitos didácticos y maternos marcados por su deseo de aprender unas de otras y recordar a las que habían partido de este mundo. Su relación con los hombres, cuyo consejo y autoridad regía sus vidas, fue compleja, pero sin duda no del todo negativa, pues redituó algunos de los escritos por los que hoy son recordadas.¹⁴⁷ En cuanto a los hombres, vale la pena recordar cuántos de ellos supieron escuchar las voces femeninas reveladoras de maravillosos mundos espirituales y tuvieron la capacidad para demostrar su asombro y admiración por las verdades interiores de sus discípulas. En suma, los escritos producidos en los claustros o inspirados en las vidas enclaustradas revelan un complejo mundo de anhelos personales. Sus puertas apenas han sido abiertas, y este breve capítulo no pretende sino introducir la historia de los escritos femeninos a futuros lectores, cuya curiosidad pueda contribuir a desentrañar más a fondo sus elocuentes mensajes.

EPÍLOGO

Una mirada retrospectiva a los temas tratados en este libro nos lleva a remachar algunos puntos a modo de conclusión. La fundación de 57 conventos femeninos en el virreinato de Nueva España en poco más de 250 años habla del fuerte y profundo arraigo de una cultura religiosa femenina. Los conventos se desarrollaron a la par de la urbanización europea en el Nuevo Mundo y trajeron consigo la persistente memoria de la proliferación de los monasterios y el florecimiento de la espiritualidad femenina en Europa a partir del siglo XII. La espiritualidad representada por los conventos femeninos novohispanos fue heredera de la española del siglo XVI y de las reformas adoptadas en el Concilio de Trento. Tenía mucho de recogimiento interior, pero al mismo tiempo era parte de un catolicismo romano militante a raíz de su triunfo sobre el islam, y de su postura defensiva en una Europa asediada por el protestantismo. En el Nuevo Mundo, y especialmente en Nueva España, se le sumaba un nuevo papel evangelizador de los indígenas. No existe mejor manera de calcular el impacto de la Reforma del siglo XVI y la Contrarreforma del XVII que reconocer su vigorosa expansión en Nueva España, un escenario donde esos elementos se pusieron en juego para re-crear experiencias y establecer nuevas trayectorias.

Sin lugar a dudas las mujeres tuvieron un importante papel en el proceso de “evangelización” de Nueva España, aunque no en la forma activa en que participaron frailes y clérigos. Esa evangelización consistió en reforzar el cristianismo en una realidad geográfica diferente a la del Viejo Mundo a través del ejemplo de mujeres enclaustradas pero portavoces del mensaje de religiosidad imperante en su época. Irónicamente, su propia condición de inmovilidad —resultado de un peculiar concepto de protección a su sexo— vino a crear una cultura de arquetipos diferentes en el ámbito colonial. Los conventos femeninos introdujeron prácticas devocionales diseñadas específicamente alrededor del culto de Cristo y María, y a la vez reforzadas con el nuevo culto a los santos que fue signo distintivo del catolicismo del siglo XVII. Las religiosas desplegaron modelos de espiritualidad que, mientras negaban el mundo, reafirmaban su presencia en él. Este aislamiento detrás de los muros conventuales se convirtió en un imán que fascinó a las comunidades y alentó a los patronos a promover y financiar fundaciones, y atrajo a otras mujeres que aspiraban a formar parte de estos recintos de espiritualidad. En el mundo novohispano, las espiritualidades mariana y cristocéntrica se volverían emblemáticas de una religiosidad local y regional que crearía, para las allí

nacidas, una identidad que perduraría más allá del periodo de sujeción a España. El culto mariano, incorporado al guadalupano, se convirtió en un emblema nacional mexicano que florecería aún después de la independencia de España. Sor Juana Inés de la Cruz, producto de la sociedad y la cultura del siglo XVII, se convertiría también en una figura representativa en el siglo XX. Es innegable que mucho de lo que hoy es parte de la cultura popular fue una manifestación de la cultura elitista de antaño. Los conventos y las mujeres que los poblaron fueron elementos forjadores de la identidad mexicana en cuanto a que, como parte de la Iglesia y símbolo de sus valores, incorporaron la presencia femenina a la tradición religiosa. Este repaso general de la vida conventual quizá pueda ayudar a alcanzar la meta de fijar en la memoria el papel que les tocó desempeñar a esas mujeres en la evolución de la identidad no ya colonial, sino mexicana en general.

Queda muy claro que las mujeres privilegiadas que vivieron en esos 57 monasterios sólo constituían un pequeño porcentaje de la población. No obstante, las cifras ponen de relieve su singularidad. Aunque el canon establecía que era Cristo quien elegía a sus esposas y no al contrario, algunos seres humanos, como las autoridades eclesiásticas, los patronos y la Corona, mediaban en el proceso, y así aseguraban que sólo resultaran electas aquellas mujeres que ellos consideraban la flor de la feminidad. La sociedad de los albores de la edad moderna no era democrática; existía una firme creencia en las distinciones sociales. Aunque los conventos reflejaban esta realidad, la Iglesia, bajo presión y gracias a cierta inspiración personal, terminó por abrir sus puertas a las mujeres indígenas. México fue el único espacio del Imperio español que creó conventos para ellas, distinción que, pese a que se logró con dificultad, tuvo una gran importancia e impregnó al catolicismo romano con una identidad de “Nuevo Mundo”. Aun así, los conventos no dejaron de ser un reflejo fiel de su entorno social: instituciones esencialmente tradicionales, aunque lo bastante flexibles para someterse a los cambios requeridos para adaptarse a un nuevo medio social y geográfico, e identificarse con una sociedad que, hacia el final del siglo XVIII, ya había dejado de ser una réplica de las instituciones españolas para adquirir su propia personalidad.

Solamente a través de una mirada a la vida privada y el interior de los conventos es posible comprender cabalmente cómo operaron y se definieron como instituciones, así como conocer cómo funcionaron los engranajes de la espiritualidad que albergaban. Ésa ha sido la presunción situada detrás de mi estudio. Los detalles de la vida conventual que he escogido para éste revelan el mundo íntimo de las monjas, repleto de sutiles matices que ellas conocían bien, aunque no necesariamente fueran del conocimiento común en su tiempo o aun en el nuestro. Siguiendo los datos que encontramos en las fuentes históricas, la mejor definición del convento sería la de una sociedad autogobernada por mujeres que compartían valores sociales y espirituales, organizada bajo una clara escala jerárquica, a pesar del espíritu de hermandad, y bajo el concepto de

“afinidad” familiar, propuesto por sus reglas. Ese orden interno era esencial para su correcto funcionamiento, pero la institución también debía reconocer y respetar la personalidad de cada una de sus religiosas para cumplir su misión de ofrecer un lugar para buscar y encontrarse con Dios. He hecho hincapié en el orden social interior y en el pulsar de la vida diaria pero también en las vivencias espirituales sin las cuales el estudio del interior del convento quedaría privado de uno de sus elementos clave. Socialmente, la presencia de esclavas y mujeres indígenas en el mundo novohispano enriqueció la mezcla social que poblaba esos espacios cerrados, a pesar de las limitaciones impuestas a su plena aceptación como miembros de la comunidad, y les dio un carácter propio, muy diferente del de sus orígenes ibéricos.

A pesar de las peculiaridades que finalmente marcaron las diferencias con las fuentes españolas de las que emanaron, todos los conventos estuvieron en deuda cultural con España y Europa. Debían obedecer las reglas originadas en el Viejo Continente, que no fueron susceptibles de ningún cambio oficial y formaron parte del cuerpo universal del catolicismo romano. Hay que admitir, sin embargo, que con el paso del tiempo las comunidades religiosas comenzaron a desarrollar ciertos hábitos de observancia que acabarían convirtiéndose en su *modus vivendi*, un estilo de vida que las monjas crearon como una herencia propia por definición. Mientras que una parte de la jerarquía masculina aceptó esos cambios, otra los combatió por considerarlos desviaciones inaceptables del modelo original. El prolongado debate sobre la vida común fue la confrontación más notable entre la “reinterpretación” colonial y la tradición europea de lo que debía ser la observancia. El mundo novohispano salió ganando en ese enfrentamiento, porque las monjas que habían forjado su propia observancia estuvieron dispuestas a defenderla y en último extremo la reforma deseada por los prelados no se llevó a cabo por completo. Fue también un ejemplo de cómo las mujeres enclaustradas supieron mantener sus convicciones ante la presión masculina.

Situarnos dentro de un convento nos permite apreciar la vida cotidiana material y espiritual de sus habitantes. La infinidad de detalles surgidos de las fuentes escritas y de archivos del periodo resaltan tanto la naturaleza humana de las monjas como sus aspiraciones espirituales y afectivas. Los detalles de la vida personal, la observancia y la interacción entre ellas y con el mundo exterior es un rico capítulo en la historia de la mujer que envuelve una compleja relación social dentro y fuera del claustro. Aquí he estudiado aquellas que tuvieron lugar dentro del claustro, pero es importante observar y recordar cómo los conventos se relacionaban entre sí, con los hombres que las gobernaban y con los seculares que vieron sublimadas sus propias aspiraciones religiosas y sociales en la fundación y el sostenimiento de los conventos, en ocasiones por encima de sus propios medios pero siempre conscientes del valor de sus acciones.

En una situación en la cual el voto de clausura que de modo práctico no

significó la negación de lo que se renunciaba, las monjas aportaron a los conventos su propio bagaje cultural, así como la cultura material de la que provenían y en la que habían sido educadas. Existía la ilusión de rechazar al mundo, pero el mundo no rechazaba a las esposas consagradas de Cristo, que se volvieron parte de él precisamente por lo que significaban para quienes habían dejado fuera. En un sentido amplio, el convento como institución se encontraba plenamente insertado en la sociedad, y los lazos con la comunidad eran extraordinariamente fuertes. Además de recibir en su seno a la élite femenina, los conventos recibían los beneficios de obras caritativas inspiradas por la religiosidad secular. Como importantes fuentes de capital, los claustros se convirtieron también en sociedades de préstamo y propietarios de bienes inmuebles. Emplearon a un enorme número de artistas, artesanos y trabajadores. Sus templos servían a toda la comunidad y contribuyeron a la celebración de fiestas religiosas que marcaban los eventos sociales más importantes para todos los habitantes, de los más pobres a los más ricos. Siempre estuvieron inmersos en un continuo intercambio espiritual con todos los miembros de la sociedad, consagrando sus oraciones a los creyentes y actuando como intercesores de todas las almas. Si tomamos el número de conventos femeninos fundados durante el virreinato como un indicador del significado de estos beneficios para quienes creían en su validez, debemos concluir que fue un intercambio equitativo.

Si un tema merece atención especial por los frutos que promete para la investigación en el futuro es el de la cultura religiosa del Nuevo Mundo, y el convento femenino como un importante elemento constitutivo de ésta. Como instituciones urbanas dentro de una cultura esencialmente urbana, los conventos fueron modelos de una religiosidad tanto inmanente como práctica. Las mujeres siempre desempeñaron un papel importante en la conformación de los hábitos religiosos, y las mujeres enclaustradas, con su sólida presencia en las áreas urbanas, contribuyeron de manera fundamental a este proceso. El mundo visionario que comenzó a prosperar en el siglo XVII, por ejemplo, tuvo como principales protagonistas a las mujeres, profesas o laicas, quienes lo introdujeron poco a poco a la cultura popular. Las historias de devoción por las reliquias de las monjas agonizantes o fallecidas, la mediación e intercesión de las religiosas por las almas del Purgatorio y los intentos de beatificación de muchas de ellas, son temas que hablan del prolongado amor popular por las esposas de Cristo. La Contrarreforma revivió y reafirmó el valor del matrimonio místico de las vírgenes con Cristo, que sirvió de contrapeso moral a las más relajadas prácticas de formación familiar novohispanas. La más somera lectura de los sermones de profesión y elogios fúnebres de las religiosas basta para comprender por qué en una sociedad en la que el relajamiento de las costumbres sexuales estableció patrones no europeos de mezclas raciales y nacimientos ilegítimos, el desposorio con Cristo predicaba un ideal deseable.

Entre los temas que surgen de las páginas de la historia conventual, las relaciones de género y poder ofrecen numerosas posibilidades de expansión. Por lo pronto sólo hago hincapié en la importancia de este tema y sugiero que subyace a todos los aspectos de la vida conventual. A pesar de ser espacios dedicados a las mujeres, los conventos dependían en última instancia del control de la jerarquía masculina. El hecho de que las mujeres detrás de los muros conventuales tuviesen un firme control sobre sus propios asuntos no invalidaba la presencia de esos hombres, pues las relaciones entre ellos se extendían del ámbito institucional, como prelados, al personal como confesores y consejeros espirituales. En estos papeles ejercieron su autoridad masculina junto con una generosa dosis de condescendencia paternalista. Llegaron incluso a abusar del poder cuando perdían el control de su propia sexualidad. En el mundo conventual, el enfrentamiento de voluntades entre hombres y mujeres mantenía un frágil equilibrio. Las religiosas ejercitaron la obediencia y humildad que se esperaba de ellas ante sus superiores masculinos, pero también ejercieron su libre albedrío cuando las circunstancias lo requirieron. La flexibilidad de ambas partes era esencial para asegurar un mínimo de respeto por sus respectivas posturas. La falta de flexibilidad generaba tensiones y confrontaciones, como lo demuestran algunos de los incidentes narrados en este libro. No obstante, ninguna de las partes propició rupturas duraderas en esta relación, principalmente porque muchos hombres, laicos y religiosos, respetaban a las monjas como mujeres especiales, fuertes y capaces de sobrellevar un “sacrificio” que otras mujeres no se habrían atrevido a intentar. Más aún, algunas de ellas eran repositorios de “dones” y “gracias” que ni los mismos hombres en religión poseían. Las religiosas fueron fuente de inspiración no sólo para quienes mantuvieron contacto cercano con ellas, sino también para el público lector que tuvo acceso a la abundante literatura religiosa del periodo, en su mayor parte de autoría masculina pero de protagonismo femenino. Los creyentes que carecían de una cultura de lectura recurrieron a la transmisión oral para crear y consolidar un culto folclórico local de mujeres santas o visionarias.

La espiritualidad femenina del periodo colonial es una compleja mezcla de reglas, formas de observancia, rituales y oraciones diarias, disciplina individual y comunitaria, y prácticas devocionales. Al situarnos en el interior de los conventos hemos explorado un territorio diseñado para mujeres, habitado, vivido y moldeado por ellas mismas a pesar de la intrusión de la vigilancia masculina. Tenemos así una oportunidad para conocer un espacio esencialmente femenino que, si bien no es representativo de todas las mujeres, sintetiza la experiencia de quienes se convirtieron en emblemas de los valores fundamentales de la sociedad de su época. No todas las monjas fueron excepcionales en sus capacidades y su religiosidad, pero a través de sus rasgos distintivos y su forma especial de vida mantuvieron la esencia de una peculiar forma de feminidad de su tiempo. Aquello a lo que renunciaron en la vida real, como el matrimonio, la

maternidad y cierta libertad de movimiento, lo recrearon bajo una espiritualidad sublimada en el interior del claustro, donde eran hermanas entre sí, hijas, esposas y sirvientas del Señor, y de donde podían elevarse y transitar en espacios imaginarios y accesibles sólo a un grupo privilegiado de seres humanos. Estas mujeres se encuentran entre las pocas que nos han dejado un rastro significativo de su vida y su pensamiento para nuestro estudio. A través de ese estudio nos será posible unirnos a ellas en su propio espacio. Tal ha sido el objetivo de este libro.

MATERIAL DE REFERENCIA

Apéndice

CONVENTOS DE NUEVA ESPAÑA: FECHA DE FUNDACIÓN Y FILIACIÓN RELIGIOSA

La información ha sido tomada de María Concepción Amerlinck de Corsi y Manuel Ramos Medina, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, Condumex, México, 1995, y Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, Editorial Santiago, México, 1946. La primera fecha corresponde al permiso real o bien a la bula papal. Es importante tomar en cuenta que la fundación de los conventos en ocasiones tardaba muchos años. La segunda fecha, cuando se consigna, corresponde al año en el que los conventos se consolidaron efectivamente como comunidades religiosas.

CIUDAD DE MÉXICO

La Concepción, 1540, orden concepcionista.
Regina Coeli, 1573, orden concepcionista.
Santa Clara, 1573, orden franciscana.
Jesús María, 1581, orden concepcionista.
San Jerónimo y Santa Paula, 1585, orden jerónima.
Nuestra Señora de la Encarnación, 1593, orden concepcionista.
Santa Catalina de Siena, 1593, orden dominica.
San Juan de la Penitencia, 1598, orden franciscana.
San Lorenzo, 1598, orden agustina.
Santa Inés, 1595-1596, orden concepcionista. Efectiva en 1600.
Santa Isabel, 1601, orden franciscana.
San José de Gracia, 1610, orden concepcionista.
San José (Santa Teresa la Antigua), 1616, orden carmelita.
Nuestra Señora de Balvanera, 1634, orden concepcionista. En ese año las monjas enclaustradas vistieron el hábito de su orden. Antes de esa fecha su estatus como convento era incierto.
San Bernardo, 1636, orden concepcionista.
San Felipe de Jesús, 1666, orden franciscana capuchina.
Santa Teresa la Nueva, 1700, orden carmelita. Efectiva en 1704.
Corpus Christi, 1724, orden franciscana.
El Salvador y Santa Brígida, 1735, orden brígida. Efectiva en 1744.
Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, 1752, orden de María, La Enseñanza Antigua. Efectiva en 1754.
Nuestra Señora de Guadalupe (Villa de Guadalupe), 1780, orden franciscana capuchina. Efectiva en 1787.
Nuestra Señora de Guadalupe, 1811, orden de María, La Enseñanza Nueva.

PUEBLA

Santa Catalina de Siena, 1568, orden dominica.
La Concepción, 1593, orden concepcionista.
San Jerónimo, 1597, orden jerónima. Efectiva en 1600.
San José (Santa Teresa), 1604, orden carmelita. Efectiva en 1607.
Santa Clara, 1607, orden franciscana.
La Santísima Trinidad, 1619, orden concepcionista.
Santa Inés de Montepulciano, 1620, orden dominica. Efectiva en 1616.
Santa Mónica, 1686, orden agustina. Efectiva en 1688.
Santa Ana, 1704, orden franciscana capuchina.
Santa Rosa, 1735 (cédula real), orden dominica. Efectiva en 1740.
Nuestra Señora de la Soledad, 1747, orden carmelita. Efectiva en 1748.

VILLA DE CARRIÓN-ATLIXCO (TAMBIÉN ATLISCO)

Santa Clara, 1617-1618, orden franciscana.

VALLADOLID

Santa Catalina de Siena, 1595, orden dominica.
Nuestra Señora de Cosamaloapan, 1737, orden franciscana.

PÁTZCUARO

María Inmaculada de la Salud, 1744, orden dominica. Efectiva en 1747.

QUERÉTARO

Santa Clara de Jesús, 1607, orden franciscana.
San José de Gracia, 1717, orden franciscana capuchina. Efectiva en 1721. Nuestra Señora del Carmen
o El Dulce Nombre de Jesús, 1802-1803, orden carmelita. Efectiva en 1805.

SALVATIERRA

La Purísima y San Francisco, 1767, orden franciscana capuchina. Efectiva en 1798.

SAN MIGUEL EL GRANDE

La Purísima Concepción, 1754, orden concepcionista. Efectiva en 1756.

IRAPUATO

Nuestra Señora de la Soledad, 1804, orden de María, La Enseñanza.

GUADALAJARA

La Concepción, 1578, orden concepcionista.

Santa María de Gracia, 1588, orden dominica.

Santa Teresa, 1695, orden carmelita.

Santa Mónica, 1718, orden agustina. Efectiva en 1720.

Jesús María, 1719, orden dominica. Efectiva en 1722.

La Purísima Concepción y San Ignacio de Loyola, 1761, orden franciscana capuchina.

SANTA MARÍA DE LOS LAGOS

Señor San José, 1756, orden franciscana capuchina.

AGUASCALIENTES

Nuestra Señora de Guadalupe, 1805-1807, orden de María.

MÉRIDA

Nuestra Señora de la Consolación, 1596, orden concepcionista.

ANTEQUERA DE OAXACA

Santa Catalina de Siena, 1576, orden dominica.

Regina Coeli, 1576, orden concepcionista.

Santa Mónica (Nuestra Señora de la Soledad), 1697, orden agustina.

San José, 1744, orden franciscana.

Nuestra Señora de los Ángeles, 1767-1768, orden franciscana. Efectiva en 1782.

CIUDAD REAL O SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

Nuestra Señora de la Encarnación, 1595, orden concepcionista.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS IMPRESAS

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias* [1590], Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Aguirre, fray Pedro Antonio de, *Inmortal aplauso del triumpho original de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora la Sacratísima Virgen María, declamado por la misma muerte, y la culpa, en el observantísimo convento de San Felipe de Jesús de señoras capuchinas de la imperial Ciudad de Mexico*, Juan Joseph Guillena, México, 1697.
- Alegación jurídica y manifestación de los derechos, que para el uso de sus defensas y hacer constar su inocencia ha practicado la M. R. M. Juana María de San Esteban*, J. B. de Hogal, México, 1728.
- Álvarez, Miguel A., *A las esposas de Jesu-Christo, nuestras amadas hijas, las religiosas del convento de la Concepción de este nuestro obispado*, s. p. i., Antequera, valle de Oaxaca, 1770.
- Anguita, Juan Uvaldo de, *El Divino Verbo sembrado en la tierra virgen de María Santísima Nuestra Señora da por fruto una cosecha de vírgenes*, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de Doña María de Ribera, México, 1743.
- Anónimo, *Modo de pedir licencias de cada mes a Nuestra Señora la Virgen María en su Asunción gloriosa a los cielos, que como su prelada, piden las religiosas del convento del Señor San Lorenzo. Puedenlo usar los demás conventos, mudando la vocación de la señora, que tuvieran por prelada*, Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera, México [177?].
- Antigua, María de la, *Estaciones en la Pasión del Señor*, María de Benavides, México, 1699.
- Arbiol, fray Antonio, O. F. M., *Vocación eclesiástica examinada con las divinas escrituras, sagrados concilios, santos padres, bulas apostólicas*, Francisco Moreno Impresor, Zaragoza, 1725.
- , *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura y Santos Padres de la Iglesia Católica para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el santo hábito hasta la hora de su muerte*, Imprenta de la Causa de la V. M. María de Jesús de Agreda, Madrid, 1753.
- Arechederreta, Juan B. de, *A las R.R. M.M. preladas y religiosas de los conventos sujetos a la filiación ordinaria del Arzobispado de Mexico*, Oficina de la Testamentaría de Ontiveros, México, 1826.
- Ávila, fray Juan de, *Pureza emblemática discurrida en la profession de la M. Mariana de San Francisco, religiosa de Santa Clara. Sermón*, Doña María de Benavides, Viuda de Juan de Ribera, México, 1686.
- Baños y Domínguez, don Joseph Victoriano, *Elogio fúnebre en el aniversario de la M. R. M. sor María Teodora de San Agustín, fundadora y abadesa vitalicia del convento de Santa María de los*

- Ángeles de pobres descalzas indias de la ciudad de Antequera del Valle de Oaxaca* [1799]. Reproducido en Luis Castañeda Guzmán, *Templo de los príncipes y monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1993.
- Barbosa, fray Antonio de, *Triunfo glorioso de la cruz... en la solemne profesión, que hizo la R. M. María Feliciano de la Asunción, religiosa dominica del convento observantísimo de Santa María de Gracia de la ciudad y corte de Guadalajara, el día diez y seis de julio de este año de 1730*, Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera Calderón, México, 1730.
- Bellido, Joseph, *Vida de la M. R. M. María Anna Águeda de S. Ignacio, primera priora del religiosísimo convento de dominicas recoletas de Santa Rosa de la Puebla de los Ángeles compuesta por el P. Joseph Bellido de la Sagrada Compañía de Jesús. La saca a la luz el Illmo. Sr. Dr. D. Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, arzobispo de la Isla de Santo Domingo y... obispo de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en el reyno de México*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1758.
- Borda, Andrés de, *Práctica de confesores de monjas en que se explican los quatro votos de obediencia, pobreza, castidad y clausura, por medio del diálogo*, Francisco de Ribera Calderón, México, 1708.
- Borges, fray Pedro de, *Sermón que predicó el M. R. Fr. Pedro Borges... en la profesión de la madre María de la Encarnación, religiosa descalza del convento de la gloriosa santa Teresa de Jesús, de esta ciudad*, Viuda de Juan de Borja Gandia, Puebla, 1673.
- Bringas de Manzaneda y Encinas, María de Jesús, "Plática pronunciada en el real convento de Santa Clara de Jesús de esta ciudad de Querétaro en la profesión solemne... [de] la última de mis hermanas, sor María de Jesús...", en fray Diego Bringas de Manzaneda y Encinas, *Sermones panegíricos y morales*, Herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, México, 1792, pp. 249-266.
- Cabrera, José Ignacio de, *Gloriosa exaltación de la mystica piedra maravilla. Sermón fúnebre que en las honras de la R. M. sor María Petra Trinidad, religiosa layca del convento de Señor San José de Gracia y pobres capuchinas de la ciudad de Santiago de Querétaro*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1762.
- Calancha, fray Antonio de la, y fray Bernardo de Torres, O. S. A., *Crónicas agustinianas [1638-1639]*, 2 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972.
- Calvo, Alonso, S. J., *Compendio de las ejemplares vidas del P. José Guevara, de la Compañía de Jesús y de su tía la Sra. doña Leocadia González Aranzamendi, naturales de la imperial Ciudad de México*, s. p. i., Madrid, 1754.
- Casado, fray Dionisio, *Sermón en la profesión religiosa que en el convento de la Encarnación de México hizo el día 6 de julio la R. M. sor María Genara de Santa Teresa, hija del Señor Félix Quijada y Ovejero*, Zúñiga y Ontiveros, México, 1806.
- Castorena y Ursúa, Juan I. de, *Las indias entendidas por estar religiosamente sacramentadas en el convento y templo de Corpus Christi*, s. p. i., México, 1725.
- Castro, fray Joseph de, *Primera regla de la fecunda madre Santa Clara de Assís*, Herederos de Doña María de Rivera, México, 1756.
- Cesati, Pedro Joseph, *Carta de el P. Pedro Joseph Cesati, de la Compañía de Jesús a la Rda. madre María Nicolasa de los Dolores, priora del convento de San Gerónimo de la ciudad de Puebla, en que le da noticias de las virtudes de la M. Anna María de S. Joseph, religiosa del mismo convento*,

- s. p. i., Puebla de los Ángeles, 1752.
- Concilio III Provincial Mexicano*, Eugenio Maillefert y Compañía Editores, México, 1859.
- Córdova y Salinas, fray Diego de, O. F. M., *Crónica franciscana de las provincias del Perú* [1651], Academy of American Franciscan History, Washington, 1957.
- Cristus confixus*, 1805. Grabado, Archivo General de la Nación, Historia, vol. 77, exp. 2, fol. 19.
- Cruz, sor Juana Inés de la, *Ofrecimientos para el rosario de 15 misterios que se ha de rezar el día de los Dolores de Ntra. Señora la Virgen María. Dispuesto a devoción de la M. R. M. Juana Inés de la Cruz, religiosa del convento de S. Gerónimo de esta ciudad de México*, Imprenta Nueva Antuerpia de D. Phelipe de Zúñiga y Ontiveros, México, 1767.
- Díaz, fray Diego, *Sermón que en la solemne profesión de la madre María Magdalena de la Soledad predicó el padre predicador fray Diego Díaz... en el monasterio de Ntra. Señora de la Concepción de Regina Coeli de dicha ciudad [Antequera], domingo de la septuagésima fiesta de febrero de 1694*, Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1694.
- Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito, *Ejemplar de religiosas. Vida de la muy reverenda madre sor María Josefa Lino de la S. S. Trinidad*, Imprenta de Alejandro Valdés, México, 1831.
- Eguiara y Eguren, Juan José, *La mujer edificativa. Panegírico fúnebre... en las honras de la M. R. madre Augustina Nicolasa María, abadesa tercera vez que fue del convento de San Felipe de Jesús, y pobres capuchinas de esta ciudad*, Imp. Nueva de la Bibliotheca Mexicana, México, 1755.
- Ejercicios de los desagravios de Christo Señor Nuestro, que usan las religiosas del máximo doctor san Gerónimo de la ciudad de la Puebla de los Ángeles*, Colegio Real de San Ignacio, Puebla, 1767.
- El convento de religiosas de Santa Clara de México [sobre bienes y derechos de] su M. R. M., abadesa actual Mariana de San Francisco*, Felipe Zúñiga y Ontiveros, México, 1782.
- Escuela de el Sagrado Corazón de Jesús para sus amantes esposas*, Viuda de Miguel Ortega, Puebla, 1754.
- Espínola, Nicolás de, *Vía dolorosa compuesta por el Br. don Nicolás de Espínola, clérigo presbítero de este Arzobispado de México. A devoción de la madre Tomasa de San Ildefonso, religiosa profesas y tornera del religioso convento de Jesús María*, Imprenta de Francisco de Rivera Calderón, México, 1709.
- Espinosa, Isidro Félix de, *El peregrino septentrional, atlante delineado de la ejemplarísima vida del venerable padre Antonio Margil de Jesús*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1737.
- Estatutos y Constituciones de las hermanas sorores pobres, profesas de la primera regla de Santa Clara, que hizo Santa Coleta*, en fray Joseph de Castro, *Primera regla de la fecunda madre Santa Clara de Assís*, Herederos de Doña María de Rivera, México, 1756.
- Fabián y Fuero, Francisco, *Colección de providencias diocesanas*, Imprenta del Real Seminario Palafoxiano, Puebla, 1770.
- , *Colección de providencias diocesanas dadas por el Illmo. y Excmo. Señor D. Francisco Fabián y Fuero*, 2 vols., Impr. de B. Monfort, Valencia, 1791-1793.
- Fernández Cejudo, Juan, *Llave de oro para abrir las puertas del cielo. La Regla y Ordenaciones de las monjas de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora la Madre de Dios*, Imp. de María Fernández y Jáuregui, México, 1815.
- Florencia, Francisco de, S. J., *La milagrosa invención de un tesoro escondido en un campo que halló un venturoso cacique*, Viuda de Juan de Ribera, México, 1685.

- Franco, fray Alonso, *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores en la Nueva España* [1645], Imprenta del Museo Nacional, México, 1900.
- Gallardo, Joaquín, *Sermón que... predicó en el convento de religiosas de San Lorenzo... en la solemne profesión religiosa de sor María Guadalupe del Sacramento*, Herederos de J. Jáuregui, México, 1788.
- Gamarra y Dávalos, Juan Benito Díaz de, véase Díaz de Gamarra y Dávalos, Juan Benito.
- Gil, Alonso, *Directorio para religiosas que dedica al M. R. P M. Fr. Thomás de Morales*, Viuda de Miguel Ortega, Puebla, 1722.
- Godínez, Miguel, S. J., *Práctica de la Teología Mística* [Juan Vejarano, Sevilla, 1682], Imprenta de V. Valencia, Quito, 1856.
- Gómez, fray Joseph, *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto, monja profesa de velo negro e hija del real y religiosísimo convento de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Santiago de Querétaro*, Imprenta de Antuerpia de los Herederos de la Viuda de Bernardo de Calderón, México, 1689.
- Gómez de la Parra, José, *Fundación y primero siglo. Crónica del primer convento de carmelitas descalzas de Puebla, 1604-1704*, Universidad Iberoamericana / Comisión Puebla V Centenario, México, 1992.
- , *Ángeles* [1732], Gobierno del Estado de Puebla / Universidad Iberoamericana, Puebla, 1992.
- Gómez y Villaseñor, José María, *Sermón predicado el día 3 de marzo de 1803 en la solemne profesión de la religiosa de coro que con el nombre de sor María Manuela de la Presentación... hizo doña María Manuela Fernández de Barrera y Vizcarra, en el observantísimo monasterio de agustinas recoletas de Santa Mónica de la ciudad de Guadalajara*, M. Valdés Téllez Girón, Guadalajara, 1803.
- González de Candamo, Gaspar, *Sermón en la solemne profesión de... sor Juana María de Guadalajara (doña Juana María Josefa Sánchez Leñero) en el monasterio de religiosas dominicas de Santa María de Gracia de Guadalajara*, Oficina de M. Valdés Téllez Girón, Guadalajara, 1797.
- Granada, Luis de, *Obras del venerable P. maestro de la Orden de Santo Domingo*, Don Antonio de Sancha, Madrid, 1786, tomo III: *De la oración y meditación*.
- Guerra, Fray José, *Sermón de los Dolores de María Santísima Señora Nuestra... que celebró en el religiosísimo convento de N. Madre Santa Clara de esta Ciudad de México... Predicó el R. P. Fr. José Guerra*, Juan Francisco de Ortega Bonello, México, 1724.
- Gutiérrez Dávila, Julián, *Vida y virtudes del siervo de Dios, el Ven. D. Domingo Pérez de Barcia... fundador de la casa y voluntario retiro de mujeres nombrado San Miguel de Belén, en la Ciudad de México*, N. Rodríguez Francos, Madrid, 1720.
- , *Memorias históricas de el oratorio de... San Felipe de Neri*, Imprenta del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de Doña María de Ribera, México, 1736.
- Herrera, Alonso de, *Espejo de la perfecta casada*, Granada, Blas Martínez, 1636.
- Inmortal aplauso del triunfo original de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora la Sacratísima Virgen María, declamado. en el observantísimo convento de San Felipe de Jesús de señoras capuchinas de la imperial Ciudad de México, 8 de diciembre de 1696. Dedícanlo dichas religiosísimas señoras capuchinas al capitán de caballos. D. Diego de Saldivar, síndico general de dicha provincia de San Diego*, Juan Joseph Guillena Carrascoso, México, 1697.

- Ita y Parra, Bartolomé Felipe, *Sermón de las tres necesidades que al pie de la cruz padeció María Sma., predicado el sábado de Ramos, 20 de marzo de 1717, en la iglesia de religiosas del convento de Nuestra Sra. Regina Coeli de esta corte de México, donde lo celebró su venerable congregación. Dalo a la luz... el contador D. Agustín de Oliva, tesorero de dicha venerable congregación*, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1717.
- Jaramillo de Bocanegra, fray Marcos, *Sermón de los Dolores de María Santísima... que celebra el Br. don Nicolás de Armenta, en el real y religioso convento de Santa Clara de Jesús, de la ciudad de Querétaro, profesando la madre Ana María de los Dolores a expensas del dicho devoto*, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1712.
- Jesús María, fray Félix de, *Vida y virtudes y dones sobrenaturales de la venerable sierva de Dios, sor María de Jesús, religiosa profesada en el V. Monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de los Ángeles en las Indias Occidentales*, Imprenta de Josepha y Felipe de Rossi, Roma, 1756.
- Jesús María, Nicolás de, *El Christo, ABC de la virtud, cartilla de la santidad. Sermón panegírico en la solemne profesión que en el muy religioso convento de señoras religiosas de Santa Clara, hizo la M. Ignacia Gertrudis de S. Pedro, hija del Dr. Pedro Lasburo, tesorero del Real Derecho del Papel Sellado*, Herederos de la Viuda de F. Rodríguez Lupercio, México, 1726.
- , *El paño de lágrimas de Oaxaca. Sermón... en día de la expectación y fiesta de la Soledad... Dedícalo a las M.M. R.R. señoras religiosas mónicas de dicho convento, donde se predicó el año pasado de 1731*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1733.
- Jiménez de Bonilla, Joaquín Ignacio, Joseph Francisco de Ozaeta y Oro y Joseph Francisco de Aguirre y Espinosa, *El segundo quinze de enero de la corte mexicana. Solemnnes fiestas que a la canonización del mystico doctor san Juan de la Cruz, celebró la provincia de San Alberto de carmelitas descalzos de esta Nueva España [1730]*, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 2000.
- Ladrón de Guevara, Baltasar, *Manifiesto que el real convento de religiosas de Jesús María, de México... hace al sagrado Concilio Provincial Mexicano*, Impr. de D. Felipe Zúñiga y Ontiveros, México, 1771.
- Lanciego y Eguilaz, Joseph, *Carta Pastoral... que escribe a sus amadas hijas las religiosas de toda su filiación*, Herederos de la Viuda de Miguel de Ribera, México, 1716.
- Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio*, 3 vols., Imprenta Real, Madrid, 1807.
- León Pinelo, Antonio de, *Cuestión moral. Si el chocolate quebranta el ayuno eclesiástico [1636]*, Condumex, México, 1994.
- Lizana Beaumont, Francisco Javier, *Carta Pastoral a las R.R. M.M. superiores y súbditas del Arzobispado de México*, Imprenta Madrileña, México, 1803.
- López de Aguado, fray Juan Crisóstomo, *Hojas del árbol de la vida*, Viuda de Joseph Hogal, México, 1743.
- , *Florido huerto de las delicias de Dios*, J[oseph] B[ernardo] de Hogal, México, 1738.
- Lorenzana y Buitrón, Francisco A., *Cartas pastorales y edictos*, Imprenta del Superior Gobierno de Joseph Antonio de Hogal, México, 1770.
- Madre de Dios, fray Agustín de la, O. C. D., *Tesoro escondido en el Santo Carmelo mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de Nueva España*, Probusa / Universidad Iberoamericana, México, 1984.

- Maldonado, D. fray Ángel, *Oración evangélica que predicó el Illmo. y Rmo. señor Mtro. ... en la santa iglesia de Ntra. Sra. de la Soledad... en la fiesta que celebraron las religiosas recoletas de Nuestro Gran Padre S. Agustín en dicha Iglesia a su santo padre, y la dedica a la muy R. M. priora y santa comunidad*, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1726.
- María Teresa, sor, *Carta de la Rda. M. ... en que le da noticia de las virtudes que en su vida ejercitó la Rda. madre vicaria sor María Leocadia, defuncta en este convento, de que fue fundadora*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1734.
- Memorias de sor Mariana, fundadora y abadesa del monasterio de religiosas capuchinas*, María Fernández de Jáuregui, México, 1808.
- Méndez, Juan Bautista, *Regla de N. G. P. San Agustín y Constituciones de las religiosas del Sagrado Orden de Predicadores*, Herederos de la Viuda de F. R. Lupercio, México, 1730.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., Ed. S[alvador] C[hávez] Hayhoe, México, 1945.
- Miqueorena, Agustín de, *Vida de la venerable madre Michaela Josepha de la Purificación. Religiosa de el... convento del señor san Joseph de carmelitas descalzas de la ciudad de Puebla*, Viuda de Miguel Ortega y Bonilla, Puebla, 1755.
- Modo de dar el hábito, profesión y velo a las religiosas agustinas recoletas. Sacado del impreso en Madrid en la Imprenta del Reyno, año de 1636, por orden del ilustrísimo y excelentísimo señor doctor D. Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla de los Ángeles*, Imprenta del Capitán Juan de Villa Real, Puebla, 1696.
- Modo de pedir las licencias de cada mes a Nuestra Señora la Virgen María en su Asunción gloriosa a los cielos, que, como a su prelada, piden las religiosas del convento del Señor San Lorenzo*, Herederos de la Viuda de Miguel Rivera, México [177?].
- Montalvo, Felipe, *Místico vaso de santidad y honor. Sermón de la seráfica madre y esclarecida virgen santa Clara, que en su fiesta de su convento de religiosas de esta corte, 12 de agosto de 1748, predicó el Rev. Felipe Montalvo*, Doña María de Ribera, México, 1748.
- Mora, Juan Antonio de, *Espejo crystalino de paciencia y viva imagen de Christo crucificado en la admirable vida y virtudes de la venerable madre sor María Inés de los Dolores*, Imprenta Real del Superior Gobierno de los Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera y Calderón, México, 1729. Existe también la edición de la Sociedad Mexicana de Bibliófilos, 2008.
- Moreno, Juan Joseph, *Sermón predicado en la solemne acción de gracias por el cumplimiento de dos siglos de su fundación el convento de religiosas dominicas de Santa María de Gracia, Guadalajara*, Imprenta Nueva Madrileña, Herederos del Lic. J. de Jáuregui, México, 1789.
- Munibe, José María, *Carta edificante que descubre la vida religiosa y ejemplares virtudes de la R. M. Inés Josefa del Sagrado Corazón de Jesús de la nueva fundación de esta corte, la que escribe su director a la M. R. M. priora y demás señoras religiosas de dicho convento*, Imp. de Fernández Jáuregui, México, 1805.
- Novena de la prodigiosa imagen, que en el convento de las Llagas de N. P. S. Francisco de la ciudad de los Ángeles, se venera... dispuesta por un religioso de la misma orden. Dala a la stampa el fervor, y devoción de la R. M. Josepha del Espíritu Santo, religiosa de Santa Clara en la misma ciudad de Puebla*, Imprenta de la Viuda de Miguel de Ortega, Puebla, 1719.
- Novena en el culto de la presentación de la Reyna de los Ángeles, María Santísima, a el Templo de*

- Jerusalén. Por una religiosa de velo y choro del convento de Señora Santa Inés de Monte Policiano de la ciudad de Puebla de los Ángeles, quien lo dedica afectuosa a su esclarecida matriarca y madre*, Viuda de Miguel Ortega, Puebla, 1746.
- Núñez, Antonio, S. J., *Oración funeral sermón de honras al muy ilustre conde del Valle... D. Juan de Chavarría Valera, caballero de la Orden de Santiago en su iglesia y convento de San Lorenzo, cuyo patrón es. Predicola el P. Antonio Núñez de la Cía. de Jesús*, Viuda de Bernardo de Calderón, México, 1684.
- , *Cartilla de la doctrina religiosa para las niñas que desean ser monjas*, Viuda de Ribera, México, 1708.
- , *Plática doctrinal... en la profesión de una señora religiosa del convento de San Lorenzo*, Viuda de Miguel de Rivera Calderón, México, 1710.
- , *Distribución de las obras ordinarias y extraordinarias del día para hacerlas perfectamente, conforme al estado de las señoras religiosas*, Viuda de Miguel Rivera Calderón, México, 1712.
- Núñez de Haro y Peralta, Antonio, *Sermones escogidos, pláticas espirituales privadas y dos pastorales*, 3 vols., Imprenta de la Hija de Ibarra, Madrid, 1806-1807.
- Orden que se ha de guardar con la que entra en religión y modo de que se ha de vestir el hábito de las religiosas de la Purísima Concepción de Nuestra Sra. y de San Gerónimo, sujetas al ordinario de este Arzobispado de México*, Impr. Nueva de la Biblioteca Mexicana, México, 1756.
- Ortega Moro, José, *Carta a una religiosa para su desengaño y dirección*, Imprenta del Seminario Palafoxiano de la Puebla, Puebla, 1774.
- Ortega y Montañés, Juan de, *Reglas y Constituciones que por autoridad apostólica deben observar las religiosas gerónimas del convento de San Lorenzo de México*, Herederos de la Viuda de F. Rodríguez Lupercio, México, 1707.
- , *Reglas y Constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepción y Santísima Trinidad, de la ciudad de los Ángeles*, M. de Zúñiga y Ontiveros, México, 1795.
- Palafox y Mendoza, Juan de, *El libro de las virtudes del indio*, Imprenta de Tomás Minuesa de los Ríos, Madrid, 1893, y Secretaría de Educación Pública, México, s. f.
- , *Obras del ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios*, tomo III, parte 1: *Direcciones para los señores obispos*, Imprenta de Gabriel Ramírez, Madrid, 1752.
- , *Puntos que el señor obispo de la Puebla de los Ángeles, Juan de Palafox y Mendoza, deja encargados y encomendados a las almas a su cargo al tiempo de partirse de estas provincias a los reynos de España*, impreso por el bachiller Juan Blanco de Alcázar, Puebla, s. f., s. p.
- Pardo, Francisco, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesa en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María N. Señora de la ciudad de los Ángeles*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1676.
- Paredes, Antonio de, *Carta edificante en que el P. Antonio de Paredes, de la Compañía de Jesús, da noticia de la ejemplar vida, sólidas virtudes y santa muerte de la hermana Salvadora de los Santos, india otomí, donada del beaterio de las carmelitas de la ciudad de Querétaro*, Imprenta Real, Colegio de San Ildefonso, México, 1763.
- Pareja, Francisco de, *Crónica de la Provincia de la Visitación de Ntra. Sra. de la Merced Redención de Cautivos de la Nueva España* [1688], 2 vols., Imprenta de J. R. Barbedillo y Ca., México, 1882.

- Peña, fray Ignacio de la, *Trono mexicano en el convento de religiosas pobres capuchinas... en la insigne Ciudad de México*, F. de Hierro, Madrid, 1728.
- Plancarte, fray José Antonio, *Sermón de profesión... en la que hizo sor María Antonia Ildefonsa (en el siglo doña María Ignacia de la Rocha)... en el convento de San José de Gracia de reverendas madres capuchinas de Querétaro el día 28 de abril de 1799*, M. J. de Zúñiga, México, 1799.
- Ponce de León, José Antonio Eugenio, *La abeja de Michoacán. La venerable señora Dalia Josefa Antonia de Ntra. Sra. de la Salud*, Impr. de el Nuevo Rezado de Doña M. de Ribera, México, 1752.
- Ponce de León, José Antonio Eugenio, *La azucena entre espinas representada en la vida y virtudes de la V. madre Luisa de Santa Catarina, definidora en su convento de religiosas dominicas de Santa Catharina de Sena. de Michoacán*, imp. del Real Colegio de San Ildefonso, México, 1756.
- Purificación, Ana María Josefa de la, *J. M. J. y Teresa, M. R. M.: la obligación de nuestra hermandad... vida de nuestra R. M. Mariana de San Miguel*, s. p. i., México, 1797.
- Quiñones, fray Nicolás, *Explicación de la primera regla de la madre Santa Clara de Asís, dispuesta para las religiosas descalzas del convento de Corpus Christi*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1736.
- Quiroga, Domingo de, S. J., *Compendio breve de la vida y virtudes de la venerable Francisca de S. Joseph, del Tercer Orden de Santo Domingo*, J[oseph] B[ernardo] de Hogal, México, 1729.
- Ramírez de Aguilar, Joseph, *Sermón en la profesión solemne que hizo Sor María Manuela de la Purificación... en el convento de Nuestra Señora de la Concepción de la ciudad de Antequera*, Impr. de Diego Fernández de León, Puebla, 1692.
- Regla primitiva y Constituciones de las religiosas descalzas de la orden de la gloriosísima Virgen María del Monte Carmelo*, F. Brusola, Valencia, 1816.
- Regla y Constituciones de las religiosas de Santa Brígida*, Imprenta Imperial de Valdés, México, 1822.
- Regla y Constituciones de las religiosas gerónimas del convento de San Lorenzo de la Ciudad de México*, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1707.
- Regla y Constituciones para las religiosas recoletas dominicas del sagrado monasterio de la gloriosa y esclarecida virgen Santa Rosa de Santa María*, Oficina del Real Seminario Palafoxiano, Puebla, 1789.
- Reglas y Constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepción y la Santísima Trinidad de la ciudad de los Ángeles*, M. de Zúñiga y Ontiveros, México, 1795.
- Regla y Constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Santa Catarina de Sena y Santa Inés de Monte Policiano de la ciudad de los Ángeles*, Seminario Palafoxiano, Puebla, 1773.
- Relación histórica de la fundación de este convento de Nuestra Señora del Pilar, Compañía de María, llamado vulgarmente La Enseñanza en esta Ciudad de México y compendio de la vida y virtudes de N. M. R. M. María Ignacia de Azlor y Echeverz, su fundadora y patrona*, Felipe Zúñiga de Ontiveros, México, 1793.
- Ribera, fray Diego de, *Poética descripción. Compendio breve de la pompa plausible y festiva solemidad que hizo el religioso convento de Ntra. Sra. de Balvanera de esta Ciudad de México en la suntuosa dedicación de su magnífico, singular y peregrino templo, celebrado el lunes 7 de*

- diciembre de 1671, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1671.
- Rincón, Lucas, *Sermón que en la iglesia... de San Diego de esta corte, y en el día titular de su fiesta, la de agosto de este año de 1737... predicó el M. R. P. Mtro. Lucas Rincón, profeso de la sagrada Compañía de Jesús. y lo dedica a las muy reverendas madres prelada, y señoras del mismo convento a expensas del Lic. D. Gaspar Phelipe Domingo de Ribadeneyra, prefecto actual de dicha congregación, colegial que fue del insigne colegio mayor de Santa María de Todos Santos y abogado de la Real Audiencia*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1738.
- Río, Ildefonso Mariano del, *Sermón que en las honras cabo del año que hizo el convento de Ntra. madre Santa Clara de la Puebla el día 20 de febrero de 1727 a la venerable madre Augustina de San Diego*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1728.
- Rivera y San Román, sor María Dolores, *Noticias históricas de la fundación del convento de religiosas dominicas de Santa María la Gracia de Guadalajara*, Lit. Tip. Ancira, Guadalajara, 1924.
- Robles, Juan de, *Oración fúnebre, elogio sepulcral en el aniversario de la muy ilustre señora y venerable madre Antonia de San Jacinto, religiosa profesa de velo negro en el observantísimo convento de Santa Clara de Jesús en la ciudad de Santiago de Querétaro*, Viuda de Juan de Ribera, México, 1685.
- Rodríguez, Juan Antonio, *Vuelos de la paloma. Oración fúnebre en las honras que celebró el... religiosísimo convento de S. Joseph de Gracia de señoras pobres capuchinas de la ciudad de Santiago de Querétaro a su M. R. M. abadesa fundadora, sor Marcela de Estrada y Escobedo, el día 11 de mayo de 1728*, Herederos de la Viuda de Miguel Rivera Calderón, México, 1731.
- Rodríguez de Santo Tomás, fray Miguel, *Memorial ajustado de la vida y virtudes de la M. R. M. sor Antonia del Señor San Joaquín, religiosa profesa en el convento de Santa Catarina de Sena*, Impr. de los Herederos de María de Ribera, México, 1760.
- Rodríguez de Rivas y Velasco, Diego, *Carta Pastoral que el Illmo. Sr. Dr. ... escribió a las religiosas de su obispado de Guadalajara, con motivo de la real cédula expedida por S. M. en el real sitio de el Pardo a 19 de marzo de 1768*, s. p. i., Guadalajara, 1768.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, 1629. Hubo otra edición por la Imprenta del Museo Nacional en 1892. [Edición en inglés: *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain*, Ross Hassig y Richard Andrews, ed. y trad., University of Oklahoma Press, Norman, 1984.]
- Saldaña, fray Ignacio, *La penitente paloma o gemebunda maya. Sermón fúnebre en las exequias de sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad del convento de San Juan de la Penitencia*, Imprenta de la Biblioteca, México, 1758.
- Salmerón, Pedro, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza, natural de la ciudad de los Ángeles*, Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1675.
- San Cirilo, Francisco de, *La señora de sí misma. Sermón... en las honras. por el alma de la M. R. M. Sebastiana Mariana del Espíritu Santo, religiosa del convento antiguo de carmelitas descalzas*, Oficina de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, México, 1794.
- San Ignacio, María Anna Águeda de, *Modo de hacer los oficios de obediencia con aprovechamiento espiritual*, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de Doña María de Ribera,

- México, 1746.
- , *Varias devociones compuestas por la V y M. R. M. Sor María Anna Águeda de S. Ignacio, priora y fundadora... de Santa Rosa de Santa María de esta ciudad*, Puebla, Imprenta de Cristóbal Tadeo Ortega y Bonilla, 1758. [Existe otra edición bajo el título de *Devociones varias*, impreso en Puebla en el Seminario Palafoxiano en 1791.]
- , *Oratorio espiritual*, Imprenta del Lic. D. Joseph Jáuregui, México, 1774.
- , *Meditaciones de la sagrada pasión de gran provecho para las almas*, Imprenta de la Bibliotheca del Lic. D. Joseph Jáuregui, México, 1775.
- , *Devoción a la Santísima Virgen María en honra de su purísima leche*, Manuel Brambile, Guadalajara, 1840.
- Sánchez, Miguel, *Sermón que predicó el bachiller M. Sánchez en las exequias de la madre Ana de la Presentación del convento de San Laurencio*, Imp. Francisco Salvago, México, 1636.
- Sánchez de Castro, José Jerónimo, *Vida de la V. M. sor Antonia de la Madre de Dios, augustina recoleta y fundadora en el convento de Santa Mónica de la Puebla de los Ángeles, después en el de Nra. Sra. de la Soledad de la ciudad de Antequera del Valle de Oaxaca*, México, 1747.
- Santa Clara, sor María de, *Subida al Monte de Mirra sendero a el corazón de Jesús. Exercicios devotos.*, Viuda de Francisco Rivera, México, 1747.
- Santander, Sebastián de, *Sermón fúnebre que en las honras de la venerable madre Jacinta María Anna de S. Antonio, religiosa de el monasterio de Santa Catarina de Sena de esta ciudad de Oaxaca, predicó el M. R. P. M. F. Sebastián de Santander*, Doña Francisca Flores, Oaxaca, 1720.
- Santander y Torres, fray Sebastián, *Vida de la venerable madre María de S. Joseph, religiosa augustina recoleta, fundadora en los conventos de Santa Mónica de la ciudad de Puebla y después en el de la Soledad de Oaxaca*, Viuda de Miguel Rivera, México, 1723.
- Santísima Trinidad, reverenda madre sor María Ana de la, *Sobre la postulación de las causas de la venerable María de Jesús y Juan de Palafox y Mendoza*, Puebla, 1772.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Parayso Occidental plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy católicos y poderosos reyes de España, nuestros señores, en su magnífico real convento de Jesús María de México* [1684], UNAM / Condumex, México, 1995.
- Siria, Antonio de, S. J., *Vida admirable y prodigiosas virtudes de la V. sierva de Dios, D. Anna Guerra de Jesús*, bachiller Antonio de Velasco, Guatemala, 1716.
- Taboada, fray Juan Bautista, *Sermón panegírico. en las circunstancias de profesar la R. M. María Antonia Manuela de San Francisco, religiosa de velo negro en el convento real de Santa Clara de Jesús en la ciudad de Querétaro*, Herederos de J. Guillena Carrascoso, México, 1720.
- Torres, fray Bernardo de, *Crónica agustina*, 4 vols., Ignacio Prado Pastor, ed., Impr. de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1974.
- Torres, Miguel de, *Vida ejemplar y muerte preciosa de la madre Bárbara Josefa de San Francisco, religiosa... del convento de la Santísima Trinidad de la Puebla de los Ángeles*, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1725.
- , *Dechado de príncipes eclesiásticos, que dibujó con su ejemplar, virtuosa y ajustada vida... D. Manuel Fernández de S. Cruz y Sahagún* [1716], Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 1999.
- Urtassum, Juan de, S. J., *La gracia triunfante en la vida de Catharina Tegakovita, india iroquesa*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1724. [Existe una edición facsimilar con introducción de W.

- Michael Mathers, Ediciones José Porrúa Turanzas, México, 1994.]
- Valdés, Joseph Eugenio, *Vida admirable y penitente de la V. M. sor Sebastiana Josepha de la S. S. Trinidad, religiosa de coro y velo negro en el religiosísimo convento de... San Juan de la Penitencia de esta Ciudad de México*, Bibliotheca Mexicana, México, 1765.
- Valdés, M. A., ed., *Gazetas de México*, 44 vols., México, 1784-1821.
- vega, fray Joseph de la, *Oración espiritual a sor María Francisca, novicia desde cinco años en el religiosísimo convento de San Felipe de Jesús de religiosas capuchinas de esta Ciudad de México*, Herederos de la Viuda de B. Calderón, México, 1691.
- vega y Santa Bárbara, fray Joseph de la, *Oración panegírica en la profesión solemne que en el real convento de Jesús María hizo. la R. M. María Ignacia de Jesús*, Viuda de J. B. de Hogal, México, 1753.
- Velasco, Alonso, *Exaltación de la divina misericordia en la milagrosa renovación de la soberana imagen de Cristo Señor N. crucificado que se encuentra en el convento de San Joseph de carmelitas descalzas de esta Ciudad de México*, María Benavides Viuda de Juan de Ribera, México, 1699.
- Vergara y Bengochea, José, *El amor de María al estado religioso. Sermón panegírico que en la solemnidad de Ntra. Sra. del Carmen, y profesión de una religiosa, predicó en la Iglesia del monasterio de Sta. Catharina de Sena en México, el día 8 de julio de 1771 el R. P. Fr. Joseph Vergara*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana de J. de Jáuregui, México, 1772.
- Vetancurt, fray Agustín de, *Menologio franciscano*, en *Teatro mexicano*, Doña María de Benavides Viuda de Juan de Ribera, México, 1697.
- Villalobos, Joachin Antonio de, *Sermón que en día 15 de diciembre de el año de 1727 de la Octava de la Concepción Purísima de Nuestra Señora la Virgen María, Madre de Dios, en la solemne profesión que hicieron en el convento de la Santísima Trinidad de la ciudad de los Ángeles, las ilustres señoras sor María Gregoria de S. Xavier y sor María Anna de San Ignacio*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1728.
- Villarroel, Hipólito, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al rey y al público*, Bibliófilos Mexicanos, segunda serie, núm. 5, México, 1937.
- Villa Sánchez, Juan de, *Justas y debidas honras que hicieron y hacen sus propias obras a la M. R. M. María Anna Águeda de San Ignacio... en las exequias que hizo el Illmo. Sr. Dr. don Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu*, Imprenta de la Biblioteca Americana, México [¿1758?].
- Vizarrón y Eguiarreta, Juan A., *Fundaciones de capellanías de misas y dotes para religiosas perpetuamente anuales*, México, 1734.
- Ximénez Samaniego, Joseph, *Relación de la vida de la venerable madre sor María de Jesús*, Imprenta de la Causa de la Venerable Madre, Madrid, 1755.
- Zavaleta, Joaquina María de, *Copia de la carta que la M. R. M. . abadesa del monasterio de San Felipe de Jesús y pobres capuchinas de esta imperial Ciudad de México, escribe a las M. R.R. M.M. preladas de los demás monasterios, dándoles noticia de las heroycas virtudes, y dichosa muerte de la M. R. M. augustina Nicolasa María de los Dolores Muñoz y Sandoval, abadesa que fue tercera vez del referido monasterio*, Imprenta Nueva de la Biblioteca Mexicana, México, 1755.

MANUSCRITOS ESPECIALES

Estos manuscritos se citan con frecuencia a lo largo del libro. A diferencia de los numerosos manuscritos de las secciones de archivo, se tratan como entradas independientes por no encontrarse integrados a ningún legajo.

Anónimo, *Manuscript Diary of a Capuchin Nun* [Diario de sor María de Jesús Felipa, agosto de 1758], LC, Manuscript Division MM59.

Anónimo, *Sermón sobre sor María Teresa de la Santísima Trinidad*, UT, NLBC, G2.8.

“Carta espiritual anónima a la hermana doña María Josefa”, 1774, BN, Madrid, Ms. 3534.

Catálogo general menológico y Tablas muy curiosas formado por Fr. Felipe Hernando de Gracia, Ms., México, AINAH, Colección Gómez Orozco, Ms.

Coloquio de las madres capuchinas de esta corte de México, en que muestran su gratitud al Sor. Dr. Dn. Cayetano de Torres, cuyo asunto y metro adentro se verá, y gustará el lector de su dulzura, y doctrina, BN, Madrid, Ms. 21, fols. 498-495.

Coloquio que compuso la R. M. María Vicenta de la Encarnación para la profesión de su discípula, la hermana María de San Eliseo, carmelita descalza en el convento de Santa Teresa la Antigua, 1804, UT, NLBC, G312.

Constituciones de las monjas de la orden de el bienaventurado doctor nuestro padre san Gerónimo, AINAH, Colección Antigua, vol. 792.

Copia de las Constituciones y reglas particulares que para el convento de capuchinas indias de N. Sra. de los Ángeles de esta ciudad... hizo y mandó establecer el Illmo. Sr. Dn. Joseph Gregorio Alonso de Ortigosa, Ms. (Antequera, 1782), Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, Acervos Históricos.

Diario de sor María de Jesús Felipa, Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán, Celaya, Fondo Provincia, Manuscritos Varios.

Defensa legal por el sagrado convento de religiosas franciscanas de Santa Clara de la ciudad de los Ángeles (1772), Condumex, México, Fondo CXVIII.

Fundación del convento de Santa Clara de Querétaro, Condumex, Fondo CDXC-I.

Gobierno del ilustrísimo Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Condumex, Fondo CIX-I.

Libro de elecciones del convento de San Bernardo, Ms., Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, Acervos Históricos.

Lorravaquio, María Magdalena, *Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena*, ut, nlbc.

Los puntos de la regla que han de guardar las sorores del convento de N. P. S. Bernardo de México, BN, Madrid, Ms. 8135 (1744).

Mandatos de los Illmos. SS. arzobispos de México a las religiosas del convento de la Encarnación de la misma ciudad, Ms. al final de Juan Fernández Cejudo, *Llave de oro para abrir las puertas del cielo. La Regla y Ordenaciones de las monjas de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora la Madre de Dios*, Imp. de María Fernández y Jáuregui, México, 1815.

María de Jesús Felipa (catalogado como Anónimo).

Obras espirituales y rescates del Dulcísimo Esposo Jesús que han hecho las religiosas de la congregación erigida en el monasterio de San Bernardo, 1770-1808, Ms. 30, Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, Acervos Históricos.

Opúsculos históricos sobre el convento de Santa Clara de la Villa de Carrión, 16211678, AINAH, Colección Antigua, vol. 212.

Palafox y Mendoza, obispo Juan de, *Pastoral a las madres abadesas y religiosas de los monasterios de Santa Catalina, La Concepción, San Jerónimo, Santa Teresa, Santa Clara, la Trinidad y Santa Inés, de la ciudad de los Ángeles, cuan indigno obispo de la misma ciudad*, en Palafox y Mendoza, Juan de, *Pastorales, exhortaciones, del obispo de Puebla, a las corporaciones religiosas*, copiado en Roma el 20 de septiembre de 1769, BN, Madrid, Ms.

———, *Regla y Constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de nuestra señora de la Concepción*, BN, Madrid, Ms. 3877.

Pinilla, Miguel Ramón, *Breve relación de la vida de la madre sor María Antonia de el Espíritu Santo Maldonado, religiosa de velo negro en el convento de la M. S. Clara de la ciudad de Querétaro*, Centro de Estudios Históricos, Condumex, México, Fondo 138-1, siglo XVIII.

Pláticas doctrinales. Plática en el convento de Santa Inés de México en la Cuaresma del año 1769. Pláticas de Adviento en el convento de Santa Inés, México, 1778. Segunda Plática de Adviento en el convento de Santa Inés, 1778, Ms. 95 a 95/50, Universidad Iberoamericana, México, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, Acervos Históricos.

Santísima Trinidad, sor Sebastiana Josepha de la, *Cartas espirituales*, BN, FF, “Testimonio de Cuaderno de Autos de Fundación del Convento de Santa Clara de Querétaro”, Fondo 94 CDXC, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex.

Tomo Regio al IV Concilio Provincial Mexicano, Ms., Bancroft Library, University of California.

Torres, Cayetano Antonio de, *Directorio para las novicias de este convento de S. Felipe de Jesús y pobres capuchinas de México*, Ms., AINAH, Colección Gómez Orozco, vol. 30.

Vallarta, presbítero Martín de, *Camino de la verdad y instrucción de religiosas 1728*, BN, FF, Ms. (172.8).

Vida de la madre María Marcela Soria, religiosa capuchina del convento de Querétaro, copiada por una religiosa brígida en 1844, Ms., BN, México.

FUENTES SECUNDARIAS

Abdalla, Laila, “Theology and Culture: Masculinizing the Woman”, en Susan Karant-Nunn, ed., *Varieties of Devotion in the Middle Ages and Renaissance*, Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance, Turnhout, Prepols, Bélgica, 2003, p. 7.

Achim, Miruna, “Mysteries of the Heart: The Gift of Bishop Fernández de Santa Cruz to the Nuns of Santa Mónica”, *Colonial Latin American Review*, 14.1 (junio de 2005): 83-102.

Agustín de Hipona, *Confessions*, en *The Treasury of Christian Spiritual Classics*, introd. Timothy P.

- Weber, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1994, p. 145. [Edición en español: *Confesiones*, Agustín Uña Juárez, trad., introd., notas y anexo, Tecnos, Madrid, 2010.]
- Ahlgren, Gillian T. W., *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Cornell University Press, Ithaca, 1996.
- Alberro, Solange, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal de la Inquisición", en Carmen Ramos Escandón, *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, El Colegio de México, México, 1987, pp. 79-94.
- , *et al.*, *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica. Matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XVI, el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Inquisición*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1980.
- Álvarez, José Rogelio, "Un siglo arquitectónico", en Sara Poot Herrera, ed., *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, Universidad del Claustro de Sor Juana, México, 1995, pp. 197-248.
- Amerinck de Corsi, Concepción, "El convento de Santa Teresa la Nueva, una mirada interior", en Manuel Ramos Medina, coord., *Caminos de santidad, siglos XVI-XX*, Condumex, México, 2003, pp. 83-104.
- , "El convento de San Jerónimo en tiempos de sor Juana Inés de la Cruz (1669-1695)", en Carmen Beatriz López Portillo, coord., *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual. Memorias del Congreso Internacional*, Universidad del Claustro de Sor Juana / UNESCO / Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 71-84.
- , y Manuel Ramos Medina, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, Condumex, México, 1995.
- Arenal, Electa, y Stacey Schlau, *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own Works*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989.
- Arenas Frutos, Isabel, *Dos arzobispos de México: Lorenzana y Núñez de Haro ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, Universidad de León, León, 2004.
- Aries, Philippe, *Western Attitudes Toward Death from the Middle Ages to the Present*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1975. [Edición en español: *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, trad. Francisco Carbajo y Richard Perrin, El Acantilado, Madrid, 2000.]
- Armacanqui-Tepacti, Elia J., *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresiana peruana*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco, 1999.
- Armella de Aspe, Virginia, *Escudos de monjas novohispanas*, Grupo Gutsa, México, 1993.
- Arrom, Silvia, *The Women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford University Press, Stanford, 1985. [Edición en español: *La mujer en la Ciudad de México, 1790-1857*, trad. Estella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1988.]
- Atienza, Ángela, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2008.
- Atkinson, Clarissa, *Mystic and Pilgrim: The Book and the World of Margery Kempe*, Cornell University Press, Ithaca, 1983.
- , " 'Precious Balsam in a Fragile Glass': The Ideology of Virginity in the Later Middle Ages", *Journal of Family History*, 8 (1983): 131-143.
- Ayala Calderón, Javier, *El Diablo de la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en*

- documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2010.
- Báez Rivera, Emilio Ricardo, *Visiones y experiencias extraordinarias de la primera mística novohispana. Autobiografía de una pasionaria de amor de Cristo*, Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica, México, 2013.
- , “*Symbolica mystica: la venerable María Magdalena de Lorravaquio Muñoz y sus tangencias con lo sagrado prehispánico*”, en Manuel Ramos Medina, comp., *Vida conventual femenina. Siglos XVI-XIX*, Carso, México, 2013, pp. 55-64.
- Baranda, E. Nieves, *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España moderna*, Editorial Arcos, Madrid, 2005.
- , y María Carmen Marín Pina, eds., *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Fráncfort, 2014.
- Bataille, Georges, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 2002.
- Baudot, Georges, y María Águeda Méndez, *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes*, Siglo XXI, México, 1997.
- Bazarte Martínez, Alicia, y Enrique Tovar Esquivel, *El convento de San Jerónimo en Puebla de los Ángeles. Crónicas y testimonios*, Litografía Magno Graf, Puebla, 2000.
- Bazarte Martínez, Alicia, Enrique Tovar Esquivel y Martha A. Tronco Rosas, *El convento jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, Instituto Politécnico Nacional, México, 2001.
- Beer, Frances, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, The Boydell Press, Woodbridge, 1992.
- Bell, Rudolph M., *Holy Anorexia*, University of Chicago Press, Chicago, 1985.
- Bénassy-Berling, Marie-Cécile, *Humanisme et religion chez sor Juana Inés de la Cruz*, Éditions Hispaniques Publications de La Sorbonne, París, 1982. [Edición en español, *Humanismo y religión en sor Juana Inés de la Cruz*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.]
- , “La religión de sor Juana Inés de la Cruz”, en Carmen Beatriz López Portillo, coord., *Sor Juana y su mundo: una mirada actual. Memorias del Congreso Internacional*, Universidad del Claustro de Sor Juana / UNESCO / Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 34-38.
- Beristáin y Souza, José Mariano, *Biblioteca hispano-americana septentrional*, 2ª ed., 4 vols., Tip. del Colegio Católico, Amecameca, 1883-1897.
- Berman, Constance H., *Women and Monasticism in Medieval Europe. Sisters and Patrons of the Cistercian Reform*, Western Michigan University, Kalamazoo, 2002.
- Bernau, Anne, Ruth Evans y Sarah Salih, eds., *Medieval Virginities*, University of Toronto Press, Toronto, 2003.
- Beuchot, Mauricio, “Los autos de sor Juana: tres lugares teológicos”, en Sara Poot Herrera, ed., *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, Universidad del Claustro de Sor Juana, México, 1995, pp. 353-392.
- Bieñko de Peralta, Doris, “Juan de Jesús María y Miguel Godínez: dos propuestas del discernimiento de los espíritus”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar, eds., *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, pp. 125-142.
- , “Con el diablo en el cuerpo. El discurso y la práctica en torno a la posesión demoníaca”, en Rubial y Bieñko, coords., *Cuerpo y religión en el México barroco*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

- , “Las visiones del más allá y la intermediación simbólica de las monjas novo-hispanas en el siglo XVII”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar, coords., *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2009, pp. 203-222.
- , y Antonio Rubial García, “Puertas del alma y caminos de perdición. Los sentidos en la experiencia mística femenina novohispana”, en Josefina C. López, coord., *Los cinco sentidos del convento: Europa y el Nuevo Mundo*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2010.
- , y Berenise Bravo Rubio, *De sendas, brechas y atajos: contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XV-XVIII*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2008.
- Bilinkoff, Jodi, *The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth Century City*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.
- , “Navigating the Waves (of Devotion): Toward a Gendered Analysis of Early Modern Catholicism”, en Jane Donawerth y Adele Seef, eds., *Crossing Boundaries. Attending to Early Modern Women*, University of Delaware Press, Newark, 2000, pp. 161-172.
- , *Related Lives. Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, Cornell University Press, Ithaca, 2005.
- Blumenfel-Kosinski, Renate, y Timea Szell, eds., *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
- Bobb, Bernard, *The Vice-Regency of Antonio María Bucareli in New Spain, 1771-1779*, University of Texas Press, Austin, 1962.
- Boening, Robert, ed., *The Mystical Gesture. Essays on Early Modern Spiritual Culture in Honour of Mary E. Giles*, Ashgate, Hampshire, 1988.
- Boyer, Richard, “Women, *La mala vida*, and the Politics of Marriage”, en Asunción Lavrin, ed., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989, pp. 252-286.
- Brading, David, *Church and State in Bourbon Mexico*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994. [Existe edición en español: *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.]
- , *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Traditions across Five Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. [Edición en español: *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, Aura Levy y Aurelio Major, trads., Taurus, México, 2002.]
- Bravo Arriaga, María Dolores, “La excepción y la regla: una monja según el discurso oficial y según sor Juana”, en Sara Poot Herrera, ed., *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a sor Juana Inés de la Cruz*, El Colegio de México, México, 1993, pp. 35-41.
- , *El discurso de la espiritualidad dirigida*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.
- , “Doble efecto de un texto normativo: *Práctica de confesores de monjas, 1708*”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar, eds., *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, pp. 143-156.
- Brown, Judith C., *Immodest Acts: The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*, Oxford University Press, Oxford, 1986. [Existe edición en español: *Afectos vergonzosos. Sor Benedetta: entre santa y lesbiana*, Teresa Camprodó, trad., Crítica, Barcelona, 1989.]

- Brown, Peter, *The Body, Society, Men, Women, and Social Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York, 1984. [Existe edición en español: *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Muchnik, Barcelona, 1993.]
- Bugge, John, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975.
- Burkhart, Louise M., "Mexican Women on the Home Front: Housework and Religion in Aztec Mexico", en Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett, eds., *Indian Women of Early Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, 1997, pp. 25-54.
- Burns, Kathryn, "Conventos, criollos y la economía espiritual del Cuzco, siglo xvii", en Manuel Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso Internacional*, Condumex, México, 1995, pp. 311-330.
- Burns, Kathryn, "Nuns, Kurakas, and Credit: The Spiritual Economy of Seventeenth Century Cuzco", *Colonial Latin American Review*, 6.2 (1997): 185-203.
- , "Gender and the Politics of Mestizaje: The Convent of Santa Clara in Cuzco, Peru", *Hispanic American Historical Review*, 78.1 (febrero de 1998): 5-44.
- , *Conventual Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Duke University Press, Durham, 1999.
- Bynum, Caroline Walker, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, 1982.
- , *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, 1987.
- Callahan, William James, *Church, Politics, and Society in Spain, 1750-1874*, Harvard University Press, Cambridge, 1984.
- Calleja, Diego, S. J., *Vida de sor Juana*, Antigua Librería Robredo, México, 1936.
- Calvo, Thomas, "The Warmth of the Hearth: Seventeenth Century Guadalajara Families", en Asunción Lavrin, ed., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989, pp. 287-312.
- , *Guadalajara y su región en el siglo xvii: población y economía*, CEMCVAH / Ayuntamiento de Guadalajara, Guadalajara, 1992.
- Capua, Raymond of, *Life of Catherine of Siena*, Conleth Kearns, trad., Michael Glazier, Wilmington, 1980.
- Cárdenas, Juan de, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos xvi y xvii*, Akal, Madrid, 1978.
- Carreño, Alberto María, *Cedulario de los siglos xvi y xvii. El obispo don Juan de Palafox y Mendoza y el conflicto con la Compañía de Jesús*, Ediciones Victoria, México, 1947.
- Castañeda Guzmán, Luis, *Templo de los príncipes y monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1993.
- Castro Santa-Anna, José Manuel de, *Diario de sucesos notables*, vol. 4, en *Documentos para la historia de México*, Imprenta de Juan R. Navarro, México, 1853-1857.
- "Catálogo de pobladores de Indias", *Boletín del Archivo General de la Nación*, 14.2 (1943): 333.
- Catherine of Genoa, *Purgation and the Spiritual Dialogue*, Paulist Press, Nueva York, 1979.

- Catherine of Siena, *The Dialogue*, Paulist Press, Nueva York, 1980.
- Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley, 1988.
- , *La fábula mística: siglos XVI-XVII*, Universidad Iberoamericana, México, 1993.
- Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, Yale University Press, New Haven, 1994. [Existe edición en español: *El Diablo en el Nuevo Mundo: el impacto del diablo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Nicole D'Amonville, trad., Herder, Barcelona, 1996.]
- Chang-Rodríguez, Raquel, coord., *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, Siglo XXI, México, 2002.
- Cherewatuk, Karen, y Ulrike Wiethaus, eds., *Dear Sister. Medieval Women and the Epistolary Genre*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1993.
- Chipman, Donald, "Isabel de Moctezuma: Pioneer of *Mestizaje*", en David G. Sweet y Gary B. Nash, eds., *Struggle and Survival in Colonial America*, University of California Press, Berkeley, 1981, pp. 214-227.
- Chojnacki, Stanley, *Women and Men in Renaissance Venice. Twelve Essays on Patrician Society*, University of Chicago Press, Chicago, 2000.
- Chorpenning, Joseph F., "Heart Imagery in Santa Teresa", en Bruno Mario Damiani y Ruth El Saffar, *Studies in Honor of Elias River*, The Catholic University of America, Potomac, Scripta Humanistica (series), 50 (1989): 49-58.
- Chowning, Margaret, *Rebellious Nuns: The Troubled History of a Mexican Convent, 1752-1863*, Oxford University Press, Nueva York, 2006.
- Christian, William A., Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1981.
- , *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1989.
- Chuchiak, John, "Secrets behind the Screen: Solicitantes in the Colonial Diocese of Yucatan and the Yucatec Maya, 1580-1785", en Susan Schroeder y Stafford Poole, eds., *Religion in New Spain*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2007, pp. 83-109.
- Coakley, John, "Gender and the Authority of Friars: The Significance of Holy Women for Thirteenth Century Franciscans and Dominicans", *Church History*, 60.4 (diciembre de 1991): 445-460.
- Coe, Sophie D., *America's First Cuisines*, University of Texas Press, Austin, 1994.
- Coelho Nascimento, María Filomena, "Casadas con Dios. Linajes femeninos y monacato en los siglos XII y XIII", en *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 1, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 693-711.
- Cohen, J. M., *The Life of Saint Teresa of Avila by Herself*, Penguin, Londres, 1957.
- Company Company, Concepción, comp., *Documentos lingüísticos de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.
- Convento de San Jerónimo, *Libro de cocina*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 1996.
- Corteguera, Luis R., "The Making of a Visionary Woman: The Life of Beatriz Ana Ruiz, 1666-1735", en Marta V. Vicente y Luis R. Corteguera, eds., *Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World*, Ashgare, Londres, 2003, pp. 165-182.
- Cordova, James M., *The Art of Professing in Bourbon Mexico: Crowned Nun Portraits and Reform in the Convent*, University of Texas Press, Austin, 2014.

- Couturier, Edith, “‘For the Greater Service of God.’ Opulent Foundations and Women’s Philanthropy in Colonial México”, en Kathleen D. McCarthy, ed., *Lady Bountiful Revisited. Women, Philanthropy and Power*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1990, pp. 119-141.
- Coyne Kelly, Kathleen, *Performing virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*, Routledge, Londres, 2000.
- Cruz, Anne J., y Elizabeth Perry, eds., *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992.
- Cruz, san Juan de la, *Subida del Monte Carmelo. Noche oscura. Cántico espiritual. Llama de amor viva*, Porrúa, México, 1984.
- Cruz, sor Juana Inés de la, *inundación castálida de la única poetisa, Musa Décima, Soror Juana Inés de la Cruz*, Juan García Infanzón, Madrid, 1689.
- , *Obras completas*, 4 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Cueto, Ronald, “Fervor/Fanatismo or Entorno/Enfoque: The Problem of the Female Visionary in the Catholic Monarchy”, en Lesley K. Twomey, ed., *Faith and Fanaticism. Religious Fervor in Early Modern Spain*, Ashgate, Londres, 1997, pp. 7-21.
- Curcio, Linda A., *The Great Festivals of Colonial Mexico. Performing Power and Identity*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2004.
- Daichman, Graciela S., *Wayward Nuns in Medieval Literature*, Syracuse University Press, Siracusa, Nueva York, 1986.
- Dávila Garibi, José, *Diligencias generalmente observadas en la Nueva Galicia para la fundación de un convento de monjas de vida contemplativa*, Ediciones Cultura, México, 1959.
- Deeds, Susan M., “Double Jeopardy: Indian Women in Jesuit Mission of Nueva Vizcaya”, en Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskert, eds., *Indian Women of Early Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, 1997, pp. 255-272.
- Delumenu, Jean, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*, St. Martin’s Press, Nueva York, 1991.
- Díaz, Mónica, *Género, raza y género literario en los conventos para mujeres indígenas en el México colonial*, tesis de doctorado, Indiana University, 2002.
- , “The Indigenous Nuns of Corpus Christi: Race and Spirituality”, en Susan Schroeder y Stafford Poole, eds., *Religion in New Spain*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2007, pp. 179-192.
- , *Indigenous Writings from the Convent. Negotiating Ethnic Autonomy in Colonial Mexico*, University of Arizona Press, Tucson, 2010.
- Diefendorf, Barbara B., *From Penitence to Charity, Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Donahue, Darcy, “Writing Lives: Nuns and Confessors as Auto/Biographers in Early Modern Spain”, *Journal of Hispanic Philology*, 13.3 (primavera de 1989): 230-239.
- Donahue-Wallace, Kelly, “Bajo los tormentos del tórculo: Printed Portraits of Male and Female Clergy in Eighteenth Century New Spain”, *Colonial Latin American Review*, 14.1 (junio de 2005): 103-136.
- Donawerth, Jane, y Adele Seef, *Crossing Boundaries, Attending to Early Modern Women*, University of Delaware Press, Newark, 2000.

- Dunbar Temple, Ella, *Escritoras iluminadas del Perú colonial: Juana de Jesús María*, Ediciones Biblión, Lima, 1942.
- Durán López, Fernando, *Un cielo abreviado. Introducción crítica a una historia de la autobiografía religiosa en España*, Fundación Universitaria Española y Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 2007.
- Echevarría y Veytia, Mariano, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España. Su descripción y presente estado*, 2 vols., Imprenta Labor, México, 1931.
- Eich, Jennifer, "Giving the Devil His Due: A Man's Place in Women's Spiritual Narratives", *Confluencia*, 14.1 (otoño de 1998): 67-81.
- , "The Body as a Conventual Space of Resistance", en Santa Arias y Mariselle Meléndez, eds., *Mapping Colonial Spanish America. Places and Commonplaces of Identity, Culture, and Experience*, Bucknell University Press, Lewisburg, 2001, pp. 202-220.
- , *The Other Mexican Muse. Sor María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756)*, University Press of the South, Nueva Orleans, 2004.
- , Jeanne Gillespies y Lucia G. Harrison, eds., *Women's Voices and the Politics of the Spanish Empire*, University Press of the South, Nueva Orleans, 2008.
- Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1959. [Existe edición en español: *Lo sacro y lo profano*, Luis Gil, trad., Labor, Barcelona, 1992.]
- Ellington, Donna Spivey, *From Sacred Body to Angelic Soul. Understanding Mary in Late Medieval and Early Modern Europe*, Catholic University of America Press, Washington, 2001.
- Epiney-Burgard, Georgette, y Emilie Zum Brunn, eds., *Women Mystics in Medieval Europe*, Paragon Books, Nueva York, 2003.
- Esteva-Fabregat, Claudio, *Mestizaje in Ibero-America*, University of Arizona Press, Tucson, 1994.
- Farris, Nancy M., *Crown and Clergy in Colonial Mexico. 1759-1821: The Crisis of Ecclesiastical Privilege*, Athlone Press, Londres, 1968.
- Ferrazi, Cecilia, *Autobiography of an Aspiring Saint*, Anne Jacobson Schutte, ed. y trad., University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- Finnegan, Mary J., *The Women of Helfta. Scholars and Mystics*, University of Georgia Press, Athens, 1991.
- Flanagan, Sabina, *Hildegard of Bingen. A Visionary Life*, Routledge, Londres, 1998.
- Foucault, Michel, *The History of Sexuality: An Introduction*, Random House, Inc., Nueva York, 1990. [Existe edición en español: *Historia de la sexualidad*, Ulises Guñazú, trad., Siglo XXI, México, 1989.]
- Fox, Matthew, ed., *Hildegard of Bingen's Book of Divine Works, with Letters and Songs*, Bear and Company, Nuevo México, 1987.
- Foz y Foz, Pilar, *La revolución pedagógica en Nueva España (1754-1820)*, 2 vols., Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, CSIC, Madrid, 1981.
- Franco, Jean, *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*, Columbia University Press, Nueva York, 1989.
- Gallagher, Ann Miriam, "The Family Background of the Nuns of Two *Monasterios* in Colonial Mexico: Santa Clara de Querétaro and Corpus Christi, Mexico City (1724-1822)", tesis de doctorado,

- Catholic University of America, 1971.
- Gallagher, Ann Miriam, "The Indian Nuns of Mexico City's Monasterio of Corpus Christi, 1724-1821", en Asunción Lavrin, ed., *Latin American Women in Historical Perspectives*, Greenwood Press, Westport, 1978, pp. 150-172.
- García Cubas, Antonio, *El libro de mis recuerdos*, Imp. de A. García Cubas, Hermanos y Sucesores, México, 1904.
- Garí, Blanca, *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela, Madrid, 2008.
- Garza Cuarón, Beatriz, coord., *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, Siglo XXI, México, 2002.
- Gaspar de Alba, Alicia, "The Politics of Location of the Tenth Muse of America: Interview with Sor Juana Inés de la Cruz", en Carla Trujillo, ed., *Living Chicana Theory*, Third Woman Press, Berkeley, 1998, pp. 136-165.
- , *Sor Juana's Second Dream. A Novel*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1999.
- Gilchrist, Roberta, *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women*, Routledge, Londres, 1994.
- Glantz, Margo, *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿hagiografía o autobiografía?*, Grijalbo / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.
- , *Sor Juana: la comparación y la hipérbole*, Conaculta, México, 2000.
- Gold, Penny Schine, *The Lady and the Virgin. Image, Attitude, and Experience in Twelfth Century France*, University of Chicago Press, Chicago, 1985.
- Gómez López, Jesús, e Inocente García de Andrés, *Sor Juana de la Cruz: mística e iluminista toledana*, Diputación Provincial, Toledo, 1982.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, México, 1987.
- , *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*, El Colegio de México, México, 1990.
- , coord., *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, El Colegio de México, México, 1991.
- , "Las cargas del matrimonio. Dotes y vida familiar en la Nueva España", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero, eds., *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, pp. 207-226.
- , *Familia y orden colonial*, El Colegio de México, México, 1998.
- , y Cecilia Rabell Romero, coords., *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, El Colegio de México / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.
- González de la Vara, Martín, "Origen y virtudes del chocolate", en Janet Long, coord., *Conquista y comida. Consecuencia del encuentro de dos mundos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996, pp. 291-308.
- González Marmolejo, Jorge René, *El delito de solicitudación en el Obispado de Puebla durante el siglo XVIII*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1982.
- , "Diferencias y similitudes entre los ritos del matrimonio espiritual y el matrimonio sacramental", en *Comunidades domésticas en la sociedad novohispana. Memorias del IV Simposio de Historia de las Mentalidades*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México,

- 1994, pp. 79-88.
- González Marmolejo, Jorge René, "Correspondencia amorosa de clérigos del siglo XVIII: el caso de José Ignacio Troncoso y María de Paula de la Santísima Trinidad", en Sergio Ortega *et al.*, eds., *Amor y desamor en Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999, pp. 155-180.
- , *Sexo y confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, Conaculta / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Plaza y Valdés, México, 2002.
- Goodich, Michael, "The Contours of Female Piety in Medieval Hagiography", *Church History*, 50.1 (marzo de 1981): 20-32.
- Gortari Krauss, Yuri de, y Edmundo Escamilla Solís, *Guisos y golosos del barroco*, Clío, México, 2000.
- Graña Cid, María del Mar, "Mujeres y educación en la pre-reforma castellana: los colegios de doncellas", en María del Mar Graña Cid, ed., *Las sabias mujeres. Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Asociación Cultural Al-Mudayba, Madrid, 1994, pp. 117-46.
- Granada, Luis de, *Obras completas*, Álvaro Huerga, ed. e introd., 10 vols., Fundación Universitaria Española / Dominicos de Andalucía, Madrid, 1994.
- Greenleaf, Richard, *The Mexican inquisition of the Sixteenth Century*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1962. [Existe edición en español: *La Inquisición en Nueva España: siglo XVI*, Carlos Valdés, trad., Fondo de Cultura Económica, México, 1981.]
- Greer, Allan, "Iroquois Virgin: The Story of Catherine Tekakwitha in New France and New Spain", en Allan Greer y Jodi Bilinkoff, eds., *Colonial Saints: Hagiography and the Cult of Saints in the Americas, 1500-1800*, Routledge, Nueva York, 2003, pp. 235-250.
- , y Jodi Bilinkoff, eds., *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, Routledge, Londres, 2003.
- Gruzinski, Serge, "Individualization and Acculturation: Confession Among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century", en Asunción Lavrin, ed., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989, pp. 96-115.
- Guevara-Greer, Geoff, "The Final Silence of Sor Juana: The Abysmal Remove of Her Closing Night", en Emily Bergman y Stacey Schlauf, eds., *Approaches to Teaching Sor Juana Inés de la Cruz*, Modern Language Association, Nueva York, 2007, pp. 201-208.
- Gunnarsdottir, Ellen, "The Convent of Santa Clara, the Elite and Social Change in Eighteenth Century Querétaro", *Journal of Latin American Studies*, 33.2 (mayo de 2001): 257-290.
- , "Los misioneros franciscanos y sus hijas espirituales en el Nuevo Mundo. El caso de Querétaro, 1674-1810", *Studia Materiali di Storia de le Religioni*, 68.26 (2002): 363-377.
- Gunnarsdottir, Ellen, "Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, eds., *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Archivo General de la Nación / Universidad de las Américas, México, 2002, pp. 205-262.
- , *Mexican Karismata. The Baroque Vocation of Francisca de los Ángeles, 1674-1744*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2004.
- , "Una monja barroca en el México ilustrado: María Ignacia del Niño Jesús en el convento de Santa Clara de Jesús de Querétaro", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, eds., *Diálogos*

- espirituales. *Letras femeninas hispanoamericanas. Siglos XVI-XIX*, Universidad de las Américas / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2006, pp. 362-383.
- Haliczer, Stephen, *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned*, Oxford University Press, Oxford, 1996. [Existe edición en español, *Sexualidad en el confesionario: un sacramento profano*, Belén Rodríguez Mourelo, trad., Siglo XXI, México, 1998.]
- , *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*, Oxford University Press, Nueva York, 2002.
- Hamburger, Jeffrey F., *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Zone Books, Nueva York, 1998.
- Heffernan, Thomas J., *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford University Press, Nueva York, 1988.
- Hegstrom, Valerie, “El convento como espacio escénico y la monja como actriz: montajes teatrales en tres conventos de Valladolid, Madrid y Lisboa”, en Nieves Baranda Leturio y María Carmen Marín Pina, *Letras en la celda. Cultura escrita en los conventos femeninos en la España moderna*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Fráncfort, 2014, pp. 363-376.
- Helfta, Gertrude of, *The Herald of Divine Love*, ed. y trad., Margaret Winkworth; hermana Maximilian Marnau, introd.; Louis Bouyer, pref., Paulist Press, Nueva York, 1993.
- Hera, Alberto de la, “Notas para el estudio del regalismo español en el siglo XVIII”, *Anuario de Estudios Americanos*, XXXI (1974): 409-440.
- Herline, Craig, y Eddy Put, *A Bishop's Tale. Mathias Hovius among his Flock in Seventeenth Century Flanders*, Yale University Press, New Haven, 2000.
- Hernández García, Alejandro, “El convento del Sagrado Corazón de Jesús y patrocinio del glorioso patriarca san José de clarisas capuchinas recoletas españolas de Oaxaca. Fundación, apogeo y desaparición”, en Manuel Ramos Medina, comp., *Vida conventual femenina. Siglos XVI-XIX*, Carso, México, 2013, pp. 167-192.
- Hernández Sánchez-Barba, Mario, *Monjas ilustres en la historia de España*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1996.
- Herpoel, Sonjia, *A la zaga de santa Teresa: autobiografías por mandato*, Rodopi, Ámsterdam, 1999.
- Hildegard of Bingen's *Book of Divine World, with Letters and Songs*, Mathew Fox, ed., Bear and Company, Nuevo México, 1987.
- Hirsch, John C., *The Boundaries of Faith. The Development and Transmission of Medieval Spirituality*, E. J. Brill, Leiden, 1996.
- Hirschberg, Julia, “Social Experiments in New Spain: A Prosopographical Study of the Early Settlement at Puebla de los Ángeles, 1531-1534”, *Hispanic American Historical Review*, 59 (1979): 1-33.
- Hoberman, Louisa Schell, *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660. Silver, State and Society*, Duke University Press, Durham, 1991.
- Holler, Jacqueline, *Escogidas Plantas: Nuns and Beatas in Mexico City, 1531-1601*, Columbia University Press, Nueva York, 2005.
- Howe, Elizabeth Teresa, *The visionary Life of Madre Ana de San Agustín*, Tamesis, Woodbridge, 2004.
- Huerga, Álvaro, *Historia de los alumbrados*, vol. 3: *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-*

- 1605), Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986.
- Ibsen, Kristine, "The Hiding Places of My Power: Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad and the Hagiographic Representation of the Body in Colonial Spanish America", *Colonial Latin American Review*, 7.2 (diciembre de 1998): 251-270.
- , *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, University Press of Florida, Gainesville, 1999.
- Imirizaldu, Jesús, *Monjas y beatas embaucadoras*, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- Instrucción que de orden del rey dio el virrey de México, D. Antonio Sebastián de Toledo, Marqués de Mancera, a su sucesor, el Exmo. Sr. d. Pedro Nuño Colón, el Duque de Veraguas, en 22 octubre 1673*, vol. 1: *Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores*, Biblioteca Histórica de la Iberia, México, 1873.
- Ires, Margarita, "Los milagros de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y representación en el México pasado y contemporáneo", *Mexican Studies /Estudios Mexicanos*, 10.1 (verano de 1994): 181-313.
- Iturburu, Fernando, *(Auto)biografía y misticismos femeninos en la Colonia*, University Press of the South, Nueva Orleans, 2000.
- Jaffary, Nora, *False Mystics and Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2004.
- Jantzen, Grace M., *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Jesús Nazareno, sor Paula de, "Coloquios", en Rubén Vargas Ugarte, S. J., ed., *Rosas de Oquendo y otros*, s. p. i., Lima, 1955, pp. 159-165.
- Jesús, santa Teresa de, *Las Moradas. Libro de su vida*, Porrúa, México, 1979.
- Jiménez Codinach, Guadalupe, "La plata de Zacatecas, las reformas borbónicas y la independencia novohispana", en José Francisco Román Gutiérrez, *Las reformas borbónicas y el nuevo orden colonial*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1998, pp. 99-105.
- Johnson, Lyman, y Sonya Lipsett-Rivera, eds., *The Faces of Honor. Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1998.
- Johnson, Penelope D., *Equal in Monastic Profession. Religious Women in Medieval France*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- Kaminsky, Amy Katz, ed., *Water Lilies. An Anthology of Spanish Women Writers from the Fifteenth Through the Nineteenth Century*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.
- Katz, Melissa R., y Roben A. Orsi, *Divine Mirrors. The Virgin Mary in the Visual Arts*, Oxford University Press, Nueva York, 2001.
- Kehoe, Alice B., "The Sacred Heart. A Case for Stimulus Diffusion", *American Ethnologist*, 6.4 (noviembre de 1979): 763-771.
- Kelly, Kathleen Coyne, *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*, Routledge, Londres, 2000.
- King, Margaret L., *Women of the Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago, 1991. [Existe edición en español: *Mujeres renacentistas: la búsqueda de un espacio*, Alianza, Madrid, 1993.]
- Kirk, Stephanie L., *Convent Life in Colonial Mexico. A Tale of Two Communities*, University Press of

- Florida, Gainesville, 2007.
- Kleinberg, Aviad M., *Prophets in Their Own Country, Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Kobayashi, José María, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, El Colegio de México, México, 1974.
- La administración de D. frey Antonio María de Bucareli y Ursúa*, 2 vols., Publicaciones del Archivo General de la Nación, México, 1936.
- Larkin, Brian, "The Splendor of Worship: Baroque Catholicism, Religious Reform, and Last Wills and Testaments in Eighteenth Century Mexico City", *Colonial Latin American Historical Review*, 8.4 (otoño de 1999): 405-442.
- Laserna Gaitán, Antonio, "El último intento de reforma de los monasterios femeninos en el Perú colonial: el auto del arzobispo Parada de 1775", *Anuario de Estudios Americanos* 52.2 (1995): 263-287.
- Lavín, Mónica, y Ana Benítez Muro, *Dulces hábitos. Golosinas del convento*, Clío, México, 2000.
- Lavrin, Asunción, "Problems and Policies in the Administration of Nunneries in Mexico, 1800-1835", *The Americas*, 28.1 (julio de 1971): 57-77.
- , "Mexican Nunneries from 1835 to 1860: Their Administrative Policies and Relations with the State", *The Americas*, 28.3 (enero de 1972): 288-310.
- , "La riqueza de los conventos de monjas en Nueva España: estructura y evolución en el siglo xviii", *Cahiers des Amériques Latines*, 53 (febrero de 1973): 27-49.
- , "The Execution of the Law of Consolidation in New Spain: Economic Aims and Result", *HAHR*, 53.1 (febrero de 1973): 27-49.
- , "El convento de Santa Clara de Querétaro: la administración de sus propiedades en el siglo xvii", *Historia Mexicana*, 97 (julio-septiembre de 1975): 76-117.
- , "La Congregación de San Pedro. Una cofradía urbana del México colonial, 1640-1730", *Historia Mexicana*, 29.4 (abril-junio de 1980): 560-562.
- , "Worlds in Contrast: Rural and Urban Confraternities in Mexico at the End of the Eighteenth Century", en *The Church and Society in Latin America*, Tulane University Center for Latin American Studies, Nueva Orleans, 1982, pp. 99-121.
- Lavrin, Asunción, "Women and Religion in Spanish America", en Rosemary R. Ruether y Rosemary S. Keller, eds., *Women and Religion in America*, vol. 2: *The Colonial and Revolutionary Period*, Harper and Row, San Francisco, 1983, pp. 42-78.
- , "El capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España a fines del siglo xviii", *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, 1.1 (invierno de 1985): 1-27.
- , "Female Religious", en Louisa Hoberman y Susan Socolow, eds., *Colonial Cities*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1986, pp. 165-195.
- , "Los conventos de monjas en la Nueva España", en A. J. Bauer, comp., *La Iglesia en la economía de América Latina: siglos xvi al xix*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1986, pp. 193-222.
- , "Diversity and Disparity: Rural and Urban Confraternities in Eighteenth Century Mexico", en Alfred Meyers y Dianne E. Hopkins, eds., *Manipulating the Saints: Religious Brotherhoods and Social Integration in Post-Conquest Latin America*, Wayasbah, Hamburgo, 1988, pp. 67-100.

- , “Misión de la historia e historiografía de la Iglesia en el periodo colonial americano”, *Historiografía y Bibliographia Americanista. Suplemento del Anuario de Estudios Americanos*, 46.2 (1989): 11-44.
- , ed., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989.
- , “Rural Confraternities in the Local Economies of New Spain: The Bishopric of Oaxaca in the Context of Colonial México”, en Arij Ouweneel, ed., *Studying the Indian Community in New Spain*, Centrum Voor Studie Documentatie van Latijns Amerika, Ámsterdam, 1990, pp. 224-249.
- , “Unlike Sor Juana? The Model Nun in The Religious Literature of Colonial Mexico”, en Stephanie Merrim, ed., *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, Wayne State University, Detroit, 1991, pp. 61-85.
- , “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, *Colonial Latin American Review*, 3.4 (1993): 27-52.
- , “De su puño y letra: epístolas conventuales”, en Manuel Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso Internacional*, Condumex, México, 1995, pp. 43-62.
- , “Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo xvii”, *Colonial Latin American Review*, 4.2 (1995): 155-179.
- , “Sor Juana Inés de la Cruz: obediencia y autoridad en su entorno religioso”, *Revista Iberoamericana*, 172-173 (julio-diciembre de 1995): 602-622.
- , “Vida conventual: rasgos históricos”, en Sara Poot Herrera, ed., *Sor Juana y su mundo: una mirada actual*, Universidad del Claustro de Sor Juana, México, 1995, pp. 35-91.
- , “La celda y el siglo: epístolas conventuales”, en Mabel Moraña, ed., *Mujer y cultura en la Colonia hispanoamericana*, Biblioteca de América, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 1996, pp. 139-159.
- , “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”, en Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, coords., *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, pp. 49-64.
- Lavrin, Asunción, “Indian Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain”, *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, 15.2 (verano de 1999): 225-260.
- , “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos”, en Monika Bosse, Barbara Potthast y André Stoll, eds., *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico. María de Zayas-Isabel Rebeca Correa-sor Juana Inés de la Cruz*, Edition Reichenberger, Kassel, 1999, pp. 535-558. También publicado en *Historia y Grafías*, 14 (mayo de 2000): 185-206.
- , “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia”, *Estudios de Historia Novohispana*, 22 (2000): 49-75.
- , “La celda y el convento: una perspectiva femenina”, en Raquel Chang-Rodríguez, coord., *La cultura letrada en la Nueva España del siglo xvii*, vol. 2 de *Historia de la literatura mexicana*, Siglo XXI, México, 2002, pp. 372-410.
- , “Sor María de Jesús Felipa: un diario espiritual de mediados del siglo xviii (1758)”, en Lavrin y Loreto, *Monjas y beatas*, pp. 111-160.
- , “La autoridad cuestionada. Epístolas de una crisis”, *Historias*, 55 (mayo-agosto de 2003): 59-69.

- , “La madre María Magdalena Lorravaquio y su mundo visionario”, *Signos Históricos*, 13 (enero-junio de 2005): 22-41.
- , “La sexualidad y las normas de la moral sexual”, en Antonio Rubial, coord., *La ciudad barroca*, vol. II de *Historia de la vida cotidiana en México*, Pilar Gonzalbo Aizpuru, coord., El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 489-518.
- , “Las esposas de Cristo en Hispanoamérica”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 667-693.
- , Sor María Marcela Soria: una capuchina queretana”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, eds., *Diálogos espirituales. Letras femeninas hispanoamericanas. Siglos XVI-XIX*, Universidad de las Américas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2006, pp. 74-116.
- , “Female Visionaries and Spirituality”, en Susan Schroeder y Stafford Poole, eds., *Religion in New Spain*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2007, pp. 160-178.
- , “Literatura conventual femenina”, en *Cambios de regla, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVII*, vol. 3: Nancy Voegel y Manuel Ramos Medina, coords., *Historia de la literatura mexicana*, Siglo XXI, México, 2010, pp. 373-396.
- , “Devocionario y espiritualidad en los conventos femeninos novohispanos: siglos XVII y XVIII”, en María Isabel Víforcos Marinas y Rosalva Loreto López, coords., *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, Universidad de León / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, León, 2007, pp. 149-162.
- Lavrin, Asunción, “El más allá en el imaginario de las religiosas novohispanas”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila, coords., *Muerte y vida en el más allá. España y América*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 181-201.
- , “Sexuality in Spanish America”, en José Moya, ed., *The Oxford Handbook of Latin American History*, Oxford University Press, Nueva York, 2010, pp. 132-152.
- , “Religión, devoción y comunidad espiritual en Hispanoamérica y España: siglos XVI-XVIII”, en Pilar Pérez-Fuentes, ed., *Entre dos orillas: las mujeres en la historia de España y América Latina*, Icaria Editorial, Barcelona, 2012, pp. 241-274.
- , “La religiosa y su confesor: epistolario de una clarisa mexicana, 1801-02”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 105 (2012): 455-478.
- , “La educación de una novicia capuchina”, en Mina Ramírez Montes, coord., *Monacato femenino franciscano en Hispanoamérica y España*, Poder Ejecutivo del Estado de Querétaro, Querétaro, 2012, pp. 187-198 y 451-455.
- , “Visiones y devociones: María Ignacia del Niño Jesús a través de su epistolario”, en Manuel Ramos Medina, comp., *Vida conventual femenina (siglos XVI-XIX)*, Carso, México, 2013, pp. 345-375.
- , “Erudición, devoción y creatividad tras las rejas conventuales”, en Nieves Baranda Leturio y María Carmen Marín Pina, eds., *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Iberoamericana/ Editorial Vervuert, Madrid/ Fráncfort, 2014, pp. 65-88.
- , “Los senderos interiores de los conventos de monjas”, *Boletín de Monumentos Históricos*, 30, tercera época (enero-abril de 2014): 6-21. También en Javier Burrieza Sánchez, ed., *El alma de las*

- mujeres. *Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2015, pp. 161-180.
- , y Edith Couturier, “Dowries and Wills: A View of Womens Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790”, *Hispanic American Historical Review*, 59.2 (mayo de 1979): 280-304.
- , y Rosalva Loreto López, “La escritura femenina hispanoamericana. Siglos XVI-XIX. Aproximaciones historiográficas”, en María Isabel Víforcos Marinas y María Dolores Campos Sánchez-Bordona, coords., *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, Universidad de León, León, 2005, pp. 519-537.
- , y Rosalva Loreto López, eds., *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Archivo General de la Nación / Universidad de las Américas, México, 2002.
- , y Rosalva Loreto López, eds., *Diálogos espirituales. Letras femeninas hispanoamericanas. Siglos XVI-XIX*, Universidad de las Américas / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2006.
- Le Goff, Jacques, *The Birth of Purgatory*, University of Chicago Press, Chicago, 1984. [Existe edición en español: *El nacimiento del purgatorio*, Francisco López Gutiérrez, trad., Taurus, Madrid, 1981.]
- Lee, Paul, *Nunneries, Learning and Spirituality in Late Medieval English Society. The Dominican Priory of Dartford*, York Medieval Press, York, 2001.
- Lehfelldr, Elizabeth A., *Religious Women in Golden Age Spain*, Aldershot, Ashgate, 2005.
- León, fray Luis de León, *La perfecta casada. Cantar de los Cantares. Poesías originales*, Porrúa, México, 1970.
- Leonard, Irving A., *Don Carlos de Sigüenza y Góngora: un sabio mexicano del siglo XVII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Lockhart, James, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, Stanford, 1992.
- Long, Janet, coord., *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.
- López Portillo, Carmen Beatriz, coord., *Sor Juana y su mundo: una mirada actual. Memorias del Congreso Internacional*, Universidad del Claustro de Sor Juana / UNESCO / Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- López Sarrelangue, Delfina E., *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1965.
- Loreto López, Rosalva, “Familias y conventos en Puebla de los Ángeles durante las reformas borbónicas: los cambios del siglo XVIII”, *Anuario del IHES*, 5 (1990): 31-50.
- , “La fundación del convento de la Concepción. Identidad y familia en la sociedad poblana (1593-1643)”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, coord., *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, El Colegio de México, México, 1991, pp. 163-178.
- , “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII”, en Manuel

- Ramos Medina, *Memoria del II Congreso Internacional*, Condumex, México, 1995, pp. 542-557.
- , “Prácticas alimenticias en los conventos de mujeres en la Puebla del siglo XVIII”, en Janet Long, comp., *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996, pp. 481-482.
- , “La caridad y sus personajes: las obras pías de don Diego Sánchez Peláez y doña Isabel de Herrera Peregrina. Puebla, siglo XVIII”, en Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, coords., *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, pp. 263-280.
- , “Las pruebas del milagro en el proceso de beatificación de la madre María de Jesús en los siglos XVIII y XIX”, en Manuel Ramos Medina, comp., *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, El Colegio de México / El Colegio de Michoacán / Instituto Mora / UAM-Iztapalapa / Condumex, México, 1998.
- , “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, 23 (2000): 67-95.
- Loreto López, Rosalva, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, El Colegio de México, México, 2000.
- , “The Devil, Women, and the Body in Seventeenth Century Puebla Convents”, *The Americas*, 59.2 (octubre de 2002): 181-199.
- , “Escrito por ella misma. Vida de la madre Francisca de la Natividad”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, eds., *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Universidad de las Américas / Archivo General de la Nación, Puebla, 2002, pp. 24-66.
- , “Las formas de escritura femenina, un aporte a la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII”, en Manuel Ramos Medina, coord., *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, Condumex, México, 2003, pp. 69-82.
- , “El amor divino y la mística hispanoamericana. Una aproximación a las representaciones emocionales de la feminidad barroca”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, coord., *El amor en la historia*, El Colegio de México, México, 2012.
- , y Ana Benítez Muro, *Un bocado para los ángeles. La cocina en los conventos*, Clío, México, 2000.
- Loyola, san Ignacio de, *Ejercicios espirituales*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1986.
- Luciani, Frederick, ed., *Relación del festejo que a los marqueses de las Amarillas les hicieron las señoras religiosas del convento de San Jerónimo México, 1756*, Iberoamericana / Vervuert / Bonilla Arriaga, Madrid / Fráncfort, 2011.
- Lynch, John, *Bourbon Spain, 1700-1800*, Basil Blackwell, Londres, 1989.
- Makowski, Elizabeth, *Canon Law and Cloistered Women. Periculoso and Its Commentators, 1298-1545*, Catholic University Press, Washington, D. C., 1997.
- Manero Sorolla, María Pilar, “Visionarias reales en la España áurea”, en Agustín Redondo, coord., *Images de la femme en Espagne au XVI^e et XVII^e siècles*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, París, 1994, pp. 305-318.

- Mannarelli, María Emma, "Inquisición y mujeres: las hechiceras en el Perú durante el siglo xvii", *Revista Andina*, 3.1 (1985): 141-156.
- Maquívar, María del Consuelo, ed., *Memoria del Coloquio Tepotzotlán y la Nueva España*, Museo Nacional del Virreinato / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1995.
- Marroquí, José María, *La Ciudad de México*, 3 vols., Tip. y Lit. La Europea, México, 1900-1903.
- Marshall, Sherrin, *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe*, Indiana University Press, Bloomington, 1989.
- Martí Gilabert, Francisco, *Carlos III y la política religiosa*, Ediciones Rialp, Madrid, 2004.
- Martín, Luis, *Daughters of the Conquistadores: Women of the Viceroyalty of Peru*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1983.
- Martín, Melquiades Andrés, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Seminario Suárez, Madrid, 1975.
- Martín Gaite, Carmen, *Love Customs in Eighteenth Century Spain*, University of California Press, Berkeley, 1991. [Existe edición en español: *Usos amorosos del dieciocho en España*, Siglo XXI, Madrid, 1972.]
- Martínez, Pedro Ramón, *Las carmelitas descalzas en Querétaro*, Editorial Jus, Querétaro, 1963.
- Mayer, Alicia, y Ernesto de la Torre Villar, eds., *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.
- Maza, Francisco de la, *Arquitectura de los conventos de monjas en México*, 3ª ed., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.
- Mazín Gómez, Óscar, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1996.
- McCaa, Robert, "Tratos nupciales: la constitución de uniones formales e informales en México y España, 1500-1900", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero, coords., *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, El Colegio de México / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996, pp. 21-58.
- McCarthy, Kathleen D., ed., *Lady Bountiful Revisited. Women, Philanthropy and Power*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1990.
- McKendrik, Geraldine, y Angus MacKay, "Visionaries and Affective Spirituality During the First Half of the Sixteenth Century", en Mary Elizabeth Perry y Anne J. Cruz, eds., *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, Berkeley, 1991, pp. 93-104.
- McKnight, Kathryn Joy, *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo 1671-1742*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1997.
- McNamara, Jo Ann Kay, *Sisters in Arms. Catholic Nuns Through Two Millennia*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.
- Méndez, María Águeda, "Ilusas y alumbradas: ¿discurso místico o erótico?", *Caravelle*, 52 (1989): 5-15.
- , *Secretos del oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*, El Colegio de México / Conacyt, México, 2001.
- Merrim, Stephanie, *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, Wayne State University, Detroit, 1991.

- Mershman, Francis, "St. Rita of Cascia", en *The Catholic Encyclopedia*, vol. 13, Robert Appleton Company, Nueva York, 1912. <<http://www.newadvent.org/cathen/13064a.htm>>.
- Millar Carvacho, René, *La Inquisición de Lima (1697-1820)*, Editorial Deimos, Madrid, 1998.
- , *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano*, Pontificia Universidad Católica de Perú / Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1998.
- Montero Alarcón, Alma, *Monjas coronadas en América Latina. Profesión y muerte en los conventos femeninos del siglo XVIII*, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2002.
- Montero Alarcón, Alma, *Monjas coronadas: profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, Museo Nacional del Virreinato / Conaculta / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2008.
- , *Monjas coronadas*, Conaculta, México, 1999.
- Montero Alarcón, Alma, "Ceremonia de profesión y muerte en los conventos femeninos novohispanos", en Bazarte y Tovar, *El convento de San Jerónimo en Puebla*, pp. 191-195.
- Moraña, Mabel, ed., *Mujer y cultura en la Colonia hispanoamericana*, Biblioteca de América, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 1996.
- Moreira, Isabel, *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Cornell University Press, Ithaca, 2000.
- Morgan, Ronald J., *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*, University of Arizona Press, Tucson, 2002.
- Muñoz Fernández, Ángela, *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)*, Editorial Horas y Horas, Madrid, 1995.
- , "Mujeres y religión en las sociedades ibéricas: voces y espacios, ecos y confines (siglos XIII-XVI)", en Isabel Morat, coord., *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 1: *De la prehistoria a la Edad Media*, Asunción Lavrin y María Ángeles Querol Fernández, coords., Cátedra, Madrid, 2005, pp. 713-744.
- Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en Nueva España*, Editorial Santiago, México, 1946.
- , *Las indias caciques de Corpus Christi*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1963.
- , "Las instituciones de mujeres. Raíz de esplendor arquitectónico en la antigua ciudad de Santiago de Querétaro", *Estudios de Historia Novohispana*, 10 (1991): 141-172.
- , "Sor Juana Inés de la Cruz y los escritos del padre Antonio Núñez", en Sara Poot Herrera, ed., *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a sor Juana Inés de la Cruz*, El Colegio de México, México, 1993, pp. 71-83.
- , *Cultura femenina novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994.
- , *Crónica del real colegio de Santa Rosa de Viterbo, Querétaro*, Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 1996.
- , "Los hallazgos gastronómicos: bibliografía de cocina en la Nueva España y el México del siglo XIX", en Janet Long, *Conquista y comida*, pp. 469-479.
- , *Crónica del convento de Nuestra Señora de las Nieves, Santa Brígida de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.
- , y Alicia Grobet, *Fundaciones neoclásicas. La marquesa de Selvanevada. Sus conventos y sus*

- arquitectos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1969.
- Muriel, Josefina, y Manuel Romero de Terreros, *Retratos de monjas*, Editorial Jus, México, 1952.
- Muro Orejón, Antonio, *Cedulario americano del siglo XVIII*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 1956.
- Myers, Kathleen A., "The Addressee Determines the Discourse: The Role of the Confessor in the Spiritual Autobiography of Madre María de San Joseph (1656-1719)", *Bulletin of Hispanic Studies*, 69.1 (1992): 39-47.
- Myers, Kathleen A., "A Glimpse of Family Life in Colonial Mexico: A Nun's Account", *Latin American Research Review*, 28.2 (1993): 63-87.
- , *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, Liverpool University Press, Liverpool, 1993.
- , "La influencia mediática del clero en las *Vidas* de religiosos y monjas", en Carmen Beatriz López Portillo, coord., *Sor Juana y su mundo: una mirada actual. Memorias del Congreso Internacional*, Universidad del Claustro de Sor Juana / UNESCO / Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 341-353.
- , "Fundadora, cronista y mística, Juana Palacios Berruecos / Madre María de San José (1656-1719)", en Lavrin y Loreto, eds., *Monjas y beatas*, pp. 67-110.
- , *Neither Saints Nor Sinners. Writing the Lives of Women in Spanish America*, Oxford University Press, Nueva York, 2003.
- , y Amanda Powell, ed. y trad., *A Wild Country Out in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Indiana University Press, Bloomington, 1999.
- Nader, Helen, ed., *Power and Gender in Renaissance Spain. Eight Women of the Mendoza Family, 1450-1650*, University of Illinois Press, Urbana, 2004.
- Newman, Barbara, *From Virile Woman to Woman Christ. Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1995.
- Nicolás, Antonio T. de, *St. John of the Cross: Alchemist of the Soul*, Samuel Weisner, York Beach, 1996.
- Noel, Charles C., "Missionary Preachers in Spain: Teaching Social Virtue in the Eighteenth Century", *American Historical Review*, 90.4 (octubre de 1995): 866-892.
- Ocaranza, Fernando, *Capítulos de la historia franciscana*, 2 vols., s. p. i., México, 1933-1934.
- Oliver, Stephanie, *Writing Her Way to Spiritual Perfection: The Diary of 1751 of María de Jesús Felipa*, tesis de doctorado, Portland State University, 2011.
- Olivera, Mercedes, *Pillis y macehuals: las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1978.
- Ortega, Sergio, ed., *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Grijalbo, México, 1985.
- , et al., *Amor y desamor en Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1999.
- Ortega Costa, Milagros, "Spanish Women in the Reformation", en Sherrin Marshall, ed., *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe*, University of Indiana Press, Bloomington, 1989, pp. 89-119.
- Ortega Costa, Milagros, Asunción Lavrin y Pilar Pérez Cantú, coords., *Historia de las mujeres en*

- España y América Latina*, 2 vols., Cátedra, Madrid, 2005.
- Ortiz, Mario A., *La autobiografía espiritual de la madre María de San José (1656-1719)*, Juan de la Cuesta, Newark, 2011.
- Owens, Sarah, ed., *Journey of Five Capuchin Nuns*, ITER/Center for Reformation and Renaissance Studies, Toronto, 2009.
- , y Jane E. Mangan, eds., *Women of the Iberian Atlantic*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2012.
- Palafox y Mendoza, Juan de, *El libro de las virtudes del indio*, Secretaría de Educación Pública, México, s. f.
- Palomera, Esteban J., S. J., *Fr. Diego Valadés, O. F. M.: evangelizador humanista de la Nueva España*, 2 vols., Editorial Jus, México, 1962.
- Parish, Helen, *Clerical Celibacy in the West: c. 1100-1700*, Ashgate, Londres, 2001.
- Paz, Octavio, *Sor Juana or The Traps of Faith*, Belknap Press, Cambridge, 1988. [Existe edición en español: *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, con múltiples ediciones y reimpressiones.]
- Pelikan, Jaroslav Jan, *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, vol. 4 de *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, University of Chicago Press, Chicago, 1985.
- , *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven, 1996.
- , *Jesus Through the Centuries. His Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven, 1999.
- Pérez Puente, Leticia, Gabriela Oropeza y Marcela Saldaña, eds., *Autos de visitas del arzobispo fray Payo Enriquez a los conventos de la Ciudad de México (1672-1675)*, Cuadernos del Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.
- Pérez y López, Antonio Javier, *Teatro de Legislación Universal de España e Indias*, 28 vols., Imprenta de M. González, Madrid, 1791-1798.
- Perry, Mary Elizabeth, *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- , y Ann J. Cruz, eds., *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, Berkeley, 1991.
- Petroff, Elizabeth Alvilda, *Medieval Women's Visionary Literature*, Oxford University Press, Nueva York, 1986.
- Pintura novohispana. Museo Nacional del Virreinato*, tomo III, "Siglos xvii-xx", Instituto Nacional de Antropología e Historia / Museo Nacional del Virreinato / Gobierno del Estado de México / Instituto Mexiquense de Cultura, Tepotzotlán, 1996.
- Poole, Stafford, "Church Law and the Ordination of Indians and Castas in New Spain", *Hispanic American Historical Review*, 61 (noviembre de 1981): 637-650.
- , *Pedro Moya de Contreras: Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, University of California Press, Berkeley, 1987.
- Poole, Stafford, *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, University of Arizona Press, Tucson, 1995.
- Poot Herrera, Sara, "Cien años de 'teatralidad' ", en Raquel Chang-Rodríguez, coord., *La cultura letrada en la Nueva España del siglo xvii*, vol. 2 de Beatriz Garza Cuarón, coord., *Historia de la*

- literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, Siglo XXI, México, 2002, pp. 195-243.
- , ed., *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a sor Juana Inés de la Cruz*, El Colegio de México, México, 1993.
- Poot Herrera, Sara, ed., *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, Universidad del Claustro de Sor Juana, México, 1995.
- Porras Muñoz, Guillermo, *Personas y lugares de la Ciudad de México, siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.
- Poutrin, Isabelle, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995.
- Quezada, Noemí, *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*, Plaza y Valdés, México, 1996.
- Ramírez Leyva, Edelmira, *María Rita Vargas, María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la Colonia*, El Colegio de México, México, 1988.
- Ramírez Montes, Mina, “Del hábito y de los hábitos en el convento de Santa Clara de Querétaro”, en Manuel Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso Internacional*, Condumex, México, 1995, pp. 565-571.
- , “Monacato femenino en Querétaro. Un esbozo de vida cotidiana”, en Juan Ricardo Jiménez Gómez, coord., *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI-XIX*, Universidad Autónoma de Querétaro / Plaza y Valdés, Querétaro, 2004, pp. 153-181.
- , *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro (1607-1864)*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 2005.
- Ramos, Frances Lourdes, *The Politics of Ritual in Puebla de los Ángeles, México, 1695-1770*, tesis de doctorado, University of Texas, Austin, 2005.
- Ramos Medina, Manuel, *Imagen de santidad en un mundo profano*, Universidad Iberoamericana, México, 1990.
- , “Vida cotidiana en el real convento de Jesús María”, en *Actas del Congreso V Centenario de la Fundación de la Orden de Concepcionistas*, 2 vols., Universidad de León, León, 1990.
- , “Isabel de la Encarnación, monja posesa del siglo XVII”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 1, Condumex / Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Iberoamericana, México, 1993, pp. 41-51.
- , *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, Condumex, México, 1997.
- , coord., *Memoria del II Congreso Internacional El monacato femenino en el Imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, Condumex, México, 1995.
- Ramos Medina, Manuel, “Los cronistas de monjas: la traducción masculina de una experiencia ajena”, en Raquel Chang-Rodríguez, ed., *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, vol. 2 de *Historia de la literatura mexicana*, Siglo XXI, México, 2002, pp. 411-428.
- , “Modelos de santidad y devociones en el Carmelo novohispano”, en Manuel Ramos Medina, coord., *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, Condumex, México, 2003, pp. 49-68.
- , coord., *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, Condumex, México, 2003.

- Ramos Medina, Manuel, *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, El Colegio de México / El Colegio de Michoacán / Instituto Mora, UAM-Iztapalapa / Condumex, México, 1998.
- Ranft, Patricia, *A Woman's Way. The Forgotten History of Women Spiritual Directors*, Palgrave, Londres, 2000.
- Redondo, Agustín, *Amours legitimes, amours illegitimes en Espagne XVI-XVII siècles*, Publications de la Sorbonne, París, 1985.
- , coord., *Images de la femme en Espagne au XVI^e et XVII^e siècles*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, París, 1994.
- Reyna, María del Carmen, *El convento de San Jerónimo. Vida conventual y finanzas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1990.
- Reynoso, Salvador, comp., *Fundación del convento de capuchinas de la Villa de Lagos*, Editorial Jus, México, 1960.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, Editorial Jus / Editorial Polis, México, 1947.
- Rice, Robin Ann, “La ‘Teresa Indiana’; doctrina, herejía y creación del sujeto en la vida de la venerable Isabel de la Encarnación escrita por el licenciado Pedro Salmeron (1675)”, en Manuel Ramos Medina, comp., *Vida conventual*, pp. 139-154. Esta autora también ha editado la *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, de Pedro Salmerón. Véase la edición publicada por la Universidad de Navarra, Iberoamericana / Vervuert / Bonilla Artiga Editores, Madrid, 2013.
- Riccoboni, hermana Bartolomea, *Life and Death in a Venetian Convent. The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395-1436*, Daniel Bornstein, ed. y trad., University of Chicago Press, Chicago, 2000.
- Río, Nela, “ ‘ Me hizo pensar cosa no pensada.’ La poesía de sor Leonor de Ovando (¿1548?-¿1610?)”, en Lavrin y Loreto, eds., *Diálogos espirituales*, pp. 386-419.
- Robledo, Ángela Inés, “Antes de la independencia”, en María Jaramillo, María Mercedes, Ángela Inés Robledo y Flor María Rodríguez-Arenas, eds., *¿Y las mujeres? Ensayos sobre la literatura colombiana*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia, 1991, pp. 21-73.
- , ed., *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727). Autobiografía de una monja venerable*, Ediciones Universidad del Valle, Bogotá, 1994.
- Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables*, 3 vols., Porrúa, México, 1972.
- Rodríguez, Isaías, O. C. D., *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972.
- Rodríguez, Pablo, *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*, Fundación Simón y Lola Guberek, Bogotá, 1991.
- Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, El Colegio de Michoacán / El Colegio Mexiquense, México, 2001.
- Rodríguez Casado, Vicente, “Política interior de Carlos III”, *Simancas*, I (1950): 123-186.
- Rodríguez-Shadow, María J., *La mujer azteca*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1991.
- Romero Flores, Jesús, *Iconografía colonial*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaría de Educación Pública, México, 1940.
- Romero de Terreros, Manuel, *Bocetos de la vida social de la Nueva España*, Porrúa, México, 1944.
- Ross, Kathleen, *The Baroque Narrative of Carlos Sigüenza y Góngora: A New World Paradise*,

- Cambridge University Press, Nueva York, 1993.
- Rubial García, Antonio, “Josefa de San Luis Beltrán, la cordera de Dios: escritura, oralidad y gestualidad en una visionaria del siglo XVII novohispano (1654)”, en Lavrin y Loreto, *Monjas y beatas*, pp. 161-204.
- , *El convento agustino y la sociedad colonial (1533-1630)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.
- , *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVIII*, Conaculta, México, 1990.
- , “Un caso raro. La vida y desgracias de sor Antonia de San Joseph, monja profesa en Jesús María”, en Ramos Medina, *Memoria del II Congreso*, pp. 351-357.
- , *Los libros del deseo*, Ediciones del Equilibrista, México, 1996.
- , “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, 18 (1998): 13-30.
- , “Monjas y mercaderes: comercio y construcciones conventuales en la Ciudad de México durante el siglo XVII”, *Colonial Latin American Historical Review* (otoño de 1998): 361-385.
- , *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- , “Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos”, *Revista Europea de Información y Documentación sobre América Latina*, 8.9 (2001): 43-52 y 117-131.
- , “¿Herejes en el claustro? Monjas ante la Inquisición novohispana del siglo XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, 31 (julio-diciembre de 2004): 19-38.
- , “Santos para pensar. Enfoques materiales para el estudio de la hagiografía novohispana”, *Prolija Memoria. Estudios de Cultura Virreinal*, 1.1 (noviembre de 2004): 21-146.
- , “Monjas ante la Inquisición novohispana del siglo XVIII”, en Viforcós y Campos, coords., *Fundadores, fundaciones*, pp. 667-672.
- , *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de sor Juana*, Taurus, México, 2005.
- Rubial García, Antonio, y Doris Bieñko de Peralta, “Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana”, en Rubial y Bieñko, *Cuerpo y religión en el México barroco*, ENAH, México, 2011, pp. 145-182.
- , “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de Santa Gertrudis la Magna en Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 83 (2003): 1-53.
- Ruether, Rosemary Radford, “Misogynist and Virginal Feminism in the Fathers of the Church”, en Rosemary Radford Ruether, ed., *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, Nueva York, 1974, pp. 150-183.
- Ruggiero, Guido, *The Boundaries of Eros: Sex, Crime, and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford University Press, Oxford, 1985.
- Ruiz Martínez, Cristina, “La moderación como prototipo de santidad: una imagen de la niñez”, en Sergio Ortega, ed., *De la santidad a la perversión: o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Enlace / Grijalbo, México, 1985, pp. 49-66.
- Sabat de Rivers, Georgina, “Ejercicios de la Encarnación: sobre la imagen de María y la decisión final

- de sor Juana”, en *Estudios de literatura hispanoamericana. Sor Juana Inés de la Cruz y otros poetas barrocos de la Colonia*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1992, pp. 257-282.
- , *Bibliografía y otras cuestiunculas sorjuaninas*, Editorial Biblioteca de Textos Universitarios, Buenos Aires, 1995.
- , *En busca de sor Juana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998.
- , “Sor Juana Inés de la Cruz”, en *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, vol. 2 de *Historia de la literatura mexicana*, Siglo XXI, México, 2002, pp. 619-671.
- , ed., *Inundación castálida*, Castalia, Madrid, 1982.
- , y Elías L. Rivers, eds., *Sor Juana Inés de la Cruz. Obras selectas*, Editorial Noguer, Barcelona, 1976.
- , y Elías L. Rivers, eds., *Sor Juana Inés de la Cruz. Poesía, teatro, pensamiento, lírica personal, lírica coral, teatro, prosa*, Espasa-Calpe, Madrid, 2004.
- Salazar de Garza, Nuria, *La vida común en los conventos de monjas en la ciudad de Puebla*, Gobierno del Estado de Puebla / Secretaría de Cultura, Puebla, 1990.
- Salazar Simarro, Nuria, “Vida conventual femenina”, en María del Consuelo Maquívar, coord., *Memoria del Coloquio Tepetzotlán y la Nueva España*, Museo Nacional del Virreinato / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1994, pp. 175-189.
- , “Monjas y benefactores”, en Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso Internacional*, pp. 193-212.
- , “Salud y enfermedad en el mundo de sor Juana. De la clausura”, en Carmen Beatriz López Portillo, coord., *Sor Juana y su mundo: una mirada actual. Memorias del Congreso Internacional*, Universidad del Claustro de Sor Juana/UNESCO/Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 399-409.
- Salazar Simarro, Nuria, “El ajuar de las celdas novohispanas”, en Víforcos y Campos, coords., *Fundadores, fundaciones*, pp. 645-666.
- , “El papel del cuerpo en un grabado del siglo XVIII”, en Rubial y Bieñko, coords., *Cuerpo y religión*, pp. 109-143.
- , “La disciplina corporal y el resguardo de las buenas costumbres”, en Josefina C. López, coord., *Los ocho sentidos del convento: Europa y el Nuevo Mundo*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2010, pp. 113-149.
- Salih, Sarah, *Versions of Virginity in Late Medieval England*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Salisbury, Joyce E., *Iberian Popular Religion, 600 B.C. to 700 A.D.: Celts, Romans and Visigoths*, The Edwin Mellen Press, Nueva York / Toronto, 1985, Texts and Studies in Religion, 20.
- Sampson Vera Tudela, Elisa, *Colonial Angels. Narratives of Gender and Spirituality in Mexico, 1580-1750*, University of Texas Press, Austin, 2000.
- Sánchez Lora, José Luis, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988.
- Sánchez Ortega, María Helena, “Un sondeo en la historia de la sexualidad sobre fuentes inquisitoriales”, en J. Pérez Villanueva, ed., *Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo XXI, Madrid, 1980, pp. 917-930.

- , *La mujer y la sexualidad en el antiguo régimen. La perspectiva inquisitorial*, Akal, Madrid, 1992.
- Sánchez-Castañer, Francisco, ed., *Juan de Palafox y Mendoza: tratados mexicanos*, Atlas, Madrid, 1968 (Biblioteca de Autores Españoles, vol. CCXVII).
- Sarabio Viejo, María Justina, “Controversias sobre la ‘vida común’ ante la reforma monacal femenina en México”, en Ramos Medina (coord.), *Memoria del II Congreso*, pp. 583-593.
- Sarrailh, Jean, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- Sayers Peden, Margaret, trad., *A Woman of Genius. The Intellectual Autobiography of Sor Juana Inés de la Cruz*, Lime Rock Press, Salisbury, 1982.
- Schlau, Stacey, “Following Saint Teresa: Early Modern Women and Religious Authority”, *Modern Language Notes*, 117 (2002): 286-309.
- Schons, Dorothy, “Some Obscure Points in the Life of Sor Juana Inés de la Cruz”, *Modern Philology*, 24.2 (1926): 141-162.
- , *Algunos parientes de sor Juana Inés de la Cruz*, Imprenta Mundial, México, 1935.
- Schroeder, Susan, y Stafford Poole, eds., *Religion in New Spain*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2007.
- Schroeder, Susan, Stephanie Wood y Roben Haskett, eds., *Indian Women of Early Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, 1997.
- Segura Graíño, Cristina, ed., *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1992.
- Serrano y Sanz, Manuel, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, 2 vols., Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1903.
- Sez, Ricardo, “La transgression de l’interdit amoureux: Le prêtre, la femme et l’enfant dans l’archevêché de Toledé (1565-1620)”, en Agustín Redondo Sosa, ed., *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne, XVI-XVII siècles*, Publications de la Sorbonne, París, 1985, pp. 93-100.
- Sheldrake, Philip, S. J., *The Way of Ignatius Loyola. Contemporary Approaches to the Spiritual Exercises*, SPCK, Londres, 1991.
- Sifvert, Anne Sofie, *Crónica de las monjas brígidas de la Ciudad de México*, tesis de doctorado, University of Stockholm, Department of Spanish and Portuguese, 1992.
- Silberman, María Cristina, “Idolatrías de Oaxaca en el siglo XVIII”, en *Actas, 36 Congreso Internacional de Americanistas*, 2 vols., Madrid, 1964, pp. 111-123.
- Sosa, Francisco, *El Episcopado Mexicano*, México, Editorial Jus, 1962.
- Spearing, Elizabeth, coord., *Medieval Writings on Female Spirituality*, Penguin Classics, Londres, 2002.
- Sperling, Jutta Gisela, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, Chicago University Press, Chicago, 1999.
- Stavans, Ilan, “Introduction” a *Sor Juana Inés de la Cruz. Poems, Protest, and a Dream*, Margaret Sayers Paden, trad., Penguin Books, Nueva York, 1997, pp. XXVIII-XXIX.
- Stern, Steve, *The Secret History of Gende*, University of North Carolina Press, Chapell Hill, 1995.
- Stuard, Susan Mosher, ed., *Women in Medieval History and Historiography*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1987.

- Surtz, Ronald E., *The Guitar of God: Gender, Power and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1990.
- , *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Ávila*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1995.
- Tapia Méndez, Aureliano, *Autodefensa espiritual. Carta de la madre Juana Inés de la Cruz, escrita al Rev. maestro Antonio Núñez de la Compañía de Jesús*, Impresora de Monterrey, Monterrey, 1986. También publicado como *Carta de sor Juana Inés de la Cruz a su confesor. Autodefensa espiritual*, Producciones Al Voleo, El Troquel, Monterrey, 1993.
- , ed., *Inundación castálida* [sor Juana Inés de la Cruz], Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 1993.
- Tavard, George H., *Juana Inés de la Cruz and the Theology of Beauty. The First Mexican Theology*, Notre Dame University, Notre Dame, 1991.
- Taylor, William B., “The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion”, *American Ethnologist*, 14.1 (febrero de 1987): 9-33.
- , *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth Century Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 1996.
- Tender, Thomas N., *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton University Press, Princeton, 1977.
- Teresa de Jesús, santa, *Libro de su vida*, Doubleday & Company, Nueva York, 1961.
- Teresa de Jesús, santa, *Las Moradas. Libro de su vida*, Porrúa, México, 1979.
- , *Libro de las fundaciones*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.
- , *Libro de la vida*, rae / Galaxia Gutemberg, Madrid / Barcelona, 2014.
- Torres, Concepción, *Ana de Jesús. Cartas (1590-1612). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995.
- Trabulsee, Elías, *La muerte de sor Juana*, Condumex, México, 1999. Reed. como Elías Trabulsee, “Los años finales de sor Juana: una interpretación (1688-1695)”, en López Portillo, coord., *Sor Juana y su mundo*, pp. 25-38.
- Trabulsee, Elías, *Carta de Serafina de Cristo, 1691*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 1996.
- Traslosheros H., Jorge E., *La reforma de la Iglesia del antiguo Michoacán: la gestión episcopal de fray Marcos Ramírez de Prado, 1640-1666*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1995.
- , “Los motivos de una monja: sor Feliciano de San Francisco. Valladolid de Michoacán, 1630-1655”, *Historia Mexicana*, 47.4 (1998): 735-763.
- Trujillo, Carla, ed., *Living Chicana Theory*, Third Woman Press, Berkeley, 1998.
- Trujillo Molina, Gloria, *La carta de dote en Zacatecas (siglos XVII-XIX)*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2008.
- Twinam, Ann, *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford University Press, Stanford, 1999.
- Twomey, Lesley K., ed., *Faith and Fanaticism. Religious Fervor in Early Modern Spain*, Ashgate, Londres, 1997.
- Underhill, Evelyn, *Mysticism*, Doubleday, Nueva York, 1990.
- Vallarta, Luz del Carmen, “Voces sin sonido: José Eugenio Ponce de León y su modelo de mujer

- religiosa”, *Relaciones*, 45 (invierno de 1990): 33-59.
- , “Tiempo de muerte en tiempo de vida”, en Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso Internacional*, Condumex, México, 1995, pp. 573-582.
- Van Deusen, Nancy E., ed. y trad., *The Souls of Purgatory. The Spiritual Diary of a Seventeenth Century Afro-Peruvian Mystic, Úrsula de Jesús*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, 2004. [Existe edición en español: *Las almas del purgatorio: el diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*, Javier Flores Espinoza, trad., Fondo Editorial de la Pontificia Universidad de Perú, Lima, 2012.]
- Vargas de Ugarte, Rubén, *Rosas de Oquendo y otros*, Lima, 1955 (Clásicos Peruanos, 5).
- Velasco, Sherry M., *Demons, Nausea, and Resistance in the Autobiography of Isabel de Jesús, 1611-1682*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996.
- , “Visualizing Gender on the Page in Convent Literature”, en Vicente y Luis Corteguera, eds., *Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World*, Ashgate, Londres, 2003, pp. 127-148.
- Vicente, Marta V., y Luis R. Corteguera, eds., *Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2003.
- Víforcos, María Isabel, y María Dolores Campos Sánchez-Bordona, coords., *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, Universidad de León, León, 2005.
- Vigil, Mariló, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
- Vives, Juan Luis [1555], *La formación de la mujer cristiana*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1994.
- , *The Education of a Christian Woman*, E. J. Brill, Leiden, 1996.
- Voaden, Rosalynn, y Stephanie Volf, “Visions of My Youth: Representations of the Childhood of Medieval Visionaries”, *Gender and History*, 12.3 (noviembre de 2000): 665-684.
- Vollendorf, Lisa, “Navigating the Atlantic Divide: Women, Education, and Literacy in Iberia and the Americas”, en Sarah E. Owens y Jane E. Mangan, eds., *Women of the Iberian Atlantic*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2012, pp. 18-36.
- Warner, Marina, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Vintage Books, Nueva York, 1983.
- Warren, Nancy Bradley, *Spiritual Economies. Female Monasticism in Later Medieval England*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2001.
- Weber, Alison, *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
- , “Santa Teresa, Demonologist”, en Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry, eds., *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992, pp. 171-195.
- , “The Three Lives of the Vida: The Uses of Convent Autobiography”, en Vicente y Corteguera, eds., *Women, Texts and Authority*, pp. 107-125.
- Weinstein, Donald, y Rudolph M. Bell, *Saints and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- White, Caroline, *Early Christian Lives*, Penguin Books, Londres, 1998.

- Williams, Rowan, *Teresa of Ávila*, Morehouse Publishing, Harrisburg, 1991.
- Winstead, Karen A., *Virgin Martyrs. Legends of Sainthood in Late Medieval England*, Cornell University Press, Ithaca, 1997.
- Winston-Allen, Anne, *Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1997.
- , *Convent Chronicles. Women Writing about Women and Reform in the Late Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2004.
- Wray, Grady C., “Sacred Allusions: Theology in Sor Juana’s Work”, en Emily Bergman y Stacey Schlau, eds., *Approaches to Teaching Sor Juana Inés de la Cruz*, Modern Language Association, Nueva York, 2007, pp. 65-77.
- Zahino Peñafort, Luisa, “La fundación del convento para indias cacicas de Nuestra Señora de los Ángeles de Oaxaca”, en Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso*, pp. 33-337.
- Zárate Toscano, Verónica, “Estrategias matrimoniales de una familia noble: los marqueses de Selvanevada en la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX”, en Gonzalbo y Rabell, eds., *Familia y vida privada*, pp. 227-254.
- Zelaa e Hidalgo, José María, *Glorias de Querétaro*, Mariano Joseph de Zúñiga, México, 1803.
- Zimmerman, T. C. Price, “Confession and Autobiography in the Early Renaissance”, en Anthony Molho y John A. Tedeschi, eds., *Renaissance. Studies in Honor of Hans Baron*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1971, pp. 121-139.
- Zires, Margarita, “Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y representación en el México pasado y contemporáneo”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 10.2 (verano de 1994): 281-313.

ÍNDICE ANALÍTICO*

abadesa, y contabilidad: 184; criterio para ser: 169; elección: 170-177, 188-190; como matriarca: 168-169; responsabilidades: 177-178

acciones pías, en apoyo a los conventos femeninos indígenas: 333; en caso de secularización: 67; monjas como mecenas: 102-103, 233; renegociación de: 182; como sistema de dotes: 44-45

Acosta, Joseph de: 319, 337-338

adulterio, *véase* mal comportamiento sexual afectos amorosos: 128-129

Aguiar y Seijas, Francisco, arzobispo: 77, 104, 141, 275, 305

Agustín de la Madre de Dios, fray: 150-151, 244, 254, 258, 319, 403, 407-408, 411-412

Agustina de San Diego: 440-441

Agustina de Santa Clara, sor: 300-306, 308-309

Agustina Nicolasa María de los Dolores Muñoz y Sandoval: 169, 264, 413

Albornoz, Juan de: 227

Alcaraz, fray Juan de: 336

Alcaraz, fray Miguel de: 140

alfabetismo, de las monjas: 77, 392-393

Alfaro y Acevedo, fray José George de: 383-385

alma, destino del: 271-273

Almodóvar, fray Carlos de: 342-343

Alonso de Ortigosa, Joseph Gregorio, obispo: 331

alumbradismo: 300

Álvarez, Miguel Anselmo, obispo: 362

Álvarez de Abreu, Domingo Pantaleón, obispo: 269, 431

amor a Dios: 125-132

Ana de Jesús, sor: 243, 270-272

Ana de la Ascención, sor: 243

Ana de la Presentación, sor: 84 Ana de San Bernardo, sor: 243 Ana de San Francisco, sor, muerte de: 265, 270; enfermedad de: 243, 245; como músico: 213; actividades físicas de: 211; reliquias de: 270

Ana de San Teodoro, sor: 221

Ana María de Jesús, sor: 108, 294

Andrés del Rosario, fray: 297-298

Ángela Ignacia, sor: 231

Anguita, Juan Uvaldo de: 39, 346-348, 350

Antonia Pérez de los Santos, sor: 328-329

Antonia de San Jacinto, sor, disciplina: 219-220, 254, 258-259; enfermedad: 243; funeral: 268;

muerte: [266](#), [268](#); patronazgo: [101](#); relación con confesor: [402](#), [404](#); vida temprana: [53](#)
 Antonia de San José, sor: [262](#), [305-306](#), [308](#)
 Antonia del Señor San Joaquín, sor: [63-64](#)
 Araujo, fray Gerónimo de: [191](#)
 Arbiol, fray Antonio: [95](#), [282](#), [310](#)
 Areche, Antonio: [373](#)
 Arechederreta, Juan B., arzobispo: [390](#)
 Arenal, Electa: [410](#) Arriata, fray Bernardo de: [96](#)
 Arteaga, Gertrudis: [294](#)
 artesanos: [227](#)
 Asunción de María: [146-147](#)
 Asunción, fray Fernando de la: [287](#), [298-299](#)
 Audiencia, y derecho de apelación: [172](#); y elección disputada: [172-174](#); y profesión forzada: [68-69](#); y
 sirvientas: [216-218](#); y la vida común: [351-391](#)
 autodisciplina, *véase* disciplina
 autoflagelación, *véase* flagelación
 avergonzar: [260-261](#)
 Ávila, fray Alonso de: [283](#)
 Ávila, fray Francisco: [275](#)
 Ávila, fray Juan de: [109-110](#)
 ayuno: [236](#), [239](#), [249-255](#), [422](#)
 Balvanera, convento de: [220](#), [362](#), [377-378](#)
 Baños y Domínguez, don Joseph Victoriano: [314](#), [349-350](#)
 beatas: [158](#), [268](#), [321](#), [395](#)
 beaterio: [34](#), [253](#), [332-334](#)
 Beatriz de los Reyes, sor: [142](#)
 Beatriz de San Buenaventura, sor: [211](#)
 Bellido, fray Joseph: [126](#), [268](#), [433](#)
 bendición, de claustros: [186-187](#)
 Benita de la Santísima Trinidad, sor: [169](#)
 Bernarda Lorenza, sor: [91-93](#), [169](#)
 Bernardes, María: [77](#)
 bibliotecas de monjas: [393-394](#)
 biografías de monjas: [404-410](#)
 Borges, fray Pedro de: [120](#)
 boticaria: [181](#)
 boticario: [249](#)
 Bucareli, Antonio María de: [370](#), [372-374](#), [379](#), [381](#), [387](#)
 Cabrera, Joseph Ignacio de: [429-430](#)
 caciques, cacicas: [328](#), [330](#), [336-337](#), [349](#)
 Cadena, fray Pedro de la: [305-306](#), [308](#)
 Callejas, fray Diego: [255](#)

capellanas: 45, 51
 capítulos de culpas: 260-261
 capuchinas, y autodisciplina: 259; y *gravior culpa*: 261; y oración mental: 134-135; rigor: 60
 Carlos III, véase Corona, la
 carmelitas: 77-78, 142, 252, 254, 259
 castidad, consejo sobre la: 281-283; y devociones: 274; en matrimonio espiritual: 280; voto de: 106, 114, 116-119; véase también mal comportamiento sexual
 Castillejas, María Gertrudis: 294
 Castorena y Ursúa, Juan Ignacio de: 330, 333-334, 349-350
 Castro, fray Joseph: 122, 337
 Castro Tobio, Juan de Dios: 296-297
 Catalina de la Asunción, sor: 297-298
 Catalina de San Juan, sor: 202, 258
 Catalina del Santísimo Rosario, sor: 383-385
 Catalina Josefa de San Francisco, sor: 397
 Catarina de San Francisco, sor, abadesa de La Concepción de México: 360
 Catarina de San José, sor: 211
 Catarina Josefa de San Francisco, sor: 176
 cédulas, sobre la vida común: 374-375, 378, 380, 382, 389
 celadora: 181
 celdas conventuales: 229-234, 307, 356
 ceremonias conventuales: 185-194
 Cervantes, fray Cristóbal: 322
 Cesati, Pedro Joseph: 404-405
 chocolate: 204, 250-252
 Chowning, Margaret: 51, 79, 177, 405
 cilicios, para el control de los sentidos: 118; e infección: 260; y mal comportamiento sexual: 293; como penitencia: 249-250; como reliquias: 270, 404; uso excesivo: 258-259
 Cillero, fray Joseph: 172-175
 Clara de San Bernardo, sor: 265
 Clara María: 322
 claustros, véase conventos
 clausura, aspectos, reglas: 121-125; factores para la elección: 33-34; como protección de la virginidad: 275-276; significado, historia: 121-124; voto: 106, 114
 clero, véase confesores
Coloquio: 419-420
 coloquios: 128-129, 153-154
 comida en los conventos: 191, 198-209, 239, 386
 Concilio de Trento: 121-122
 confesión: 87-88, 287-288
 confesionario: 276, 289-290, 307
 confesores, desobediencia: 294; y los escritos de las monjas: 398-405, 427-428; imponiendo

disciplina: 257-259; y mal comportamiento sexual: 276-278, 283-284, 286-290, 309; preocupación por la autoridad: 307-308; relaciones con las monjas: 293, 309, 398-405; y la vocación de las monjas: 53-55; y la vida común: 374; visión de las monjas sobre: 400-401

contacto visual y castidad: 281

contadoras: 181-185, 201, 208

convento, afectaciones políticas: 388-389; aprender la vida: 74; autoridad masculina: 170-176, 447; apreciación completa: 445; bienes inmuebles: 233; camino al: 33-72; ceremonias: 185-194; como el cielo para mujeres pobres: 214-215; cocina: 209, 386; contabilidad: 181-185; definición: 444-445; descalzo: 168, 181, 203, 229; como ejemplo de comportamiento religioso: 447; enfermedades: 237-249; enfermerías: 248; exclusión racial: 37-38, 319; gobernado por mujeres: 166, 168, 193; gobierno: 160-161, 167-168; índice de admisiones: 78-80; jerarquías: 165-167, 179-185; papel de la abadesa: 168-179; pobreza: 198-200, 357-358; como protección para mujeres: 36, 39; provisión de alimentos: 198-209; provisiones: 198-202; raíces europeas: 38, 445; como refugio seguro: 110, 113-114; significado social y simbólico: 37-40; sirvientas: 181, 214-220, 358; sobrepoblación: 79; tradiciones culinarias: 191, 206-209, 386; vida cotidiana: 195-234; y la vida común: 351-391; visitantes: 195-198

coro, como sitio para la oración: 106, 164; como sitio de reunión: 189; como sitio de visita: 188, 196

Corona, la, demandas legales: 68-71, 336-338; dotando a los conventos: 45; y la vida común: 351, 353, 363-365, 370-376, 378, 381, 387-388, 391

Corpus Christi, convento de, asignación de tareas: 178; expulsión de novicias: 98-99; fundación: 314, 330-335; investigación: 336-339; novicias blancas: 335-338, 341-342

correctora de confesionario: 180

correctora del oficio divino: 180

costura, labor de: 165, 209-211

Cristo como objeto de devoción: 138-141, 434

Cristo de Ixmiquilpan: 140-141

Cristo de las monjas: 141

Croix, virrey marqués de: 361-362, 372

cruz, como símbolo de fe: 138-140

Cuarto Concilio Provincial: 352, 363-370

cuidados maternos de novicias: 95-96

definidoras: 179

demandas legales, para conservar a las sirvientas: 216-218; en contra de la vida común: 363-370; sobre finanzas: 226-227; para frenar reformas: 206; sobre herencias: 228-229; para obtener la libertad del convento: 65-72

depositaria: 180, 274

descalzos, conventos: 168, 181, 203, 229

devociones: 274, 281, 305-306

devocional, literatura: 431-436

devocionales, prácticas: 133-138, 164

día de libertad para las novicias: 104

diablo, visiones del: 97, 223-224

diarios de monjas: [397](#), [406](#), [420-431](#)
 Díaz, fray Diego: [117](#)
 Díaz, Mónica: [346](#)
 Díaz de Gamarra, Juan Benito: [255-256](#)
 Diega Martina, sor: [98](#)
 dieta de las monjas: [202-203](#), [205-206](#)
 disciplina, administrada por sirvientas: [219](#), [256](#); afectación de la longevidad: [262-263](#); comunal: [259-261](#); descripción en diarios: [257](#), [422](#), [425](#); durante los ejercicios espirituales: [135](#); durante el noviciado: [61](#), [85](#), [92-94](#); ordenada por el confesor: [257-259](#); práctica en el hogar: [49](#), [57](#); véase también flagelación
 donada, definición: [55](#); indígenas como: [324](#), [327](#); lazos con el convento: [215](#); rol: [167](#)
 doncella: [42](#)
 Dorante, Baltasar de, padre: [192](#)
 Dorotea Francisca, sor: [52](#)
 dote: [36-37](#), [44-45](#), [101-104](#)
Ejercicios de los desagrazos de Christo Señor Nuestro: [136](#)
 ejercicios espirituales: [136-138](#)
 El Lirio de Puebla: [60](#), [272](#)
 elección de abadesas: [170-177](#), [188-190](#)
 Elvira de San Pedro, sor: [243](#)
 embarazo de monjas: [262](#), [305-306](#)
 encarcelamiento de monjas: [261-262](#)
 enclaustramiento, véase clausura
 enfermedades de las monjas, descripciones gráficas: [243-245](#); deseo: [241](#), [243-244](#); y espiritualidad: [241-244](#), [247](#), [273](#); hidropesía, retención de agua: [242](#), [246](#); infecciosas: [237](#); y limpieza e higiene: [237-238](#); medicinas: [247](#); procedimientos de atención: [241](#), [245-247](#); como prueba: [239](#); y recato: [240](#); tipos de: [242-243](#)
 enfermera: [181](#), [248](#)
 enfermerías: [181](#), [248](#)
 Enríquez, Blanca, virreina: [197](#)
 esclavas en los conventos: [115](#), [167](#), [220-226](#), [445](#)
 Escobar, fray Ignacio de: [295-296](#)
 escritos sobre monjas, y el alfabetismo: [392-393](#); críticas y restricciones: [395-396](#); cuadernos: [405](#), [410](#); destrucción de: [396-397](#); devocionales: [431-436](#); diarios: [397](#), [406](#), [420-431](#); espirituales: [394-395](#); lenguaje común: [442](#); motivaciones: [398-400](#); poesía: [397](#); promovida por los confesores: [398-405](#); puntos de vista críticos: [409-411](#); la tradición católica: [394](#); teatrales: [415-420](#)
 escuchas: [179-180](#)
 escudos de monja: [107](#)
 Esino de Figueroa, Francisco: [231](#)
 espiritualidad, descrita en los diarios: [422-425](#); y enfermedad: [241-244](#), [247](#), [273](#); femenina: [447](#); insatisfacción: [424](#), [426](#), [435](#); libertad: [391](#); y la sexualidad: [280](#), [282](#), [309](#); véase también

espiritualidad indígena
 espiritualidad indígena, aceptación: [320-321](#); argumentos en contra: [332](#); en biografías: [322-329](#); y
 clase: [328-329](#); defensa de la: [333-335](#); y la espiritualidad precristiana: [347-349](#); y hagiografía:
[320-329](#); reticencia a aceptar la: [320-321](#)
 estatus social: [34-40](#), [229-230](#)
 Estrada y Escobedo, Marcela de: [61-62](#), [128-129](#)
 Eusebia María de San Antonio, abadesa: [184-185](#)
 excomunión: [217](#)
 Fabián y Fuero, obispo Francisco: [124](#), [355-359](#), [361-362](#), [366](#), [370](#), [372](#), [374](#), [387](#), [390](#)
 familias de monjas y vocación religiosa: [50-51](#)
 farmacéuticos: [249](#)
 Feliciano de San Francisco, sor: [66-67](#)
 Felipa de Santiago, sor: [325](#)
 Félix de Jesús María, fray: [310](#), [406](#)
 Fernández de Santa Cruz, obispo Manuel: [142](#), [172](#), [182](#), [198](#), [271](#), [437-438](#), [441](#)
 Fernando de la Asunción, fray: [287](#)
 Fernando de Santa María, fray: [347](#)
 fiestas: [186-187](#), [192-193](#), [250](#)
 Figueroa, don Martín de: [307](#)
 flagelación: [49](#), [94](#), [219](#), [236](#), [239](#); *véase también* disciplina
 Francisca de la Natividad: [403](#), [412](#)
 Francisca de San Miguel: [323-325](#)
 Francisca Manuela de Santa Teresa, sor: [295](#)
 Francisca Teresa de San Miguel: [360](#)
 Franco, fray Alonso: [45](#), [211](#), [213](#), [218](#), [238](#), [264-265](#), [321-322](#), [349](#), [407-409](#)
 Franco, Jean: [410](#)
 fumar, hábito entre las monjas: [291-292](#), [296](#), [379](#), [384](#)
 galanteo: [274](#), [277](#), [280](#), [299](#)
 Gálvez, José de: [390](#)
 García, Antonio Xavier: [332](#)
 García de Figueroa, fray Francisco: [362](#), [373](#)
 género en las monjas, condición de, y disciplina conventual: [167](#); y educación: [315-316](#), [344](#); y vida
 común: [351-352](#), [367](#), [382-387](#), [390](#)
 Gertrudis de la Soledad, sor: [295](#)
 Gertrudis de San Pedro, sor: [172-174](#)
 Gertrudis Felipa de San Joaquín, sor: [307](#)
 Gil, Alonso: [233](#)
 gobierno en los conventos: [160-161](#), [167-168](#), [193](#)
 Godínez, Miguel: [149-150](#), [235](#), [403](#), [411-412](#)
 Gómez de la Parra, José, como cronista: [249](#), [263](#), [407-409](#), [411](#); sobre Juana Esperanza de San
 Alberto, monja carmelita negra: [224-225](#); sobre muerte conventual: [265](#), [267](#); sobre las labores de
 costura: [210](#); sobre mal comportamiento sexual: [285-286](#); sobre el sufrimiento de la monja: [243](#)

Gómez, fray Joseph: [219](#), [258](#), [402](#), [404](#)
 Gómez y Villaseñor, José María: [119](#)
 Gonzaga Manrique de Lara, María Luisa, condesa de Paredes y marquesa de La Laguna: [309](#), [396-397](#)
 Gracia, fray Felipe Hernando de: [79](#)
 Granada, fray Leandro de: [148](#)
 Granada, fray Luis de: [133](#), [138](#), [422](#)
 Guevara, José María: [332](#)
 Gutiérrez, Ana Catalina: [68-71](#)
 Haliczzer, Stephen: [276](#)
 Heffernan, Thomas J.: [47](#)
 hijas naturales: [40-41](#), [76](#)
 hombres, galanteo con monjas: [274](#), [277](#), [280](#), [299](#)
 honra, de los conventos: [377](#); de las mujeres: [35-36](#)
 horas canónicas diarias: [162-165](#)
 Hoyos y Mier, doctor Luis Fernando de: [347](#)
 Ibsen, Kristine: [409](#), [425](#), [429](#)
 indígenas, admisión en la vida conventual: [314-316](#); y el convento de Corpus Christi: [330-342](#), [346](#); y el convento de Nuestra Señora de Cosamaloapán: [341](#); exclusión de los conventos: [37-38](#), [319](#); como monjas: [314-350](#); negadas como mendicantes: [319](#); “otredad” fuera del claustro: [418](#); primeras enclaustradas: [39](#); reticencia a la educación española: [318](#); *véase también* monjas indígenas; raza
 Inés de la Cruz, sor: [177](#), [182-183](#), [191](#), [201](#), [399](#), [410](#)
 Inés de San Pedro, sor: [301](#)
 Inés del Sagrado Corazón de Jesús, sor: [94](#)
 Inmaculada Concepción: [109-110](#), [144-145](#)
 Inquisición, caso de fray Andrés del Rosario: [297-298](#); caso de fray Buenaventura Pérez: [294](#); caso de fray Fernando de la Asunción: [287](#), [298-299](#); caso de fray Francisco Rucabado: [292-293](#); caso de fray Ignacio de Escobar: [296](#); caso de fray Juan de Dios Castro Tobio: [297](#); caso de fray Juan Plata: [300-306](#), [308](#); caso de Luis Mateos: [291-292](#); caso de don Nicolás Ramírez: [296](#); caso de Pedro de la Cadena: [305](#); caso de fray Troncoso: [295](#); investigación sobre relaciones de monjas: [96](#); mal comportamiento de monjas: [307-308](#); mal comportamiento sexual: [276-278](#), [283-284](#), [287](#), [312](#)
 insatisfacción espiritual: [424](#), [426](#), [435](#)
 Isabel de Jesús, sor: [64](#), [395](#)
 Isabel de la Anunciación: [216](#)
 Isabel de la Concepción, sor: [177](#), [201](#)
 Isabel de la Encarnación, biógrafo: [119](#), [412](#); determinación para profesar: [61](#); enfermedad: [244](#); tentaciones sexuales: [119](#); visiones: [143](#), [271](#), [151](#), [403](#)
 Isabel de San Esteban, sor: [262](#)
 Isabel de San Gregorio, sor: [242](#)
 Isabel de San José, sor: [219](#)
 Isabel de San Miguel, sor: [176](#)

Isabel de Santiago, sor: [55](#)

jerarquía conventual: [165-167](#), [179-185](#)

Jesús María, convento, comida: [201-202](#); demanda contra la vida común: [363-372](#); dotado por la Corona: [45](#); economía: [177](#), [198](#), [200-201](#); embarazo: [262](#), [305-306](#); exclusión de mestizas: [38](#); farmacéutico: [249](#); sor Josefa de San Rafael: [271](#); medicinas: [247](#); Petronila de la Concepción: [323-324](#)

Joaquina [o Joachina] María Zavaleta, sor: [413](#)

Josefa Clara de Jesús María, sor: [94-97](#)

Josefa de Jesús María, sor: [285](#)

Josefa de la Encarnación, sor: [232](#)

Josefa de la Santísima Trinidad, sor: [296](#)

Josefa de San Lorenzo, sor: [130-131](#)

Josepha de la Concepción, madre: [406](#)

Josefa de San Rafael, sor: [271](#)

Juana de San Jerónimo, madre: [321](#)

Juana de Santa Catarina, sor: [45](#), [57](#)

Juana Esperanza de San Alberto, como monja negra: [224-226](#)

Juana Inés de la Cruz, sor, sobre el amor a Dios: [130](#); como capellana: [45](#); y la cocina: [207-209](#); como contadora: [182](#), [201](#), [208](#), [437](#); ejercicios y penitencias: [260](#); enfermedad: [242](#); como escritora: [412](#), [436-442](#); escritos: [137-138](#), [145](#), [396](#), [399](#), [410](#), [412](#), [416](#), [438-439](#); como figura icónica: [444](#); como hija natural: [41](#); influencia en otras monjas: [440-441](#); sobre la Inmaculada Concepción: [144-145](#); como monja crucificada: [139](#); sobre la oración: [137-138](#); prácticas penitenciales: [255](#); como *rara avis*: [408-409](#); y la virreina condesa de Paredes: [309](#), [396-397](#); visitada por la realeza: [198](#); vocación: [65](#), [440](#)

Juana María de San Esteban, sor: [175-176](#), [189](#)

juvenado: [161](#)

juventud, criterio para ser monja: [41-42](#)

La Concepción en la ciudad de México, convento de, economía: [191](#), [226-227](#), [379](#); esclavas: [221](#); vida común: [360-371](#), [375](#), [379](#); La Concepción en Oaxaca: [375-376](#), [379](#); La Concepción en Puebla: [78](#), [372](#), [387](#)

La Encarnación, convento de: [184-185](#), [219-220](#), [227](#), [232](#), [249](#), [372](#)

La Enseñanza, convento de: [343](#), [414](#)

La Purísima Concepción, San Miguel el Grande: [83](#), [177](#), [352](#), [389](#)

La Santísima Trinidad en Puebla, convento de: [295](#), [351](#), [372](#), [380](#)

La virtud agradecida: [417-418](#)

Ladrón de Guevara, Baltasar: [366](#) laicas, hermanas, véase monjas de velo blanco Lanciego y Eguilaz, José, arzobispo: [120](#), [133](#), [173](#), [175-170](#), [189](#)

Lanz de Gandara, Francisco: [69-70](#)

legitimidad de nacimiento: [39-40](#), [76](#)

León Pinelo, Antonio de: [251](#)

Leonor de los Ángeles, sor: [55-56](#)

Leonor de San Iván, sor: [212](#)

Leonor de San José: [268](#)
 Leonor de Santa Teresa, sor: [281](#)
Leyes del amor divino: [132](#), [434](#)
 Linaza, fray Antonio: [404](#)
 Lizana Beaumont, Francisco Javier, arzobispo: [70](#), [389](#)
 locutorios: [179](#), [196](#), [290](#)
 longevidad de las monjas: [262-263](#)
 López de Aguado, fray Juan Crisóstomo: [139](#)
 López, Victoriano, obispo, y el arranque de Santa Inés: [370-372](#); y la vida común: [374](#), [380](#), [382](#), [385](#),
[387](#), [390](#)
 Lorenza de la Presentación, sor: [221-222](#)
 Lorenzana y Buitrón, Francisco Antonio, arzobispo: [360-361](#), [364-365](#), [387](#), [390](#)
 Loreto López, Rosalva: [51](#), [79](#), [186](#), [209](#), [238](#), [412](#)
 Lorravaquio, madre María Magdalena, rutina diaria: [164-165](#); diario: [420-422](#); vida temprana: [49-50](#);
 enfermedad: [152](#), [240-241](#), [243-246](#), [422](#); visiones: [152-153](#), [422](#)
 Luisa de San Antonio, sor: [61](#), [172-174](#)
 Luisa de San Nicolás, sor: [229](#)
 Luisa Nicolasa de la Santísima Trinidad: [212](#), [220](#)
 madre superiora, véase abadesa
 madrina: [80](#), [82](#)
 maestra de mozas: [180-181](#)
 maestra de novicias: [180](#)
 mal comportamiento sexual, autoacusación: [283-284](#); el confesor como víctima de falsas acusaciones:
[307](#); de los confesores: [283-286](#); embarazo como consecuencia del: [262](#), [305-306](#); encubrimiento:
[298](#); importancia de su exposición: [311-312](#); y la Inquisición: [276-278](#), [283-284](#), [287](#), [312](#), [300-](#)
[305](#), [308](#); justificación: [301-302](#); lugares para incurrir en: [289](#), [305](#), [307](#), [309](#); motivos: [277-278](#);
 como pecado mortal: [281](#); como preocupación de las monjas: [312](#)
 Maldonado, María Antonia del Espíritu Santo, sor: [118](#), [404-405](#)
 Malo, Félix Venancio: [381](#)
 Malo y Castro, Josefa: [80](#)
 Manso, Francisco, arzobispo: [64](#)
 Manuela de San Antonio, sor: [87](#), [436](#)
 Manuela Ludovina de San Antonio, sor: [207](#), [232](#), [393](#)
 Manzanares, Rafael: [377](#)
 Manzo y Zúñiga, Francisco, arzobispo: [141](#)
 Marcela Antonia de la Santísima Trinidad, sor: [291-292](#)
 Margarita de la Concepción, abadesa de San Juan de la Penitencia, México: [178](#)
 Margarita de Santa Teresa, sor: [139](#)
 Margil, fray Antonio: [54](#), [64](#)
 María, véase Virgen María
 María Ana de los Ángeles, sor: [258](#)
 María Ana de San Antonio, sor: [212](#)

María Anna Águeda de San Ignacio, sor, sobre el amor a Dios: [126-127](#), [132](#); enfermedad: [246-247](#); escritos devocionales: [431-436](#); funeral: [268-269](#), [432](#); prácticas penitenciales: [259](#); visión del amor de Dios: [126](#), [128](#); voto de castidad en la infancia: [118](#), [126](#)

María Antonia de Jesús Castillo, sor: [292-293](#)

María Antonia de los Dolores, sor: [43](#)

María Antonia de Santo Domingo, sor: [84-85](#)

María Antonia Ildefonsa, sor: [122](#)

María Bárbara de la Concepción, sor: [415](#)

María Christina, sor: [98](#)

María de Cristo, sor, designación como abadesa: [175](#); y Gómez de la Parra: [286](#), [408](#), [411](#); labores de costura: [211](#); muerte: [264](#); renuncia como abadesa: [217](#)

María de Guadalupe, sor: [298-299](#)

María de Has, sor: [231](#)

María de Jesús Felipa, sor: [118](#), [239](#), [256-257](#); y su confesor: [256-257](#), [401](#), [427-428](#); sobre las elecciones: [171](#); como escritora: [155](#), [157](#), [401](#), [420](#), [425-428](#); supervisión de obreros: [212](#); visiones: [129](#), [155-157](#)

María de Jesús Tomellín, sor: [310](#); biografía: [406](#), [409](#); intento de canonización: [60-61](#), [136](#), [272](#), [412](#); noviciado: [93](#); objeción de los padres para su profesión: [60-61](#), [93](#); reliquias: [271](#)

María de la Asunción, sor: [211](#)

María de la Cruz: [272](#)

María de la Presentación, sor: [50](#)

María de la Purificación: [252](#)

María de la Trinidad, sor: [306](#)

María de los Ángeles; sor: [56](#), [258](#)

María de San Alberto, sor: [58](#)

María de San Antonio, sor: [267](#)

María de San Diego, sor: [182](#)

María de San Eliseo: [419](#)

María de San Francisco, sor: [218](#)

María de San Gabriel: [220](#)

María de San Gregorio, sor: [232](#)

María de San José, sor: [50](#), [254](#); escritos: [402](#), [428](#); como maestra de novicias: [89-90](#), [98](#); profesión: [81-82](#); vida temprana: [49](#), [153](#), [428](#); visiones: [152-155](#)

María de San Juan: [223-224](#), [324](#)

María de San Juan Crisóstomo, sor: [335](#)

María de San Pablo, sor: [230](#)

María de San Pedro, sor: [95](#)

María de Santa Clara, sor: [143](#)

María de Santa Teresa, sor: [383](#)

María de Santo Domingo, sor, [52](#)

María del Costado de la Sangre de Cristo, sor: [43](#), [211](#)

María del Rosario, sor: [230](#)

María del Sacramento, sor: [102](#), [335](#)
 María Felipa de Jesús, sor: [329](#)
 María Francisca, sor: [52](#)
 María Francisca Clemencia: [77](#)
 María Francisca de San Felipe de Jesús Morraz y Caballero, sor: [67](#)
 María Gertrudis Josefa de la Concepción, sor: [378](#)
 María Guadalupe del Espíritu Santo, sor: [383-385](#)
 María Ignacia Azlor y Echeverz, madre: [414-415](#)
 María Ignacia del Niño Jesús, sor: [393](#), [400-401](#)
 María Inés de los Dolores, sor: [53-54](#), [100](#), [118](#)
 María Josefa de la Peña, sor: [296-297](#)
 María Josefa de los Dolores, sor: [220](#)
 María Josefa de San Nicolás, sor: [341](#)
 María Josefa de Santa Brígida, sor: [307](#)
 María Josefa Ildefonsa, sor: [311](#)
 María Josefa Lino de la Canal [también conocida como María Lino de la Santísima Trinidad], sor: [54](#),
[83-84](#), [118](#), [255](#)
 María Leocadia González Aranzamendi, sor: [60](#), [85](#), [93](#), [259](#), [413](#)
 María Marcela Soria, sor, sobre el amor de Dios: [129](#); sus buenas obras: [57](#); sobre la castidad: [286](#);
 sobre la clausura: [123](#); diario: [63](#), [420](#), [428](#), [430-431](#); falta de confesor: [285](#), [430](#); horario de
 oraciones: [134](#); sobre las labores de costura: [210](#); como maestra de novicias: [88-89](#), [91](#);
 mortificación de la carne durante el noviciado: [91](#); objeción de la familia a su profesión: [58-59](#),
[429-430](#); profesión final: [106-107](#); profesión inicial: [81-83](#); resistencia de la monja: [77](#); vocación:
[63](#)
 María Micaela de la Santísima Trinidad, sor: [103](#), [184-185](#)
 María Nicolasa de los Dolores: [404-405](#)
 María Paula de la Santísima Trinidad, sor: [295](#)
 María Petronila de Santa Teresa, sor: [221](#)
 María Rita de Santa Gertrudis, sor: [294](#)
 María Rosa de San José, sor: [98](#), [214](#)
 María Sebastiana de Jesús de Nazareno, sor: [100](#)
 María Teodora de San Agustín, sor: [349-350](#)
 María Teresa, sor: [85](#), [413](#)
 María Teresa de San José, sor: [335](#), [337-338](#), [340](#), [342](#)
 María Vicenta de la Encarnación: [419-420](#)
 Mariana de Jesús Nazareno: [50](#)
 Mariana de la Encarnación, sor: [254](#), [410-412](#)
 Mariana de San Francisco, sor: [109](#), [228](#)
 Mariana de Santo Domingo, sor: [94](#), [211](#)
 Mariana Josefa Nepomuceno, sor: [63](#), [135](#)
 Mariana Leocadia, sor: [139](#)
 Marina de la Cruz, sor, actividades físicas: [202](#), [212](#); aparición: [272](#); ayuno: [253](#); su crítica del

convento: 43; muerte: 248, 266, 270; sobre la penitencia: 256; reliquias: 270; y sor Inés de la Cruz: 399; sobre el sufrimiento: 127; sobre las visiones: 224

Martínez de la Parra, José: 408

Más Teóforo, Jorge: 377-378

Mateos, fray Luis: 291-292

mayordomos, cualificaciones: 183-184; demandas en contra: 227; funciones: 166, 178, 195-196; limitaciones: 182-183; trabajando con la abadesa: 178, 184

medicinas: 249

médicos: 240, 249

Medina, fray Alonso de: 192

Medina y Saravia, María Teresa de: 233

Meditaciones de la sagrada pasión: 434

Mejía de Vera, Clara: 220

Melchora de la Asunción, sor: 249, 403, 411, 439

mendicantes: 276

mestizas(os): 38, 318-319, 330

Micaela de Jesús María, sor: 267

Micaela de San Gerónimo, sor: 262

Micaela de San Rafael, sor: 286

milagros, atribuidos a María: 145; atribuidos a las monjas: 270, 272, 343; atribuidos a las sirvientas: 55; avistamiento de Jesús: 213, 441; del Cristo de Ixmiquilpan: 140; durante el noviciado: 94-95; y vocación: 64

misticismo: 149-150, 403

modestia, véase recato

mole, guiso: 209

monjas, acciones pías: 102-103, 233; alfabetismo: 77, 392-393; y el amor de Dios: 125-132; biografías: 404-410; capellanas: 45, 51; compras y préstamos: 185, 196, 227; condiciones para hacerse monja: 34-35; como cronistas: 410-415; coronadas: 107-108; cualificaciones: 34-44; cuotas para la profesión: 105; dieta: 202-203, 205-206; disposición: 71-72; dotes: 36-37, 44-45, 101-104; enfermeras: 181, 248; escritos sobre monjas: 46-47, 410-411; como figuras simbólicas: 273; individualidad: 233; juventud y virginidad: 41-42; y legitimidad de nacimiento: 39-40, 76; libre voluntad: 62, 76-77; longevidad: 262-263; muertes y funerales: 264-273; como mujeres: 383, 408-410; como objetos de deseo: 279-289; prácticas devocionales: 133-138, 164; raza y estatus: 34-40, 75, 108, 349; y la relación cuerpo-alma: 235-236; relaciones homoeróticas: 308-312; respetos brindados: 407; retos a la autoridad: 160-179, 206, 383, 385-386, 390-391; rol en México: 443; y la salvación: 110, 113, 125, 382; sexualidad y castidad: 274-313; tensiones con los prelados: 197; testamentos: 102-103, 221, 228, 271; velo negro y velo blanco: 160-161; y la vida común: 351-391; votos: 114-125

monjas indígenas, alfabetismo: 393; capacidades cuestionadas: 336, 339, 344-345, 349; ejemplos de religiosidad: 345-350; limitadas a México: 444; raza y estatus: 349; vínculos cristianos y precristianos: 347-349

Mora de Cuéllar, María Inés: 53

Moras, fray Diego de: 331
 Moreyra, Juan José: 104
 Morote, fray Luis de: 218
 mortificación, *véase* disciplina
 muerte, en los conventos: 190; y el destino de las almas: 271-273; reacciones de las monjas: 264-267; y ritos fúnebres: 267-271; significados para las monjas: 236, 264; transformación: 267
 mujeres: 37-40, 389-390
 Muñoz de Sanabria, doctor Marcos: 340, 342
 música, actitud negativa hacia la: 213; como expresión religiosa: 187-188, 212; monjas como músicos: 44, 213, 415
 Nájera, fray Manuel: 362
 Navarrete, fray Francisco: 99
 Navarrete, fray Pedro: 335-341
 negras de obraje: 370, 372
 Nicolasa de Guadalupe, abadesa de Santa Clara: 174
 Nicolasa de la Santísima Trinidad, sor: 438
 niñas: 41, 358-359, 388-390
 novena: 145-146
 novicia, noviciado, aprendizaje de la vida conventual: 74; comprobación de la vocación durante el noviciado: 74-75; cuidados maternos: 95-96; día de libertad: 104; y el entendimiento de la vida religiosa: 111-112; índice de admisión: 78-80; instrucciones escritas: 85-88; maestras de novicias: 83-84, 88-94, 98, 180; negación de la profesión durante el noviciado: 97-98; preocupaciones materiales: 75; preparación: 83-99; profesión final: 99-108; profesión inicial: 80-83; requerimientos: 75-80; y la sexualidad: 97; solicitudes escritas de admisión: 76-77, 99; y la vida común: 365, 376-377
 Nuestra Señora de Cosamaloapan, convento de: 84, 337, 341
 Nuestra Señora de Guadalupe, convento de: 63, 343
 Nuestra Señora de la Concepción, convento de: 37, 39, 176, 182, 318, 340; *véase también* La Concepción de México, convento de
 Nuestra Señora de los Ángeles, convento de (Oaxaca): 314, 330, 340, 349
 Núñez, Antonio, S. J., sobre la castidad: 116; sobre la elección de abadesas: 171; instrucciones para monjas: 167-168; sobre las labores de costura: 209-210; sobre la obediencia: 119; sobre la penitencia: 255; sobre la pobreza: 115; y sor Juana: 139, 439-440
 Núñez de Haro, Alonso, arzobispo: 124, 169, 374, 379
 obediencia, voto de: 106, 114, 119-121
 obreras: 181
 oración, como actividad comunitaria: 134, 164; y contabilidad: 183; en las horas canónicas: 163-164; para María: 145-146; mental: 134-135, 210; en la vida conventual: 133-137; en la vida diaria: 422-426
 oraciones de rescate (compra): 135, 164
 Orden de María: 414
 Ortega y Montañés, Juan, arzobispo: 114-115, 298, 366-367

Ortega Moro, José: [377](#)
 Ortiz, Isabel: [395-396](#)
 Oviedo, Juan de, S. J.: [139](#)
 Oyarzábal, fray José Joaquín de: [177](#)
 padres de las monjas: [54-55](#), [57-63](#), [93](#)
 Palacio y Borbón, doña Ignacia: [103](#)
 Palacios Berruecos, Juana: [49](#)
 Palafox y Mendoza, obispo Juan de, carta de despedida: [130-132](#); sobre la castidad: [274](#); sobre la espiritualidad indígena: [325-326](#), [345](#); sobre el recato: [117](#); sobre las reglas de las monjas: [163](#), [167](#); sobre las sirvientas: [215](#); sobre el teatro: [416](#)
 Pallán, fray Cayetano: [70](#)
 pan: [177](#), [201-202](#)
 panaderas: [181](#) Pardo, Francisco: [78](#), [93](#), [136](#), [409](#)
 Paredes, fray Antonio de: [326-327](#)
 Pareja, fray Francisco de: [321-322](#)
 Pasión de Cristo: [138](#), [434](#)
 patronos: [38](#), [45](#), [51](#), [198](#), [200](#)
 Pedraza, fray Joseph: [174](#)
 Peralta, Catalina de: [216](#)
 Pérez, fray Antonio José: [340](#)
 Pérez, fray Buenaventura: [294](#)
 Pérez, fray Manuel: [331](#)
 Pérez, fray Pablo Antonio: [362](#)
 Pérez de Barcia, fray Domingo: [130](#)
 Pérez de la Serna, Juan, arzobispo: [141](#), [416](#)
 Pérez del Rey, fray Joaquín: [97](#)
 Petra de San Francisco, sor: [329](#), [335](#)
 Petrona Catalina de la Cruz: [345](#)
 Petronila de la Concepción: [323-324](#)
 Petronila de San Joseph: [231](#)
 Pinilla, Miguel Ramón: [118](#), [404-405](#)
 Plancarte, José Antonio: [110](#), [122](#)
 Plata, fray Juan: [300-306](#), [308](#)
 pláticas espirituales: [113](#), [190-193](#)
 pobreza, en los conventos: [198-200](#), [357-358](#); y la vida común: [390](#); voto: [106](#), [114-116](#)
 portera mayor: [179](#)
 portería: [179](#), [195](#)
 Portolá, Gaspar de: [381](#)
 prácticas penitenciales: [254-261](#), [324](#); *véase también* disciplina; ayuno; flagelación
 predestinación como monja: [49](#), [53](#), [62](#)
 predicadores, pago a: [192-193](#)
 prelada, *véase* abadesa

prelados, tensión con las monjas: 197; *véase* monjas, retos a la autoridad
 procuradora: 180
 profesión, ceremonia: 105-107; cualificaciones: 34-44; cuotas: 105; como destino forjado: 46-57;
 factores para la elección: 33-34; final: 99-108; forzada: 65-72; inicial: 80-83; como matrimonio:
 62; oposición de los padres: 54-55, 57-63, 93; y la redacción de testamentos: 102-103, 221, 228,
 271; retratos: 107-108; significado espiritual: 108-112; tema matrimonial para la profesión: 110-
 111; votación para la profesión: 100
 provisora: 180
 pulmones del convento: 179, 195; *véase* portería
 Quiñones, fray Nicolás: 117
 Ramírez, don Nicolás: 296
 raza, y las capacidades de las monjas: 336, 339, 344-345, 349; como condición para las monjas: 34-
 40, 75, 108, 349; y el desalojo de novicias: 99; factor crucial para las monjas: 313, 340-341; *véase*
también indígenas
 Real Audiencia, *véase* Audiencia
 recato: 117, 240, 281
 recogimiento: 50, 76, 85, 275
 recurso de fuerza: 172, 216, 363
 refitolera: 180
 Regina Coeli, convento de: 207, 247, 249, 372, 414
 regla de oro: 167-168
 Reglas Clarisas en México: 122
 reglas de órdenes europeas: 122
 relaciones homoeróticas: 308-312
 reliquias: 270-271, 404
 reservas: 102, 115
 revelación, *véase* visiones
 Ribera, fray Payo de: 52, 218, 353, 366-367, 416
 Riedrer, María: 200
 ritos fúnebres: 267-271
 Rivadeneira, Antonio: 365, 371
 Rivera, fray Francisco, obispo: 66
 Rodríguez, fray Juan Antonio de: 128
 Rodríguez de Pedroso, Antonia Josefa: 43
 Rodríguez de Rivas, Diego, obispo: 114, 122
 Rojas, María de: 58 roperas: 180
 Rúa, fray Hernando de la: 205-206, 215-218
 Rubio Salinas, Manuel, arzobispo: 108, 184
 Rucabado, fray Francisco: 292-293
 Sagrado Corazón, culto al: 141-143
 sacristana: 180
 Saénz Moreno, María Luisa: 52

Sahagún, fray Bernardino de: 317
 Saldaña, fray Ignacio: 423
 Salmerón, Pedro de: 119, 403
 salud y enfermedad, significado espiritual: 237
 salvación, como objetivo de las monjas: 110, 113, 125,
 Salvadora de los Santos: 326-328, 345
 San Bernardo, convento de: 51, 169, 247, 372
 San Felipe de Jesús, convento: 52, 60
 San Jerónimo, convento de: 145, 180, 249, 440; confección de dulces: 207; fiestas: 186; esclavas: 221; y la vida común: 378-379
 San José, convento de: 77, 177, 182, 204, 440
 San José de Gracia, convento: 78, 372
 San Juan de la Penitencia, convento de, abuso sexual: 294; como centro de escritura espiritual: 425; designación de abadesa: 170-171; destitución de la abadesa: 217; relaciones conflictivas: 95-96; sirvientas: 216-217; y la vida común: 373, 386
 San Lorenzo, convento de: 169, 180, 249, 281, 372
 Sánchez Lora, José Luis: 94
 Sancho de Valle, fray Manuel: 401
 Sandoval, Juana de: 40
 Santa Brígida, convento de: 106, 414
 Santa Catalina de Siena, convento de: 211, 249, 300-306; confección de dulces: 207; música: 213; servicios médicos: 245; y la vida común: 375, 377-381, 383
 Santa Clara Atlixco, convento de: 248, 258
 Santa Clara, convento de (Ciudad de México): 78, 174, 177, 182, 214, 386; pobreza: 199
 Santa Clara, convento de (Puebla): 77, 178, 243, 295, 372, 440
 Santa Clara de Querétaro, convento de, actividades físicas: 210-211; fundación: 38; propuesta de reforma: 205-206; sirvientas: 215, 218
 Santa Inés, convento de: 172, 217, 221, 370-372, 377
 Santa Isabel, convento de: 172-174, 178, 213, 267, 294, 332, 373
 Santa María de Gracia, convento de: 78, 80, 162
 Santa Rosa, convento (Puebla): 180-181
 Santa Rosa de Santa María, beaterio de: 198-199, 268-269
 Santa Teresa la Antigua, convento de: 140, 175, 249
 Santo Oficio, véase Inquisición Schlau, Stacey: 410
 Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, sor, ayuno: 253; cilicios: 258; en el convento de Corpus Christi: 99, 336, 423; diario: 143, 420, 423-425; enfermedad: 240, 242; como escritora: 437; funeral: 94, 141; obsesión con Cristo: 129; oposición de los padres a su profesión: 54; sobre la penitencia: 256; visiones: 143, 155, 425
 Semana Santa: 191-192
 sentidos, control de los: 118
 sermones, de inauguración de Nuestra Señora de Cosamaloapan: 347-348; de profesión: 109-111; véase también Anguita, Juan Uvaldo

sexualidad, espiritualidad y: [280](#), [282](#), [309](#); en las novicias: [97](#); como reto a la castidad: [274-313](#); en las monjas: [279-289](#)

Sigüenza y Góngora, Carlos de: [39](#), [45](#), [84](#), [127](#), [198](#), [212](#), [223-224](#), [253](#), [256](#), [322](#), [324-326](#), [345](#), [347](#), [407-409](#)

sirvientas conventuales, bajo la vida común: [358](#), [361](#), [367-368](#), [375](#), [388-389](#); maestras de sirvientas: [180-181](#), [218](#); vida y obligaciones: [181](#), [214-220](#), [358](#)

solicitud sexual: [276-278](#), [287-288](#), [290-291](#)

Solís, fray Francisco: [322](#)

soltera: [42](#)

sor Juana, véase Juana Inés de la Cruz, sor

Subida al Monte de Mirra: [143](#)

Taboada, Juan Bautista: [111](#)

Tapia, fray Bartolomé de: [215](#)

teatro en los conventos: [415-420](#)

Tegakovita, Catarina: [333-334](#)

Teresa de San Francisco, sor: [283](#)

Teresa, santa, sobre el ayuno: [252](#); el corazón de: [142](#); crítica: [395](#); sobre el desposorio con Dios: [126](#); y el respeto de las monjas: [407](#)

testamentos de las monjas: [102-103](#), [221](#), [228](#), [271](#)

testimonios legados por las monjas: [33](#)

Tomasa de Ildefonso, sor: [84](#)

Tomasina de San Francisco, sor: [203](#)

tornera: [180](#)

torno: [180](#), [358](#)

Torres, fray Cayetano Antonio: [88](#), [252](#), [259](#), [280](#), [416](#), [418](#)

tradición culinaria en los conventos: [191](#), [206-209](#), [386](#)

Traslosheros, Jorge: [66](#)

Troncoso, fray Ignacio: [295](#)

Úrsula de San Nicolás, sor: [220](#)

Úrsula del Santísimo Sacramento: [286-287](#)

Valderrama, fray Joseph de: [331](#)

Valdés, José Eugenio: [423](#)

Valencia, fray Andrés de: [403](#)

Vallarta, fray Martín de: [282](#)

Vélez de Escalante, María: [221](#), [230](#)

velo, pérdida del: [175](#), [261](#)

velo blanco, monjas de, alfabetismo: [77](#); sin dote: [58](#), [77](#); estatus: [160](#), [166](#); y las sirvientas: [181](#)

velo negro, monjas de: [106](#), [160](#), [168](#)

Ventura de Taranco, Antonio: [68](#)

Vetancurt, fray Agustín de: [64](#), [243](#), [258](#), [262](#), [264-265](#), [267](#), [407-409](#)

vicario de monjas: [100](#)

vicaria: [179-180](#), [184](#), [189](#)

vida común, la, argumentos morales en contra: 369; cánones de aprobación: 365; cédulas: 374-375, 378, 380, 382, 389; consecuencias: 388-391; descripción: 356-361; efectos financieros: 367-369; efectos de la lucha por la: 352; y el estallido en Santa Inés: 370-372; historia: 353-355; objetivos espirituales: 360-361; periodo de: 352; rechazo de las monjas: 373-374, 445; y las relaciones de género: 351-352, 367, 382-387, 390; resistencia prolongada: 377-386; y la salvación: 382; y las sirvientas: 358, 361, 367-368, 375, 388-389
 vida contemplativa, virtudes de la: 190-191
 vida particular: 375, 386, 388
 vida religiosa, y el amor de Dios: 125-134; y el culto al Sagrado Corazón: 141-143; y la devoción mariana: 144-147; intensidad: 114; prácticas devocionales: 133-143, 158, 164; significados espirituales: 113-159; y las visiones: 147-159; y la vocación: 47-49; y los votos de las monjas: 114-125, 158
 Villagómez, Fernando de: 34
 Villarroel, Hipólito: 389
 Villaseñor, fray Juan de: 433
 Virgen María, la, Asunción de la: 146-147; conventos con su nombre: 144; conversación con: 156, 323-324; devoción: 138, 430-431; escritos sobre: 434; la Inmaculada Concepción de: 109-110, 144-145; como Reina de los Cielos: 144-147; como Virgen de Guadalupe: 144-145
 virginidad: 41-42, 110, 116-117, 121, 275-276; *véase también* castidad
 virreinas: 197-198, 200, 225, 309, 396-397
 visiones, aplicaciones de las: 236; del Cordero Divino: 225; descritas en los diarios: 421-422, 425-427; descritas en los escritos devocionales: 433; del diablo: 97, 223-224; por indígenas: 324; sobre la labor como maestra: 88-89; y los males del corazón: 242; de la muerte: 264-265; parámetros: 149-150; en la profesión final: 106-107; de Santa Teresa: 142, 147-148; significado para las monjas: 157; de la vocación: 49-50, 58
 visitantes en los conventos: 195-198
 viudas como monjas: 42-43
 Vizarrón y Eguiarreta, Juan Antonio, arzobispo: 176
 vocación, después del matrimonio: 64-65; después de un matrimonio frustrado: 63; dudas: 94; diseminación entre las familias: 50-52; y la enfermedad: 53; en las esclavas: 222-225; falta de: 65-72; papel de los confesores: 53-55; motivaciones personales: 51-52; papel de los padres: 54-55, 57-63, 93; pruebas: 48-51, 77; significantes: 56-57
 voluntad de las monjas, libre: 62, 76-77
 votos: 114-125
 Zumárraga, Juan de: 37, 317, 343
 Zúñiga, Baltasar de: 173, 329
 Zúñiga y Córdoba, doña Ana Francisca: 91
 Zúñiga y Toledo, Juana de: 78
 Zurricalda, Isabel Agustina de: 40

ÍNDICE GENERAL

Sumario

Agradecimientos

Introducción

I. El camino del convento

Condiciones para hacerse monja

Profesar: la construcción de un destino

Profesar contra viento y marea

La falta de vocación

II. La novicia se hace monja

Requisitos para ser novicia

Las ceremonias

Aprender el oficio y poner a prueba la voluntad

La profesión solemne

Significados espirituales

III. Significados espirituales de la vida religiosa

Voto de pobreza

Voto de castidad

Voto de obediencia

Voto de clausura

El amor a Dios y la esposa de Cristo

Prácticas devocionales

Cristo como objeto de devoción

El Sagrado Corazón

María, reina del Cielo

Visiones

IV. Gobierno, jerarquías y ceremonias

Las horas canónicas de cada día

Jerarquías

Problemas de gobierno

La abadesa

El trabajo en la comunidad

Las ceremonias

- V. *La vida cotidiana en el convento*
 - El pan nuestro de cada día
 - Otras actividades conventuales
 - Las sirvientas
 - Otros compromisos mundanos
- VI. *Cuerpo, alma y muerte*
 - La enfermedad y sus cuidados
 - Ayuno y flagelación
 - El viaje final
 - Honras fúnebres
 - Muerte y transfiguración
- VII. *Sexualidad: un reto a la castidad*
 - La esposa de Cristo como objeto del deseo
 - Tentar y ser tentada
 - Contención y seducción fallida
 - La seducción triunfante
 - Lo esencial del problema
- VIII. *Esposas indígenas de Cristo*
 - Mujeres indígenas religiosas: génesis de un concepto
 - La hagiografía: un camino para la espiritualidad indígena
 - La raza y el llamado de Dios: una difícil conciliación
 - La piedad y la fe como guías para monjas indígenas
- IX. *La batalla en torno de la vida común*
 - Un plan de reforma
 - Se inicia el proceso de reforma
 - Las reacciones a la vida común y el Cuarto Concilio Provincial
 - Después de la tormenta no viene la calma
 - Prelados y monjas: géneros en desacuerdo
 - El desenlace de la reforma
- X. *La escritura en los claustros*
 - El confesor como iniciador e intercesor
 - Las monjas como objetos y sujetos de la escritura
 - Escribir sobre historia en el convento
 - El teatro como recreación didáctica
 - Escritos íntimos: diarios del alma
 - Escritos devocionales didácticos

¿Qué sitio ocupa sor Juana Inés de la Cruz?

Epílogo

MATERIAL DE REFERENCIA

Apéndice. Conventos de Nueva España: fecha de fundación y filiación religiosa

Bibliografía

Fuentes primarias impresas

Manuscritos especiales

Fuentes secundarias

Índice analítico

LÁMINAS



Los puntos de regla que han de guardar las sorores. Libro pintado a mano. Manual de instrucción para novicias escrito por sor Manuela de San Antonio del convento de San Bernardo, Ciudad de México, 1744. Fuente: Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 8135, 1744.



Retrato de monja. Óleo sobre tela. Retrato de profesión de sor Inés Josepha del Corazón de Jesús, quien profesara en el convento de Santa Teresa la Nueva el 25 de junio de 1756. *Fuente:* Museo de Arte de Filadelfia, Colección de Robert H. Lamborn.



Retrato de profesión de sor María de la Preciosa Sangre de Christo y Puebla. Óleo sobre tela. *Fuente:* Museo de Arte de Denver, 1998.



Retrato de la hermana Juana Inés de la Cruz, siglo XVIII. Óleo sobre tela. Fue la mujer escritora más dotada del periodo colonial. El escudo que usa sobre el pecho lleva una pintura de la Anunciación.

Fuente: Museo de Arte de Filadelfia, Colección de Robert H. Lamborn, 1903.



Escudo de monja con una pintura de la coronación de la Virgen María. Escudos pintados como éste se usaban sobre el pecho para ocasiones especiales. *Fuente:* Museo de Arte de Denver, 1993.



Christo confixus, 1804. La idea de ser crucificada con Cristo fue un concepto fuertemente arraigado en la espiritualidad de las monjas. *Fuente:* Archivo General de la Nación, Ciudad de México.



José Páez, *La Anunciación con santos*, 1760. Óleo sobre cobre. La pintura de este escudo de monja representa la anunciación de la encarnación de Cristo. *Fuente:* cortesía de la Hispanic Society of America, Nueva York.



Retrato de la madre María Ignacia de Azlor y Echeverz, fundadora y abadesa del convento de La Enseñanza de la Ciudad de México. Fue el primer convento dedicado a la enseñanza de niñas, que recibiera su primer grupo de educandas en 1753. Grabado. *Fuente:* Arizona State University, Colección de Libros Raros.

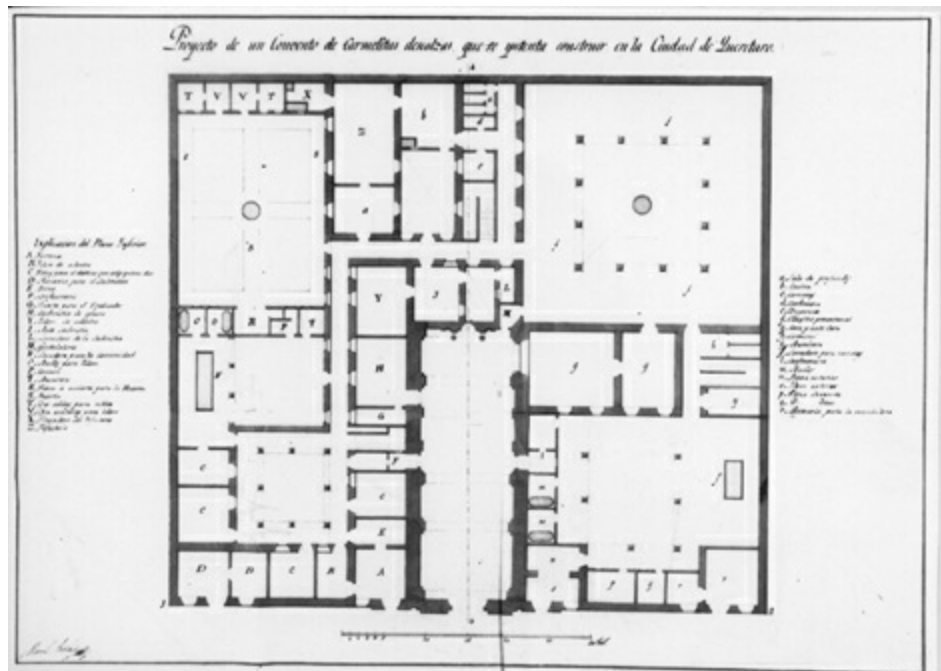


Retrato de Sebastiana Josepha de San Agustín, hija legítima de don Matías Alejo Martínez y doña

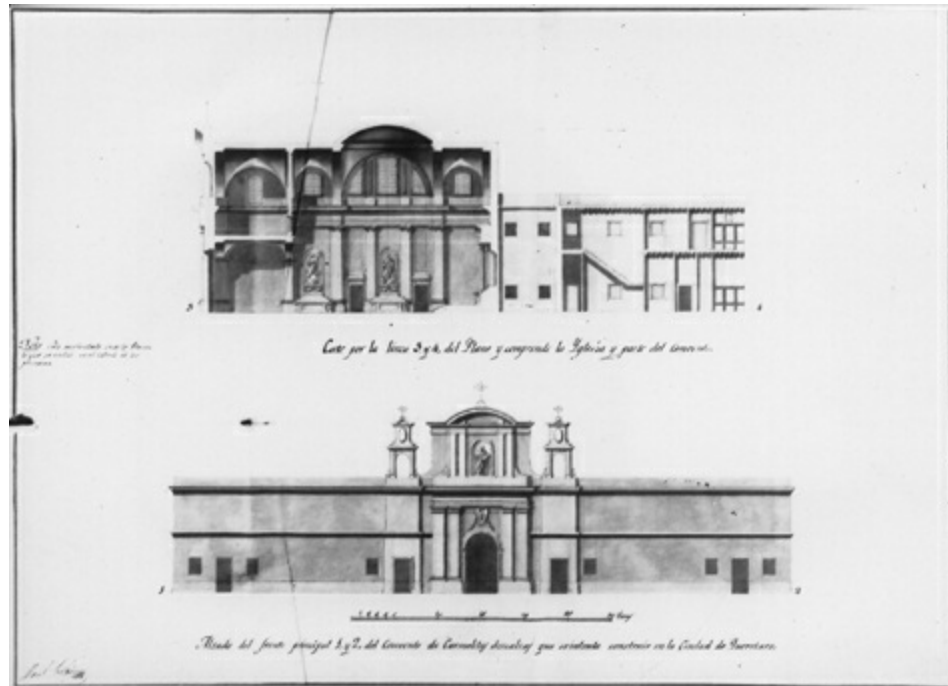
Thomasa de Dios y Mendiola, a la edad de dieciséis años (1757). Esta mujer indígena profesó como religiosa del convento de Corpus Christi, dedicado exclusivamente a mujeres indígenas. *Fuente:* Museo Franz Mayer, Ciudad de México.



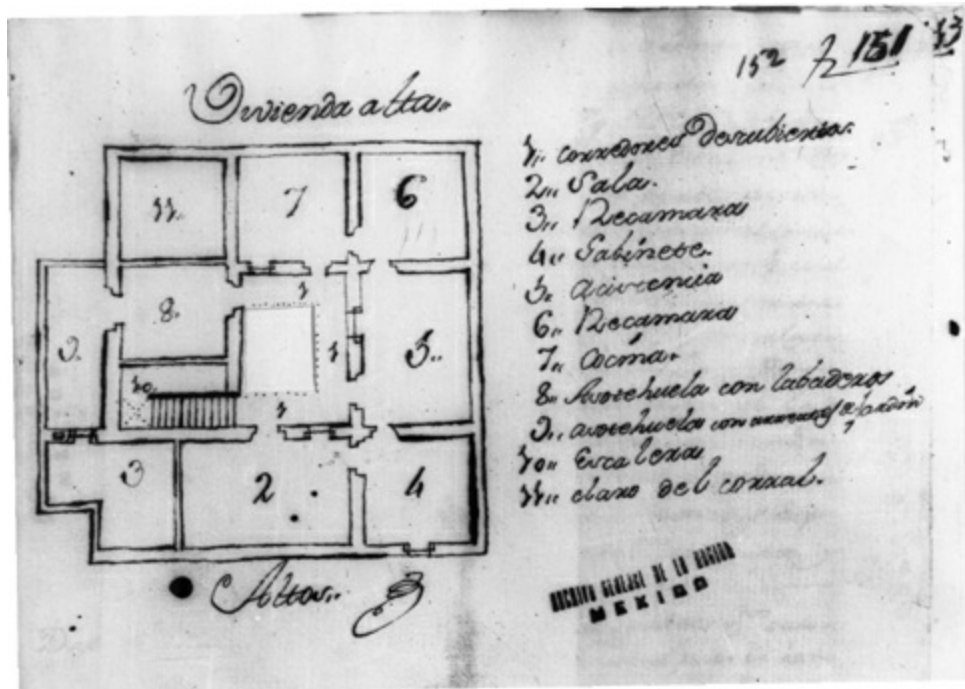
Miguel Cabrera, *Monja capuchina llevando comida*, 1775-1800. Óleo sobre tela. Retrato idealizado de una monja desempeñando una de las múltiples actividades del convento. *Fuente:* Museo de Arte de Filadelfia, Colección Robert H. Lamborn, 1903.



Plano del convento de carmelitas descalzas del Dulce Nombre de Jesús en la ciudad de Querétaro. El convento abrió sus puertas en 1805. Los amplios espacios abiertos corresponden a un huerto de verduras en la parte superior izquierda y dos amplios corredores procesionales a la derecha. La nave de la iglesia ocupa el espacio central. Las celdas de las monjas se ubicaban en la planta superior. *Fuente:* Archivo General de la Nación, Ciudad de México.



Proyecto arquitectónico para la fachada del convento de carmelitas descalzas del Dulce Nombre de Jesús en la ciudad de Querétaro, c. 1800. *Fuente:* Archivo General de la Nación, Ciudad de México.



Plano arquitectónico de las celdas de las monjas de la familia Fagoaga en el convento de Jesús María de la Ciudad de México, 1774. El plano muestra la planta superior de una vivienda con dos habitaciones, sala de estar, estudio, cocina, una terraza abierta con macetas de flores y un área de lavado. Fuente: Archivo General de la Nación, Ciudad de México.



Patio interior. Convento de La Concepción, Puebla. De los diferentes patios del edificio, éste cuenta con fuentes para el abastecimiento del agua requerida por el convento. Las celdas y los cuartos de servicio abocaban en los corredores. *Fuente:* fotografía de Asunción Lavrin.



Convento de Santa Catalina de Siena en Oaxaca. El edificio protege el área de lavado exterior donde las sirvientas lavaban la ropa de cama y de vestir. *Fuente:* fotografía de Asunción Lavrin.



Portada de *Question moral. Si el chocolate quebranta el ayuno eclesiástico*, de Antonio de León Pinelo, publicado en Madrid en 1636. Argumenta que el chocolate no rompe el ayuno eclesiástico.

Fuente: fotografía de Asunción Lavrin.



Portada de la biografía de la madre Joachina María de Zavaleta, abadesa de las capuchinas de San Felipe de Jesús en la Ciudad de México, escrita por la madre augustina Nicolasa María y publicada en la Ciudad de México en 1755. *Fuente:* fotografía de Asunción Lavrin.

INTRODUCCIÓN

¹ María Concepción Amerlinck de Corsi y Manuel Ramos Medina, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, Condumex, México, 1995.

² José Dávila Garibi, *Diligencias generales observadas en la Nueva Galicia para la fundación de un convento de monjas de vida contemplativa*, Ediciones Cultura, México, 1959; Salvador Reynoso, comp., *Fundación del convento de capuchinas de la Villa de Lagos*, Editorial Jus, México, 1960; Fernando Ocaranza, *Capítulos de la historia franciscana*, 2 vols., s. p. i., México, 1933-1934; José María Zelaa e Hidalgo, *Glorias de Querétaro*, Mariano Joseph de Zúñiga, México, 1803; Pedro Ramón Martínez, *Las carmelitas descalzas en Querétaro*, Editorial Jus, Querétaro, 1963.

³ Josefina Muriel, *Conventos de monjas en Nueva España*, Editorial Santiago, México, 1946.

⁴ Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, UNAM, México, 1994.

⁵ Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad en un mundo profano*, Universidad Iberoamericana, México, 1990, y *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, Condumex, México, 1997; Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, El Colegio de México, México, 2000; Nuria Salazar, *La vida común en los conventos de monjas en la ciudad de Puebla*, Gobierno del Estado de Puebla/Secretaría de Cultura, Puebla, 1990, y “Salud y enfermedad en el mundo de sor Juana. De la clausura”, en Carmen Beatriz López Portillo, coord., *Sor Juana y su mundo: una mirada actual. Memorias del Congreso Internacional*, Universidad del Claustro de Sor Juana / UNESCO / Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 399-409.

⁶ Pilar Foz y Foz, *La revolución pedagógica en Nueva España (1754-1820)*, 2 vols., Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo [CSIC], Madrid, 1981.

⁷ Asunción Lavrin, “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia”, *Estudios de Historia Novohispana*, 22 (2000): 49-75; “Sor Juana Inés de la Cruz: obediencia y autoridad en su entorno religioso”, *Revista Iberoamericana*, 172-173 (julio-diciembre de 1995): 602-622; “Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII”, *Colonial Latin American Review*, 4.2 (1995): 155-179; “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, *Colonial Latin American Review*, 3.4 (1993): 27-52; Rosalva Loreto López, “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, 2.3 (2000): 67-95, y “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII”, en Manuel Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso Internacional El monacato femenino en el Imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, Condumex, México, 1995, pp. 541-555; Luz del Carmen Vallarta, “Tiempo de muerte en tiempo de vida”, en Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso Internacional El monacato femenino*, pp. 573-582.

⁸ Jacqueline Holler, *Escogidas Plantas: Nuns and Beatas in Mexico City, 1531-1601*, Columbia University Press, Nueva York, 2005.

⁹ Margaret Chowning, *Rebellious Nuns: The Troubled History of a Mexican Convent, 1752-1863*, Oxford University Press, Nueva York, 2006.

¹⁰ Manuel Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso Internacional El monacato femenino*; María Isabel Víforcos Marinas y María Dolores Campos Sánchez-Bordona, coords., *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, Universidad de León, León, 2005.

¹¹ A modo de ejemplo, véanse “Un caso raro. La vida y desgracias de sor Antonia de San Joseph, monja profesa en Jesús María”, en Manuel Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso Internacional El monacato femenino*, pp. 351-357; “Monjas ante la Inquisición novohispana del siglo XVIII”, en *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual*, María Isabel Víforcos Marinas y María Dolores Campos Sánchez-Bordona, coords., pp. 667-672. Con Doris Bieñko de Peralta, “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de Santa Gertrudis la Magna en Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 83 (2003): 1-53; véase también Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta, coords., *Cuerpo y religión en el México barroco*, ENAH, México, 2011. Consúltense la bibliografía para otros títulos.

¹² “Juan de Jesús María y Miguel Godínez: dos propuestas del discernimiento de los espíritus”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar, eds., *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, UNAM, México, 2004, pp. 125-142; “Puertas del alma y caminos de perdición. Los sentidos en la experiencia mística femenina novohispana” (con Antonio Rubial), en Josefina C. López, coord., *Los cinco sentidos del convento: Europa y el Nuevo Mundo*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2010; “Con el diablo en el cuerpo. El discurso y la práctica en torno a la posesión demoníaca”, en Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta, coords., *Cuerpo y religión en México barroco*, ENAH, México, 2011. Con Berenise Bravo Rubio, *De sendas, brechas y atajos: contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XV-XVIII*, ENAH, México, 2008.

¹³ Alicia Bazarte Martínez y Enrique Tovar, *El convento de San Jerónimo en Puebla de los Ángeles. Crónicas y testimonios*, Litografía Magno Graf, Puebla, 2000; Alma Montero Alarcón, *Monjas coronadas: profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, Museo Nacional del Virreinato / Conaculta / INAH, México, 2008; Nuria Salazar, *La vida común en los conventos de monjas en la ciudad de Puebla*, Gobierno del Estado de Puebla/Secretaría de Cultura, Puebla, 1990, y “El papel del cuerpo en un grabado del siglo XVIII”, en Rubial y Bieñko, coords., *Cuerpo y religión en México barroco*, ENAH, México, 2011, pp. 109-143. Véase la bibliografía para otros títulos.

¹⁴ Georgina Sabat de Rivers, “Sor Juana Inés de la Cruz”, en *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, vol. 2 de *Historia de la literatura mexicana*, pp. 619-671, Siglo XXI Editores, México, 2002. Véase la bibliografía para otras obras de esta autora.

¹⁵ Kristine Ibsen, *Women’s Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, University Press of Florida, Gainesville, 1999.

¹⁶ Kathleen Myers y Amanda Powell, ed. y trad., *A Wild Country Out in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Indiana University Press, Bloomington, 1999; Kathleen Myers, *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, 1,

Liverpool University Press, Liverpool, 1993.

¹⁷ Elisa Sampson Vera Tudela, *Colonial Angels. Narratives of Gender and Spirituality in Mexico, 1580-1750*, University of Texas Press, Austin, 2000.

¹⁸ Kathleen Ross, *The Baroque Narrative of Carlos Sigüenza y Góngora: A New World Paradise*, Cambridge University Press, Nueva York, 1993.

¹⁹ Jennifer Eich, *The Other Mexican Muse. Sor María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756)*, University Press of the South, Nueva Orleans, 2004; Jennifer Eich, "Giving the Devil His Due: A Man's Place in Women's Spiritual Narratives", *Confluencia*, 14.1 (otoño de 1998): 67-81, y "The Body as a Conventual Space of Resistance", en Santa Arias y Mariselle Meléndez, eds., *Mapping Colonial Spanish America. Places and Commonplaces of Identity, Culture, and Experience*, Bucknell University Press, Lewisburg, 2001, pp. 202-220; Jean Franco, *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*, Columbia University Press, Nueva York, 1989.

²⁰ Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, eds., *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Archivo General de la Nación / Universidad de las Américas, México, 2002; Rosalva Loreto López, "Escrito por ella misma. Vida de la madre Francisca de la Natividad", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, eds., *Monjas y beatas*, pp. 24-66.

²¹ Alicia Bazarte Martínez y Enrique Tovar Esquivel, *El convento de San Jerónimo en Puebla de los Ángeles. Crónicas y testimonios*, Litografía Magno Graf, Puebla, 2000; Alicia Bazarte Martínez, Enrique Tovar y Martha A. Tronco Rosas, *El convento jerónimo de San Lorenzo, 1598-1867*, instituto Politécnico Nacional, México, 2001.

²² Para una revisión del concepto "esposa de Cristo", véase John Bugge, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975, pp. 59-79.

²³ Véase el estudio de Nancy E. van Deusen sobre el virreinato de Perú, *The Souls of Purgatory. The Spiritual Diary of a Seventeenth Century Afro-Peruvian Mystic, Úrsula de Jesús*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, 2004.

I. EL CAMINO DEL CONVENTO

¹ BN, México, Vida de la madre María Marcela Soria, religiosa capuchina del convento de Querétaro, copiada por una religiosa brígida en 1844, fol. 54.

² La afirmación común era que siempre habían tenido una inclinación por el estado religioso. AGI, México, leg. 809; AGN, BN, legs. 85, 186, 213, 310, 327. Para España, véase María Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el antiguo régimen. La perspectiva inquisitorial*, Akal Universitaria, Madrid, 1992, pp. 107-131. Sobre monjas en Europa, véase Jo Ann Kay McNamara, *Sisters in Arms. Catholic Nuns Through Two Millennia*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.

³ AGI, México, leg. 343; Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Familia y orden colonial*, El Colegio de México, México, 1998, pp. 70-75; Asunción Lavrin y Edith Couturier, "Dowries and Wills: A View of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790", *HAHR*, 59.2 (mayo de 1979): 280-304.

⁴ Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Las cargas del matrimonio. Dotes y vida familiar en la Nueva España", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero, coords., *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, El Colegio de México / UNAM, México, 1996, pp. 207-226; Gloria Trujillo Molina, *La carta de dote en Zacatecas (siglos XVII-XIX)*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2008; Verónica Zárate Toscano, "Estrategias matrimoniales de una familia noble: los marqueses de Selvanevada en la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX", en Gonzalbo Aizpuru y Rabell Romero, coords., *Familia y vida privada*, pp. 227-254; Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, México, 1987.

⁵ Para una revisión del matrimonio, la profesión y los roles sociales femeninos en España, véase Mary Elizabeth Perry, *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton University Press, Princeton, 1990; María Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el antiguo régimen*; Milagros Ortega Costa, "Spanish Women in the Reformation", en Sherrin Marshall, ed., *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe*, Indiana University Press, Bloomington, 1989, pp. 89-119; Mariló Vigil, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1986; Jodi Bilinkoff, *The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth Century City*, Cornell University Press, Ithaca, 1989; José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988; Cristina Segura Graíño, *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres. Siglos VIII-XVIII*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1992; Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995, *passim*; Agustín Redondo, coord., *Images de la femme en Espagne au XVI^e et XVII^e siècles*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, París, 1994; Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton University Press, Princeton, 1990; Marta V. Vicente y Luis R. Corteguera, eds., *Women, Texts and Authority in Early Modern Spain World*, Ashgate,

Aldershot, 2003; Milagros Ortega Costa, Asunción Lavrin y Pilar Pérez Cantó, coords., *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Cátedra, Madrid, 2005, vol. 2, *passim*.

⁶ AGI, México, leg. 336 A, “Carta del arzobispo Moya de Contreras al rey”. El arzobispo afirmaba que la fundación favorecería a hijas y nietas de los primeros conquistadores, así como al excesivo número de doncellas virtuosas que deseaban servir a Dios en el estado de religión. Lamentaba que esas mujeres se hallaran frustradas de tan loables intentos por faltarles la dote y que muchas, apretadas por la necesidad extrema que padecían, faltaban al decoro que debían mantener en sus matrimonios, con ofensa de Dios y la república. Véase también Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso Occidental plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy católicos reyes de España, nuestros señores, en su magnífico real convento de Jesús María de México*, UNAM / Condumex, México, 1995, fols. 5v, 5r, 6v y 8v.

⁷ Sobre el concepto de la honra, véase Ann Twinam, *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford University Press, Stanford, 1999; Lyman Johnson y Sonya Lipsett-Rivera, eds., *The Faces of Honor, Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1998.

⁸ Es difícil estimar en cifras la incidencia de relaciones de concubinato y unión libre. La mayoría de los historiadores recurren a los índices de nacimientos fuera del matrimonio para inferir la existencia de este tipo de uniones. Véase Julia Hirschberg, “Social Experiments in New Spain: A Prosopographical Study of the Early Settlement at Puebla de los Ángeles, 1531-1534”, *HAHR*, 59 (1979): 1-33; Robert McCaa, “Tratos nupciales: la constitución de uniones formales e informales en México y España, 1500-1900”, en Gonzalbo Aizpuru y Rabell Romero, coords., *Familia y vida privada*, pp. 21-58; Thomas Calvo, *Guadalajara y su región en el siglo XVII: población y economía*, CEMCVAH / Ayuntamiento de Guadalajara, Guadalajara, 1992.

⁹ Pilar Gonzalbo Aizpuru, coord., *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, El Colegio de México, México, 1991. Sobre niñas en los conventos, véase Josefina Muriel, *Conventos de monjas en Nueva España*, Editorial Santiago, México, 1946.

¹⁰ AGI, México, leg. 336 A-B; Guillermo Porras Muñoz, *Personas y lugares de la Ciudad de México, siglo XVI*, UNAM, México, 1988, pp. 89-106; Jacqueline Holler, *Escogidas Plantas: Nuns and Beatas in Mexico City, 1531-1601*, Columbia University Press, Nueva York, 2005.

¹¹ Véase el capítulo VIII. La profesión de mestizas en Perú fue más frecuente que en Nueva España. Véase Kathryn Burns, *Conventual Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Duke University Press, Durham, 1999; Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España*, pp. 213-214; Donald Chipman, “Isabel de Moctezuma: Pioneer of *Mestizaje*”, en David G. Sweet y Gary B. Nash, eds., *Struggle and Survival in Colonial America*, University of California Press, Berkeley, 1981, pp. 214-227.

¹² Al momento de la fundación, Tapia no promovió ninguna iniciativa para la admisión de cualquier otra mujer indígena. Véase “Testimonio de Cuaderno de Autos. Fundación del Convento de Santa Clara de Querétaro”, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, Fondo 94 CDXC.

¹³ AGI, México, leg. 336 A. Para la admisión en Jesús María, el arzobispo Moya de Contreras aconsejó a los prelados tomar en consideración el grado de “riesgo” de las postulantes, dando preferencia a la calidad, las nobles sobre las plebeyas y las huérfanas sobre las que no lo eran. Además

deberían ser doncellas y españolas con vida y reputación ejemplares. No se habrían de admitir *cuarteronas* (un cuarto no español) ni viudas, excepto tras larga reflexión y evidente beneficio, y no se habría de admitir mestiza alguna. El raro caso de una mestiza profesa está registrado en Santa Clara de Puebla en 1798. Véase AINAH, FF, vol. 108, fol. 54.

¹⁴ Véase el capítulo VIII. Véase también Jacqueline Holler, *Escogidas Plantas*, pp. 167-182.

¹⁵ Ángela Atienza, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2008; Ronald E. Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1995, y *The Guitar of God: Gender, Power and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1990; Geraldine McKendrick y Angus MacKay, "Visionaries and Affective Spirituality During the First Half of the Sixteenth Century", en Mary Elizabeth Perry y Anne J. Cruz, eds., *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, Berkeley, 1991; Gillian T. W. Ahlgren, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Cornell University Press, Ithaca, 1996; Rowan Williams, *Teresa of Avila*, Morehouse Publishing, Harrisburg, 1991; Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Akal, Madrid, 1978; Leslie K. Twomey, ed., *Faith and Fanaticism. Religious Fervor in Early Modern Spain*, Ashgate, Londres, 1997.

¹⁶ Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*; Isaías Rodríguez, O. C. D., *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972; Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados*, vol. III, *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986; Ángela Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)*, Editorial Horas y Horas, Madrid, 1995.

¹⁷ Juan Uvaldo de Anguita, *El Divino Verbo sembrado en la tierra virgen de María Santísima Nuestra Señora da por fruto una cosecha de vírgenes*, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de Doña María de Ribera, México, 1743.

¹⁸ Thomas Calvo, "The Warmth of the Hearth: Seventeenth Century Guadalajara Families", en Asunción Lavrin, ed., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989, pp. 287-312; Claudio Esteva-Fabregat, *Mestizaje in Ibero-America*, University of Arizona Press, Tucson, 1994; Gonzalbo Aizpuru, *Familia y orden colonial*, pp. 155-183.

¹⁹ Twinam, *Public Lives, Private Secrets*, caps. III y IV.

²⁰ AGN, BN, leg. 85, exp. 18; leg. 100, exps. 16 y 18.

²¹ AGN, BN, leg. 85, exp. 12. En ese mismo año, María de los Dolores Barrios, nacida también fuera del matrimonio, fue admitida con 18 años, tal vez por haberse criado en el convento y haber aprendido a tocar el bajón y el fagot. Véase AGN, leg. 85, exp. 14, y exps. 16, 18; leg. 100, exps. 17, 18; leg. 156, exp. 5; AGN, Clero Regular y Secular, vol. 177, exp. 4. Una mujer pobre nacida fuera del matrimonio podía profesar como monja laica desempeñando labores manuales. Véase AIPG, García de Argomanis, vol. 15 (1718), fol. 155v.

²² Dorothy Schons, "Some Obscure Points in the Life of Sor Juana Inés de la Cruz", *Modern Philology*, 24.2 (1926): 141-162, y *Algunos parientes de sor Juana Inés de la Cruz*, Imprenta Mundial, México, 1935.

²³ Francisco Fabián y Fuero, *Colección de providencias diocesanas del Obispado de Puebla*, Imprenta del Real Seminario Palafoxiano, Puebla, 1770, pp. 84-90; AGI, México, 2753, fol. 128v.

²⁴ Marina Warner, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Vintage Books, Nueva York, 1983, pp. 3-80; Barbara Newman, *From Virile Woman to Woman Christ. Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1995, pp. 19-45; Clarissa Atkinson, “‘Precious Balsam in a Fragile Glass’: The Ideology of Virginity in the Later Middle Ages”, *Journal of Family History*, 8 (1983): 131-143; Bugge, *Virginitas*; Anne Bernau, Ruth Evans y Sarah Salih, eds., *Medieval Virginites*, University of Toronto Press, Toronto, 2003; Rosemary R. Ruether, “Misogynist and Virginal Feminism in the Fathers of the Church”, en Rosemary Radford Ruether, *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, Nueva York, 1974, pp. 150-183.

²⁵ Thomas J. Heffernan, *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford University Press, Nueva York, 1988, pp. 244-250; Helen Parish, *Clerical Celibacy in the West: c. 1100-1700*, Ashgate, Londres, 2010; Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Muchnik, Madrid, 1993.

²⁶ Santa Rita de Casia, <<http://www.newadvent.org/cathen/13064a.htm>>; Ramos Medina, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, Condumex, México, 1997, pp. 277, 278, 288.

²⁷ Fray Miguel Rodríguez de Santo Tomás, *Memorial ajustado de la vida y virtudes de la M. R. M. sor Antonia del Señor San Joaquín, religiosa profesa en el convento de Santa Catarina de Sena*, Imprenta de los Herederos de María de Ribera, México, 1760; Sigüenza, *Parayso Occidental*, pp. 56-128, 135; fray Joseph Gómez, *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto, monja profesa de velo negro e hija del real y religiosísimo convento de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Santiago de Querétaro*, Imprenta de Antuerpia de los Herederos de la Viuda de Bernardo de Calderón, México, 1689; Juan de Robles, *Oración fúnebre, elogio sepulcral en el aniversario de la muy ilustre y venerable madre Antonia de San Jacinto, religiosa profesa de velo negro en el observantísimo convento de Santa Clara de Jesús en la ciudad de Santiago de Querétaro*, Viuda de Juan de Ribera, México, 1685.

²⁸ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso Occidental*, op. cit., p. 76.

²⁹ José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo del muy religioso convento de San José, de religiosas carmelitas descalzas de la ciudad de Puebla de los Ángeles [1732]*, Gobierno del Estado de Puebla / Universidad Iberoamericana, México, 1992, pp. 215-219.

³⁰ AGN, Historia, vol. 77; Josefina Muriel y Alicia Grobet, *Fundaciones neoclásicas. La marquesa de Selvanevada. Sus conventos y sus arquitectos*, UNAM, México, 1996; Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, UNAM, México, 1994, pp. 87-88.

³¹ Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido*, pp. 294, 305. Véase también fray Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano*, en *Teatro mexicano*, Doña María de Benavides, Viuda de Juan de Ribera, México, 1697, p. 97. Doña Isabel Benítez, tras la muerte de su esposo, tomó el hábito en Santa Isabel de México. Su hija se crió en el convento y profesó como María de la Purificación; fray Miguel de Torres, *Vida ejemplar y muerte preciosa de la madre Bárbara Josefa de San Francisco*, Imprenta del Museo Nacional, México, 1900, pp. 359, 458 y 489.

³² AIPG, Protocolos de D. Blas de Silva, vol. 26, fol. 177. Una monja profesa deja 3 000 pesos para la dote de una niña; Juan A. Vizarrón y Eguiarreta, *Fundaciones de capellanías de misas y dotes para*

religiosas perpetuamente anuales, México, 1734. El arzobispo Vizarrón dejó 80 000 pesos invertidos en propiedades rurales para dotar a niñas en escuelas y conventos de la Ciudad de México, fuese para matrimonio o profesión. Véase AGN, BN, vol. 310, exps. 14, 15.

³³ Miguel Ramón Pinilla, *Breve relación de la vida de la madre sor María Antonia de el Espíritu Santo Maldonado, religiosa de velo negro en el convento de la M. S. Clara de la ciudad de Querétaro*, Condumex, Ms., Fondo 138-1, siglo XVIII. Sor María y su hermana aprendieron a tocar el órgano y el bajón, respectivamente, para ingresar al convento.

³⁴ AGN, BN, leg. 156, exp. 36; Sigüenza y Góngora, comentando sobre la fundación del convento de Jesús María, reconoce que la primera cosa que solicitaba el convento a una aspirante era la dote. Véase su *Parayso Occidental*, p. 5. Con el paso del tiempo, la admisión de niñas sin dote se volvió casi imposible, aun cuando seguramente se encontraba establecido en los acuerdos legales del convento. Hacia mediados del siglo XVIII, el convento de Santa Isabel de la Ciudad de México, debido a sus dificultades económicas, tuvo que abandonar la política de admitir niñas sin dote subsidiadas por un patrono fundador. AINAH, FF, vol. 100, fol. 328ff; vol. 105, fols. 104, 328.

³⁵ Sigüenza, *Parayso Occidental*, pp. 5-18; AGI, México, 809.

³⁶ *Ibidem*, pp. 21-22, 35-36. En 1580 había 10 novicias y 10 “pupilas” o niñas internas en el convento para recibir refugio o educación. Para otros ejemplos, véase AGN, BN, leg. 213, lote 3, Ingreso de María Tovar Campos gracias a los fondos donados por el patrono Buenaventura de Medina Picazo.

³⁷ Asunción Lavrin, “Worlds in Contrasts: Rural and Urban Confraternities in Mexico at the End of the Eighteenth Century”, en Jeffrey E. Cole, ed., *The Church and Society in Latin America*, Tulane University Center for Latin American Studies, Nueva Orleans, 1982, pp. 99-121. Véase también Catedral de México, Archivo del Cabildo, Borradores, 1730, 34, para solicitudes de dotes subsidiadas por el arzobispado en el siglo XVIII.

³⁸ Diego Calleja, S. J., *Vida de sor Juana*, Antigua Librería Robredo, México, 1936, p. 27. Su patrono, don Pedro Velázquez de la Cadena, pertenecía a una de las familias más ricas e influyentes de la ciudad; su hermano, fray Diego, fue un fraile franciscano con mucho poder. Véase Antonio Rubial García, *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVIII*, Conaculta, México, 1990.

³⁹ Alonso Franco, *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores en la Nueva España* [1645], Imprenta del Museo Nacional, México, 1900, pp. 460-461; véase también AIPG, Blas de Silva, vol. 18 (1774), testamento de Salvador Antonio Verdún.

⁴⁰ Heffernan, *Sacred Biography*, *passim*; Aviad M. Kleinberg, *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago, 1992; Michael Goodich, “The Contours of Female Piety in Medieval Hagiography”, *Church History*, 50.1 (marzo de 1981): 20-32; Darcy Donahue, “Writing Lives: Nuns and Confessors as Auto/Biographers in Early Modern Spain”, *Journal of Hispanic Philology*, 13.3 (primavera de 1989): 230-239; T. C. Price Zimmerman, “Confession and Autobiography in the Early Renaissance”, en Anthony Molho y John A. Tedeschi, eds., *Renaissance. Studies in Honor of Hans Baron*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1971, pp. 121-139; Elizabeth Spearing, coord., *Medieval Writings on Female Spirituality*, Penguin Classics, Londres, 2002; Blanca Garí, *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela, Madrid, 2008.

⁴¹ Véase, por ejemplo, Caroline White, *Early Christian Lives*, Penguin Books, Londres, 1998. Entre

las mujeres mexicanas escritoras, las principales fuentes de inspiración fueron las vidas de santos, como el *Flos Sanctorum* y las obras de santa Teresa en España y de santa Catalina de Siena. Kristine Ibsen señala muchos pasajes en los que tales biografías o autobiografías se asemejaban a las vidas de notables predecesores. Véase Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography*, pp. 62-71.

⁴² Véanse Lavrin y Loreto, *Monjas y beatas*; Kathleen A. Myers y Amanda Powell, ed. y trad., *A Wild Country Out in the Garden*; Asunción Lavrin, “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, *Colonial Latin American Review*, 3.4 (1993): 27-52.

⁴³ Para un análisis sobre las técnicas de escritura de un popular hagiógrafo en Michoacán a principios del siglo XVIII, véase Luz del Carmen Vallarta, “Voces sin sonido: José Eugenio Ponce de León y su modelo de mujer religiosa”, *Relaciones*, 45 (invierno de 1990): 33-59.

⁴⁴ Heffernan, *Sacred Biography*, *passim*.

⁴⁵ Joseph Bellido, S. J., *Vida de la M. R. M. María Anna Águeda de San Ignacio, primera priora del religiosísimo convento de dominicas recoletas de Santa Rosa de la Puebla de los Ángeles*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1758. María Anna de Aguilar Velarde fue hija de Pedro de la Cruz y Aguilar, de Cádiz, y de la mexicana Micaela Velarde. Véase también fray Juan de Villasánchez, *Justas y debidas honras que hicieron y hacen sus propias obras a la M. R. M. María Águeda de San Ignacio... en las exequias que hizo el Illmo. Sr. Dr. Don Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu*, reimpreso en la Imprenta de la Biblioteca Americana, México, ¿1758?

⁴⁶ Myers y Powell, ed. y trad., *A Wild Country Out in the Garden*, pp. 259-260.

⁴⁷ Gaspar González de Candamo, *Sermón en la solemne profesión de [...] sor Juana María de Guadalajara (doña Juana María Josefa Sánchez Leñero) en el monasterio de religiosas dominicas de Santa María de Gracia de Guadalajara*, Oficina de M. Valdés Téllez Girón, Guadalajara, 1797.

⁴⁸ Myers y Powell, ed. y trad., *A Wild Country Out in the Garden*, 3.62, pp. 259-260; fray Sebastián de Santander y Torres, *Vida de la venerable madre María de S. Joseph, religiosa augustina recoleta, fundadora en los conventos de Santa Mónica de la ciudad de Puebla y después en el de la Soledad de Oaxaca*, Viuda de Miguel Rivera, México, 1723.

⁴⁹ UT, NLBC, *Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena, monja profesas del convento de Sr. S. Gerónimo de la Ciudad de México, hija de Domingo de Lorravaquío, y de Isabel Muñoz, su legítima muger*, Ms. De aquí en adelante citado como *Vida*. Véase fol. 4; Asunción Lavrin, “La madre María Magdalena Lorravaquío y su mundo visionario”, *Signos Históricos*, 13 (enero-junio de 2005): 22-41; Emilio Ricardo Báez Rivera, ed., *Visiones y experiencias extraordinarias de la primera mística novohispana*, Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica, México, 2013.

⁵⁰ Melquiades Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975.

⁵¹ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 227-234. Su padre fue un hombre piadoso que respaldó su vocación; estuvo también en manos de otros confesores desde temprana edad.

⁵² AINAH, Colección Gómez Orozco, *Catálogo general menológico y Tablas muy curiosas formado por fray Felipe Hernando de Gracia*, Ms., *passim*.

⁵³ Muriel, *Conventos de monjas*, pp. 395, 396, 398. Para ejemplos de hermanas profesas en otros conventos, véanse pp. 124-126, 128-130, 430.

⁵⁴ Bazarte, Tovar y Tronco, *El convento jerónimo*, pp. 153-154.

⁵⁵ Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, pp. 277, 287, 291, 300; Rosalva Loreto López, *Los*

conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII, pp. 209-213, 215, 218-222; Margaret Chowning, *Rebellious Nuns*, pp. 44-50.

⁵⁶ Loreto, *Los conventos femeninos*, p. 216. La familia Bringas de Manzaneda tuvo cuatro hermanas en Santa Clara de Jesús de Querétaro. Véase fray Diego Bringas de Manzaneda y Encinas, *Sermones panegíricos y morales*, Herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, México, 1792, pp. 249-166.

⁵⁷ Antonio Rubial García, "Monjas y mercaderes: comercio y construcciones conventuales en la Ciudad de México durante el siglo XVII", *Colonial Latin American Historical Review* (otoño de 1998): 363-385.

⁵⁸ Amerlinck y Ramos, *Conventos de monjas*, pp. 109-115.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 98-102; Muriel, *Conventos de monjas*, p. 109.

⁶⁰ AGI, México, leg. 829. Las cartas de sor Bernarda a doña Anna Francisca de Zúñiga y Córdoba se encuentran mezcladas entre los papeles de la fundación del convento de San Joaquín y Santa Ana de Puebla.

⁶¹ Asunción Lavrin, "La celda y el siglo: epístolas conventuales", en Mabel Moraña, ed., *Mujer y cultura en la Colonia hispanoamericana*, Biblioteca de América, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 1996, pp. 139-159.

⁶² José María Marroquí, *La Ciudad de México*, 3 vols., Tip. y Lit. La Europea, México, 1900-1903, vol. 2, p. 82; Joseph de la Vega, *Oración espiritual a sor María Francisca, novicia desde cinco años en el religiosísimo convento de San Felipe de Jesús de religiosas capuchinas de esta Ciudad de México*, Herederos de la Viuda de B. Calderón, México, 1691.

⁶³ Franco, *Segunda parte*, p. 452. Sor Ignacia de Santa Gertrudis, de Regina Coeli en México, tuvo a una hermana y una sobrina viviendo con ella desde muy pequeñas. En 1748 solicitó permiso para mudarse a una celda más grande, ya que su hermana deseaba hacerse monja y su sobrina mostraba tener vocación. AGN, BN, leg. 214, lote 3, sin número.

⁶⁴ Joseph Gómez, *Vida de la venerable María Antonia de San Jacinto*; Juan de Robles, S. J., *Oración fúnebre, elogio sepulcral en el aniversario de la muy ilustre señora y venerable madre Antonia de San Jacinto*.

⁶⁵ Bazarte, Tovar y Tronco, *El convento jerónimo*, pp. 150-172.

⁶⁶ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Ejemplar de religiosas. Vida de la muy reverenda madre sor María Lino de la S. S. Trinidad*, Imp. de Alejandro Valdés, México, 1831.

⁶⁷ Juan Antonio de Mora, *Espejo crystalino de paciencia y viva imagen de Christo crucificado en la admirable vida y virtudes de la venerable madre sor María Inés de los Dolores*, Imprenta Real del Superior Gobierno de los Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera Calderón, México, 1729, p. 20.

⁶⁸ José A. Ponce de León, *La azucena entre espinas representada en la vida y virtudes de la V madre Luisa de Santa Catarina*, Imprenta del Real Colegio de San Ildefonso, México, 1756, pp. 7, 18 y 40; Luz del Carmen Vallarta, "Voces sin sonido: José Eugenio Ponce de León y su modelo de mujer religiosa", pp. 33-57.

⁶⁹ BN, México, *Cartas en las cuales manifiesta a su confesor las cosas interiores y exteriores de su vida la V. M. sor Sebastiana Josefa de la S. S. Trinidad, religiosa de velo negro del convento de S. Juan de la Penitencia de la Ciudad de México*, Ms.; Ignacio Saldaña, *La penitente paloma o gemebunda maya. Sermón fúnebre en las exequias de [...] la venerable madre sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad del convento de San Juan de la Penitencia*, imprenta de la Biblioteca, México,

1758. Sobre fray Antonio Margil, véase Isidro Félix de Espinosa, *El peregrino septentrional, atlante delineado de la ejemplarísima vida del venerable padre Antonio Margil de Jesús*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1737. Sobre su influencia en mujeres piadosas, véase Ellen Gunnarsdottir, “Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)”, en Lavrin y Loreto, *Monjas y beatas*, pp. 205-262.

⁷⁰ Franco, *Segunda parte*, p. 449.

⁷¹ Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 8.

⁷² AINAH, Colección Antigua, vol. 212. Opúsculos Históricos. Notas sobre el convento de Santa Clara, de la Villa de Carrión, Valle de Atrisco. Véanse sor Leonor de San Iván, sor Isabel de San Gregorio y sor Catalina de San Iván. Este convento siempre fue pobre y no es arriesgado pensar que algunas de estas niñas dedicadas a Dios proviniesen de familias pobres. Véase también Franco, *Segunda parte*, p. 447, para sor Inés de San Juan, monja dominica cuyos padres la consagraron a Dios a la edad de cinco años.

⁷³ Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 114.

⁷⁴ Sobre “santidad” precoz y piedad, véase Cristina Ruiz Martínez, “La moderación como prototipo de santidad: una imagen de la niñez”, en Sergio Ortega, ed., *De la santidad o la perversión: o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Enlace / Grijalbo, México, 1985, pp. 49-66.

⁷⁵ UT, NLBC, Anónimo, *Sermón sobre María Teresa de la Santísima Trinidad*, Ms. (G 28); Alonso Calvo, S. J., *Compendio de las ejemplares vidas del P José de Guevara de la Compañía de Jesús y de su tía la Sra. doña Leocadia González Aranzamendi*, Madrid, 1754; padre Antonio de Siria, S. J., *Vida admirable y prodigiosas virtudes de la V Sierva de Dios, D. Anna Guerra de Jesús*, bachiller Antonio de Velasco, Guatemala, 1716.

⁷⁶ Franco, *Segunda parte*, p. 488. Rara vez se hace mención de animales en la vida cotidiana y mucho menos se habla de tratos amorosos o afectivos para con ellos.

⁷⁷ BN, México, Vida de la madre María Marcela Soria, religiosa capuchina del convento de Querétaro, copiada por una religiosa brígida en 1844, Ms., fols. 12-14.

⁷⁸ Franco, *Segunda parte*, p. 460.

⁷⁹ Silvia Arrom, *The Women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford University Press, Stanford, 1985, pp. 53-97.

⁸⁰ Las monjas de velo blanco tenían a su cargo los trabajos físicos del convento, con menor obligación para la oración.

⁸¹ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 304-305.

⁸² BN, México, Vida de la madre María Marcela Soria, fols. 36-38. Para otro ejemplo de la oposición de un padre a la profesión de una hija casadera, prometida en matrimonio a la edad de 11 años, véase José María Munibe, *Carta edificante que descubre la vida religiosa y ejemplares virtudes de la R. M. Inés Josefa del Sagrado Corazón de Jesús de la nueva fundación de esta corte, la que escribe su director a la M. R. M. priora y demás señoras religiosas de dicho convento*, México, 1805.

⁸³ BN, México, Vida de la madre María Marcela Soria, fol. 56.

⁸⁴ Alonso Calvo, *Compendio de las ejemplares vidas*. La historia de su vida se encuentra en una “carta” escrita por sor María Teresa, abadesa de las capuchinas de Puebla en 1733. El impreso tiene su propia paginación. Sobre la propuesta matrimonial, véase la p. 19.

⁸⁵ Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús, religiosa profesada en el*

convento de la Limpia Concepción de la Virgen María N. Señora de la ciudad de los Ángeles, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1676.

⁸⁶ Su caso no fue el único de una hija desheredada por seguir la vocación. Gerónima de la Trinidad, quien se hizo beata de la Tercera orden de Santo Domingo, con su decisión de rechazar a sus pretendientes disgustó a sus padres a tal grado que fue desheredada y echada fuera de su casa. Véase Franco, *Segunda parte*, pp. 362-363.

⁸⁷ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, UNAM / FCE, México, 1999, pp. 165-198.

⁸⁸ Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 91.

⁸⁹ Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de Nueva España*, Probursa / UIA, México, 1984, p. 313.

⁹⁰ Juan Antonio Rodríguez, *Vuelos de la paloma. Oración fúnebre en las honras que celebró el religiosísimo convento de S. José de Gracia de señoras pobres capuchinas de la ciudad de Santiago de Querétaro, a su M. R. M. abadesa fundadora, sor Marcela de Estrada y Escobedo, el día 11 de mayo de 1728*, Herederos de la Viuda de Miguel Ribera, México, 1731.

⁹¹ Véase Juan José de Eguiara y Eguren, *La mujer edificativa. Panegírico fúnebre en las honras de la M. R. Madre Agustina Nicolasa María, abadesa tercera vez que fue del convento de San Felipe de Jesús, y pobres capuchinas de esta ciudad*, Imprenta Nueva de la Bibliotheca Mexicana, México, 1755.

⁹² Heffernan, *Sacred Biography*, pp. 216-217.

⁹³ *Memorias de sor Mariana, fundadora y abadesa del monasterio de religiosas capuchinas*, María Fernández de Jáuregui, México, 1808.

⁹⁴ BN, México, Vida de la madre María Marcela Soria, fols. 29-53.

⁹⁵ Fray Miguel Rodríguez de Santo Tomás, *Memorial ajustado de la vida y virtudes de la M. R. M. sor Antonia del Señor San Joaquín, religiosa profesora en el convento de Santa Catarina de Sena*, Imprenta de los Herederos de María de Ribera, México, 1760.

⁹⁶ Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 64.

⁹⁷ Margaret Sayers Peden, trad., *A Woman of Genius. The Intellectual Autobiography of Sor Juana Inés de la Cruz*, Lime Rock Press, Salisbury, 1982, pp. 30-31. “Entreme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado cosas (de las accesorias hablo, no de las formales) muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación...”

⁹⁸ Calleja, *Vida de sor Juana*, p. 24.

⁹⁹ AGN, BN, leg. 85, exps. 13-18; leg. 100, exps. 16-19 y 49; leg. 156, exps. 2-11.

¹⁰⁰ Fray Dionisio Casado, *Sermón que en la profesión religiosa que en el convento de la Encarnación de México hizo [...] la R. M. sor María Genara de Santa Teresa*, México, 1806. Fray Dionisio expuso el tema de los padres que forzaban a sus hijas a profesar obligándolas a ingresar al claustro en contra de su voluntad (véanse secciones 7 y 8). Sin embargo, es más probable que se tratara de una prédica admonitoria, puesto que un sermón aislado no basta como “prueba” de que haya sido una práctica frecuente.

¹⁰¹ Toda la información sobre este caso se encuentra en Jorge E. Traslosheros H., “Los motivos de una monja: sor Feliciano de San Francisco. Valladolid de Michoacán, 1630-1655”, *Historia Mexicana*,

47.4 (1998): 735-763.

¹⁰² BN, FF, caja 76, leg. 1285 (1790-1810).

¹⁰³ Ana Catalina Gutiérrez, Tulane University, Viceregal and Ecclesiastical Mexican Collection, caja 119, leg. 62, exp. 2; AGN, BN, leg. 102. La historia se basa por completo en estos documentos.

II. LA NOVICIA SE HACE MONJA

¹ BN, México, Vida de la madre María Marcela Soria, religiosa capuchina del convento de Querétaro, copiada por una religiosa brígida en 1844, Ms., fol. 71.

² Amplia evidencia de estas luchas nos ofrecen las biografías y autobiografías de religiosas. Véanse, por ejemplo, Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús, religiosa profesada en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María N. Señora, de la ciudad de los Ángeles*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1676, pp. 81-85; “Carta escrita por la señora sor María Teresa, abadesa del convento de capuchinas de la ciudad de la Puebla de los Ángeles dando noticias de [...] la vida y virtudes de [...] sor María Leocadia, fundadora”, en Alonso Calvo, S. J., *Compendio de las ejemplares vidas del P José de Guevara de la Compañía de Jesús y de su tía la Sra. doña Leocadia González Aranzamendi*, S. N., Madrid, 1754, pp. 34-35; BN, México, Vida de la madre María Marcela Soria, fols. 107 y ss.

³ AINAH, FF, vol. 104, fols. 107 y ss. Su madre era de ascendencia española y tuvo un hermano sacerdote cuyo ordenamiento no fue cuestionado por autoridad alguna.

⁴ Bazarte, Tovar y Tronco, *El convento jerónimo*, pp. 50-52.

⁵ AGN, BN, leg. 85, exps. 15, 16, 17 y 18.

⁶ AGN, BN, leg. 85, exp. 16; Richard Monday Collection, rollo 9, vol. 11, Profesiones de Blasa Ceniceros en el convento de Santa Inés (1682) y Luisa de Salcedo en el convento de Nuestra Señora de Balvanera (1696).

⁷ BN, México, Vida de la madre María Marcela Soria, fol. 41.

⁸ AINAH, FF, vol. 109, fol. 116. Véase también AGN, BN, México, leg. 100, exps. 16-19.

⁹ AGN, Templos y Conventos, vol. 36, Peticiones de ingreso de novicias al convento de San José de Carmelitas, fol. 3. Ingresó al convento el 29 de abril de 1693. Esta fuente sólo registra la edad de cuatro novicias: dos de 16, una de 15 y otra de 25 años. Véase también AGN, BN, leg. 85, exps. 12-18.

¹⁰ AGN, Templos y Conventos, vol. 36, *passim*; Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, El Colegio de México, México, 2000, pp. 203-207; Bazarte, Tovar y Tronco, *El convento jerónimo*, pp. 21-25.

¹¹ Templos y Conventos, vol. 36, Peticiones de ingreso, *passim*. Toda la información sobre este tema proviene de esta fuente.

¹² Pardo, *Vida y virtudes*, p. 5. Esto significa un promedio de tres religiosas por año. En 1673 había 114 religiosas.

¹³ Muriel, *Conventos de monjas*, pp. 121-132. Véase también *Gobierno del ilustrísimo Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, 1766-1722*, Condumex, Ms., Fondo CIX-I. En 1767 ingresaron 48 mujeres como novicias o profesas en los conventos bajo su jurisdicción diocesana.

- ¹⁴ AINAH, Colección Gómez Orozco, Catálogo general menológico, 1747.
- ¹⁵ Loreto López, *Los conventos femeninos*, op. cit., pp. 169-178.
- ¹⁶ Chowning, *Rebellious Nuns*, p. 187. Para la Purísima Concepción de San Miguel el Grande, véase p. 185.
- ¹⁷ Para las iniciativas de reforma en la observancia, véase el capítulo IX.
- ¹⁸ Manuel Romero de Terreros, *Bocetos de la vida social de la Nueva España*, Porrúa, México, 1944, p. 211.
- ¹⁹ Sor María Dolores Rivera y San Román, *Noticias históricas de la fundación del convento de religiosas dominicas de Santa María la Gracia de Guadalajara*, Lit. Tip. Ancira, Guadalajara, 1924. Para la ceremonia en el convento de San Jerónimo de Puebla, véase Alicia Bazarte Martínez y Enrique Tovar Esquivel, *El convento de San Jerónimo en Puebla de los Ángeles. Crónicas y testimonios*, Litografía Magno Graf, Puebla, 2000, pp. 197-208. El ceremonial de San Jerónimo de la Ciudad de México se describe en Bazarte, Tovar y Tronco, *El convento jerónimo*, pp. 59-66.
- ²⁰ Mario A. Ortiz, *La autobiografía espiritual de la madre María de San José (1656-1719)*, Juan de la Cuesta, Newark, 2011, pp. 119-120.
- ²¹ Vida de la madre María Marcela Soria, fols. 59-60. Sor María Marcela Soria entró como novicia el 24 de julio de 1748 y tomó su profesión irrevocable el 9 de enero de 1750. Murió en 1775.
- ²² Díaz de Gamarra, *Ejemplar de religiosas*, p. 27.
- ²³ AINAH, FF, vol. 100, fols. 186-187.
- ²⁴ Miguel Sánchez, *Sermón que predicó el bachiller M. Sánchez en las exequias de la madre Ana de la Presentación, del convento de San Laurencio [sic]*, Imp. Francisco Salvago, México, 1636, p. 356. Elogió por igual su imparcialidad como abadesa, siempre en el centro de su rebaño y sin entablar amistades especiales.
- ²⁵ Sigüenza, *Parayso Occidental*, 196 v.
- ²⁶ Alonso Calvo, *Compendio de las ejemplares vidas*. La vida de sor Leocadia fue escrita por sor María Teresa, abadesa del convento capuchino de Puebla, en una carta dirigida al obispo electo de Puebla. Sor Leocadia alcanzó la longeva edad de 82 años y falleció en 1729.
- ²⁷ BN, Madrid, Carta espiritual anónima a la hermana doña María Josefa, 1774, Ms. 3534, fol. 126; Juan de Palafox, *Pastorales*, BN, Madrid, Ms. 3877. *Pastoral a las madres abadesas y religiosas de los monasterios...* copia hecha en Roma, 20 de septiembre de 1769.
- ²⁸ Carta espiritual anónima, fol. 126. La escuela consta de seis folios.
- ²⁹ BN, Madrid, *Los puntos de la regla que han de guardar las sorores del convento de N. P. S. Bernardo de México*, Ms. 8135 (1744).
- ³⁰ *Los puntos de la regla*, s. p.
- ³¹ AINAH, Colección Gómez Orozco, vol. 30, *Directorio para las novicias de este convento de S. Phelipe de Jesús y pobres capuchinas de México*, Ms. por el padre Cayetano Antonio de Torres, director espiritual del convento.
- ³² BN, México, Vida de la madre María Marcela Soria, fols. 164-166.
- ³³ Myers y Powell, *A Wild Country*, pp. 189-194.
- ³⁴ *Ibidem*, pp. 136-139.
- ³⁵ BN, México, Vida de la madre María Marcela Soria, fols. 61-62.

³⁶ AGI, México, 829; Asunción Lavrin, “La celda y el siglo: epístolas conventuales”, en *Mujer y cultura en la Colonia hispanoamericana*, Mabel Moraña, ed., Biblioteca de América/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 1996, pp. 139-159.

³⁷ AGI, México, 829.

³⁸ *Ibidem*, 828. Retes fue un rico empresario y comerciante de plata. Véase Louisa Schell Hoberman, *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660. Silver, State and Society*, Duke University Press, Durham, 1991, pp. 174-180.

³⁹ AGI, México, 828.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Idem*.

⁴³ Pardo, *Vida y virtudes*, fol. 23v. Véase también Félix de Jesús María, *Vida y virtudes y dones sobrenaturales de la venerable sierva de Dios, sor María de Jesús, religiosa profesada en el V Monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de los Ángeles en las Indias Occidentales*, Imprenta de Josepha y Felipe de Rossi, Roma, 1756.

⁴⁴ José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988, pp. 245-248.

⁴⁵ José María Munibe, *Carta edificante que descubre la vida religiosa y ejemplares virtudes de la R. M. Inés Josefa del Sagrado Corazón de Jesús de la nueva fundación de esta corte, la que escribe su director a la M. R. M. priora y demás señoras religiosas de dicho convento*, México, 1805, p. 15.

⁴⁶ Saldaña, *La penitente paloma*.

⁴⁷ Franco, *Segunda parte*, p. 452.

⁴⁸ AGN, Inquisición, vol. 816, exp. 34.

⁴⁹ Fray Antonio Arbiol, O. F. M., *La religiosa instruida con doctrina de la Sagrada Escritura y Santos Padres de la Iglesia Católica para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el santo hábito hasta la hora de su muerte*, Imprenta de la Causa de la V. M. María de Jesús de Argueda, Madrid, 1753.

⁵⁰ Véase el capítulo IX.

⁵¹ AGN, Inquisición, vol. 816, exp. 34.

⁵² Para castidad y sexualidad, véanse los capítulos III y VII.

⁵³ José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 65 y 158. Solamente una expulsión se registró bajo la jurisdicción del arzobispo de México entre 1766 y 1772. Véase *Gobierno del ilustrísimo Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, 1766-1772*, Carso, Ms., Fondo CIX-I.

⁵⁴ AGN, BN, leg. 146, núm. 72; Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, pp. 297, 306, 308, 394, 395.

⁵⁵ Myers y Powell, *A Wild Country*, p. 275.

⁵⁶ AINAH, FF, vol. 95. Corpus Christi vivió serios problemas raciales en sus inicios a causa de la citada admisión de novicias blancas. Véase el capítulo VIII.

⁵⁷ Véase el capítulo VIII.

⁵⁸ BN, México, sor Sebastiana María Josefa de la Santísima Trinidad, *Cartas Espirituales*, Ms., fol. 114. Véase también Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, pp. 416-432.

⁵⁹ BN, Madrid, *Los puntos de la regla*. Para un registro completo de todo el papeleo correspondiente

a las profesiones inicial y final, véase el proceso de solicitud de doña Blasa Ceniceros al convento de Santa Inés en 1682. LC, Monday Collection, rollo 9, vol. 11. Esta fuente tiene también otros ejemplos.

⁶⁰ Sor María Dolores Rivera y San Román, *Noticias históricas*, p. 30. En este convento se acostumbraba el uso de habas para aprobar la admisión, frijoles para rechazarla y garbanzos para abstenerse de votar.

⁶¹ AINAH, FF, vol. 109, fol. 122.

⁶² AINAH, FF, vol. 110, Autos para la toma de hábito de Petronila de la Cruz en el convento de la Purísima Concepción de Nuestra Señora de Cosamaloapan; Asunción Lavrin, "Indian Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain", *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, 15.2 (verano de 1999): 225-260.

⁶³ AGN, BN, leg. 719, exp. 4. Esta profesión se celebró en 1766 y hubo dos profesantes más en ese mismo año. Para otros ejemplos, véanse AGN, BN, leg. 85, para el convento de La Concepción; leg. 100, exps. 16-19, para el convento de San Lorenzo en el primer cuatrimestre del siglo XVIII; leg. 156 para San Bernardo a mediados del siglo XVIII; leg. 310 para Corpus Christi; leg. 1025 para Santa Clara de la Ciudad de México.

⁶⁴ LC, Monday Collection, rollo 9, vol. 11, profesiones de Blasa de Ceniceros (1683) y Luisa de Salcedo (1692); Bazarte, Tovar y Tronco, *El convento jerónimo*, pp. 64-66.

⁶⁵ AGN, BN, legs. 49 y 66. Esta fuente contiene ejemplos de testamentos de mediados del siglo XVIII. Existen cientos de testamentos en este repositorio, como también en archivos provinciales y notariales.

⁶⁶ La dote exigida para profesar era mucho más alta que las dotes que recibían las hijas de artesanos comunes y pequeños comerciantes. Las dotes piadosas para las niñas pobres ascendían a 300 pesos, mientras que la dote regular de una monja superaba 10 veces esa suma e incluso más en el siglo XVIII.

⁶⁷ Joseph Gómez, *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto, monja profesada de velo negro e hija del real y religiosísimo convento de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Santiago de Querétaro*, Imprenta de Antuerpia de los Herederos de la Viuda de Bernardo de Calderón, México, 1689, p. 7; *Vida de sor Marina J. Nepomuceno*, México, 1808, p. 21. La solidaridad femenina se hace patente en la cesión de una dote a otra mujer que desea profesar. María de Ocampo, beneficiaria de una hermandad con una dote de 300 pesos para casarse o para profesar, cedió el dinero a sor Josefa Rita del Santísimo Rosario, novicia de San Juan de la Penitencia, quien tenía una dote incompleta. Véase AGN, BN, leg. 1025, núm. 5, 1773. Véanse también Bazarte, Tovar y Tronco, *El convento jerónimo*, pp. 43-54; Rosalva Loreto López, "La caridad y sus personajes: las obras pías de don Diego Sánchez Peláez y doña Isabel de Herrera Peregrina. Puebla, siglo XVIII", en Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, coords., *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, UNAM, México, 1998, pp. 263-280; Asunción Lavrin, "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual", en Martínez López-Cano, Von Wobeser y Muñoz, *Cofradías*, pp. 49-64.

⁶⁸ AGN, BN, leg. 49, exps. 4 y 16.

⁶⁹ AIPG, notario García de Argomanes, vol. 35 (1736), fol. 115. Véanse también fols. 127, 159 y 194. Este notario tuvo a su cargo la administración del convento de Santa Mónica. En la década de 1770 el notario del convento fue Blas de Silva. Sus libros ofrecen muchos ejemplos de testamentos de religiosas. Sobre el tema del mecenazgo femenino, véase Edith Couturier, " 'For the Greater Service of God', Opulent Foundations and Women's Philanthropy in Colonial Mexico", en Kathleen D. McCarthy,

ed., *Lady Bountiful Revisited. Women, Philanthropy and Power*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1990, pp. 119-141. Véase también Nuria Salazar Simarro, “Monjas y benefactores”, en Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso Internacional El monacato femenino en el Imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, Condumex, México, 1995, pp. 193-212.

⁷⁰ AGN, Tierra y Aguas, vol. 387, exp. 5, 1720-1732. El mayordomo de La Encarnación impugnó una parte de la herencia testada por un hombre que había legado a una religiosa del convento la generosa suma de 150 pesos anuales. Véase también *El convento de religiosas de Santa Clara de Mexico [sobre bienes y derechos de] su M. R. M. abadesa actual Mariana de San Francisco*, Felipe Zúñiga y Ontiveros, México, 1782.

⁷¹ LC, Monday Collection, rollo 9, vol. 11. Profesiones de Blasa de Ceniceros (1683) y Luisa de Salcedo (1692). “No deambularéis por las calles ni asistiréis a casa de nadie.” “No se les permitirá salir [del convento] bajo ningún pretexto.”

⁷² BN, FF, caja 75, 25 de noviembre de 1755.

⁷³ AINAH, Colección Antigua, vol. 992.

⁷⁴ Bazarte, Tovar y Tronco, *El convento jerónimo*, pp. 55-59. Se consigna el costo de una profesión en 630 pesos, pero se indica que era superior debido a algunos gastos no incluidos en su acostumbrada contabilidad.

⁷⁵ Para una comparación entre matrimonios seculares y religiosos, véase Jorge René González Marmolejo, “Diferencias y similitudes entre los ritos del matrimonio espiritual y el matrimonio sacramental”, en *Comunidades domésticas en la sociedad novohispana. Formas de unión y transmisión cultural. Memorias del IV Simposio de Historia de las Mentalidades*, INAH, México, 1994, pp. 79-88.

⁷⁶ *Orden que se ha de guardar con la que entra en religión y modo de que se ha de vestir el hábito de las religiosas de la Purísima Concepción de Nuestra Sra. y de San Gerónimo, sujetas al ordinario de este Arzobispado de México*, México, 1756.

⁷⁷ Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos*, Imprenta de Antonio García Cubas, Hermanos y Sucesores, México, 1904, pp. 13-16.

⁷⁸ BN, México, Vida de la madre María Marcela Soria, fols. 71-72.

⁷⁹ Jesús Romero Flores, *Iconografía colonial*, INAH / SEP, México, 1940; Josefina Muriel y Manuel Romero de Terreros, *Retratos de monjas*, Editorial Jus, México, 1952; Virginia Armella de Aspe, *Escudos de monjas novohispanas*, Grupo Gutsa, México, 1993; Alma Montero Alarcón, “Ceremonia de profesión y muerte en los conventos femeninos novohispanos”, en Bazarte y Tovar, *El convento de San Jerónimo en Puebla*, pp. 191-195, y *Monjas coronadas: profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, Museo Nacional del Virreinato / Conaculta / INAH, México, 2008; James M. Cordova, *The Art of Professing in Bourbon Mexico: Crowned Nun Portraits and Reform in the Convent*, University of Texas Press, Austin, 2014.

⁸⁰ José Manuel de Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables*, vol. 4, en *Documentos para la historia de México*, 4 vols., Imprenta de Juan R. Navarro, México, 1853-1857, p. 10.

⁸¹ Brian Larkin, “The Splendor of Worship: Baroque Catholicism Religious Reform, and Last Wills and Testaments in Eighteenth Century Mexico City”, *Colonial Latin American Review*, 8.4 (otoño de 1999): 405-442.

⁸² Felipe Montalvo, *Místico vaso de santidad y honor. Sermón de la seraphica madre y esclarecida virgen santa Clara, que en su fiesta de su convento de religiosas de esta corte, 12 de agosto de 1748, predicó el Rev. Felipe Montalvo*, Doña María de Ribera, México, 1748. El número de sermones para la profesión de monjas es demasiado grande como para consignarse aquí; no obstante, se incluyen varios ejemplos en la bibliografía y en la nota 86. No existe ningún estudio sobre este género específico. Como ejemplo, véase fray Antonio de Barbosa, *Triunfo glorioso de la cruz [...] en la solemne profesión, que hizo la R. M. Felicianita de la Asunción, religiosa Dominica del convento observantísimo de Santa María de Gracia de la ciudad, y corte de Guadalajara, el día diez y seis de julio de este año de 1730*, Herederos de la Viuda de Miguel Rivera Calderón, México, 1730. Este sermón fue pagado por don Estevan Gómez Trujillo, alcalde de la ciudad y miembro del Santo Oficio de la Inquisición, quien lo dedicó a santa Rosalía de Palermo.

⁸³ Fray Juan de Ávila, *Pureza emblemática discurrida en la profession de la M. Mariana de San Francisco, religiosa de Santa Clara. Sermón*, Doña María de Benavides Viuda de Juan de Ribera, México, 1686.

⁸⁴ Jaroslav Jan Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, vol. 4: *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, University of Chicago Press, Chicago, 1985, p. 383.

⁸⁵ Ávila, *Pureza emblemática*, p. 3.

⁸⁶ Fray José Antonio Planearte, *Sermón de profesión [...] en la que hizo sor María Antonia Ildefonsa [...] en el convento de San José de Gracia de reverendas madres capuchinas*, M. J. de Zúñiga, México, 1799; fray Juan Bautista Taboada, *Sermón panegírico*; González de Candamo, *Sermón en la solemne profesión, de [...] Sor Juana María de Guadalupe en el monasterio de religiosas Dominicas de Sta. María de Gracia de Guadalajara*, Oficina de M. Valdés Téllez Girón, Guadalajara, 1797; Joseph Ramírez de Aguilar, *Sermón en la profesión solemne que hizo Sor María Manuela de la Purificación [...] en el convento de Nuestra Señora de la Concepción de la ciudad de Antequera*, Puebla, 1692; Nicolás de Jesús María, *El Christus ABC de la virtud, cartilla de la santidad. Sermón panegírico [...] en la solemne profesión [...] [de] la M. Ignacia Gertrudis de S. Pedro*, Herederos de la Viuda de F. Rodríguez Lupercio, México, 1726; fray Joseph de la Vega y Santa Bárbara, *Oración panegírica en la profesión solemne que en el real convento de Jesús María hizo [...] la R. M. María Ignacia de Jesús*, Viuda de J. B. de Hogal, México, 1753.

⁸⁷ Fray Diego Bringas de Manzaneda y Encinas, “Plática pronunciada en el real convento de Santa Clara de Jesús de esta ciudad de Querétaro en la profesión solemne [...] [de] la última de mis hermanas, sor María de Jesús Bringas de Manzaneda y Encinas”, en fray Diego Bringas de Manzaneda y Encinas, *Sermones panegíricos y morales*, Herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui, México, 1792, pp. 249-266. Sor María fue la última de siete hermanas que profesaron.

III. SIGNIFICADOS ESPIRITUALES DE LA VIDA RELIGIOSA

¹ Pedro Joseph Cesati, *Carta de el P Pedro Joseph de la Compañía de Jesús a la Rda. madre María Nicolasa de los Dolores, priora del convento de San Gerónimo de la ciudad de la Puebla, en que le da noticia de las virtudes de la M. Anna María de S. Joseph, religiosa del mismo convento*, s. p. i., Puebla de los Ángeles, 1752, pp. 5-6.

² José Vergara y Bengochea, *El amor de María al estado religioso. Sermón panegírico que en la solemnidad de Ntra. Sra. del Carmen, y profesión de una religiosa, predicó en la iglesia del monasterio de Sta. Catharina de Sena en México, el día 8 de julio de 1771 el R. P Fr. Joseph Vergara*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana de J. de Jáuregui, México, 1772, *passim*.

³ Antonio Núñez, S. J., *Cartilla de la doctrina religiosa para las niñas que desean ser monjas*, Viuda de Ribera, México, 1708, fols. 3v-10.

⁴ Diego Rodríguez de Rivas y Velasco, *Carta Pastoral que el Illmo. Sr. Dr. Diego Rodríguez de Rivas y Velasco escribió a las religiosas de su obispado de Guadalajara, con motivo de la real cédula expedida por S. M. en el real sitio de el Pardo a 19 de marzo de 1768...*, s. p. i., Guadalajara, 1768, *passim*.

⁵ Juan de Ortega y Montañés, *Reglas y Constituciones que por autoridad apostólica deben observar las religiosas gerónimas del convento de San Lorenzo de México*, Herederos de la Viuda de F. Rodríguez Lupercio, México, 1707, y *Reglas y Constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepción y Santísima Trinidad, de la ciudad de los Ángeles, M. de Zúñiga y Ontiveros*, México, 1795.

⁶ Núñez, *Cartilla*, fol. 7v; Andrés de Borda, *Práctica de confesores de monjas en que se explican los quatro votos de obediencia, pobreza, castidad y clausura, por medio del diálogo*, Francisco de Ribera Calderón, México, 1708, pp. 23-30.

⁷ Inventarios de religiosas de fines del siglo XVII revelan que las monjas ricas poseían joyas y una cantidad considerable de loza de porcelana y muebles. Véase AGN, BN, leg. 881, exp. 18.

⁸ Para propiedades personales y conventuales, véase el capítulo V.

⁹ Francisco Javier Lizana Beaumont, *Carta Pastoral a las R.R. M.M. superiores y súbditas del Arzobispado de Mexico*, Imprenta Madrileña, México, 1803, pp. 6-7.

¹⁰ Sobre el tema de la virginidad, véase Clarissa Atkinson, “‘Precious Balsam in a Fragile Glass’: The Ideology of Virginity in the Later Middle Ages”, *Journal of Family History*, 8 (1983): 131-143; John Bugge, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975; Barbara Newman, *From Virile Woman to Woman Christ. Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1995; Sarah Salih, *Versions of Virginity in Late Medieval England*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 28-34; Juan Luis Vives, *La formación de*

la mujer cristiana, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1994.

¹¹ Núñez, *Cartilla*, fols. 10-12v. No eximía el amor de ningún tipo, ni siquiera el amor por padres y otros consanguíneos.

¹² Peter Brown, *The Body, Society, Men, Women, and Social Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York, 1984; Kathleen Coyne Kelly, *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*, Routledge, Londres, 2000.

¹³ Laila Abdalla, "Theology and Culture: Masculinizing the Woman", en Susan Karant-Nunn, ed., *Varieties of Devotion in the Middle Ages and Renaissance*, Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance, 7, Brepols, Turnhout, Bélgica, 2003, p. 23.

¹⁴ Fray Dionisio Casado, *Sermón*, pp. 25-28; Núñez, *Cartilla*, fol. 10; BN, Madrid, Obispo Juan de Palafox, Pastorales, Exhortaciones, etc., del Obispo de Puebla a las corporaciones religiosas. Copia notarial hecha en Roma, 20 de septiembre de 1769, Ms. 3877, fols. 5-6.

¹⁵ Fray Nicolás Quiñones, *Explicación de la primera regla de la madre Santa Clara de Asís, dispuesta para las religiosas descalzas del convento de Corpus Christi de esta Ciudad de Mexico*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1736, pp. 51-55; Lizana, *Carta Pastoral*, pp. 36-41.

¹⁶ BN, Madrid, Juan de Palafox y Mendoza, *Regla y Constituciones que han de guardar las religiosas de Nuestra Señora de la Concepción*, Ms. 3877, fol. 194v.

¹⁷ Fray Diego Díaz, *Sermón que en la solemne profesión de la madre María Magdalena de la Soledad predicó el padre predicador fray Diego Díaz*, Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1694, s. p.

¹⁸ Juan Fernández Cejudo, *Llave de oro para abrir las puertas del cielo. La Regla y Ordenaciones de las monjas de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora la Madre de Dios*, Imprenta de María Fernández y Jáuregui, México, 1815, p. 66.

¹⁹ Lizana, *Carta Pastoral*, p. 41.

²⁰ Joseph Gómez, *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto, monja profesa de velo negro e hija del real y religiosísimo convento de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Querétaro*, Imprenta de Antuerpia de los Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, México, 1689, f. 4v; Juan Antonio Rodríguez, *Vuelos de la paloma*; Juan Antonio de Mora, *Espejo crystalino*, p. 23.

²¹ Joseph Bellido, S. J., *Vida de la V M. R. M. María Anna Águeda*, p. 32; Mora, *Espejo crystalino*, p. 23; Díaz de Gamarra, *Ejemplar de religiosas*, pp. 6-7.

²² Pinilla, *Breve relación*, s. p.

²³ Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza natural de la ciudad de los Ángeles*, Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1675, fols. 14, 19v y 23.

²⁴ Núñez, *Cartilla*, fols. 12v-13v.

²⁵ José María Gómez y Villaseñor, *Sermón predicado el día 3 de marzo de 1803 en la solemne profesión de la religiosa de coro [...] sor María Manuela de la Presentación [...] hizo doña Marina Manuela Fernández de Barrena y Vizcarra, en el observantísimo monasterio de agustinas recoletas de Santa Mónica de la ciudad de Guadalajara*, M. Valdés Téllez Girón, Guadalajara, 1803, pp. 15-16.

²⁶ Jaroslav Jan Pelikan, *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven, 1996, pp. 81-94.

²⁷ Fray Pedro de Borges, *Sermón que predicó el M. R. Fr. Pedro de Borges [...] en la profesión de la madre María de la Encarnación, religiosa descalza del convento de la gloriosa santa Teresa de Jesús*,

de esta ciudad, Viuda de Juan de Borja Gandia, Puebla, 1673, fol. 7v; fray Joseph Lanciego y Eguilaz, *Carta Pastoral [...] que escribe a sus amadas hijas las religiosas de toda su filiación*, Herederos de la Viuda de Miguel Ribera, México, 1716, p. 17.

²⁸ Joyce E. Salisbury, *Iberian Popular Religion, 600 B.C. to 700 A.D.: Celts, Romans and Visigoths* (Texts and Studies in Religion), 20, The Edwin Mellen Press, Nueva York / Toronto, 1985, pp. 116-131. Las reglas de San Leandro de Sevilla y otras legislaciones cristianas tempranas aseguraron la uniformidad de vida de las monjas y se tomaron como base de la observancia de los votos en los siglos subsiguientes.

²⁹ Elizabeth Makowski, *Canon Law and Cloistered Women. Periculoso and Its Commentators, 1298-1545*, Catholic University Press, Washington, 1997, *passim*.

³⁰ Penelope D. Johnson, *Equal in Monastic Profession. Religious Women in Medieval France*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, p. 157. Johnson afirma que los conventos franceses “a menudo no se regían por la teoría de la clausura, una realidad cierta para las monjas del sur de Francia y de sus hermanas del norte [Normandía]”.

³¹ Aprobada en el Concilio de Trento, capítulo quinto, sesión 25, según cita de Makowski, *Canon Law*, p. 128. Véase también Antonio Javier Pérez y López, *Teatro de Legislación Universal de España e Indias*, 28 vols., Imprenta de M. González, Madrid, 1791-1798, vol. 6, p. 148.

³² *Estatutos y Constituciones de las hermanas sorores pobres, profesas de la primera regla de Santa Clara, que hizo Santa Coleta*, en fray Joseph de Castro, *Primera regla de la fecunda madre Santa Clara de Asís*, Herederos de Doña María de Rivera, México, 1756, p. 117.

³³ Fray José Antonio Plancarte, *Sermón de profesión[...] en la que hizo sor María Antonia Ildefonsa (en el siglo doña María Ignacia de Rocha) en el convento de San José de Gracia de reverendas madres capuchinas*, M. J. de Zúñiga Ontiveros, México, 1799, p. 22; Juan Bautista Taboada, *Sermón panegírico [...] en la circunstancias de profesar la R. M. María Antonia Manuela de San Francisco, religiosa de velo negro en el convento real de Santa Clara de Jesús en la ciudad de Querétaro*, México, 1720.

³⁴ Rodríguez de Rivas, *Carta Pastoral*, p. 20.

³⁵ Joachin Antonio de Villalobos, *Sermón [...] en la solemne profesión que hicieron en el convento de la Santísima Trinidad de la ciudad de los Ángeles las ilustres señoras sor María Gregoria de San Xavier y sor María Anna de San Ignacio*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1728; fray Pedro de Borges, *Sermón*, p. 60; Diego Díaz, *Sermón que en la solemne profesión de la madre María Magdalena de la Soledad.*, Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1694.

³⁶ Juan de Palafox y Mendoza, *Puntos que el señor obispo de la Puebla de los Ángeles, Juan de Palafox y Mendoza, deja encargados y encomendados a las almas a su cargo al tiempo de partirse de estas provincias a los reynos de España*, impreso por el bachiller Juan Blanco de Alcázar, Puebla, s. f., s. p.

³⁷ BN, México, Vida de la madre María Marcela, fol. 199.

³⁸ *Reglas y Constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepción y Santísima Trinidad de la ciudad de los Ángeles*, M. de Zúñiga y Ontiveros, México, 1795, pp. 1-35. Estas reglas se basaron en las originales que había entregado el obispo Juan de Palafox en el siglo XVII.

³⁹ Borda, *Práctica de confesores*, pp. 56-57; Antonio Muro Orejón, *Cedulario americano del siglo*

xviii, Escuela de Estudios Hispano-Americanos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 1956, p. 407.

⁴⁰ Francisco Fabián y Fuero, *Colección de providencias diocesanas*, Imprenta del Real Seminario Palafoxiano, Puebla, 1770, p. 314.

⁴¹ *Mandatos de los Illmos. S. S. arzobispos de México a las religiosas del convento de la Encarnación de la misma ciudad*, Ms. al final de una copia de Juan Fernández Cejudo, *Llave de oro*. Este manuscrito advierte sobre las órdenes del arzobispo Lorenzana y Núñez de Haro en torno a las insignificantes pero constantes transgresiones que se habían detectado en los conventos de su diócesis, como visitas frecuentes de familiares, niñas internas en las puertas conventuales, el remplazo de una niña por una sirvienta cuando recibía un permiso provisional para salir del convento, conversaciones con seculares en el coro bajo, etc. Para ellos, este tipo de incidentes infringían el voto de clausura.

⁴² Jeffrey F. Hamburger, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Zone Books, Nueva York, 1998, pp. 383-426.

⁴³ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo. Noche oscura, Cántico espiritual. Llama de amor viva*, Porrúa, México, 1984. Véanse “Cántico espiritual”, pp. 257-369, y Antonio T. de Nicolás, *St. John of the Cross: Alchemist of the Soul*, Samuel Weisner, York Beach, 1996, pp. 104-128. Para un análisis de la espiritualidad en España, véase José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Fundación Universitaria, Madrid, 1988, pp. 165-205. El tema del amor de Dios es más universal que el del amor específico de Cristo y su esposa. Los mejores tratados sobre el amor de Dios en el siglo xvi fueron los de fray Luis de Granada. Véase su *Memorial de la vida cristiana*, Tratado Séptimo, en fray Luis de Granada, *Obras completas*, 13 vols., Álvaro Huerga, ed., Fundación Universitaria Española / Dominicos de Andalucía, Madrid, 1994, vol. 5, pp. 289-344. También, Cristóbal de Fonseca, *Tratado del amor de Dios*, Noel Baresson, Barcelona, 1594, y Juan de los Ángeles, *Triunfos del amor de Dios*, Medina del Campo, 1590.

⁴⁴ Santa Teresa de Jesús, *Las moradas. Libro de su vida*, Porrúa, México, 1979, pp. 91 y 94-95.

⁴⁵ *Modo de pedir licencias de cada mes a Nuestra Señora la Virgen María en su Asunción gloriosa a los cielos, que, como su prelada, piden las religiosas del convento del Señor San Lorenzo*, Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera, México [177?]. Es evidente que el texto fue escrito por una mujer, debido al uso del posesivo y los adjetivos propios del género femenino.

⁴⁶ Bellido, *Vida*, p. 32. Más adelante expresó su amor a Dios en sus obras *Maravillas del divino amor* y *Leyes del amor divino*. Véase el capítulo x.

⁴⁷ Pláticas doctrinales, Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, *Acervos Históricos*, Ms. 95 a 95/50; Plancarte, *Sermón de profesión*, pp. 13-14.

⁴⁸ El predicador compara el velo a una bandera victoriosa. Véase fray Juan Antonio de Barbosa, *Triunfo glorioso de la cruz [...] en la solemne profesión, que hizo la R. M. María Feliciano de la Asunción, religiosa dominica del convento observantísimo de Santa María de Gracia de la ciudad y corte de Guadalajara*, Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera Calderón, México, 1730, p. 9.

⁴⁹ Sigüenza y Góngora, *Parayso Occidental*, fols. 78v y 87.

⁵⁰ Bellido, *Vida*, pp. 41-42, 127-128. La asociación del amor con las llamas del fuego aparece también en san Juan de la Cruz. Otras monjas también experimentaron dolor en el pecho atribuido a su intensa religiosidad. Sor Inés Josefa del Sagrado Corazón de Jesús, en palabras de su biógrafo, sufría intensamente de dolores del corazón durante la Semana Santa. Véase Munibe, *Carta edificante que*

descubre la vida religiosa y ejemplares virtudes de la R. M. Inés Josefa del Sagrado Corazón de Jesús de la nueva fundación de esta corte, la que escribe su director a la M. R. M. priora y demás señoras religiosas de dicho convento, Imprenta de Fernández Jáuregui, México, 1805, s. p.

⁵¹ María Dolores Bravo, *El discurso de la espiritualidad dirigida*, UNAM, México, 2001, p. 41. Bravo explora la metáfora del fuego y el holocausto del ser de Antonio Núñez de Miranda; fray Joseph de la Vega, *Oración espiritual a sor María Francisca, novicia desde cinco años en el religiosísimo convento de San Felipe de Jesús de religiosas capuchinas de esta Ciudad de México*, Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, México, 1691, s. p.

⁵² Juan Antonio Rodríguez, *Vuelos de la paloma*, *passim*.

⁵³ Frances Beer, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, The Boydell Press, Woodbridge, 1992, pp. 68-77. La autora descubre un aumento en la cantidad de metáforas e imágenes del amor hacia fines de la Edad Media.

⁵⁴ LC, Anónimo, 1758. Manuscrito de Monja Capuchina, MM 59. El diario se encuentra catalogado como anónimo, pero es obra de sor María de Jesús Felipa, del convento de San Juan de la Penitencia; véanse fols. 118-120. De aquí en adelante citado como sor María de Jesús Felipa, *Diario*; BN, México, sor María Marcela, *Vida*, Ms., fols. 172 y 160. En cierta ocasión tuvo una visión de Dios como un príncipe que, fatigado tras caminar en su mundo interior, “cayó en los brazos del alma, descansando y disfrutando de sí con ella”. Más adelante: “Otros ratos tomaba su magestad a el alma en los suyos y la acariciaba amorosamente”, fol. 145. Con la diferenciación de género que permite la lengua española, el alma femenina y el discurso en sí se prestan para simular una representación del amor entre hombre y mujer.

⁵⁵ Agustín de la Madre de Dios, O. C. C., *Tesoro escondido*, p. 308. Sor Isabel de la Encarnación tuvo una visión de Cristo con la cruz a cuestas en el día de Navidad y “sintió repentinamente que nuestro Señor la recogió en sus brazos, comunicándole gustos y regalos celestiales y después la volvió a dejar en sus tribulaciones y trabajos”; véase también p. 331.

⁵⁶ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, 1987, pp. 153-164, 246-251.

⁵⁷ BN, FF, sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad, *Cartas en las cuales manifiesta a su confesor las cosas interiores y exteriores de su vida la V. M. Sebastiana Josepha de la S. S. Trinidad, religiosa de velo negro en el convento de S. Juan de la Penitencia de la ciudad de Mexico*, fol. 238. De aquí en adelante, *Cartas espirituales*.

⁵⁸ Julián Gutiérrez Dávila, *Memorias históricas del oratorio de San Felipe de Neri*, María de Ribera, México, 1736, parte 2, libro 2, caps. 19 y 94.

⁵⁹ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, Porrúa, México, 1969, pp. 69-71. También en Georgina Sabat de Rivers y Elías L. Rivers, eds., *Sor Juana Inés de la Cruz. Obras selectas*, Editorial Noguer, Barcelona, 1976, pp. 510-515.

⁶⁰ Palafox, *Puntos*, pp. 220 y ss.

⁶¹ Sor María Anna de San Ignacio, *Varias devociones compuestas por la V. y M. R. M. Sor María Anna Águeda de S. Ignacio, priora y fundadora [...] de Santa Rosa de Santa María de esta ciudad...*, Imprenta de Cristóbal Tadeo Ortega y Bonilla, Puebla, 1758, p. 157. Para un análisis más amplio de sus obras, véase el capítulo X.

⁶² José María Gómez y Villaseñor, *Sermón predicado [...] en la solemne profesión [...] de Sor María*

Manuela de la Presentación [...] en el observantísimo monasterio de agustinas recoletas de Santa Mónica de la ciudad de Guadalajara, M. Valdés Téllez Girón, Guadalajara, 1803, p. 11; fray Dionisio Casado, *Sermón que en la profesión religiosa que en el convento de la Encarnación de México hizo [...] la R. M. sor María Genara de Santa Teresa*, México, 1806, pp. 2 y 12. En la opinión de Casado, el amor por los padres no debía ser olvidado sino subordinado al amor a Dios.

⁶³ Pedro Salmerón, *Vida*, p. 39.

⁶⁴ Cesati, *Carta de el P. Pedro Joseph Cesati*, fols. 6-7; Cesati, confesor de sor Ana María, nos cuenta sobre la inseguridad de la religiosa en su valor como esposa de Cristo.

⁶⁵ Stephen Haliczer, *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*, Oxford University Press, Nueva York, 2002, pp. 213-240; Asunción Lavrin, “Devocionario y espiritualidad en los conventos femeninos novohispanos: siglos XVII y XVIII”, en Víforcos y Loreto, coords., *Historias compartidas*, pp. 149-162.

⁶⁶ Lanciego, *Carta Pastoral*, p. 3.

⁶⁷ Fray Luis de Granada, *Obras completas*: I, *Libro de la oración y meditación*, *passim*; Teresa de Ávila, *Libro de su vida*, Doubleday & Company, Nueva York, 1961, pp. 28-125; San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, Sal Terrae, Santander, 1986.

⁶⁸ Granada, *Libro de la oración*, pp. 271-287. En el volumen 5 de sus obras completas se encuentra su *Memorial de la vida cristiana*, gran parte del cual está enfocado a entender todo lo que entrañan la devoción y la oración.

⁶⁹ Granada, *Memorial de la vida cristiana*, p. 21.

⁷⁰ AGN, BN, leg. 881, exp. 18.

⁷¹ Granada, *Memorial de la vida cristiana*, pp. 5 y 145-149.

⁷² Philip Sheldrake, S. J., *The Way of Ignatius Loyola. Contemporary Approaches to the Spiritual Exercises*, SPCK, Londres, 1991, p. 24. Los ensayos de esta obra ofrecen una útil descripción de la teoría y la práctica de los ejercicios espirituales.

⁷³ BN, México, Vida de la madre María Marcela, véanse fols. 4, 75, 80, 202; Asunción Lavrin, “Sor María Marcela Soria: una capuchina queretana”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, eds., *Diálogos espirituales. Letras femeninas hispanoamericanas. Siglos XVI-XIX*, Universidad de las Américas / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2006, p. 84.

⁷⁴ *Escuela de el Sagrado Corazón de Jesús para sus amantes esposas*, Viuda de Miguel Ortega, Puebla, 1754, s. p.

⁷⁵ AINAH, Colección Paso y Troncoso, cuarta serie, leg. 76, doc. 8; *Memorias de sor Mariana, fundadora y abadesa del monasterio de religiosas capuchinas*, María Fernández de Jáuregui, México, 1808, p. 34. Véase también AINAH, Colección Gómez Orozco, vol. 30. Cayetano Antonio de Torres, Directorio para las novicias de este convento de S. Felipe de Jesús y pobres capuchinas de México, Ms., fols. 367 y ss.

⁷⁶ Universidad iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, Acervos Históricos. “Obras espirituales”, Ms. 30. La poblana sor María Águeda de San Ignacio llevaba también la cuenta de sus oraciones. De acuerdo con su biógrafo, repitió 5 400 veces una salutación a Cristo: “Saludo el florido esposo / dueño de mi corazón / por las afrentas y llagas / que sufriste por mi amor”. Véase Bellido, *Vida de la M. R. M. María Anna Águeda*, p. 220.

⁷⁷ Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, University of Chicago Press, Chicago, 1984; Sigüenza,

Parayso Occidental, pp. 168-169; Juan de Robles, *Oración fúnebre*, p. 3.

⁷⁸ Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús, religiosa profesada en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María N. Señora de la ciudad de los Ángeles*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1676, pp. 62-65.

⁷⁹ *Ejercicios de los desagravios de Christo Señor Nuestro, que usan las religiosas del máximo doctor san Gerónimo de la ciudad de la Puebla de los Ángeles*, Colegio Real de San Ignacio, Puebla, 1767, s. p.

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ El rosario es un rezo de 150 avemarías con un padrenuestro entre cada 10 y meditaciones sobre la vida de Cristo y la Virgen. Véanse Anne Winston-Allen, *Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages*, Penn State University Press, University Park, 1997; Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, Acervos Históricos, "Obras espirituales", Ms., pp. 257-282; Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, Porrúa, México, 1969, pp. 995-1024.

⁸² Las raíces de estos conceptos se remontan a los siglos cuarto y quinto. Véase Pelikan, *Mary Through the Centuries*, pp. 55-65 y 128-136.

⁸³ Frances Beer, *Women and Mystical Experience*, pp. 141-143.

⁸⁴ Jaroslav Jan Pelikan, *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, vol. 4 de *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, University of Chicago Press, Chicago, 1985, pp. 155-167.

⁸⁵ Fray Luis de Granada, *Obras completas: I, Libro de la oración*, pp. 271-287.

⁸⁶ Sobre la monja española sor María de Jesús de Agreda, su biógrafo, fray José Ximénez Samaniego, escribió que, con asistencia divina, todos sus esfuerzos iban encaminados a purgar sus faltas y purificar sus sentidos y su espíritu abrazando la cruz con tantos malestares y penitencias como la obediencia permitía. Véase fray José Ximénez Samaniego, *Relación de la venerable madre sor María de Jesús*, Imprenta de la Causa de la Venerable Madre, Madrid, 1755, p. 47. Los escritos de la madre Agreda fueron bien conocidos en los conventos mexicanos.

⁸⁷ Véase Alonso Calvo, S. J., *Compendio de las ejemplares vidas del P. José de Guevara de la Cía. y de Jesús y de su tía la Sra. doña Leocadia González Aranzamendi, naturales de la imperial ciudad de México*, Madrid, 1754, pp. 46-48. La vida de sor Leocadia, profesada en México y fundadora de las capuchinas de Puebla, fue escrita primero por sor María Teresa, abadesa de las capuchinas poblanas, para el obispo Juan Antonio de Lardizábal y Elorza. Fue publicada por Calvo junto con la de José de Guevara, S. J., sobrino de la religiosa.

⁸⁸ Diego Calleja, S. J., *Vida de sor Juana*, Antigua Librería Robredo, México, 1936, p. 52.

⁸⁹ Fray Juan Crisóstomo López de Aguado, *Hojas del árbol de la vida*, Viuda de Joseph Hogal, México, 1743, p. 48.

⁹⁰ Fray Ignacio Saldaña, *La penitente paloma o gemebunda maya*, s. p. La cita proviene de la aceptación del sermón por fray Miguel de Alcaraz. Fray Sebastián de Santander, quien compara a las religiosas con palomas, señala que las aves en vuelo adoptan la forma de la cruz. En los elogios a una monja fallecida, la compara a una paloma crucificada. Véase Sebastián de Santander, *Sermón fúnebre que en las honras de la venerable madre Jacinta María Anna de S. Antonio, religiosa de el monasterio de Santa Catarina de Sena de esta ciudad de Oaxaca...*, Doña Francisca Flores, Oaxaca, 1720, 1, fols. 3v-14. Juan Antonio Rodríguez, *Vuelos de la paloma. Oración fúnebre [...] a su M. R. M. abadesa*

fundadora, sor Marcela estrada y Escobedo, Herederos de la Viuda de Miguel de Ribera, México, 1731.

⁹¹ AGN, México, Historia, vol. 77, exp. 2, *Cristus confixus*, 1805. No fue éste el único grabado donde se hizo tal representación; existen otros similares.

⁹² Alonso Velasco, *Exaltación de la divina misericordia en la milagrosa renovación de la soberana imagen de Cristo Señor N. crucificado que se encuentra en el convento de San Joseph de carmelitas descalzas de esta Ciudad de México*, María Benavides Viuda de Juan de Ribera, México, 1699. Hubo una segunda edición publicada por Herederos de Miguel Rivera en 1724.

⁹³ Óscar Mazín Gómez, *El Cabildo Catedral de Valladolid en Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1996, pp. 309-311.

⁹⁴ Fray Pedro de Borges, *Sermón*, fol. 3.

⁹⁵ Fray Agustín de la Madre de Dios, O. C. D., *Tesoro escondido*, pp. 199 y 306. Sobre la adoración del Sagrado Corazón por otras visionarias femeninas, véase Gertrude of Helfta, *The Herald of Divine Love*, Margaret Winkworth, ed. y trad., con introducción de la hermana Maximilian Marnau, Paulist Press, Nueva York, 1993, pp. 34-36.

⁹⁶ Agustín de la Madre de Dios, O. C. D., *Tesoro escondido*, pp. 299-302.

⁹⁷ Sobre el obispo Santa Cruz, véase José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 317, 335, 349-353 y 370; AGI, México, leg. 829 (1696-1724); Aureliano Tapia Méndez, *Carta de sor Juana Inés de la Cruz a su confesor. Autodefensa espiritual*, Producciones Al Voleo, El Troquel, Monterrey, 1993, p. 229; Miruna Achim, "Mysteries of the Heart: The Gift of Bishop Fernández de Santa Cruz to the Nuns of Santa Mónica", *Colonial Latin American Review*, 14.1 (junio de 2005): 83-102.

⁹⁸ Joseph F. Chorpennig, "Heart Imagery in Santa Teresa", *Studies in Honor of Elias Rivers, Scripta Humanistica*, 50 (1989): 49-58; Alice B. Kehoe, "The Sacred Heart. A Case for Stimulus Diffusion", *American Ethnologist*, 6.4 (noviembre de 1979): 763-771.

⁹⁹ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 455, 471. El emblema del corazón flamígero como símbolo del corazón de Cristo y de su amor es un lugar común en las pinturas y grabados coloniales.

¹⁰⁰ BN, México, sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, *Cartas espirituales*, Ms., fols. 59, 95, 169, 225-226, 238, 331.

¹⁰¹ Asunción Lavrin, "Visiones y devociones: María Ignacia del Niño Jesús a través de su epistolario", en Manuel Ramos Medina, comp., *Vida conventual femenina (siglos XVI-XIX)*, Carso, México, 2013, pp. 345-374.

¹⁰² Sor María de Santa Clara, *Subida al Monte de Mirra sendero a el corazón de Jesús. Ejercicios devotos...*, Viuda de Francisco Rivera, México, 1747.

¹⁰³ Franco, *Segunda parte*, p. 458; Pelikan, *Mary Through the Centuries*, pp. 125-151.

¹⁰⁴ Penny Schine Gold, *The Lady and the Virgin. Image, Attitude, and Experience in Twelfth Century France*, University of Chicago Press, Chicago, 1985, pp. 43-75.

¹⁰⁵ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, p. 1023. Para una historia del dogma de la Inmaculada Concepción de María, véase Marina Warner, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Vintage Books, Nueva York, 1976, pp. 236-254.

¹⁰⁶ Para Puebla, véase Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, El Colegio de México, México, 2000, pp. 274-277.

¹⁰⁷ Stafford Poole, *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a National Symbol, 1531-*

1797, University of Arizona Press, Tucson, 1995; D. A. Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Traditions across Five Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

¹⁰⁸ Bazarte y Tovar, comps., *El convento de San Jerónimo en Puebla de los Ángeles. Crónicas y testimonios*, Litografía Magno Graf, Puebla, 2000, pp. 84-133.

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, pp. 181-186, 189-193, 211-216, 224-229, 231-235, 292-295, 299-306, 324-328, 337-343. Sobre sor Juana, véase Georgina Sabat de Rivers, *En busca de sor Juana*, UNAM, México, 1998; Margo Glantz, *Sor Juana: la comparación y la hipérbole*, Conaculta, México, 2000; George H. Tavard, *Juana Inés de la Cruz and the Theology of Beauty. The First Mexican Theology*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1991; Sara Poot Herrera, ed., *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*, El Colegio de México, México, 1993; Sara Poot Herrera, ed., *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, Universidad del Claustro de Sor Juana, México, 1995; Carmen Beatriz López Portillo, coord., *Sor Juana y su mundo: una mirada actual. Memorias del Congreso Internacional*, Universidad del Claustro de Sor Juana / UNESCO / Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

¹¹¹ *Novena en el culto de la presentación de la Reyna de los Ángeles, María Santísima, a el Templo de Jerusalén. Por una religiosa de velo y choro del convento de Señora Santa Inés de Monte Policiano de la ciudad de la Puebla de los Ángeles*, Viuda de Miguel de Ortega, Puebla, 1746.

¹¹² Fray Joseph Gómez, *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto*, s. p.

¹¹³ *Modo de pedir las licencias de cada mes a Nuestra Señora la Virgen María*; Marina Warner, *Alone of All Her Sex*, pp. 81-102. El culto a la Asunción data de al menos el año 600 d.C. y supone la elevación de su cuerpo incorrupto. Véase Pelikan, *Mary Through the Centuries*, pp. 201-213.

¹¹⁴ Todas las citas se tomaron de *Modo de pedir las licencias*, s. p. La agustina poblana sor María de San José publicó un libro devocional sobre las estaciones de la cruz conforme a lo que María le había “enseñado” en una visión de 1693. Se asemeja a otras meditaciones devocionales sobre la Pasión de Cristo. Véase Myers y Powell, ed. y trad., *A Wild Country*, pp. 234-246. Véase, además, el intensivo análisis de la escritura femenina en las autobiografías religiosas en Fernando Durán López, *Un cielo abreviado. Introducción crítica a una historia de la autobiografía religiosa en España*, Fundación Universitaria Española y Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 2007.

¹¹⁵ Elizabeth Alvilda Petroff, *Medieval Women's Visionary Literature*, Oxford University Press, Nueva York, 1986; Sabina Flanagan, *Hildegard of Bingen. A Visionary Life*, Routledge, Londres, 1998; Clarissa Atkinson, *Mystic and Pilgrim: The Book and the World of Margery Kempe*, Cornell University Press, Ithaca, 1983; Susan Mosher Stuard, ed., *Women in Medieval History and Historiography*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1987.

¹¹⁶ Jodi Bilinkoff, *The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth Century City*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, p. 96, y de la misma autora, “Navigating the Waves (of Devotion): Toward a Gendered Analysis of Early Modern Catholicism”, en Jane Donawerth y Adele Seef, eds., *Crossing Boundaries. Attending to Early Modern Women*, University of Delaware Press, Newark, 2000, pp. 161-172; Geraldine McKendrik y Angus MacKay, “Visionaries and Affective Spirituality During the First Half of the Sixteenth Century”, en Mary Elizabeth Perry y Anne J. Cruz, eds., *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press,

Berkeley, 1991, pp. 93-104.

¹¹⁷ Bilinkoff, *The Avila of Saint Teresa*, p. 96, y de la misma autora, “Navigating the Waves”, pp. 161-172; Isabel Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995, *passim*; Jesús Gómez López e Inocente García de Andrés, *Sor Juana Inés de la Cruz: mística e iluminista toledana*, Diputación Provincial, Toledo, 1982; María Pilar Manero Sorolla, “Visionarias reales en la España áurea”, en Agustín Redondo, coord., *Images de la femme en Espagne aux XVI^e et XVII^e siècles*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, París, 1994, pp. 305-318.

¹¹⁸ Como ejemplo de las restricciones bajo las cuales vivían las visionarias laicas, véase Cecilia Ferrazzi, *Autobiography of an Aspiring Saint*, Anne Jacobson Schutte, ed. y trad., University of Chicago Press, Chicago, 1996.

¹¹⁹ Leandro de Granada, *Luz de las maravillas que Dios ha obrado...*, Herederos de Diego Fernández, Valladolid, 1607. Para tratados sobre profecías, véase Caro Baroja, *Las formas complejas*, pp. 37-38. Para profecías de laicas, véanse Antonio Rubial, “Josefa de San Luis Beltrán, la cordera de Dios: escritura, oralidad y gestualidad en una visionaria del siglo XVII novohispano (1654)”, en Lavrin y Loreto, *Monjas y beatas*, pp. 161-204; Ellen Gunnarsdottir, “Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)”, en Lavrin y Loreto, *Monjas y beatas*, pp. 205-262; Ellen Gunnarsdottir, *Mexican Karismata. The Baroque Vocation of Francisca de los Ángeles, 1674-1744*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2004; Nora Jaffray, *False Mystics and Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2004.

¹²⁰ Petroff, *Medieval Women’s Visionary Literature*, p. 6; Kathryn Joy McKnight, *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo 1671-1742*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1997; Fernando Iturburu, *(Auto)biografía y misticismos femeninos en la Colonia*, University Press of the South, Nueva Orleans, 2000; Ramos Medina, *Místicas y descalzas*; Elia J. Armacanqui-Tipacti, *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresiana peruana*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco, 1999; Poutrin, *Le voile et la plume*, pp. 89-100. En Nueva España, Miguel Godínez (Michael Wadding), S. J., maestro de teología en el Colegio de San Pedro y San Pablo en México, escribió un tratado clásico de teología mística en el que define el comportamiento místico, sus fallos y recompensas. Véase Miguel Godínez, *Práctica de la Teología Mística*, Imprenta de V. Valencia, Quito, 1856. Los tratados de teología mística abundaron en el siglo XVII.

¹²¹ Evelyn Underhill, *Mysticism*, Doubleday, Nueva York, 1990; Melquiades Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975; San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo. Noche oscura. Cántico espiritual. Llama de amor viva*, *passim*.

¹²² Underhill, *Mysticism*, pp. 176-197.

¹²³ *Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena*, UT, NLBC, Ms., fol. 12. La angustia que esta religiosa sentía al no entender sus propias visiones fue resuelta inicialmente por sus confesores, pero cuando la ayuda cesó de surtir efecto, su angustia se redobló. El miedo a que las visiones pudiesen ser obra del diablo era tan real para ella como para sus confesores.

¹²⁴ Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido*, Libro Cuarto, p. 307.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 317. Véanse también pp. 318, 320 y 329. Fray Agustín incorporó los escritos de su confesor, el reconocido Miguel Godínez, junto con los de sor Francisca de la Natividad. Para esta

última, véase Rosalva Loreto López, “Escrito por ella misma. Vida de la madre Francisca de la Natividad (1630)”, en Lavrin y Loreto, *Monjas y beatas*, pp. 24-66. Para la presencia diabólica, véanse Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, Yale University Press, New Haven, 1994; Javier Ayala Calderón, *El Diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2010.

¹²⁶ Compárese con las religiosas alemanas observantes del siglo xv. Véase Anne WinstonAllen, *Convent Chronicles. Women Writing about Women and Reform in the Late Middle Ages*, Penn State University Press, University Park, 2004, p. 178.

¹²⁷ Jeffrey F. Hamburger, *The Visual and the Visionary*. El autor contribuye al estudio de las imágenes de género en el corpus escrito y artístico dedicado a las mujeres. Su enfoque es igualmente útil para el análisis de las imágenes que retratan experiencias visionarias.

¹²⁸ Madre María Magdalena Lorravaquio, *Libro*, fol. 46v.

¹²⁹ *Ibidem*, fols. 31v y 47. Véase también Asunción Lavrin, “La madre María Magdalena Lorravaquio y su mundo visionario”, *Signos Históricos*, 13 (enero-junio de 2005): 22-41.

¹³⁰ Madre María Magdalena Lorravaquio, *Libro*, fol. 21.

¹³¹ Véase la explicación que ofrece Caroline Walker Bynum sobre el significado de la sangre de Cristo en las fiestas santas y los santos ayunos: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, 1987, pp. 176-178; “The Blood of Christ in the Later Middle Ages”, *Church History*, 71.4 (diciembre de 2002): 685-714; *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2007; John C. Hirsh, *The Boundaries of Faith. The Development and Transmission of Medieval Spirituality*, E. J. Brill, Leiden, 1996, pp. 91-110.

¹³² Myers y Powell, *A Wild Country*, pp. 16-19.

¹³³ Kathleen Myers, *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, Liverpool University Press, Liverpool, 1993, pp. 87-101, 189-191.

¹³⁴ Myers y Powell, *A Wild Country*, pp. 134-135. Corresponde al vol. IV, fol. 25r, de los escritos de sor María.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 151. Corresponde al vol. IV, fol. 47r, de los escritos de sor María.

¹³⁶ Myers y Powell rastrean sus fuentes literarias, pues fue una monja muy culta, en mujeres como Teresa de Ávila, María de Agreda, Mariana de San José y santa Catalina de Siena, sin olvidar la afectividad pía de Bernardo de Claraval. El lenguaje amoroso entre una religiosa y su divino esposo también tiene raíces identificables en escritoras cristianas, como Gertrudis de Helfta. Véase *The Herald of Divine Love*. En varias partes de su texto Gertrudis entabla un diálogo continuo con Cristo, de manera parecida a lo que encontramos en este texto y en los de otras religiosas mexicanas. Aunque no podemos constatar que las monjas mexicanas hayan leído la obra de Gertrudis, se conocía en la corte de Felipe II, y sus obras fueron populares entre las carmelitas descalzas. Para el culto de santa Gertrudis en México, véase Antonio Rubial y Doris Bieñko de Peralta, “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de Santa Gertrudis la Magna en Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 83 (2003): 1-53. Para el lenguaje amoroso, véase también Hamburger, *The Visual and the Visionary*, pp. 383-426.

¹³⁷ Brian Larkin, “The Splendor of Worship: Baroque Catholicism, Religious Reform, and Last Wills

and Testaments in Eighteenth Century Mexico City”, *Colonial Latin American Review* 8.4 (otoño de 1999): 405-442.

¹³⁸ Se encuentran en el Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán en Celaya. El último año en ese archivo es el de 1760. No sabemos si existen otros más.

¹³⁹ LC, sor María de Jesús Felipa, *Diario*, 1758, fols. 125v-126, y 1759, fol. 188. Véanse también Asunción Lavrin, “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia”, *Estudios de Historia Novohispana*, 22 (2000): 49-75, y “Sor María de Jesús Felipa: un diario espiritual de mediados del siglo XVIII (1758)”, en Lavrin y Loreto, *Monjas y beatas*, pp. 111-160. Muy recientemente he identificado seis volúmenes más de escritos suyos en el Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán en Celaya, México. Al parecer comenzó a escribir en 1739. El volumen final del archivo, tomo vigésimo primero, está fechado en 1760.

¹⁴⁰ María de Jesús Felipa, *Diario*, 1758, fols. 125-126; de 1752, enero, fols. 4r y 7r, y de 1759, fol. 264.

¹⁴¹ *Ibidem*, fol. 120v.

¹⁴² *Ibidem*, fol. 107.

¹⁴³ *Ibidem*, fol. 90 y, de 1752, fol. 7r.

¹⁴⁴ *Ibidem*, fols. 111v-112.

¹⁴⁵ Los teólogos solían ser altamente recelosos de las visiones femeninas por haberse formado en la creencia de que las mujeres eran seres inferiores. Véase Gillian T. W. Ahlgren, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Cornell University Press, Ithaca, 1996, pp. 50, 97 y 104.

¹⁴⁶ Hildegarda de Bingen es ejemplo de una religiosa medieval que asumió un papel activo en la reinterpretación y la didáctica de sus escritos. Véase Matthew Fox, ed., *Hildegard of Bingen’s Book of Divine Works, with Letters and Songs*, Bear and Company, Santa Fe, Nuevo México, 1987.

IV. GOBIERNO, JERARQUÍAS Y CEREMONIAS

¹ AGN, BN, leg. 85, exp. 38.

² Joseph Ximénez Samaniego, *Relación de la vida de la venerable madre sor María de Jesús...*, Imprenta de la Causa de la Venerable Madre, Madrid, 1755, pp. 190-193.

³ Sor María Dolores Rivera y San Román, *Noticias históricas de la fundación del convento de religiosas dominicas de Santa María la Gracia de Guadalajara*, Lit. Tip. Ancira, Guadalajara, 1924, pp. 17-30, *passim*, para información sobre vida cotidiana y gobierno.

⁴ BN, Madrid, Juan de Palafox y Mendoza, *Regla y Constituciones que han de guardar las religiosas de Nuestra Señora de la Concepción*, Ms. 3877.

⁵ *Ibidem*, fol. 217.

⁶ Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros de conventos de monjas en México*, 3ª ed., UNAM, México, 1983; José Rogelio Álvarez, “Un siglo arquitectónico”, en *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, Sara Poot Herrera, ed., Universidad del Claustro de Sor Juana, México, 1995, pp. 197-248; Loreto, *Los conventos femeninos*, pp. 104-114.

⁷ Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, Acervo Histórico, *Obras espirituales y rescates del Dulcísimo Esposo Jesús que han hecho las religiosas de la congregación erigida en el monasterio de San Bernardo, 1770-1808*, Ms. 30. El número más alto de “actos piadosos” fue de 590 837 en 1780-1781.

⁸ UT, NLBC, libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena, monja profesa del convento de Sr. S. Gerónimo de la Ciudad de Mexico, hija de Domingo de Lorravaquio, y de Isabel Muñoz, su legítima muger, Ms., citado en adelante como *Vida*.

⁹ Elizabeth Makowski, *Canon Law and Cloistered Women. Periculoso and Its Commentators, 1298-1545*, Catholic University Press, Washington, D. C., 1997.

¹⁰ Antonio Núñez, S. J., *Cartilla de la doctrina religiosa para las niñas que desean ser monjas*, Viuda de Ribera, México, 1708, pp. 335-336. Hubo otra edición en Puebla en 1750 dedicada a las maestras de novicias. Este tratado jamás perdió popularidad ni relevancia entre las religiosas.

¹¹ BN, Madrid, Juan de Palafox, *Pastorales, exhortaciones, etc., del obispo de Puebla a las corporaciones religiosas*, Ms. 3877, fols. 14 y 15.

¹² Núñez, *Cartilla*, fols. 36v-37.

¹³ Juan de Ortega y Montañés, *Reglas y Constituciones que por autoridad apostólica deben observar las religiosas gerónimas del convento de San Lorenzo de Mexico*, Herederos de la Viuda de F. Rodríguez Lupercio, México, 1707, p. 84.

¹⁴ Antonio Núñez de Haro y Peralta, *Sermones escogidos, pláticas espirituales privadas y dos pastorales*, 3 vols., Imprenta de la Hija de Ibarra, Madrid, 1806-1808, vol. 2, p. 76.

¹⁵ José María Marroquí, *La Ciudad de México*, 3 vols., México, Tip. y Lit. La Europea, 1900-1903,

vol. 2, p. 79.

¹⁶ *Copia de la carta que la M. R. M. Joaquina María de Zavaleta, abadesa del monasterio de San Felipe de Jesús y pobres capuchinas de esta imperial Ciudad de Mexico, escribe a las M. R.R. M.M. preladadas de los demás monasterios, dándoles noticia de las heroicas virtudes, y dichosa muerte de la M. R. M. agustina Nicolasa María de los Dolores Muñoz y Sandoval, abadesa que fue tercera vez del referido monasterio...*, Imprenta Nueva de la Biblioteca Mexicana, México, 1755.

¹⁷ Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, Acervos Históricos. Libros de Elecciones del Convento de San Bernardo, Ms., *passim*.

¹⁸ AINAH, FF, vol. 107, fol. 77; vol. 108, fol. 6 (Santa Clara, 1776). Véase también vol. 108, fols. 179-181. Elección de la abadesa de San Juan de la Penitencia, 1779 y 1780. La abadesa electa en 1779 falleció en el curso de un año y se llevó a cabo una nueva elección.

¹⁹ AGN, BN, leg. 100, exp. 15. Visita y elección de priora en [...] el convento de San Lorenzo, 2 de julio de 1729.

²⁰ Núñez, *Cartilla*, fols. 22-27. Las monjas debían estudiar las cualidades de las religiosas candidatas y rezar a Dios para recibir su ayuda en esta tarea.

²¹ LC, sor María de Jesús Felipa, *Diario*, *passim*.

²² *Reglas y Constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Santa Catarina de Sena y Santa Inés de Monte Policiano de la ciudad de los Ángeles*, Seminario Palafoxiano, Puebla, 1773, p. 132.

²³ Miguel de Torres, *Dechado de príncipes eclesiásticos, que dibujó con su ejemplar, virtuosa y ajustada vida [...] D. Manuel Fernández de S. Cruz y Sahagún* [1716], Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 1999, pp. 110-111.

²⁴ BN, FF, exp. 1262, fols. 9-10. *Carta de la abadesa del convento de Santa Isabel, Gertrudis de San Pedro, al Comisario General, Octubre 12, 1716*. En 1712 sor Isabel Gertrudis había perdido una elección ante Francisca Rosa de Jesús María por cuatro votos. Véase AINAH, FF, vol. 109, fol. 31.

²⁵ AINAH, FF, vol. 109, fol. 54.

²⁶ BN, FF, exp. 1262, fols. 20-29.

²⁷ La animosidad entre las órdenes regulares y los arzobispos de México no era cosa nueva. Antes de asumir su asiento episcopal, fray Payo Enríquez de Rivera (1668-1680) había entablado una demanda en contra de agustinos y franciscanos, quienes deseaban liberarse de la autoridad episcopal para la impresión de libros solicitando privilegios jurisdiccionales para algunos de sus miembros. Véase Francisco Sosa, *El Episcopado Mexicano*, Editorial Jus, México, 1962, p. 21.

²⁸ BN, FF, caja 75, exp. 1262, fols. 20-29.

²⁹ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 160, exp. 2 (1717). En una demanda legal entablada en contra de la Audiencia, Cillero reclamaba que fray Manuel de Argüello, ex provincial general, conspiraba en su contra en connivencia con fray Joseph Peraza, vicecomisario general, y Alonso de León, vicario provincial. Destituido por sus superiores, Cillero se refugió en el colegio jesuita de San Andrés, desde donde promovió una campaña en su defensa alegando que sus enemigos se habían valido de la elección en Santa Isabel como medio para destituirlo, después de haberlo intentado antes sin éxito en otros conventos franciscanos.

³⁰ Fray Joseph Cillero fue acusado también de intervenir en otra elección. Sor Úrsula Rosa de San

Francisco, de San Juan de la Penitencia, reclamaba que Cillero deseaba invalidar su elección alegando su nacimiento “ilegítimo”. La encolerizada religiosa exigía que se consultaran los libros de profesiones y propuso ofrecer más información para demostrar que su nacimiento fuera del matrimonio había sido bendecido. Profundamente dolida por el descrédito de su “honra”, exigía de Cillero una satisfacción pública ante toda la congregación. Véase AINAH, FF, vol. 102, fol. 24.

³¹ AINAH, FF, vol. 109, fols. 24-26, 28, 38, 54 y 79.

³² Joseph Lanciego y Eguilaz, *Carta Pastoral [...] que escribe a sus amadas hijas las religiosas de toda su filiación*, Herederos de la Viuda de Miguel Ribera, México, 1716.

³³ AGI, México, leg. 38, N71 y N59; Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad en un mundo profano*, Universidad Iberoamericana, México, 1990, pp. 92-105.

³⁴ Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, pp. 170-180.

³⁵ *Alegación jurídica y manifestación de los derechos, que para el uso de sus defensas y hacer constar su inocencia ha practicado la M. R. M. Juana María de San Esteban*, J. B. de Hogal, México, 1728.

³⁶ AGN, BN, leg. 85, exp. 38 (1749).

³⁷ BN, FF, caja 76, exp. 1285, fols. 8-9.

³⁸ BN, FF, caja 75, exp. 126. Esta opinión fue expresada después de una consulta sobre el carácter y la destitución de la abadesa del convento de Santa Clara en la Ciudad de México.

³⁹ BN, FF, caja 76, exp. 1285, fols. 8-9.

⁴⁰ Margaret Chowning, *Rebellious Nuns*, pp. 101-147.

⁴¹ AHSSA, JM, leg. 4, exp. 1.

⁴² AGN, vol. 140, exp. 6. La intención real de esta carta al obispo fue solicitar la intervención del vicario de las monjas por encima de las autoridades de su propia orden franciscana, que supuestamente debían dar seguimiento a esos asuntos administrativos. De hecho, los franciscanos se caracterizaban por ser malos administradores, y esta religiosa consideró más prudente notificar directamente al arzobispo.

⁴³ AINAH, FF, vol. 109, fol. 85.

⁴⁴ AINAH, FF, vol. 109, fol. 117. Sobre San Lorenzo, véase también AGN, BN, leg. 100, exp. 15. San Lorenzo tenía cuatro consejeras, cuatro porteras, cuatro sacristanas, cinco oidoras o escuchas y dos enfermeras. Son tan abundantes los registros existentes que resultaría difícil consignar aquí los diferentes títulos de las oficiales internas.

⁴⁵ AINAH, FF, vol. 93, fols. 1-44.

⁴⁶ Ortega y Montañés, *Reglas y Constituciones*, p. 94. Para una versión moderna abreviada de la distribución de oficios en el convento de San Jerónimo en Puebla, véase Bazarte y Tovar, comps., *El convento de San Jerónimo*, pp. 67-73.

⁴⁷ AINAH, Colección Antigua, vol. 792.

⁴⁸ Para mayores detalles sobre la maestra de novicias, véase el capítulo II.

⁴⁹ Loreto, *Los conventos femeninos*, pp. 126-128 y 132. La autora describe otros puestos auxiliares en los conventos de Puebla.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 125.

⁵¹ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 204-205. De la carmelita descalza sor Luisa de

San Nicolás se dice que tuvo entre sus bondades “el don de la prudencia, la capacidad y el talento en cuanto a la administración de los ingresos”. Fue contadora durante muchos años.

⁵² AGN, BN, leg. 146, núm. 57.

⁵³ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fol. 129v. Sigüenza y Góngora simplemente copió, con muy ligeras modificaciones, la autobiografía de la monja.

⁵⁴ *Ibidem*, fols. 135-135v.

⁵⁵ *Ibidem*, fol. 135v.

⁵⁶ *Ibidem*, fols. 135-136.

⁵⁷ *Ibidem*, fol. 136. Sor Francisca Evangelista “no quiso entrarse en su poder un solo real por evitar las sospechas de cómo lo gastara, y mandáronme tuviese todo el dinero que había en casa, y acudían a mí todas las officialas, y les daba con mucho gusto quanto habían menester, y como fuese para las Monjas les dezía gastasen sin miseria [...] y como tenía licencia daba a las necessitadas y enfermas quanto pedían, encargándoles el secreto”.

⁵⁸ Véanse Isabel de la Concepción y nota 41.

⁵⁹ Sobre la administración y rentas de los conventos, véanse Asunción Lavrin, “La riqueza de los conventos de monjas en Nueva España: estructura y evolución en el siglo xviii”, *Cahiers des Amériques Latines*, 53 (febrero de 1973): 27-49, y “El convento de Santa Clara de Querétaro: la administración de sus propiedades en el siglo xvii”, *Historia Mexicana*, 97 (julio-septiembre de 1975): 76-117.

⁶⁰ Miguel de Torres, *Dechado*, pp. 323-327.

⁶¹ Para ejemplos, véase el acervo de los archivos históricos de la Secretaría de Salud de la Ciudad de México, que resguarda la más completa colección de registros financieros del convento de Jesús María. Para un ejemplo franciscano, véase AINAH, FF, vol. 105.

⁶² AGN, BN, leg. 667.

⁶³ *Idem*. Toda la información sobre el orden administrativo interno del convento La Encarnación se encuentra en esta fuente. Véase *Cuadernos de Apuntes de la Contaduría*.

⁶⁴ Los registros de fines del siglo xvii reflejan pérdidas significativas en casas y tierras, y muy escasas ganancias derivadas de las demandas entabladas en las cortes. Véase, por ejemplo, BN, México, leg. 667, exp. 10 (1693).

⁶⁵ Linda A. Curcio, *The Great Festivals of Colonial Mexico. Performing Power and Identity*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2004; Frances Lourdes Ramos, *The Politics of Ritual in Puebla de los Ángeles, México, 1695-1770*, tesis de doctorado, University of Texas, Austin, 2005.

⁶⁶ Loreto, *Los conventos femeninos*, pp. 120-121.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 120.

⁶⁸ AGN, BN, leg. 1025, exp. 10; leg. 100, exp. 15. Este último contiene la visita del vicario y la elección de una abadesa en San Lorenzo en 1729. Corrobora todos los detalles clave de los pasos del ceremonial de la fuente previa.

⁶⁹ AGN, BN, leg. 100, exp. 15.

⁷⁰ Chowning (*Rebellious Nuns*, pp. 156-158) describe con lujo de detalle la ceremonia de una visita diocesana y una elección en La Purísima Concepción.

⁷¹ José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988.

⁷² Universidad Iberoamericana, México, Sala Francisco Xavier Clavigero, Acervos Históricos, Ms. 95 a 95/50, *Plática en el convento de Santa Inés de México en la Cuaresma del año 1769; pláticas de Adviento en el convento de Santa Inés, México, 1778* (dos manuscritos diferentes); *Segunda plática de Adviento en el convento de Santa Inés, 1778*. Se trata de borradores personales del predicador, sin numeración ni firma.

⁷³ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fols. 139-140v.

⁷⁴ AINAH, FF, vol. 92, fol. 38. El diseño para el convento de Santa Clara de Querétaro, a cargo de un arquitecto maestro, tuvo un costo de 1 700 pesos. El resultado dejó “complacidas y satisfechas” a las religiosas.

⁷⁵ AGN, Templos y Conventos, vol. 158, exp. 9.

⁷⁶ Sobre las confraternidades, véanse los siguientes textos de Asunción Lavrin: “Diversity and Disparity: Rural an Urban Confraternities in Eighteenth Century Mexico”, en Alfred Meyers y Dianne E. Hopkins, eds., *Manipulating the Saints: Religious Brotherhoods and Social Integration in Post Conquest Latin America*, Wayasbah, Hamburgo, 1988, pp. 67-100; “Rural Confraternities in the Local Economies of New Spain: The Bishopric of Oaxaca in the Context of Colonial Mexico”, en Arij Ouweneel, ed., *Studying the Indian Community in New Spain*, Centrum Voor Studie Documentatie van Latijns Amerika, Ámsterdam, 1990, pp. 224-249; “La Congregación de San Pedro. Una cofradía urbana del México colonial, 1640-1730”, *Historia Mexicana*, 29.4 (abril-junio de 1980): 562-601.

⁷⁷ AGN, Templos y Conventos, vol. 158, exp. 95. Una nota al final de este recibo declara: “se redujo a 128 pesos”. Esto quizá signifique de alguna manera que las monjas se vieron obligadas a recortar sus gastos, pero no es posible asegurarlo.

⁷⁸ AGN, BN, leg. 649, exp. 6.

⁷⁹ AGN, BN, leg. 1151, *passim*.

⁸⁰ Sobre los intentos de reforma en la década de 1770, véase el capítulo ix.

V. LA VIDA COTIDIANA EN EL CONVENTO

¹ Fray Alonso Gil, *Directorio para religiosas que dedica al M. R. P. M. Fr. Thomás de Morales*, Viuda de Miguel Ortega, Puebla, 1722.

² BN, FF, caja 75, leg. 1259, fols. 17-18, exps. 1263 (1726-1729), 1264 (1732), 1267 (1750-1757); caja 76, leg. 1267, Patente de Joseph Ximeno, 1750; AINAH, FF, vol. 105, fol. 224. Estas fuentes contienen información sobre todas las órdenes emitidas por los prelados franciscanos en la segunda mitad del siglo XVII.

³ AGN, BN, leg. 881, exp. 18.

⁴ BN, FF, caja 75, núm. 1253 (1586); José Manuel de Castro Santa-Anna, *Diario de sucesos notables*, en *Documentos para la historia de Mexico*, 4 vols. (México, 1853-1857), vol. 4, pp. 18, 20, 21, 22-25, 26-29, 34, 38, 42, 43. Castro Santa-Anna señala que en Jesús María el séquito real permaneció entretenido y alegre hasta las 10 de la noche, mientras que San Lorenzo les ofreció un “sarao” que los mantuvo hasta esa misma hora. Por sarao se entiende una reunión con música y otros entretenimientos. Permanecieron hasta las 11 de la noche en Santa Clara, San Jerónimo y La Encarnación. Un grupo más reducido de cortesanos visitó a las capuchinas descalzas por la mañana.

⁵ Octavio Paz, *Sor Juana or The Traps of Faith*, Belknap Press, Cambridge, 1988, pp. 117-138, 190-195. [Primero se publicó en español: *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, FCE, México, 1982.]

⁶ AGI, Audiencia de México, leg. 306.

⁷ Rosalva Loreto López, “Prácticas alimenticias en los conventos de mujeres en la Puebla del siglo XVIII”, en Janet Long, comp., *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, UNAM, México, 1996, pp. 481-482. El beaterio fue una institución para la protección de mujeres de vida piadosa, de manera similar a las de las monjas pero sin voto de clausura. Algunos beaterios se convirtieron en conventos, como el de Santa Rosa de Santa María.

⁸ AINAH, FF, vol. 106, fol. 40. San Juan de la Penitencia se quejaba por la falta de fondos y en el siglo XVII rogó por ayuda a la corona y al arzobispado en varias ocasiones. La Concepción de la Ciudad de México, el primer convento del virreinato, sufrió penurias económicas a lo largo del siglo XVII. Para San Juan de la Penitencia, véanse “Catálogo de pobladores de Indias”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, 14.2 (1943): 333; AGN, BN, leg. 140, exp. 29 (1634); Alberto María Carreño, *Cedulario de los siglos XVI y XVII. El obispo don Juan de Palafox y Mendoza y el conflicto con la Compañía de Jesús*, Ediciones Victoria, México, 1947, p. 258. El rey pidió al virrey marqués de Gelves investigar el estado financiero de La Concepción y, de ser necesario, asignar al convento las ganancias de una encomienda durante siete años para asistir a las monjas. En la década de 1660, La Concepción sufrió de necesidades materiales y deudas en el aprovisionamiento de pan y carne. Véase AGN, BN, leg. 1255, exp. 14.

⁹ *El convento de religiosas de Santa Clara de México [sobre bienes y derechos de] su M. R. M., abadesa actual Mariana de San Francisco*, Felipe Zúñiga y Ontiveros, México, 1782.

¹⁰ Para la administración del ingreso conventual, véanse, de Asunción Lavrin, “El convento de Santa Clara de Querétaro: la administración de sus propiedades en el siglo xvii”, art. cit., y “Los conventos de monjas en la Nueva España”, en A. J. Bauer, comp., *La Iglesia en la economía de América Latina: siglos xvi al xix*, INAH, México, 1986, pp. 193-222. Véanse también, de la misma autora, “El capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España a fines del siglo xviii”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 1.1 (invierno de 1985): 1-27; “Problemas and Policies in the Administration of Nunneries in Mexico, 1800-1835”, *The Americas*, 28.1 (julio de 1971): 5777; “Mexican Nunneries from 1835 to 1860: Their Administrative Policies and Relations with the State”, *The Americas*, 28.3 (enero de 1972): 288-310, y “La riqueza de los conventos de monjas en Nueva España: estructura y evolución en el siglo xviii”, *Cahiers des Amériques Latines*, 53 (febrero de 1973): 27-49. Este ensayo apareció también bajo el título “Los conventos de monjas en la Nueva España”, art. cit.

¹¹ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fols. 24-25.

¹² AGN, BN, leg. 140, exps. 72, 77; leg. 667, exp. 10. Las monjas solicitaron permiso para pedir limosna para la construcción de un altar. Esta actividad fue llevada a cabo por seculares fuera del convento. A pesar de los problemas administrativos internos, se gastaron enormes sumas de dinero en la construcción de las iglesias de todos los conventos. Como ejemplo, véase AGN, BN, leg. 99, exp. 4., Cuentas para la nueva iglesia del convento de Regina Coeli, 1721. AGN, Templos y Conventos, vol. 43, contiene el balance de cuentas para la construcción y reparaciones de casas en varios conventos.

¹³ AHSSA, JM, leg. 3, exp. 22; leg. 4, exps. 1 y 17.

¹⁴ AHSSA, JM, leg. 4, exp. 17.

¹⁵ AHSSA, JM, leg. 5, exp. 18, Cargo que recibe Nuestra M. Abadesa por mano de Lorenzo de Burgos. La contabilidad es irregular.

¹⁶ En esta época la élite de Jesús María pasaba apuros económicos. AGN, BN, leg. 140, exp. 77 (1635). En la década de 1670 La Concepción gastaba más en su mantenimiento que el monto de sus ingresos. Véanse legs. 377 y 1255, exp. 14.

¹⁷ AGN, BN, leg. 1221, exp. 3. Las cuentas están incompletas, por lo que no es posible hacer un análisis más completo de la compra de los productos básicos de consumo y sus precios.

¹⁸ AGN, BN, leg. 881, exp. 18. Sólo 10 de 40 pesos, el total de su capital, fue distribuido entre 32 monjas del convento, de manera que recibieron no más de dos reales cada una. Esto fue apenas un gesto piadoso para la difunta.

¹⁹ AHSSA, JM, leg. 5, exps. 21, 29. La información, organizada mensualmente, es irregular. Sólo contamos con dos meses de 1632, por ejemplo. En junio de 1632 compró cuatro borregos para la enfermería y cinco en abril de 1633.

²⁰ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fol. 76.

²¹ *Ibidem*, fol. 102v.

²² AHSSA, JM, leg. 5, exp. 18.

²³ Bazarte, Tovar y Tronco, *El convento jerónimo*, pp. 366-370.

²⁴ Juan de Robles, *Oración fúnebre*, 1685; Ignacio Saldaña, *La penitente paloma o gemebunda maya*, 1758. Sor Sebastiana agregaba sustancias amargas a su comida o la dejaba que se pudriese antes

de comerla.

²⁵ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fol. 192. Para el significado de la comida en la vida religiosa, véase Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, 1987.

²⁶ Fray Ignacio de la Peña, *Trono mexicano en el convento de religiosas pobres capuchinas [...] en la insigne Ciudad de Mexico*, F. de Hierro, Madrid, 1728, p. 65.

²⁷ Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, pp. 213-215.

²⁸ AINAH, FF, vol. 102, fol. 50.

²⁹ AGN, BN, leg. 1151.

³⁰ AGN, BN, leg. 1221, exp. 3. El convento tenía 50 monjas.

³¹ AGN, BN, leg. 881, exp. 18.

³² AGN, BN, leg. 1151. Véase también AINAH, FF, vol. 105, fols. 52-53, 56-57, para Santa Clara Atlixco, un convento con medios limitados cuyas 72 monjas, entre 1762 y 1763, recibieron 72 pesos mensuales para su consumo de chocolate además de su estipendio mensual.

³³ Para el proceso de intercambio de comida y tradiciones culinarias, véase Janet Long, coord., *Conquista y comida, passim*. Véase también Sophie D. Coe, *America's First Cuisines*, University of Texas Press, Austin, 1994.

³⁴ En el siglo XVIII algunos prelados franciscanos aprobaron el sistema de proporcionar a las monjas una suma diaria para cubrir sus gastos personales. Véase AINAH, FF, vol. 105, fol. 165, "Regulación de los gastos del convento de Santa Clara de Atlixco por orden del comisario general, 1743".

³⁵ Fray Alonso Franco, *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de Mexico, Orden de Predicadores en la Nueva España* [1645], Imprenta del Museo Nacional, México, 1900, p. 360.

³⁶ AGN, BN, leg. 881, exp. 18.

³⁷ Josefina Muriel, "Los hallazgos gastronómicos: bibliografía de cocina en la Nueva España y el México del siglo XIX", en Janet Long, *Conquista y comida*, pp. 469-479.

³⁸ Mónica Lavín y Ana Benítez Muro, *Dulces hábitos. Golosinas del convento*, Clío, México, 2000, pp. 23-24. Véase también Rosalva Loreto López y Ana Benítez Muro, *Un bocado para los ángeles. La cocina en los conventos*, Clío, México, 2000; Yuri de Gortari Krauss y Edmundo Escamilla Solís, *Guisos y golosos del barroco*, Clío, México, 2000.

³⁹ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, Porrúa, México, 1969, pp. 109 y 986.

⁴⁰ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, vol. IV, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pp. 459-460.

⁴¹ Loreto, "Prácticas alimenticias", pp. 486-489.

⁴² Para una receta del mole, véase Loreto y Benítez, *Un bocado*, p. 56.

⁴³ Antonio Núñez, S. J., *Distribución de las obras ordinarias y extraordinarias del día, para hacerlas perfectamente, conforme al estado de las señoras religiosas. instruidas con doce máximas substanciales para la vida regular y espiritual que deben seguir. Publicadas por el convento de La Encarnación*, Viuda de Miguel Ribera Calderón, México, 1712, pp. 136 y 140; véanse también pp. 124-136.

⁴⁴ José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 118, 176, 181 y 185.

⁴⁵ BN, FF, Vida de la madre María Marcela, fol. 93.

- ⁴⁶ Franco, *Segunda parte*, pp. 360 y 416.
- ⁴⁷ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 218, 220 y 336.
- ⁴⁸ AINAH, Colección Antigua, vol. 212, *Opúsculos históricos. Notas sobre el convento de Santa Clara de la Villa de Carrión, valle de Atlixco, 1621-1678*; Franco, *Segunda parte*, p. 452; AGN, BN, leg. 881, exp. 18.
- ⁴⁹ Franco, *Segunda parte*, p. 471.
- ⁵⁰ AINAH, Colección Antigua, vol. 212. *Opúsculos históricos sobre el convento de Santa Clara de la Villa de Carrión, valle de Atlixco, 1621-1678*; Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 110.
- ⁵¹ LC, sor María de Jesús Felipa, *Diario*, 1758, fol. 116v.
- ⁵² Sigüenza, *Parayso Occidental*, fol. 73.
- ⁵³ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 327-328.
- ⁵⁴ Franco, *Segunda parte*, p. 471.
- ⁵⁵ AGN, BN, leg. 140, fol. 106.
- ⁵⁶ AGN, BN, leg. 85, exp. 5.
- ⁵⁷ AINAH, FF, vol. 106, fol. 44 ff.
- ⁵⁸ BN, FF, caja 75, núm. 1255, *La reina gobernadora al presidente y oidores de la Audiencia* [1678].
- ⁵⁹ Juan de Palafox y Mendoza, *Obras del ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios*, tomo III, parte 1, *Direcciones para los señores obispos*, Imprenta de Gabriel Ramírez, Madrid, 1752, p. 46: “Porque en los conventos de Indias acostumbra servirse las monjas de muchas criadas, y es dificultoso remediar este abuso con gran escándalo, y así será mejor guiarlo de la manera que aproveche, ya que no puede quitarse”. Recomendó que se examinara bien a las criadas antes de aceptarlas y que si salieran no se recibieran de nuevo.
- ⁶⁰ BN, FF, caja 75, núm. 1255, Patente del Provincial [1659].
- ⁶¹ BN, FF, caja 75, núm. 1255, Real provisión de 27 de junio de 1667; Real despacho de 13 de febrero de 1668.
- ⁶² *Idem*.
- ⁶³ AGI, Escribanía de Cámara, leg. 175A, 1668. De acuerdo con el informe de Santa Isabel, fray Hernando les había prohibido también el uso de ropa de lienzo y chocolate, además de aceptar el ingreso de niñas educandas. Todas las sirvientas debían ser despedidas.
- ⁶⁴ *Idem*.
- ⁶⁵ BN, FF, caja 75, núm. 1255.
- ⁶⁶ AINAH, FF, vol. 109, fols. 22-23.
- ⁶⁷ Véase el capítulo IX.
- ⁶⁸ Franco, *Segunda parte*, p. 459.
- ⁶⁹ AHSSA, JM, leg. 4, exp. 1.
- ⁷⁰ AGN, BN, leg. 462.
- ⁷¹ Fray Joseph Gómez, *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto [...] hija del real y religiosísimo convento de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Santiago de Querétaro*, Imprenta de Antuerpia de los Herederos de la Viuda de Bernardo de Calderón, México, 1689, pp. 11-13.
- ⁷² Sigüenza, *Parayso Occidental*, fol. 168v.
- ⁷³ Francisco Pardo, biógrafo de sor María de Jesús Tomellín, cuenta cómo la monja había tenido que

soportar durante 20 años los servicios de una esclava china (tal vez filipina) “arrogante y desadaptada”, quien la atendía de manera “ruda y rústica” y le hablaba “en forma desmedida”. Soportó esta “amarga” relación como parte del sufrimiento que Dios le imponía. Véase Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús, religiosa en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María N. Señora de la ciudad de Puebla*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1676, p. 93.

⁷⁴ AGN, BN, leg. 697, Cotejo del testamento de Clara Mejía de Vera, 1696.

⁷⁵ AGN, BN, leg. 213, lote 1.

⁷⁶ Bazarte, Tovar y Tronco, *El convento jerónimo*, p. 121.

⁷⁷ AGN, BN, leg. 881, exp. 18.

⁷⁸ *Idem*; María del Carmen Reyna, *El convento de San Jerónimo. Vida conventual y finanzas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1990, pp. 45-49; AGN, BN, leg. 101, exp. 2, 1672. Un clérigo de San Luis Potosí donó dos niñas mulatas, de cinco y nueve años de edad, para servir en el convento. Véanse también leg. 195, exp. 5 (1634), para esclavas en Santa Inés, y leg. 113, exp. 15, en San Juan de la Penitencia (1672).

⁷⁹ Reyna, *El convento de San Jerónimo*, p. 48.

⁸⁰ AGN, BN, leg. 697 (1704).

⁸¹ GSU-AHAOM, sección 5, leg. 253, rollo 753973 (1755).

⁸² Véase el capítulo VIII para mujeres indígenas en el caso de Salvadora de los Santos, india otomí de Querétaro. Las mulatas y negras piadosas sólo podían alcanzar un sitio como sirvientas en los conventos y las escuelas para niñas. Una niña mulata virtuosa que deseaba hacer compañía a varias niñas en una de las escuelas poblanas fundadas por el obispo Santa Cruz fue destinada para “servir”. En una de sus cartas, el obispo escribió: “Es una mulatilla, para servir, y podrá hacerlo en el mismo colegio; es un angelito, por virtuosa ha querido acompañar a las demás”. Véase fray Miguel de Torres, *Dechado de príncipes eclesiásticos, que dibujó con su ejemplar, virtuosa y ajustada vida [...] D. Manuel Fernández de S. Cruz y Sahagún* [1716], Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 1999, p. 355. Para Perú, véase Nancy E. van Deusen, ed. y trad., *The Souls of Purgatory. The Spiritual Diary of a Seventeenth Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2004.

⁸³ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fol. 176. Su biografía se extiende del folio 175v al 177, y se hace otra mención de ella en el fol. 121. Para una mulata donada en un convento franciscano de Lima, véase fray Diego de Córdova y Salinas, O. F. M., *Crónica franciscana de las provincias del Perú* [1651], Academy of American Franciscan History, Washington, 1957, pp. 949-952; Asunción Lavrin, “Women and Religion in Spanish America”, en Rosemary R. Ruether y Rosemary S. Keller, eds., *Women and Religion in America. The Colonial and Revolutionary Period*, vol. 2, Harper and Row, San Francisco, 1983, pp. 42-78.

⁸⁴ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 308-321. Todas las citas de su historia provienen de esta fuente.

⁸⁵ BN, FF, caja 75, núm. 235 (1587-1588). Véase también Holler, *Escogidas Plantas*, pp. 247-252.

⁸⁶ AGN, BN, leg. 1255, exps. 7, 9, 11, 13.

⁸⁷ AGN, BN, leg. 667.

⁸⁸ AHSSA, JM, libro 131, Litigios del convento de Jesús María, 1748-1749.

- ⁸⁹ AGN, BN, leg. 111, exp. 22.
- ⁹⁰ AGN, BN, leg. 1152, exp. 3. Véanse también las obras de Asunción Lavrin, como se citan en la nota 10.
- ⁹¹ Archivo de Notarías, México, vol. 521: Instrumentos de D. Manuel de Puertas y Castillo, fol. 118v.
- ⁹² Véase *El convento de religiosas de Santa Clara de México*. Dos monjas de Santa Clara de Querétaro presentaron las reclamaciones de sus herencias ante el Consejo de Indias. Véase AGN, Reales Cédulas, vol. 106, 73 (22 de febrero de 1775). Sobre testamentos, véase el capítulo II.
- ⁹³ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 204. Aunque contaba con una dote de 10 000 pesos, el dinero no podía comprar un espacio inexistente.
- ⁹⁴ Loreto, *Los conventos femeninos*, pp. 37-81. Loreto ofrece información relevante sobre los conventos como distintivos arquitectónicos urbanos.
- ⁹⁵ AGN, BN, leg. 881, exp. 18; AINAH, FF, vol. 104, fols. 313-317 y ss. San Juan de la Penitencia reclamaba sus derechos por una celda que había sido comprada y ocupada durante 28 años. Véanse también AGN, BN, leg. 146, exp. 4 (1629), y leg. 213, lote 3. Los expedientes de esta fuente no están numerados. Estos contratos corresponden al convento de Regina Coeli de México en 1748. Algunas monjas compraban sus celdas para dos vidas; otras adquirían celdas contiguas a las de sus parientes o bien heredaban el uso de sus celdas a sus familiares. Véanse otros ejemplos en Bazarte, Tovar y Tronco, *El convento jerónimo*, pp. 124-127.
- ⁹⁶ AGN, BN, leg. 881, exp. 18.
- ⁹⁷ Library of Congress, Richard Monday Collection, rollo 9, vol. 11.
- ⁹⁸ Véase el capítulo IX para la imposición de la reforma conocida como vida común.
- ⁹⁹ AGN, BN, leg. 204, exp. 14.
- ¹⁰⁰ AGN, BN, leg. 88r, exp. 18.
- ¹⁰¹ AGN, Templos y Conventos, vol. 84, fol. 64. Con un costo de 1 800 pesos, el arquitecto fue Lorenzo Rodríguez, quien había construido el Sagrario de la Catedral metropolitana de la Ciudad de México.
- ¹⁰² AGN, BN, leg. 697.
- ¹⁰³ AHSSA, leg. 2, exp. 5 (1592).
- ¹⁰⁴ Nuria Salazar Simarro, “Vida conventual femenina”, en María del Consuelo Maquívar, coord., *Memoria del Coloquio Tepetzotlán y la Nueva España*, Museo Nacional del Virreinato / INAH, México, 1994, pp. 175-189.
- ¹⁰⁵ AGN, BN, leg. 213, lote 1, exp. 1 (1709-1712). El convento ordenó la venta de todos los bienes e invirtió el dinero en un préstamo para el farmacéutico Joseph de Azansa y Anaya.
- ¹⁰⁶ AGN, BN, leg. 881, exp. 18; Archivo de Notarías, México, Notaría Juan de Marchena, 1675-1676; los folios 60v-61 consignan una deuda para el amueblamiento de la celda de una monja.
- ¹⁰⁷ AGN, BN, leg. 881, exp. 18.
- ¹⁰⁸ Mina Ramírez Montes, “Del hábito y de los hábitos en el convento de Santa Clara de Querétaro”, en Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso Internacional*, pp. 565-571.
- ¹⁰⁹ AGN, BN, leg. 18, exp. 26. Una vara equivale a 84 centímetros. El costo estimado de la construcción fue de dos pesos por vara. Ya que se aprovecharon las paredes existentes de las celdas, su costo se estimó en 457 y 539 pesos, respectivamente.

¹¹⁰ AGN, BN, leg. 204.

¹¹¹ AGN, BN, leg. 881, exp. 18.

¹¹² AGN, BN, leg. 204.

VI. CUERPO, ALMA Y MUERTE

¹ Franco, *Segunda parte*, p. 388.

² Las virtudes atribuidas al ayuno y a ignorar las necesidades del cuerpo entre los cristianos tempranos, así como las prácticas seguidas en la Edad Media, se analizan en Rudolph M. Bell, *Holy Anorexia*, University of Chicago Press, Chicago, 1985. Véanse también los escritos de santa Catalina de Siena y santa Catalina de Génova, santas populares ampliamente leídas en España e Hispanoamérica. Catalina de Siena, *The Dialogue*, Paulist Press, Nueva York, 1980, y Catalina de Génova, *Purgation and the Spiritual Dialogue*, Paulist Press, Nueva York, 1979.

³ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 296.

⁴ Miguel Godínez, S. J., *Práctica de la Teología Mística*, Juan Vejarano, Sevilla, 1682, pp. 288-289. El jesuita Miguel Godínez fue uno de los teólogos más influyentes en Nueva España. Sobre la correspondencia entre el cuerpo y los estados espirituales, opinaba: “El alma, mientras informa el cuerpo, depende de los órganos y temperamentos corpóreos como de instrumentos y disposiciones para producir las operaciones corpóreas y vitales cuales son ver, oír, andar, hablar, etc. Por lo cual las pasiones del alma son símbolos de los humores del cuerpo”.

⁵ AINAH, FF, vol. 100, fols. 177, 179, 184. Una salutación típica sería: “La divina gracia del espíritu divino asista en el corazón de V. S. Paternidad Rda. P. N. y le dé a su Rma. todo aquello que yo le deseo a V. Paternidad Rda., que es mucha salud y muchos consuelos espirituales”.

⁶ Elías Trabulse, *La muerte de sor Juana*, Condumex, México, 1999, p. 19.

⁷ Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, p. 221.

⁸ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fol. 221.

⁹ Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, p. 218; Salazar, “Salud y enfermedad”, pp. 406-407.

¹⁰ Franco, *Segunda parte*, pp. 462-464.

¹¹ Trabulse, en *La muerte de sor Juana*, analiza a fondo todos los detalles conocidos de su enfermedad y su muerte; véanse pp. 32-35.

¹² Loreto, *Los conventos femeninos*, pp. 55-69.

¹³ *Ibidem*, pp. 133-135.

¹⁴ Juan Bautista Méndez, *Regla de N. G. P. San Agustín y Constituciones de las religiosas del Sagrado Orden de Predicadores*, Herederos de la Viuda de F. R. Lupercio, México, 1730, p. 38. Ésta es una de las pocas reglas que hacen mención de este aspecto de la vida común.

¹⁵ Loreto, *Los conventos femeninos*, pp. 138-139. La autora hace notar la completa falta de información sobre las letrinas, aparte de la consignada en las reglas y constituciones impresas fuera de Nueva España.

¹⁶ Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, p. 221. Algunas monjas carmelitas jamás se desvestían por completo.

¹⁷ LC, sor María de Jesús Felipa, *Diario*, fols. 47v-48.

¹⁸ Para la necesidad de ayuno y su propósito espiritual, véase el Libro Décimo de las *Confesiones* de san Agustín, en *The Treasury of Christian Spiritual Classics*, introducción de Timothy P. Weber, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1994, p. 145.

¹⁹ AINAH, Colección Gómez Orozco, vol. 30, Cayetano Antonio de Torres, Directorio para las novicias de este convento de S. Felipe de Jesús y Pobres Capuchinas de México, Ms.

²⁰ BN, FF, sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad, *Cartas espirituales*, Ms., fol. 94. Ella pensaba que padecía hidropesía y solicitó a su confesor pedir informes sobre la enfermedad a un médico, pero manteniendo su identidad en el anonimato. “Si a V. P. le parece preguntar a un médico (no sabiendo la persona) se sabrá lo cierto y mi Padre verá lo que me convenga”.

²¹ UT, NLBC, *Libro en que se contiene la vida la madre María Magdalena, monja profesada del convento de Señor San Gerónimo*, Ms., fol. 8. “[Los médicos] determinaron que me sajasen los muslos y las piernas yo sintiendo esta mortificación y vergüenza mucho por haber de estar a la vista de los hombres”.

²² BN, FF, caja 76, leg. 1277, Nómina de los varones a quienes está permitido entrar en la clausura del monasterio de San Juan de la Penitencia, fol. 1. Se autorizó el ingreso de los “cirujanos” Ignacio Lemus, Joseph García, Mariano del Villar, José Leandro, Joseph Veintemilla; los barberos Mariano Conde e Ignacio Asís del Prado, y el médico Joseph Sandoval. También se permitió el ingreso de albañiles, recolectores de basura, carpinteros, herreros, sacristanes, “manos” para el acarreo de cosas pesadas al convento, fabricantes de velas y cavadores de tumbas. Véase, en la misma fuente, Memoria de los señores médicos y cirujanos que entran en este convento de Santa Clara.

²³ AINAH, FF, vol. 104, fol. 226.

²⁴ Véase también Sigüenza, *Parayso Occidental*, fols. 102-103, sobre la percepción de la enfermedad.

²⁵ UT, NLBC, *Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena*, fol. 16.

²⁶ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 198. A una monja que padecía excesivos accesos de calor se le administró una untura o ungüento refrescante cubierto con hojas de lechuga. Había padecido los accesos durante 30 años y su curación se atribuyó a las oraciones de los jesuitas.

²⁷ Fray Antonio Arbiol, O. F. M., *La religiosa instruida con doctrina de la Santa Escritura y Santos Padres de la Iglesia Católica para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el santo hábito hasta la hora de su muerte*, Imprenta Real de La Gazeta, Madrid, 1776, p. 628.

²⁸ BN, FF, sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, *Cartas*, Ms., fols. 55, 94, 95. Trabulse, *La muerte de sor Juana*, pp. 30-32. Véase también José Ignacio de Cabrera, *Gloriosa exaltación de la mística piedra maravilla. Sermón fúnebre que en las honras de la R. M. sor María Petra Trinidad, religiosa laica del convento de Señor San José de Gracia y pobres capuchinas de la ciudad de Santiago de Querétaro*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1762.

²⁹ AINAH, Colección Antigua, vol. 212: Opúsculos históricos, Ms. Sabemos que esta crónica fue escrita por fray Agustín de Vetancurt.

³⁰ Vetancurt, *Menologio franciscano*, pp. 4 y 26; Sigüenza, *Parayso Occidental*, fol. 157.

³¹ Franco, *Segunda parte*, p. 473.

³² *Memorias de Sor Mariana, fundadora y abadesa del monasterio de religiosas capuchinas*, María Fernández de Jáuregui, México, 1808, p. 26.

- ³³ Joseph Gómez, *Vida*, fols. 21v-22.
- ³⁴ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 164, 290; Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 26.
- ³⁵ Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 116.
- ³⁶ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 165. Véase también Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, pp. 216-220.
- ³⁷ UT, NLBC, *Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena Lorravaquio*, Ms., fols. 8v a 10 para todas las citas precedentes (en adelante, *Libro*).
- ³⁸ Agustín de la Madre de Dios, O. C. D., *Tesoro escondido*, p. 316.
- ³⁹ Franco, *Segunda parte*, pp. 462, 471, 473.
- ⁴⁰ UT, NLBC, *Libro*, fols. 6v a 8v.
- ⁴¹ Bellido, *Vida*, p. 152. Se pensaba que sacar sangre del cuerpo era muy bueno para mantener o recuperar la salud. Véase Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 245.
- ⁴² Bellido, *Vida*, pp. 131-142.
- ⁴³ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 326. Describe con bastante precisión todos los tipos de enfermedades y tratamientos, como la incisión de tumores; véanse pp. 332, 333 y 336.
- ⁴⁴ AHSSA, JM, leg. 1, exp. 30. Los registros de medicamentos y su uso farmacéutico son muy raros.
- ⁴⁵ AHSSA, JM, leg. 4, exp. 5. El mastique es el exudado del árbol de mástique. Véase Salazar, “Salud y enfermedad”, pp. 399-409.
- ⁴⁶ AGN, BN, leg. 649, exp. 6; Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 123 y 334. A una monja se le prescribió un ungüento hecho con jugo de limón para una enfermedad desconocida.
- ⁴⁷ AGN, BN, leg. 1151.
- ⁴⁸ AINAH, FF, vol. 105, fol. 50.
- ⁴⁹ AINAH, FF, vol. 100, fol. 179.
- ⁵⁰ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fols. 102-104.
- ⁵¹ AINAH, FF, vol. 199, fol. 179; Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 344. La carmelita poblana Isabel Francisca de la Natividad fue elogiada por el desempeño impecable de sus cuidados de enfermería, pues proveía medicamentos, comidas calientes bien sazonadas y convencía a las enfermas sin apetito de comer, para mantenerlas con vida.
- ⁵² Salazar, “Salud y enfermedad”, pp. 399-409. Cuando las monjas enfermas elegían permanecer en sus propias celdas, solicitaban sus medicamentos a la enfermería. La dominica María de San José obtuvo un poco de aceite de la enfermería para una de sus hermanas religiosas que permanecía muy enferma en su celda. Véase Myers y Powell, ed. y trad., *A Wild Country Out in the Garden*, p. 83.
- ⁵³ AGN, BN, leg. 1151. Algunos conventos incluían gastos adicionales para otras medicinas, como “purgantes”. En esta fuente se encuentra la información sobre todos los conventos.
- ⁵⁴ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 185.
- ⁵⁵ Para una relación completa véase Loreto, *Los conventos femeninos*, pp. 151-153.
- ⁵⁶ Martín González de la Vara, “Origen y virtudes del chocolate”, en Janet Long, coord., *Conquista y comida*, pp. 291-308; Sophie D. Coe, *America's First Cuisines*, University of Texas Press, Austin, 1994, pp. 10-104; Cárdenas, *Problemas y secretos*, pp. 148-156. Cárdenas era de la opinión de que el

chocolate rompía el ayuno.

⁵⁷ Antonio de León Pinelo, *Cuestión moral. Si el chocolate quebranta el ayuno eclesiástico* [1636], Condumex, México, 1994, pp. 10-11, 99, 110-113, 120 y *passim*.

⁵⁸ Loreto, "Prácticas alimenticias en los conventos de mujeres", pp. 485-487.

⁵⁹ Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, pp. 215-216, 275-276.

⁶⁰ Raymond of Capua, *Life of Catherine of Siena*, Conleth Kearns, trad., Michael Glazier, Wilmington, 1980.

⁶¹ Véanse Bell, *Holy Anorexia*, y Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, *passim*.

⁶² Alison Weber, "Santa Teresa, Demonologist", en Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry, eds., *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992, pp. 171-195.

⁶³ AINAH, Colección Chávez Orozco, vol. 30, Cayetano Antonio de Torres, *Directorio para las novicias de este convento de S. Felipe de Jesús y Pobres Capuchinas de México*, Ms., fol. 294.

⁶⁴ Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 97.

⁶⁵ BN, FF, sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, *Cartas*, Ms., fols. 112-113. Para un análisis detallado de las formas disciplinarias de sor Sebastiana y una interpretación hagiográfica de su cuerpo, véase Kristine Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, University of Florida Press, Gainesville, 1999, pp. 85-96.

⁶⁶ Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido*, p. 305.

⁶⁷ BN, FF, sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad, *Cartas*, fols. 112-113, 328. Otros ejemplos de sus prácticas de ayuno se encuentran en los fols. 350-352, 355. No es de sorprender que haya muerto antes de los 50 años.

⁶⁸ Sigüenza, *Parayso Occidental*, p. 108.

⁶⁹ Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido*, p. 212.

⁷⁰ Vetancurt, *Menologio franciscano*, pp. 27, 97, 116, 130; Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 277, 343.

⁷¹ Joseph Gómez, *Vida*, fols. 18v y 22v.

⁷² Myers y Powell, *A Wild Country*, p. 78. Antes de profesar y a lo largo de su adolescencia esta monja había adoptado un plan voluntario de ayuno en su casa, consciente de su significado en la vida religiosa; véanse pp. 23-25.

⁷³ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 15-16.

⁷⁴ P. Diego Calleja, S. J., *Vida de sor Juana*, Antigua Librería Robredo, México, 1936, pp. 39-41. "Sólo su director, a quien no fuera posible ni bien esconderle los rigores despiadados con que se trataba, lo sabía." "Una vez le preguntaron los padres de su docta y santa familia al padre Núñez que cómo la iba a la madre Juana de anhelar la perfección. Y respondió: es menester mortificarla, para que no se mortifique mucho, yéndola a la mano en sus penitencias, porque no pierda la salud y se inhabilite; porque Juana Inés no corre en la virtud, sino es que vuela."

⁷⁵ Antonio Núñez, S. J., *Distribución de las obras ordinarias y extraordinarias del día para [...] el estado de las señoras religiosas*, Viuda de Miguel Ribera Calderón, México, 1712, pp. 8-9.

⁷⁶ Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *Ejemplar de religiosas. Vida de la muy reverenda madre sor María Josefa Lino de la S. S. Trinidad* (1745-1783), Imprenta de Alejandro Valdez, México, 1831, pp. 54-58. La fecha de impresión (1831) sugiere que la penitencia, tal como se practicaba en los siglos

XVII y XVIII, no necesariamente declinaba como ejercicio ejemplar.

⁷⁷ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fol. 109. Véanse también las formas disciplinarias tempranas seguidas por la madre María de San José: Myers y Powell, *A Wild Country*, pp. 24-25.

⁷⁸ BN, México, Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, *Cartas*, fol. 217.

⁷⁹ Para ejemplos de libros de ejercicios espirituales y la prescripción de la mortificación del cuerpo, véase el capítulo III.

⁸⁰ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fol. 167v.

⁸¹ LC, sor María de Jesús Felipa, *Diario*, fol. 77v.

⁸² *Ibidem*, fols. 78r-79. La religiosa describe otras formas de penitencias en *Diario*, 1753, fols. 17r, 18r-v y 21v.

⁸³ LC, sor María de Jesús Felipa, *Diario*, fols. 85-85v.

⁸⁴ Véase Thomas N. Tender, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

⁸⁵ Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 71.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 27 y 97. Vetancurt escribió también las biografías de varias monjas de Santa Clara de Atlixco. En ellas subraya también el uso de cilicios, la dedicación al ayuno y la gran humildad de las monjas. Véase AINAH, Colección Antigua, vol. 212, Opúsculos históricos.

⁸⁷ BN, FF, sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, *Cartas*, fols. 328-231.

⁸⁸ Joseph Gómez, *Vida*, fol. 21v.

⁸⁹ Calvo, S. J., *Compendio*, pp. 34-35 y *passim*.

⁹⁰ Bellido, *Vida*, pp. 69 y 81. Es posible que haya seguido el ejemplo de santa Catalina de Siena. Véase Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, pp. 171-172.

⁹¹ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, Porrúa, México, 1969, pp. 96-1023, 1024, 1025, 1027.

⁹² Juan de Ortega y Montañés, *Reglas y Constituciones que por autoridad apostólica deben observar las religiosas gerónimas del convento de San Lorenzo de México*, Herederos de la Viuda de F. Rodríguez Lupercio, México, 1707, p. 116. En este convento se celebraban capítulos mensuales. Juan Fernández Cejudo, *Llave de oro para abrir las puertas del cielo. La Regla y Ordenaciones de las monjas de la Inmaculada Concepción de Nuestra Sra. de la Madre de Dios*, México, 1815. De acuerdo con esta fuente, los capítulos debían celebrarse tres veces por semana.

⁹³ *Regla y Constituciones para las religiosas recoletas dominicas del monasterio de Santa Rosa de Santa María*, Oficina del Real Seminario Palafoxiano, Puebla, 1789, p. 103. La prescripción de “pan basto” puede referirse más bien a un tipo de pan integral y no a pan blanco.

⁹⁴ *Reglas y Constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepción y la Santísima Trinidad de la ciudad de los Ángeles*, M. de Zúñiga y Ontiveros, México, 1795, p. 109; *Regla y Constituciones de las religiosas de Santa Brígida*, Imprenta Imperial de Valdés, México, 1822, pp. 9 y 19; Juan B. Méndez, *Regla de N. P. G. San Agustín y Constituciones de las religiosas del Sagrado Orden de Predicadores*, Herederos de la Viuda de F. R. Lupercio, México, 1730, p. 17; *Regla primitiva y Constituciones de las religiosas descalzas de la orden de la gloriosa Virgen María del Monte Carmelo*, F. Brusola, Valencia, 1816, p. 68; BN, Madrid, Juan de Palafox y Mendoza, *Regla y Constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la*

Concepción, Ms. 3877, fols. 250-253.

⁹⁵ Fernández Cejudo, *Llave de oro*, p. 91.

⁹⁶ AGI, México, 316; Antonio Rubial García, “Un caso raro. La vida y desgracias de Sor Antonia de San Joseph, monja profesa en Jesús María”, en Manuel Ramos Medina, coord., *El monacato femenino en el Imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, Condumex, México, 1995, pp. 351-357.

⁹⁷ Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 84.

⁹⁸ *Idem, passim*; AINAH, Colección Antigua, vol. 212. *Santa Clara de Atlixco*. Sor Leonor de San Iván vivió 80 años, 50 de ellos como monja, mientras que sor María de la Santísima Trinidad pasó 61 años en el convento. Excepcionales son también los casos de sor Isabel de San Gregorio, quien vivió 57 años como monja, y sor Beatriz de San Buenaventura, sor Elvira de la Ascensión y sor Elvira de San Pedro, quienes vivieron 50 años como monjas.

⁹⁹ Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, pp. 276-281 y 288-293.

¹⁰⁰ AGI, México, leg. 2756.

¹⁰¹ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 276, 301, 326 y 334.

¹⁰² Vetancurt, *Menologio franciscano*, pp. 38 y 39; Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 234, 332, 334 y 336.

¹⁰³ Franco, *Segunda parte*, pp. 465. Para una detallada descripción de la muerte de una monja, sor Ana de San Francisco, véanse pp. 476-478.

¹⁰⁴ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 266-268; Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, pp. 222-226.

¹⁰⁵ Juan José Eguiara y Eguren, *La mujer edificativa. Panegírico fúnebre [...] en las honras de la M. R. Madre Augustina Nicolasa María*, Imprenta Nueva de la Bibliotheca Mexicana, México, 1755, p. 16.

¹⁰⁶ Vetancurt, *Menologio franciscano*, pp. 27, 31, 41, 73 y 97. Las frases utilizadas para referirse a una feliz muerte son: “gozar las bodas espirituales”, “gozar el fruto de sus buenas obras”, “gozar las delicias de su Esposo”, “durmió en el Señor”. Por tradición, las monjas hacían preparativos para su muerte y tenían expectativas similares. Véanse hermana Bartolomea Riccoboni, *Life and Death in a Venetian Convent. The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395-1436*, Daniel Bornstein, ed. y trad., University of Chicago Press, Chicago, 2000; Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, pp. 224-225.

¹⁰⁷ Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 120.

¹⁰⁸ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 170, 191-192-221, 268-292; Franco, *Segunda parte*, p. 452; Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 31.

¹⁰⁹ Franco, *Segunda parte*, pp. 475-479.

¹¹⁰ Joseph Gómez, *Vida*, pp. 50-51.

¹¹¹ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fols. 103-104.

¹¹² Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 30. Leonor de la Ascensión instruyó a las monjas sobre las labores que debían desempeñar después de anunciar su propia muerte.

¹¹³ Vetancurt, *Menologio franciscano*, p. 111.

¹¹⁴ Juan Antonio de Mora, *Espejo cristalino de paciencia y viva imagen de Christo crucificado en la admirable vida y virtudes de la venerable madre sor María Inés de los Dolores*, Herederos de la Viuda de M. Rivera y Calderón, México, 1729, pp. 108-109; Franco, *Segunda parte*, pp. 458, 464, 467 y 469.

¹¹⁵ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 166. Véase también Juan Antonio de Mora,

Espejo cristalino, ed. de la Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 2008, p. 140.

¹¹⁶ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 167.

¹¹⁷ Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, pp. 228-230.

¹¹⁸ Joseph Gómez, *Vida*, fols. 52v-53. María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, El Colegio de Michoacán / El Colegio Mexiquense, México, 2001, pp. 191-199. La autora describe un raro túmulo que ha sobrevivido en Toluca, que al parecer sirvió para el entierro de monjas carmelitas.

¹¹⁹ Bellido, *Vida*, pp. 143-148.

¹²⁰ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 166.

¹²¹ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fol. 104; Joseph Gómez, *Vida*, *passim*.

¹²² Franco, *Segunda parte*, pp. 477-479.

¹²³ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, UNAM / Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 189-190, citando a Rosalva Loreto López.

¹²⁴ AGN, BN, leg. 881, exp. 18.

¹²⁵ AHSSA, JM, leg. 11, exp. 12.

¹²⁶ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 167.

¹²⁷ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fol. 106.

¹²⁸ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 268-269.

¹²⁹ Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, p. 231. El origen de esta creencia está firmemente arraigado en la Edad Media.

¹³⁰ Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús religiosa profesada en el convento de la Limpia Concepción [...] de la ciudad de los Ángeles*, Viuda de Bernardo de Calderón, México, 1676; Rubial, *La santidad controvertida*, pp. 165-201. Véanse también Ronald J. Morgan, *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*, University of Arizona Press, Tucson, 2002; Rosalva Loreto López, "La pruebas del milagro en el proceso de beatificación de la madre María de Jesús en los siglos XVIII y XIX", en Manuel Ramos Medina, comp., *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, El Colegio de México / El Colegio de Michoacán / Instituto Mora/UAM-Iztapalapa / Condumex, México, 1998, pp. 351-368.

¹³¹ Antonio Rubial García, "Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas", *Estudios de Historia Novohispana*, 18 (1998): 13-30.

¹³² Sebastián de Santander, *Sermón fúnebre que en las honras de la venerable madre Jacinta María Anna de San Antonio, religiosa de el monasterio de Santa Catarina de Sena [...] predicó el M. R. P. M. F. Sebastián de Santander*, Doña Francisca Flores, Oaxaca, 1720; Miguel Sánchez, *Sermón que predicó [...] en las exequias de la madre Ana de la Presentación del convento de San Laurencio (sic)*, Imp. Francisco Salvago, México, 1636.

VII. SEXUALIDAD: UN RETO A LA CASTIDAD

¹ Juan de Palafox y Mendoza, *Puntos que el señor obispo de la Puebla de los Ángeles, Juan de Palafox y Mendoza, deja encargados y encomendados a las almas a su cargo, al tiempo de partirse de esta provincias a los reynos de España*, impreso por el bachiller Juan Blanco de Alcázar, Puebla, s. f.

² El peligro de las devociones fue mencionado por el marqués de Mancera a su sucesor, el duque de Veraguas, en 1673. Véase *Instrucción que de orden del rey dio el virrey de México, D. Antonio Sebastián de Toledo, Marqués de Mancera a su sucesor, el Exmo. Sr. d. Pedro Nuño Colón, el Duque de Veraguas, en 22 de octubre 1673*, en *Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores*, 2 vols., México, 1873, vol. 1, p. 135. Opinaba que si bien la aplicación de políticas encaminadas a corregir este problema era labor de sus prelados, el gobierno real no estaba exento de cuidar el decoro de esas instituciones. Véase también la condenación del obispo Payo de Ribera a las devociones en Jesús María en 1672. AGN, BN, leg. 101, exps. 3, 4 y 5 (1672). Autos de las Visitas [de] D. fray Payo de Ribera, arzobispo de México.

³ Carmen Martín Gaité, *Love Customs in Eighteenth Century Spain*, University of California Press, Berkeley, 1991, pp. 1-16; María Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el antiguo régimen*, Akal, Madrid, 1992. No explora a profundidad la devoción de las monjas pero ofrece abundante evidencia sobre las costumbres sexuales españolas en los siglos XVI y XVII. Véase también, de la misma autora, “Un sondeo en la historia de la sexualidad sobre fuentes inquisitoriales”, en J. Pérez Villanueva, ed., *Institución española: nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo XXI, Madrid, 1980, pp. 917-930.

⁴ BN, FF, caja 75, leg. 1259, fols. 15-16. Véanse también fols. 17-18. Patente de fray Francisco de Ávila, fechada el 13 de marzo de 1683, sobre malas prácticas en los conventos, AGI, México, leg. 338.

⁵ AINAH, FF, vol. 109, fol. 20 (5 de junio de 1720).

⁶ Para el origen de la clausura y sus relaciones con la preservación de la castidad de las monjas y su protección de las tentaciones mundanas, véanse Elizabeth Makowski, *Canon Law and Cloistered Women. Periculoso and Its Commentators, 1298-1545*, Catholic University Press, Washington, D. C., 1997, pp. 75-79. Judith C. Brown, *Immodest Acts: The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*, Oxford University Press, Oxford, 1986; Stephen Haliczer, *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned*, Oxford University Press, Oxford, 1996; Ricardo Sez, “La transgression de l'interdir amoureux: Le prêtre, la femme et l'enfant dans l'archevêché de Toledé (1565-1620)”, en *Amours legitimes, amours illégitimes en Espagne, XVI-XVII siècles*, Agustín Redondo, ed., Publications de la Sorbonne, París, 1985, pp. 124-127; Jutta Gisela Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*, Chicago University Press, Chicago, 1999, pp. 124-127. En la literatura del periodo medieval se refleja la mala reputación que los confesores se habían forjado como guardianes de sus hijas espirituales. Véase Graciela S. Daichman, *Wayward Nuns in Medieval Literature*, Syracuse University Press, Syracuse, 1986, pp. 40-44.

⁷ Makowski, *Canon Law*, *passim*.

⁸ Sperling, *Convents*, pp. 147-153 y 157-158. En los siglos XVI y XVII, la frecuente violación de la clausura y castidad de las monjas venecianas condujo a las autoridades eclesiásticas a limitar el acceso a las monjas. Sus esfuerzos para impedir las visitas en los locutorios fracasaron, y en ese periodo se llevaron a cabo varios juicios en contra de las monjas y sus amantes. Véase también Craig Herline y Eddy Put, *A Bishop's Tale. Mathias Hovius among his Flock in Seventeenth Century Flanders*, Yale University Press, New Haven, 2000, pp. 214-230.

⁹ Haliczzer, *Sexuality*, pp. 42-62. Esta decisión papal fue ratificada en 1605 y 1622.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 149-182.

¹¹ *Ibidem*, p. 155.

¹² Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el antiguo régimen*, pp. 30-35 y 42-64. Véase también Mary Elizabeth Perry, *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

¹³ En la historiografía mexicana varios autores han escrito sobre el tema. Véanse Solange Alberro *et al.*, *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica. Matrimonio, familia y sexualidad a través de los cronistas del siglo XVI, el Nuevo Testamento y el Santo Oficio de la Institución*, INAH, México, 1980; Sergio Ortega, ed., *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Grijalbo, México, 1985; Jorge René González Marmolejo, *El delito de solicitación en el Obispado de Puebla durante el siglo XVIII*, tesis, ENAH, México, 1982. Del mismo autor, *Sexo y confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, Conaculta / INAH / Plaza y Valdés, México, 2002, y “Correspondencia amorosa de clérigos del siglo XVIII: el caso de José Ignacio Troncoso y María de Paula de la Santísima Trinidad”, en Sergio Ortega *et al.*, eds., *Amor y desamor en Nueva España*, UNAM, México, 1999, pp. 155-180; Antonio Rubial García, “Un caso raro. La vida y desgracias de sor Antonia de San Joseph, monja profesa en Jesús María”, en Ramos Medina, coord., *El monacato femenino*, pp. 351-357; Georges Baudot y María Águeda Méndez, *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes*, Siglo XXI, México, 1997. Jorge René González no aborda a las monjas en su libro reciente sobre el sexo en los confesionarios. En este capítulo me enfoco en las monjas y sus confesores.

¹⁴ Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesa en el convento de la Limpia Concepción [...] de la ciudad de los Ángeles*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1676, p. 30. Sufrió muchas tentaciones en contra de la castidad atribuidas a Lucifer, como visiones de hombres desnudos y jóvenes lascivos que la incitaban a cometer actos deshonestos.

¹⁵ Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2002, pp. 127-145.

¹⁶ La incidencia de casos de transgresión sexual entre monjas y frailes es numéricamente limitada. Para otros ejemplos no estudiados aquí, véanse AGN, México, Institución, vol. 177, exp. 1 [1590]; vol. 985, exp. 2; vol. 249, exp. 1; vol. 923, exp. 1 [1745]; vol. 1075, exp. 6 [1763].

¹⁷ Serge Gruzinski, “Individualization and Acculturation: Confession Among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century”, en Asunción Lavrin, ed., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989, pp. 96-117.

¹⁸ La Iglesia de la Contrarreforma reforzó los lazos matrimoniales laicos en un esfuerzo para conferir mayor solemnidad al papel de la Iglesia como definidora de las relaciones sexuales apropiadas. Después

del Concilio de Trento ningún matrimonio se consideraba válido sin la presencia de un sacerdote, y tanto las relaciones conyugales como las relaciones fuera del matrimonio se redefinieron meticulosamente. La profesión implicaba el matrimonio espiritual de las monjas con Cristo y, como esposas de Cristo, eran estrechamente vigiladas, pues su matrimonio era de la más elevada condición sagrada. Véase Jorge René González Marmolejo, “Diferencias y similitudes entre los ritos del matrimonio espiritual y el matrimonio sacramental”, en *Comunidades domésticas en la sociedad novohispana. Memorias del IV Simposio de Historia de las Mentalidades*, INAH, México, 1994, pp. 79-88.

¹⁹ AINAH, Colección Gómez Orozco, vol. 30, Torres, Directorio, fol. 338.

²⁰ Guido Ruggiero, *The Boundaries of Eros: Sex, Crime, and Sexuality in Renaissance Venice*, Oxford University Press, Oxford, 1985, pp. 72 y ss. La descripción del destino de una monja como esposa, sirvienta e hija de Dios encarnado en Jesucristo suponía papeles potencialmente antitéticos. Un cierto aire de incesto rodea al concepto de hija-esposa. El hecho de que Cristo tuviese un sinfín de esposas podía también despertar el pensamiento irreverente de un harén de tipo espiritual. La única manera de resolver la polivalencia de estos papeles era asumir que, en la vida real, podían alternarse sin invalidar sus significados. La Iglesia siempre recurrió al simbolismo para explicarlo. Los significados metafóricos explicaban las relaciones y las colocaban por encima de la realidad humana. En cuanto a la violación sexual de una monja virgen, el código legal español de las *Siete Partidas* la definía como un “yerro et maldat muy grande”. Cuando un hombre violaba a una monja, todas sus propiedades pasaban a manos del convento al que ella perteneciera. Véase *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio*, 3 vols., Imprenta Real, Madrid, 1807, vol. 3, pp. 662-663.

²¹ *Regla y Constituciones de las religiosas gerónimas del convento de San Lorenzo de la Ciudad de México*, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1707, pp. 18-20 y 38.

²² Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 378.

²³ Arbiol, O. F. M., *La religiosa instruida*, libro I, cap. XXXI, p. 188, y el cap. XXXII.

²⁴ BN, FF, Martín de Vallarta, *Camino de la verdad y instrucción de religiosas*, Ms. (1728), fols. 20 y 30.

²⁵ AGN, Institución, vol. 746, fols. 374-375.

²⁶ Sobre la Institución, véase Richard Greenleaf, *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1962. Véase también John Chuchiak, “Secrets behind the Screen: Solicitantes in the Colonial Diocese of Yucatan and the Yucatec Maya, 1570-1785”, en Susan Schroeder y Stafford Poole, eds., *Religion in New Spain*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2007, pp. 83-109.

²⁷ BN, México, *Cartas espirituales de sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad*, Ms., fol. 55. “Por obedecer a vuestra paternidad”, o “Por mandarme mi padre que escriba”. Sor María de Jesús Felipa escribe en su diario espiritual: “Sr. y Pe. mío, por sólo obedecer tomo la pluma”. Véanse de Asunción Lavrin, “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, *Colonial Latin American Review*, 3.4 (1993): 27-52, y “Sor Juana Inés de la Cruz: obediencia y autoridad en su entorno religioso”, *Revista Iberoamericana*, 172-173 (julio-diciembre de 1995): 602-622. También Durán López, *Un cielo abreviado*, *passim*.

²⁸ AGI, Audiencia de México, leg. 306; Elisa Sampson Vera Tudela, *Colonial Angels. Narratives of Gender and Spirituality in Mexico, 1580-1750*, University of Texas Press, Austin, 2000.

- ²⁹ BN, FF, México, Vida de la madre María Marcela, fol. 186.
- ³⁰ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 225.
- ³¹ BN, FF, Vida de la madre María Marcela, fols. 196-197.
- ³² AGN, Institución, vol. 957 (1758). Le preguntó si se había tocado las piernas y sus partes privadas, que denominaba “la cosita”.
- ³³ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 329-330.
- ³⁴ AGN, Institución, vol. 552, segunda parte, exp. 53 (1717).
- ³⁵ AGN, Institución, vol. 729.
- ³⁶ René Millar Carvacho, *La Institución de Lima (1697-1820)*, Editorial Deimos, Madrid, 1998, vol. 3, pp. 385-396, e *Institución y sociedad en el virreinato peruano*, Pontificia Universidad Católica de Perú / Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1998, pp. 303-366.
- ³⁷ Es ilustrativo citar aquí el caso en contra de fray Francisco de Castellón, capellán franciscano del convento indígena de Corpus Christi. Se descubrió que era un mujeriego consuetudinario fuera de sus obligaciones como capellán, pero no existe ningún registro de que alguna vez haya abordado a alguna de las mujeres enclaustradas en Corpus Christi. Véase AGN, Institución, vol. 1322, exp. 9 (1806).
- ³⁸ Para una interpretación de la carga sexual en la confesión, véase Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, Random House, Nueva York, 1990.
- ³⁹ AGN, Institución, vol. 720, exp. 10, fols. 213-221 (1752).
- ⁴⁰ AGN, Institución, vol. 1385 (1797). Reproducido en Concepción Company, comp., *Documentos lingüísticos de la Nueva España*, UNAM, México, 1994, pp. 623-630.
- ⁴¹ AGN, Institución, vol. 1385 (1797). Citado en Company, *Documentos lingüísticos*, p. 628.
- ⁴² AGN, Institución, vol. 957, exp. 2 (1758).
- ⁴³ AGN, Institución, vol. 748, exp. 14 (1712).
- ⁴⁴ AGN, Institución, vol. 1385, exp. 14. Fray Ignacio había solicitado también a sor Manuela del Corazón de María, otra monja de Santa Clara, y le había escrito poemas de amor a una joven de una escuela religiosa. Para su confesión, véase Baudot y Méndez, *Amores prohibidos*, pp. 111-120.
- ⁴⁵ AGN, Institución, vol. 1386, exp. 15 (1791).
- ⁴⁶ AGN, Institución, vol. 1338, exp. 3, fols. 99-104 (1793).
- ⁴⁷ AGN, Institución, vol. 610, exp. 8. Juan de Ortega y Montañés, futuro obispo de Durango y Guatemala, y arzobispo de México, fue el inquisidor que tomó la confesión de sor Catalina.
- ⁴⁸ AGN, Institución, vol. 552, exp. 53 (1717-1718).
- ⁴⁹ AGN, Institución, vol. 186.
- ⁵⁰ Véase Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados*, 3 vols., Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986; vol. 3: *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*.
- ⁵¹ AGN, Institución, vol. 186, fol. 205. Daban placer a sus partes inferiores, pero tenían la fuerza para tocarse y besarse como si fuesen dos estatuas. Otro giro interesante de esta historia es su mutuo consentimiento sobre cómo el fraile confesaría, en caso de verse obligado a hacerlo, haber desflorado a una monja bajo el voto irrevocable de castidad. Para evitar la comisión de otro pecado capital, se dice que sor Agustina pudo proponerle que confesase haber tenido relaciones carnales con una mujer bajo el juramento del voto de castidad, pero sin especificar el hecho de que fuese una monja. Sor Agustina

estaba tan involucrada como el fraile en este encubrimiento, y muy lejos de pasar como una mujer inocente seducida por un hombre desalmado.

⁵² El padre Plata, en un intento de aligerar el peso de su culpa, confesó haber sido engañado por el diablo y por la creencia de que sor Agustina era una “santa” con una gracia particular o “ciencia infusa”. No obstante, finalmente reconoció que la monja era una pecadora y él un ciego ignorante (fols. 220-221).

⁵³ AGN, Institución, vol. 186, fol. 234.

⁵⁴ *Ibidem*, fol. 200.

⁵⁵ *Ibidem*, fol. 208.

⁵⁶ AGN, vol. 186, *passim*. El abogado la acusó de varios cargos por la pretensión de tener un conocimiento especial de naturaleza divina y por su relación pecaminosa con el padre Juan Plata. Afirma que sor Agustina, “desventurada ciega y perdida quitó el último remate de la honestidad que debía guardar, entregando su cuerpo al lascivo sacerdote enemigo de Dios, robador de su honra y la de sus sagradas vírgenes” (fol. 131). Por los actos deshonestos cometidos voluntariamente, el abogado la inculpa como una monja deshonesto y echada a perder en la observancia de la disciplina conventual (fol. 144), y mentirosa por afirmar ser poseedora de “luces” especiales. El abogado y la Institución se interesaban particularmente en sus declaraciones de “beatitud”, pues conllevaban connotaciones heréticas singulares.

⁵⁷ La pérdida de la virginidad fue un tema frecuente en el México colonial, aunque el tema de la sexualidad es más general. Véanse los ensayos de Lavrin y Twinam, en Asunción Lavrin, ed., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989; Ann Twinam, *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford University Press, Stanford, 1999; Noemí Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*, Plaza y Valdés, México, 1996; *Ethnohistory*, 54.1 (invierno de 2007). Dado el gran número de estudios sobre la sexualidad, véase una revisión bibliográfica reciente en Asunción Lavrin, “Sexuality in Spanish America”, en José Moya, ed., *The Oxford Handbook of Latin American History*, Oxford University Press, Nueva York, 2010, pp. 132-152.

⁵⁸ Huerga, *Historia de los alumbrados*; vol. 3: *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, pp. 791-910.

⁵⁹ AGI, México, 316 (1693); Rubial, “Un caso raro”, en Ramos Medina, coord., *El monacato femenino*, pp. 351-357.

⁶⁰ Antonio Rubial García, *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII*, Conaculta, México, 1990.

⁶¹ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, 3 vols., Porrúa, México, 1972; vol. 2, pp. 19 y 140.

⁶² AGN, Institución, vol. 722, fols. 369-402.

⁶³ AGN, Institución, vol. 1372, fol. 33.

⁶⁴ Company, *Documentos lingüísticos*, pp. 614-615.

⁶⁵ Baudot y Méndez, *Amores prohibidos*, pp. 115 y 116.

⁶⁶ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 330.

⁶⁷ Alicia Gaspar de Alba, “The Politics of Location of the Tenth Muse of America: Interview with Sor Juana Inés de la Cruz”, en Carla Trujillo, ed., *Living Chicana Theory*, Third Woman Press, Berkeley, 1998, pp. 136-165, y *Sor Juana’s Second Dream. A Novel*, University of New Mexico Press,

Albuquerque, 1999. Para una visión discordante, véase Ilan Stavans, "Introduction" a *Sor Juana Inés de la Cruz. Poems, Protest, and a Dream*, Margaret Sayers Paden, trad., Penguin Books, Nueva York, 1997, pp. XXVIII-XXIX.

⁶⁸ Arbiol, *La religiosa instruida*, p. 250.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 594-599.

⁷⁰ Véanse los capítulos II, VII y IX.

⁷¹ Fray Félix de Jesús María, *Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la Ven. sierva de Dios, sor María de Jesús, religiosa profesada en el V. monasterio de la Inmaculada Concepción de Puebla de los Ángeles en las Indias Occidentales, sacada de los procesos formados para la causa de su beatificación y canonización*, Impr. Joseph y Phelipe de Rossi, Roma, 1756, p. 275.

⁷² AGN, Institución, leg. 1319, exp. 6 [1785-1794].

⁷³ Los sacerdotes seculares recibían sanciones similares por estas ofensas. Véase William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth Century Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 1996, pp. 182-189.

⁷⁴ AGN, Institución, vol. 5, exp. 4 (1564); vol. 8, exp. 1 (1568); vol. 166, exp. 5 (1598); vol. 718, exp. 10 (1701); vol. 722, fols. 369-402 (1703); vol. 1172, exp. 7, fols. 116-307; vol. 1029, exp. 6, fols. 181-193v; Antonio Rubial "¿Herejes en el claustro? Monjas ante la Institución novohispana del siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, 31 (julio-diciembre de 2004): 19-38.

VIII. ESPOSAS INDÍGENAS DE CRISTO

¹ “Sermón de Don Joseph Victoriano Baños y Domínguez [...] en el aniversario de la M. R. M. sor María Teodora de San Agustín, fundadora y abadesa vitalicia del convento de Santa María de los Ángeles de pobres descalzas Indias de la ciudad de Antequera del valle de Oaxaca [1799]”, en Luis Castañeda Guzmán, *Templo de los príncipes y monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1993, p. 93. Este capítulo es una revisión de mi “Indian Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain”, *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*, 15.2 (verano de 1999): 225-260. El ensayo recibió el MACLAS Harold Eugene Davis Prize en 2000.

² José María Kobayashi, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, El Colegio de México, México, 1974, pp. 239-292; Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., Ed. S. C. Hayhoe, México, 1945, vol. 1, pp. 52 y 171 y ss. La idea de una clausura para mujeres indígenas fue promovida inicialmente por el oficial real Rodrigo de Albornoz en 1525.

³ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*, El Colegio de México, México, 1990, p. 111; véanse pp. 80-84 para escuelas de mujeres indígenas. Para mayor información sobre mujeres indígenas en México antes de la conquista y durante el siglo XVI, véanse María J. Rodríguez-Shadow, *La mujer azteca*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1991; Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett, eds., *Indian Women of Early Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, 1997.

⁴ Kobayashi, *La educación como conquista*, pp. 318-341.

⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, México, 1987, p. 75.

⁶ María del Mar Graña Cid, “Mujeres y educación en la pre-reforma castellana: los colegios de doncellas”, en María del Mar Graña Cid, ed., *Las sabias mujeres. Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Asociación Cultural AI-Mudayba, Madrid, 1994, pp. 117-146.

⁷ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, Jus / Polis, México, 1947, p. 208; Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España*, pp. 71-83.

⁸ Kobayashi, *La educación como conquista*, pp. 280-292.

⁹ Louise Burkhart, “Mexican Women on the Home Front: Housework and Religion in Aztec México”, en Schroeder, Wood y Haskett, *Indian Women*, pp. 25-52.

¹⁰ Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España*, pp. 213-214; Donald Chipman, “Isabel de Moctezuma: Pioneer of *Mestizaje*”, en David G. Sweet y Gary B. Nash, eds., *Struggle and Survival in Colonial America*, University of California Press, Berkeley, 1981, pp. 214-227.

¹¹ *Concilio III Provincial Mexicano*, Eugenio Maillefert y Compañía Editores, México, 1859, libro 3, título 13, sección 7, p. 282. Esta orden pretendía eliminar todo rastro de simonía. No existe

información confiable sobre las mestizas en los conventos novohispanos. En Cuzco, se permitía a las mujeres indígenas profesar en los conventos de Santa Clara como monjas de velo blanco, pero sin derecho a voz ni voto en los asuntos conventuales. Véase Kathryn Burns, “Conventos, criollos y la economía espiritual del Cuzco, siglo XVII”, en Manuel Ramos Medina, *Memoria del II Congreso*, pp. 311-330. De la misma autora, véase “Nuns, *Kurakas*, and Credit: The Spiritual Economy of Seventeenth Century Cuzco”, *Colonial Latin American Review*, 6.2 (1997): 185-203; “Gender and the Politics of Mestizaje: The Convent of Santa Clara in Cuzco, Peru”, *HAHR*, 78.1 (febrero de 1998): 5-44, y *Conventual Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Duke University Press, Durham, 1999. Este convento fue fundado en 1550 para dar refugio a las hijas mestizas de los conquistadores, el mismo criterio que motivó la fundación del primer recogimiento para mestizas en Nueva España.

¹² La fundación del convento de Santa Clara en Querétaro por el cacique Diego de Tapia es una excepción a la regla de exclusión de mujeres indígenas de los conventos. Tapia puso como condición que su hija única, Luisa, fuese admitida y designada abadesa hasta su muerte, tras lo cual el convento podría elegir a su madre superiora siguiendo sus propias reglas. Al momento de la fundación Tapia no promovió la admisión de ninguna otra mujer indígena. Sus condiciones fueron aceptadas por los ciudadanos y las autoridades religiosas de Querétaro y después de la muerte de Luisa la dirección del convento regresó a manos españolas, reafirmando su condición de convento para mujeres blancas (Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, Fondo 94 CDXC: “Testimonio de Cuaderno de Autos Fundación del convento de Santa Clara de Querétaro”).

¹³ *Concilio III Provincial Mexicano*, p. 41. “Indios y mestizos no deben ser admitidos en las órdenes sagradas excepto bajo la más grande y cuidadosa deliberación, y jamás aquellos manchados por la infamia” (Stafford Poole, C. M., *Pedro Moya de Contreras: Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, University of California Press, Berkeley, 1987, pp. 128-129 y 152, y “Church Law and the Ordination of Indians and Castas in New Spain”, *HAHR*, 61 (noviembre de 1981): 637-650.

¹⁴ Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* [1590], Fondo de Cultura Económica, México, 1985, Libro Quinto, cap. 15, pp. 240-242.

¹⁵ Agustín de la Madre de Dios, O. C. D., *Tesoro escondido*, p. 380.

¹⁶ Stafford Poole, C. M., *Our Lady of Guadalupe. The Origin and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, University of Arizona Press, Tucson 1995, *passim*; D. A. Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001; William B. Taylor, “The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion”, *American Ethnologist*, 14.1 (febrero de 1987): 9-33; Margarita Zires, “Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y representación en el México pasado y contemporáneo”, *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, 10.2 (verano de 1994): 281-313.

¹⁷ Poole, *Our Lady of Guadalupe*, pp. 38, 88-89 y 101-155.

¹⁸ James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, Stanford, 1992, pp. 226-229. Existían confraternidades rurales para mujeres. Véase AGN, BN, leg. 585. Las “cabeceras” eran las principales poblaciones administrativas de un territorio, y los “sujetos”, las poblaciones menores dependientes de éstas.

¹⁹ Hernando Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the*

Indians Native to This New Spain [1629], Ross Hassig y Richard Andrews, ed. y trad., University of Oklahoma Press, Norman, 1984; existe edición en español: *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, México, 1629; Imprenta del Museo Nacional, 1892, y María Cristina Silberman, “Idolatrías de Oaxaca en el siglo XVIII”, en *Actas, 36 Congreso Internacional de Americanistas*, 2 vols., Madrid, 1964, vol. 2, pp. 111-113.

²⁰ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 462-463; Francisco de Florencia, S. J., *La milagrosa invención de un tesoro escondido en un campo que halló un venturoso cacique*, Viuda de Juan de Ribera, México, 1685. El indígena Juan Águila, principal otomí, quien gozaba de la reputación de haber visto a la Virgen, halló también una imagen de Nuestra Señora del Rosario que sería adorada en su santuario hacia mediados del siglo XVII.

²¹ Asunción Lavrin, “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, *Colonial Latin American Review*, 3.4 (1993): 27-51.

²² Francisco de Pareja, *Crónica de la Provincia de la Visitación de Ntra. Sra. de la Merced Redención de Cautivos de la Nueva España* [1688], 2 vols., Imprenta de J. R. Barbedillo y Cía., México, 1882, vol. 2, pp. 451-458.

²³ Franco, *Segunda parte*, pp. 494-497.

²⁴ Pareja, *Crónica*, vol. 2, pp. 452-458.

²⁵ Irving A. Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora: un sabio mexicano del siglo XVII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pp. 102-108; Kathleen Ross, *The Baroque Narrative of Carlos de Sigüenza y Góngora. A New World Paradise*, Cambridge University Press, Nueva York, 1993. Como señala Ross, en el primer capítulo de su libro Sigüenza estableció vínculos entre las vírgenes romanas, cristianas e indígenas, elevando así el pasado indígena mexicano a la misma categoría de las tradiciones europeas reconocidas.

²⁶ Sigüenza, *Parayso Occidental*, pp. 171-174; Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 384.

²⁷ De la misma manera, existen ejemplos de maltrato. El tratamiento dado a las sirvientas dependía del carácter de las personas involucradas y no de las perspectivas sociales. Véase el capítulo V. Fray Joseph Gómez narra incidentes de tensión entre señoras y sus sirvientas en *Vida*, de 1689.

²⁸ Sigüenza, *Parayso Occidental*, pp. 174-177.

²⁹ *Ibidem*, pp. 180-181. De acuerdo con el biógrafo, esta monja llamaba a las indias “indiezuelas”, quizá un diminutivo afectivo en este caso pero que también podría interpretarse como una forma despectiva de trato inferior a las sirvientas. En las biografías de las monjas se pueden encontrar casos de tolerancia tanto como de castigo físico. Véanse Pardo, *Vida y virtudes*, y Joseph Gómez, *Vida*. Véase también AHSSA, JM, leg. 4, exp. 1, para un caso del siglo XVII en el convento de Jesús María.

³⁰ Esta carta informativa para el rey ha sido publicada con varios títulos. Véase Juan de Palafox y Mendoza, *El libro de las virtudes del indio*, Imprenta de Tomás Minuesa de los Ríos, Madrid, 1893; Francisco Sánchez-Castañer, ed., *Juan de Palafox y Mendoza: tratados mexicanos*, Atlas, Madrid, 1968, pp. 154-159.

³¹ Palafox, *El libro de las virtudes*, cap. XI, p. 58. Cita al menos un ejemplo de una mujer principal de Cholula, Juana de Motolinía, doncella de reconocido prestigio social que con sus propios medios crio a varias jóvenes, quienes llevaron vidas virtuosas.

³² Antonio de Paredes, *Carta edificante en que el P Antonio de Paredes, de la Compañía de Jesús, da noticia de la ejemplar vida, sólidas virtudes y santa muerte de la hermana Salvadora de los Santos*,

india otomí, donada del beaterio de las carmelitas de la ciudad de Querétaro, Imprenta Real, Colegio de San Ildefonso, México, 1763. Los beaterios fueron sitios donde las mujeres que no podían aspirar a hacerse monjas por cuestiones económicas o personales tenían la oportunidad de llevar una vida piadosa y devota. La fecha de publicación es significativa en varios sentidos, pues es posterior a la negativa de los jesuitas de fundar un convento indígena y el inicio de un proceso propio para la fundación de una escuela para niñas indígenas; sólo cuatro años después los jesuitas serían expulsados de Nueva España.

³³ Paredes, *Carta edificante*, p. 35.

³⁴ *Ibidem*, p. 63. Otros incidentes de su vida sugieren que tuvo problemas entre la población blanca común por motivos de raza. Una pareja que había aceptado que fuese madrina de su futuro hijo se retractó de su promesa bajo la presión de la abuela materna, quien “pensaba que la gente vería con malos ojos que su nieto fuese bautizado por una mujer indígena”. Antes del nacimiento, Salvadora predijo que el niño habría de morir, lo que en efecto ocurrió. Paredes dice que todos quedaron escarmentados con la experiencia, reconociendo en la beata un vínculo especial con Dios. El biógrafo en ningún momento insinúa que su habilidad vidente pudiese tener alguna relación demoniaca.

³⁵ Josefina Muriel, *Las indias caciques de Corpus Christi*, UNAM, México, 1963. Si bien Muriel supone que esta pieza es de la autoría de las propias monjas, hay evidencia que demuestra que no lo es. Véase Mónica Díaz, *Género, raza y género literario en los conventos para mujeres indígenas en el México colonial*, tesis de doctorado, Indiana University, 2002; de la misma autora, “The Indigenous Nuns of Corpus Christi: Race and Spirituality”, en Susan Schroeder y Stafford Poole, eds., *Religion in New Spain*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2007, pp. 179-192.

³⁶ La nobleza no necesariamente implicaba riquezas, sino más bien un claro distintivo de linaje en sus comunidades. Algunos de los padres de estas monjas fueron más solventes que otros, pero ninguno llegó a ser inmensamente rico. Sobre los padres de Rosa del Loreto, el autor afirma que “poseían éstos abundantes bienes de fortuna, según que entre los de su nación se llama abundancia la que suele no pasar de un mediano acomodo”. Véase Muriel, *Las indias caciques*, p. 61.

³⁷ *Ibidem*, pp. 127, 325 y 371.

³⁸ *Ibidem*, p. 295.

³⁹ AGN, Historia, vol. 109, exp. 2; BN, FF, leg. 1265, fols. 15-16. Encontramos algunas variantes en la historia de la fundación en estas dos fuentes. La más imaginativa es la transmitida por el prelado franciscano fray Pedro Navarrete. No obstante, parece ser que el virrey ya había tomado una decisión en 1719, cuando informó al Consejo de la ciudad que algunos patronos piadosos ya habían aportado limosnas para la fundación, obteniendo la bendición del arzobispo de la Ciudad de México; Elisa Sampson Vera Tudela, *Colonial Angels. Narratives of Gender and Spirituality in Mexico, 1580-1750*, University of Texas Press, Austin, 2000, pp. 76-97.

⁴⁰ Juan I. de Castorena y Ursúa, *Las indias entendidas por estar religiosamente sacramentadas en el convento y templo de Corpus Christi*, s. p. i., México, 1725. El patronazgo del virrey parece haberse inclinado hacia las instituciones femeninas. De vuelta en Madrid, medió para la fundación de la escuela real para niñas de Santa Rosa de Viterbo en Querétaro. Véase Josefina Muriel, *Crónica del real colegio de Santa Rosa Viterbo*, Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 1996, pp. 107-108.

⁴¹ Véase, por ejemplo, AINAH, FF, vol. 91, fols. 184-193, *Información de legitimidad, limpieza, vida y costumbres de Petrona Catalina de la Cruz, india principal*, 1721.

⁴² Universidad iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, Acervos Históricos, *Copia de las Constituciones y reglas particulares que para el convento de capuchinas indias de N. Sra. de los Ángeles de esta ciudad [...] hizo y mandó establecer el Illmo. Sr. Dn. Joseph Gregorio Alonso de Ortigosa*, Ms., Antequera, 1782.

⁴³ Delfina E. López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, UNAM, México, 1965, p. 39; Mercedes Olivera, *Pillis y macehuals: las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1978.

⁴⁴ Para una visión jesuita de las mujeres en una misión del norte en el siglo XVIII, véase Susan M. Deeds, “Double Jeopardy: Indian Women in Jesuit Mission of Nueva Vizcaya”, en Schroeder, Wood y Haskett, *Indian Women*, pp. 255-272.

⁴⁵ Castoreña, *Las indias entendidas*, *passim*. Esta larga defensa fue escrita como una de las recomendaciones impuestas para que se pudiera publicar la traducción española de la biografía de la iroquesa conversa Catharina Tegakovita (Catherine Tekakwitha). Publicada en 1724, esta traducción tenía la obvia intención de ofrecer apoyo moral para la fundación de Corpus Christi. Véase Juan de Urtassum, *La gracia triunfante en la vida de Catharina Tegakovita, india iroquesa*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1724; existe una edición facsimilar con prólogo de W. Michael Mathers, Ediciones José Porrúa Turanzas, México, 1994. La defensa escrita por Castoreña y Ursúa carece de paginación en esta edición. Véase también Allan Greer, “Iroquois Virgin: The Story of Catherine Tekakwitha in New France and New Spain”, en *Colonial Saints: Hagiography and the Cult of Saints in the Americas, 1500-1800*, Routledge, Nueva York, 2003, pp. 235-250. Deseo agradecer al profesor Greer por haber puesto a mi disposición una copia de *La gracia triunfante*.

⁴⁶ BN, FF, leg. 1265, fol. 30, Carta de sor María del Sacramento y sor María de San Juan Crisóstomo, al P. Custodio fray Máximo de Navarrete, a fin de que pida a su santidad un breve para que puedan entrar más españolas que indias en el convento de Corpus Christi, agosto de 1728.

⁴⁷ AGN, Reales Cédulas, 43 (1743), fol. 263. A la vez que argumentaban en contra del gobierno en manos de indígenas en Corpus Christi, las dos sores María y sor Isabel de San Joseph se ocupaban de promover la fundación de otro convento franciscano para monjas blancas en Guadalajara, para lo cual afirmaban haber hallado a un patrono y contar con el apoyo de sus superiores. No obstante, el obispo de Guadalajara se opuso a dicha fundación.

⁴⁸ AINAH, FF, vol. 95, Cartas del 3 de diciembre de 1727 y del 8 de septiembre de 1728.

⁴⁹ BN, FF, leg. 1263, fols. 25-26, Carta de fray Juan de Alcaraz, dieguino y custodio del convento de Corpus Christi.

⁵⁰ BN, FF, sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad, Cartas espirituales.

⁵¹ AGN, Reales Cédulas, vol. 52, fol. 20. Este documento solicitaba también la fundación de otro convento, debido al enorme número de postulantes y el cupo limitado para monjas profesas en el convento; AGN, Reales Cédulas, vol. 63, fol. 263; ACI, México, leg. 704, 1937. La identidad de Diego de Torres es confusa, ya que en una fuente aparece como padre de una de las monjas y en otra como un sacerdote indígena.

⁵² BN, FF, leg. 1265, Carta de un clérigo indio, D. Diego de Torres, al virrey, conde de Fuenclara, para que ordene la salida de tres novicias españolas del Convento de Corpus Christi, 1743; Carta del ministro provincial fray Fernando de Arraria, para que haga salir del convento de Corpus Christi a tres novicias

españolas, octubre de 1745.

⁵³ BN, FF, leg. 1265, Carta del comisario general, fray Pedro Navarrete, al P. guardián del convento de San Cristóbal, julio de 1743.

⁵⁴ BN, FF, leg. 1265, fols. 15-16.

⁵⁵ AGI, México, leg. 1937; AGN, Reales Cédulas, vol. 65, fol. 186; BN, FF, leg. 1265, Carta del ministro provincial fray Bernardo de Arratia, octubre de 1745; Carta acordada del Real Consejo de indias y Real Cédula de 12 de octubre de 1745.

⁵⁶ AINAH, FF, vol. 108, fols. 93-94.

⁵⁷ AGI, México, leg. 1937; AGN, Reales Cédulas, vol. 67, fol. 15; vol. 68, fol. 161; vol. 72, fol. 369. Se identifica a Diego de Torres como uno de los solicitantes.

⁵⁸ AGI, México, leg. 1937; AGN, Reales Cédulas, vol. 67, fol. 15; vol. 68, fol. 161; vol. 72, fol. 369.

⁵⁹ AINAH, FF, vol. 108, fol. 98.

⁶⁰ AINAH, FF, vol. 108.

⁶¹ AINAH, FF, vol. 100, fol. 137.

⁶² AINAH, FF, vol. 100. La cédula fue recibida en la Ciudad de México en 1735.

⁶³ AINAH, FF, vol. 100, fols. 135-136; 177, 195-196.

⁶⁴ AINAH, FF, vol. 100, fols. 111, 127, 133, 178, 204; Asunción Lavrin, “La autoridad cuestionada. Epístolas de una crisis”, *Historias*, 55 (mayo-agosto de 2003): 59-69.

⁶⁵ AINAH, FF, leg. 100, fol. 129. En esta carta, la abadesa sor Josefa de San Nicolás reporta “cuán indispuestas están estas hermanas con las españolas”. Varias veces se refiere a las indias como “hermanitas”; sin embargo, no queda claro si el diminutivo es afectivo o peyorativo.

⁶⁶ AINAH, FF, vol. 100, fols. 186-88. Al parecer su aislamiento se debió a un castigo por un comportamiento no explicado en la correspondencia.

⁶⁷ AINAH, FF, vol. 100, fol. 137. La carta está dirigida a D. Juan de Altamirano, cuyo rango e identidad no ha sido posible verificar.

⁶⁸ AINAH, FF, vol. 100, fol. 137. “Las españolas, mis señoras, tienen varios conventos para servir a nuestro Señor, pero las pobrecitas indias solamente dos, y es triste ver lo que pasa, que siempre vivimos con el miedo de que nos los quiten”. Para mayor información sobre el convento, véase AHPFM, Fondo Provincia, Sección General Serie Alfabética, cajas 27, 46 y 47.

⁶⁹ AINAH, FF, vol. 93.

⁷⁰ AINAH, FF, vol. 95, sin número de folio; Luisa Zahino Peñafort, “La fundación del convento para indias cacicas de Nuestra Señora de los Ángeles de Oaxaca”, en Ramos Medina, *Memoria del II Congreso*, pp. 331-337.

⁷¹ AINAH, FF, vol. 95.

⁷² AGN, Reales Cédulas, vol. 116, fol. 274; vol. 132, fol. 247.

⁷³ AGN, Temporalidades, vol. 22, exp. 2.

⁷⁴ BN, FF, Extracto de las razones en que se funda la solicitud de convertir el Colegio de Ntra. Sra. de Guadalupe de México en convento de religiosas indias de la Compañía de María Santísima, llamada la Enseñanza.

⁷⁵ AGN, Colegios, vol. 8, exps. 2, 3 y 4.

⁷⁶ Michel de Certeau, *La fábula mística: siglos XVI-XVII*, Universidad Iberoamericana, México, 1993, pp. 239-248 y 277-284.

⁷⁷ AINAH, FF, vol. 91, fols. 184-193.

⁷⁸ Muriel, *Las indias caciques*, p. 257.

⁷⁹ Véase la nota 68.

⁸⁰ Díaz, *Género, raza y género literario*, pp. 60-98, y “The Indigenous Nuns of Corpus Christi”, pp. 179-192.

⁸¹ Juan Uvaldo de Anguita, *El Divino Verbo sembrado en la tierra virgen de María Santísima Nuestra Señora da por fruto una cosecha de vírgenes*, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de Doña María de Rivera, México, 1743.

⁸² El canónigo Hoyos escribió como si el cristianismo fuese aún una nueva religión para los indígenas, lo cual habla de la falta de confianza que algunos eclesiásticos tenían en la fe de sus rebaños indígenas.

⁸³ Anguita cita como su fuente a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, expresando su apreciación por el conocimiento que el historiador tenía del pasado, así como su alegre estilo literario. También son dignos de crédito los intentos tempranos de fray Diego Durán de restaurar la dignidad de las creencias prehispánicas. Para Clavijero, véase *Historia antigua de México*, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 1997. Se trata de una edición facsimilar de la obra original en castellano, publicada primero en italiano en 1789.

⁸⁴ Joseph Victoriano Baños y Domínguez, *Elogio fúnebre*, en Luis Castañeda Guzmán, *Templo de los príncipes y monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles*, Instituto Oaxaqueño de la Cultura, Oaxaca, 1993, pp. 94-95.

IX. LA BATALLA EN TORNO DE LA VIDA COMÚN

¹ AGI, México, 2753, Las monjas del convento de La Santísima Trinidad de Puebla, 20 de mayo de 1773, fols. 54v-55.

² Isabel Arenas Frutos, *Dos arzobispos de México: Lorenzana y Núñez de Haro ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, Universidad de León, León, 2004, pp. 105-106 y 110.

³ Chowning, *Rebellious Nuns*, pp. 183-184.

⁴ Véase el capítulo V; AHPEM, Fondo Provincia, Sección Conventos, Serie Santa Clara, caja 2, Patente del maestro provincial fray Antonio Villalba, mayo de 1743. Sobre el número de religiosas.

⁵ AGN, BN, leg. 101, exps. 4 y 5.

⁶ Arenas, *Dos arzobispos*, p. 49; Alberto de la Hera, “Notas para el estudio del regalismo español en el siglo XVIII”, *Anuario de Estudios Americanos*, XXXI (1974): 409-440; Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957; Vicente Rodríguez Casado, “Política interior de Carlos III”, *Simancas*, 1 (1950): 123-186.

⁷ Nancy M. Farris, *Crown and Clergy in Colonial Mexico. 1579-1821: The Crisis of Ecclesiastical Privilege*, Athlone Press, Londres, 1968 [existe traducción al español: *La corona y el clero en el México colonial 1579-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, FCE, México, 1995]; D. A. Brading, *Church and State in Bourbon Mexico*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994; William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth Century Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 1996.

⁸ Brian Larkin, “The Splendor of Worship, Baroque Catholicism, Religious Reform, and Last Wills and Testaments in Eighteenth Century Mexico City”, *Colonial Latin American Historical Review*, 8.4 (otoño de 1999): 404-442.

⁹ Sarrailh, *La España ilustrada*, pp. 637-652.

¹⁰ La reforma de los conventos femeninos tuvo muchos precedentes. Véase Jo Ann Kay McNamara, *Sisters in Arms, Catholic Nuns Through Two Millennia*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, pp. 385-418 y 489-525.

¹¹ Francisco Fabián y Fuero, *Colección de providencias diocesanas del Obispado de Puebla*, Imprenta del Real Seminario Palafoxiano, Puebla, 1770, p. 7.

¹² *Ibidem*, pp. 88, 136 y 314.

¹³ *Ibidem*, p. 207. Este edicto tuvo consecuencias importantes para los gravámenes impuestos sobre las celdas, a menudo deducidos para la celebración de fiestas religiosas. Los ya existentes debían ser respetados y pagados, pero prohibió toda nueva hipoteca sobre las celdas.

¹⁴ AGI, México, leg. 2753.

¹⁵ Arenas, *Dos arzobispos*, pp. 150-153.

¹⁶ Fabián y Fuero, *Colección de providencias* [1770], pp. 2-7; Bernard Bobb, *The Vice-Regency of*

Antonio María Bucareli in *New Spain, 1771-1779*, University of Texas Press, Austin, 1962.

¹⁷ Fabián y Fuero, “Carta circular e instrucción que dirigió su Illma. a las R.R. M.M. Superiores de los cinco conventos”, en *Colección de providencias*, [1770], pp. 56-67.

¹⁸ Fabián y Fuero, “Carta circular de S.S. Illma. a todas las R.R. M.M. Superiores”, 15 de noviembre y 12 de diciembre de 1769, en *Colección de providencias* [1770], pp. 70-80.

¹⁹ Fabián y Fuero, “Carta a las R.R. M.M. preladas con varias disposiciones en cuanto a las seculares de los conventos”, en *Colección de providencias* [1770], pp. 84-90.

²⁰ AGI, México, leg. 2753, fol. 128.

²¹ *Ibidem*, fol. 128v. El obispo decía que habría sido deseable tener una escuela para niñas como la del convento de San Jerónimo, pero no era factible, así que las niñas debían ser internadas en escuelas situadas fuera de los conventos.

²² *Ibidem*, fols. 126v y ss.

²³ Fabián y Fuero, *Colección de providencias* [1770], pp. 9-35. María Justina Sarabio Viejo, “Controversias sobre la ‘vida común’ ante la reforma monacal femenina en México”, en Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso*, pp. 583-593; Salazar, *La vida común*.

²⁴ AGN, BN, leg. 77, Carta a la abadesa de La Concepción.

²⁵ AGN, BN, leg. 77, Carta de Francisca Teresa de San Miguel a Catarina de San Francisco.

²⁶ AHSSA, JM, leg. 10, exp. 3. Uno de los obispos subalternos, en una carta privada y sin fecha, dirigida a una monja de La Concepción, le dice que su abadesa había malinterpretado la vida común. El arzobispo no pretendía que las monjas barriesen ni lavasen platos, puesto que tendrían sirvientas en común para esas labores, pero debían tener un mismo estipendio para sus gastos y tendrían que comer de la olla común en el refectorio. Véase AGN, BN, leg. 77, Carta a la M. Juana del Ssmo. Sacramento.

²⁷ Francisco A. Lorenzana y Buitrón, *Cartas pastorales y edictos*, imprenta del Superior Gobierno de Joseph Antonio de Hogal, México, 1770, p. 101. En su exhortación a las monjas de México, les recordaba que la pobreza era el principio fundacional de la vida conventual, y citaba a santa Brígida, santa Clara, san Francisco y san Benedicto, fundadores de órdenes religiosas, quienes concordaban con este principio.

²⁸ Fabián y Fuero, “Colección de providencias dadas a fin de establecer la santa vida común, Carta de SS. Illma. al Excmo. Sr. Virrey”, en *Colección de providencias* [1770], p. 101.

²⁹ Arenas, *Dos arzobispos*, pp. 153-162.

³⁰ Miguel A. Álvarez, *A las esposas de Jesu-Christo, nuestras amadas hijas, las religiosas del convento de la Concepción de este nuestro obispado*, Antequera, Valle de Oaxaca, 1770, Carta pastoral fechada el 8 de enero de 1770, s. e.

³¹ AGN, Templos y Conventos, vol. 20, exp. 2.

³² AGN, Templos y Conventos, vol. 20, exps. 2, 3 y 4; BN, FF, Autos seguidos por la Provincia del Santo Evangelio de México contra el convento de Santa Clara de Puebla, 1700-1774.

³³ Francisco Fabián y Fuero, *Colección de providencias diocesanas dadas por el Illmo. y Excmo. Señor D. Francisco Fabián y Fuero*, 2 vols., Impr. de B. Monfort, Valencia, 1792-1793, vol. 2, p. 67.

³⁴ AGN, BN, Templos y Conventos, leg. 77, Cartas del marqués de Croix a la abadesa de la Concepción, 14 y 26 de enero de 1770. Para una revisión completa de las actitudes y decisiones tomadas por los arzobispos de México sobre la vida común, véase Arenas, *Dos arzobispos*, *passim*.

³⁵ AGN, México, leg. 306. En el siglo XVII las carmelitas descalzas solicitaron permiso para cambiar de diócesis a la de la orden carmelita, utilizando para ello un “recurso de fuerza”.

³⁶ Baltasar Ladrón de Guevara, *Manifiesto que el real convento de religiosas de Jesús María, de Mexico [...] hace al Sagrado Concilio Provincial Mexicano*, Impr. de D. Felipe Zúñiga y Ontiveros, México, 1771.

³⁷ BN, FF, Representación que la abadesa, vicaria y definidoras del Sagrado y real convento de la Concepción de Mexico, hicieron ante el Concilio celebrado en la ciudad de México, 1771; AGN, Reales Cédulas, vol. 100, 55; vol. 102, 326; BN, FF, caja 76, núm. 1276, Real Cédula de 22 enero de 1771 a la abadesa y religiosas del convento de la Concepción. El Concilio decidió emitir esta cédula el 22 de diciembre de 1770.

³⁸ AGI, México, leg. 2756, núm. 17.

³⁹ Condumex, Fondo CXVIII, *Defensa legal por el sagrado convento de religiosas franciscanas de Santa Clara de la ciudad de los Ángeles* (1772).

⁴⁰ BN, FF, caja 76, núm. 1275 (1770-1774).

⁴¹ Bancroft Library, University of California, *Tomo Regio al IV Concilio Provincial Mexicano*, Ms., vol. 1, fol. 57. También, fols. 305-309 y 270-271.

⁴² AGN, Reales Cédulas, vol. 99, fol. 304.

⁴³ Ladrón de Guevara, *Manifiesto*, *passim*.

⁴⁴ BN, FF, caja 76, núm. 1276, Representación que la abadesa, vicaria y definidoras del sagrado y real convento de la Concepción de México hicieron ante el Concilio celebrado en la ciudad de México, 1771; Real Cédula de 22 de enero a la abadesa [...] para que estas ocurran al Concilio.

⁴⁵ BN, Madrid, Juan de Palafox, “Regla y constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de nuestra señora de la Concepción”, Ms. 3877.

⁴⁶ Condumex, Fondo CXVIII, Ms., *Defensa legal* (1772).

⁴⁷ Sobre el concepto de honor, véase Twinam, *Public Lives*, 1999; Johnson y Lipsett-Rivera, *The Faces of Honor*; Steve Stern, *The Secret History of Gender*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1995.

⁴⁸ BN, FF, caja 76, núm. 1275.

⁴⁹ Véase la secuencia de los eventos que afectaron a Santa Clara de Puebla en AGN, Templos y Conventos, vol. 20; Salazar de Garza, *La vida común*, 1990.

⁵⁰ AGI, México, leg. 2756.

⁵¹ AGN, Correspondencia de los Virreyes, Cartas del virrey Bucareli, vol. 5, Carta de 22 de enero de 1772. En adelante citado como Correspondencia, Bucareli.

⁵² AGN, BN, vol. 77; AGI, México, leg. 2752.

⁵³ AGI, México, leg. 2753.

⁵⁴ AGI, México, leg. 2756.

⁵⁵ AGI, México, leg. 2752. En una carta al rey fechada el 27 de abril de 1772, el obispo Fabián y Fuero habla sobre las monjas que gritaban como “dementes” y alega que, a pesar de que la opinión del convento estaba dividida, la mayoría de las monjas estaba a favor de la vida común. Sugiere también que una de las monjas de Santa Inés era hermana de un miembro de la Audiencia que le había asegurado

que sus quejas serían escuchadas.

⁵⁶ AGN, Reales Cédulas, vol. 111, fol. 326; AGI, México, leg. 2753. Para la documentación detallada sobre la situación en el convento de San Jerónimo en Puebla, véase Bazarte y Tovar, *El convento de San Jerónimo*, pp. 135-175.

⁵⁷ AGN, BN, leg. 77.

⁵⁸ AGI, Reales Cédulas, vol. 99, fol. 330; vol. 100, fol. 55; vol. 101, fol. 42; vol. 102, fol. 326; BN, FF, Real Cédula de 22 de enero de 1771 a la abadesa y religiosas del convento de la Concepción de México, caja 76, núm. 1276.

⁵⁹ AGI, México, leg. 2753, fols. 91-91v. En los fols. 116-117 se reitera el argumento del “derecho natural” de las monjas.

⁶⁰ AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 5, fol. 187 y ss. y 23 y ss.

⁶¹ AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 10, fol. 36, 38, 45, 51, 57, 63 y 67.

⁶² AGN, México, leg. 2752, Informe del virrey sobre el establecimiento de la vida común en Santa Clara de Querétaro, 27 de marzo de 1773.

⁶³ AGN, Templos y Conventos, vol. 20, exp. 2.

⁶⁴ Mariano Echevarría y Veytia, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España. Su descripción y presente estado*, 2 vols., Imprenta Labor, México, 1931; vol. 2, p. 220.

⁶⁵ *La Administración de D. Fray Antonio María de Bucareli y Ursúa*, 2 vols., Publicaciones del Archivo General de la Nación, México, vols. XXIX-XXX, 1936; vol. 2, p. 294.

⁶⁶ *Ibidem*, vol. 2, p. 296.

⁶⁷ AGN, Reales Cédulas, vol. 104, fol. 124.

⁶⁸ AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 11, fol. 101.

⁶⁹ *Ibidem*, fol. 100. Este convento fue exentado de seguir la vida común debido a la deficiencia de su ingreso y a la avanzada edad y mala salud de sus religiosas. Véase *ibidem*, vol. 10, fol. 275.

⁷⁰ *Ibidem*, vol. 11, fols. 100 y 107; Brading, *Church and State*, p. 86.

⁷¹ AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 7, s. p., y vol. 11, fols. 100-103; Bazarte y Tovar, *El convento de San Jerónimo*, p. 171. Hubo una segunda consulta en San Jerónimo, donde las monjas habían respondido a una consulta previa que arrojó resultados mixtos. En 1774, 38 de sus 64 monjas aceptaron la vida común.

⁷² AGN, BN, leg. vol. 76 (1775).

⁷³ AGN, BN, vols. 134 y 137; Correspondencia, Bucareli, vol. 11, fol. 192.

⁷⁴ AGN, BN, leg. 76. Las novicias tenían la esperanza de ingresar sin dote como contadora y cantora, respectivamente, pero rehusaron poner sus almas en “peligro” al aceptar la forma de vida de las capuchinas.

⁷⁵ AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 11, fol. 192-194.

⁷⁶ José Ortega Moro, *Carta a una religiosa para su desengaño y dirección*, Imprenta del Seminario Palafoxiano de la Puebla, Puebla, 1774. Ortega Moro apoyó incondicionalmente al obispo Fabián y Fuero.

⁷⁷ Bazarte y Tovar, *El convento de San Jerónimo*, pp. 171-174. No sabemos si se trataba de una carta o de una declaración escrita dirigida a las autoridades civiles o eclesiásticas. Aunque no está fechada,

debe de haber sido escrita después de 1774, pues hace referencia al panfleto de Más Teóforo.

⁷⁸ AGN, BN, leg. 77, exp. 43.

⁷⁹ AGN, Reales Cédulas concernientes a la vida común, vol. 106, fol. 14; vol. 107, fol. 471.

⁸⁰ AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 7, fol. 13.

⁸¹ *Ibidem*, vol. 11, fols. 218 y 229.

⁸² AGN, BN, vol. 137, *passim*; AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 8, fol. 126.

⁸³ AGN, BN, vol. 137. Esta congregación tenía 55 monjas, nueve monjas laicas de velo blanco y 22 sirvientas, a las que se sumaban 31 sirvientas para la atención de la comunidad. Esta situación mixta sugiere que las monjas no despidieron a sus sirvientas personales; el número de sirvientas al servicio de la comunidad era menor que el de sirvientas personales.

⁸⁴ AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 7, fols. 1-20.

⁸⁵ *Ibidem*, fols. 142-149.

⁸⁶ *Ibidem*, fols. 141-151, 194 y 198.

⁸⁷ *Ibidem*, fols. 20-31.

⁸⁸ *Ibidem*, fol. 143.

⁸⁹ AGN, Reales Cédulas, vol. 114, fol. 350. El inquisidor Vallejo era amigo personal del obispo de Puebla. Véase AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 7, fols. 97-98 y 100.

⁹⁰ AGN, Reales Cédulas, vol. 119, fol. 281.

⁹¹ *Idem*.

⁹² AGN, Historia, vol. 136.

⁹³ AGI, México, leg. 2752, duplicado del núm. 35.

⁹⁴ AGI, México, leg. 2752, Cartas de noviembre de 1774. Todas las referencias a esta correspondencia se encuentran en esta fuente.

⁹⁵ AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 7, fols. 68-83.

⁹⁶ AGN, México, leg. 2753.

⁹⁷ Stern, *The Secret History*, pp. 98-103.

⁹⁸ AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 11, fol. 102.

⁹⁹ BN, FF, caja 76, núm. 1283; AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 11, fol. 101.

¹⁰⁰ AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 7, fols. 81-83.

¹⁰¹ Loreto y Benítez, *Un bocado para los ángeles*; Lavín y Benítez, *Dulces hábitos*.

¹⁰² AGN Correspondencia, Bucareli, vol. 6, fol. 245.

¹⁰³ *Ibidem*, vol. 6, fol. 233.

¹⁰⁴ *Ibidem*, vol. 7, fols. 142-150. Véase también doc. 568, fechado el 17 de enero de 1778.

¹⁰⁵ Compárese el caso mexicano con el intento de reforma en Perú. Véase Antonio Ignacio Laserna Gaitán, "El último intento de reforma de los monasterios femeninos en el Perú colonial: el auto del arzobispo Parada de 1775", *Anuario de Estudios Americanos*, 52.2 (1995): 263-287.

¹⁰⁶ Bancroft Library, *Tomo Regio al IV Concilio*, vol. 1, fol. 307. El representante real reportó que en el Concilio de Trento, Benedicto XIV, cardenal de Luca, declaró que si la vida común no era observada por la monja en el momento de su profesión, no podría obligársele a seguirla.

¹⁰⁷ M. A. Valdés, ed., *Gazetas de México*, 44 vols., México, 1784-1821, vol. 5, núm. 1 (1792), p. 9.

Había 165 niñas.

¹⁰⁸ AGN, Correspondencia, Bucareli, vol. 10, fols. 203 ss.; vol. 11, fols. 118 y 121. Los informes obtenidos por el arzobispo de México, el provincial de la orden franciscana y el cabildo eclesiástico de Oaxaca en 1774 indican que, a pesar del número sustancial de niñas y seculares expulsadas de los claustros, muchas permanecían debido a su edad o a su falta de recursos.

¹⁰⁹ Valdés, *Gazetas de México*, vol. 8, núm. 19 (1796-1797), p. 150.

¹¹⁰ Chowning, *Rebellious Nuns*, pp. 199-202.

¹¹¹ Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se quiere que sea útil al rey y al público*, Bibliófilos Mexicanos, México, segunda serie, núm. 5, 1937, p. 65.

¹¹² Francisco J. Lizana Beaumont, *Carta Pastoral a las R.R. M.M. superiores y súbditas del Arzobispado de México*, Imprenta Madrileña, México, 1803, p. 27.

¹¹³ Juan B. de Arechederreta, *A las R.R. M.M. preladas y religiosas de los conventos sujetos a la filiación ordinaria del Arzobispado de México*, México, 1826, *passim*.

¹¹⁴ Véanse Asunción Lavrin, "The Execution of the Law of Consolidation in New Spain: Economic Aims and Results", *HAHR*, 53.1 (febrero de 1973): 27-49; "Problems and Policies in the Administration of Nunneries in Mexico, 1800-1835", *The Americas*, 28.1 (julio de 1971): 57-77, y "Mexican Nunneries from 1835 to 1860: Their Administrative Policies and Relations with the State", *The Americas*, 28.3 (enero de 1972): 288-310.

¹¹⁵ Citado en Guadalupe Jiménez Codinach, "La plata de Zacatecas, las reformas borbónicas y la independencia novohispana", en José Francisco Román Gutiérrez, ed., *Las reformas borbónicas y el nuevo orden colonial*, INAH, México, 1998, p. 101.

X. LA ESCRITURA EN LOS CLAUSTROS

¹ *Diario de sor María de Jesús Felipa*, septiembre de 1759, fols. 162-162v; véase Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán, Celaya, Fondo Provincia, Manuscritos Varios.

² Sobre la educación de las mujeres, véanse Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, México, 1987; Josefina Muriel, *Crónica del real colegio de Santa Rosa de Viterbo, Querétaro*, Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 1996.

³ Rosalva Loreto López, “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos xvii y xviii”, *Estudios de Historia Novohispana*, 23 (2000): 67-95.

⁴ Véase el capítulo viii.

⁵ Se sabe que sor Juana Inés de la Cruz poseía una biblioteca personal considerable, pero el suyo es un caso excepcional. Se ha constatado, por ejemplo, que en los conventos poblanos y en el de Santa Clara de Querétaro existían colecciones de libros.

⁶ AGN, BN, leg. 881, exp. 18. Este legajo contiene más de dos docenas de inventarios de fines del siglo xvii. Mariana de la Santísima Trinidad, del convento de La Encarnación, poseía 24 libros en el momento de su muerte en 1686. Leonor de San Juan, del mismo convento, tenía 33 libros cuando falleció en 1687.

⁷ AGN, BN, leg. 881, exp. 18.

⁸ Frances Beer, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, The Boydell Press, Woodbridge, 1992; Elizabeth Alvilda Petroff, *Medieval Women's Visionary Literature*, Oxford University Press, Nueva York, 1986; Sabina Flanagan, *Hildegard of Bingen. A Visionary Life*, Routledge, Londres, 1998; Clarissa Atkinson, *Mystic and Pilgrim: The Book and the World of Margery Kempe*, Cornell University Press, Ithaca, 1983; Gertrudis de Helfta, *The Herald of Divine Love*, Paulist Press, Nueva York, 1993.

⁹ Véanse Manuel Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, 2 vols., Madrid, 1903; Ronald E. Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1995; Amy Katz Kaminsky, ed., *Water Lilies. An Anthology of Spanish Women Writers from the Fifteenth Through the Nineteenth Century*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996; Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995; Sherry M. Velasco, *Demons, Nausea, and Resistance in the Autobiography of Isabel de Jesús, 1611-1682*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996; Cristina Segura Graíño, ed., *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos viii-xviii)*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1992; Jesús Gómez López e Inocente García de Andrés, *Sor Juana de la Cruz: mística e iluminista toledana*, Diputación Provincial, Toledo, 1982; María Pilar Manero Sorolla,

“Visionarias reales en la España áurea”, en *Images de la femme en Espagne aux XVI^e et XVII^e siècles*, Agustín Redondo, coord., Presses de la Sorbonne Nouvelle, París, 1994, pp. 305-318; Mario Hernández Sánchez-Barba, *Monjas ilustres en la historia de España*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1996; Isaías Rodríguez, O. C. D., *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972; Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Akal, Madrid, 1978, p. 33; Ángela Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)*, Editorial Horas y Horas, Madrid, 1995; Nieves Baranda, *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España moderna*, Editorial Arcos, Madrid, 2005.

¹⁰ J. M. Cohen, trad., *The Life of Saint Teresa of Avila by Herself*, Penguin, Londres, 1957; Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, Real Academia Española / Galaxia Gutenberg, Madrid / Barcelona, 2014.

¹¹ Véanse Velasco, *Demons*, p. 97; Asunción Lavrin, “Erudición, devoción y creatividad tras las rejas conventuales”, en Nieves Baranda Leturio y María Carmen Marín Pina, eds., *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Iberoamericana / Editorial Vervuert, Madrid, 2014, pp. 65-88.

¹² Muñoz, *Acciones e intenciones*, p. 203.

¹³ Sonjia Herpoel, *A la zaga de santa Teresa: autobiografías por mandato*, Rodopi, Ámsterdam, 1999; Fernando Durán López, *Un cielo abreviado. Introducción crítica a una historia de la autobiografía religiosa en España*, Fundación Universitaria Española y Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 2007; Nieves Baranda Leturia y María Carmen Marín Pina, eds., *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid, 2014.

¹⁴ Por otra parte, en la isla La Española hubo una monja poetisa, sor Leonor de Ovando, quien escribía poemas elegantes en el último cuarto del siglo XVI. Véase Nela Río, “ ‘Me hizo pensar cosa no pensada.’ La poesía de sor Leonor de Ovando (¿1548?-¿1610?)”, en Lavrin y Loreto, eds., *Diálogos espirituales*, pp. 386-419.

¹⁵ Véase la reciente extensa antología de mujeres escritoras españolas e hispanoamericanas, Electa Arenal y Stacey Schlau, *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own Words*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989; Muriel, *Cultura femenina novohispana*.

¹⁶ Este primer volumen ostentaba un largo título, y en sus líneas iniciales se leía: *Inundación castálida de la única poetisa, musa décima, soror Juana Inés de la Cruz*, Juan García Infanzón, Madrid, 1689. Para una edición facsimilar véase la edición preparada por Aureliano Tapia Méndez y publicada en Toluca por el Instituto Mexiquense de Cultura en 1993. Otra edición es la elaborada por Georgina Sabat de Rivers, publicada por Clásicos Castalia en Madrid en 1982. En 1690, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, publicó su *Carta atenagórica* en Puebla. Su segundo libro de escritos se publicó en Madrid en 1692, y el tercero, también publicado en Madrid, fue la edición póstuma de 1700. Véase la edición de Georgina Sabat de Rivers y Elías L. Rivers, publicada como *Sor Juana Inés de la Cruz. Poesía, teatro, pensamiento, lírica personal, lírica coral, teatro, prosa*, Espasa-Calpe, Madrid, 2004.

¹⁷ Mariana de Jesús Nazareno, por ejemplo, escribió un recuento de sus visiones por órdenes de sus confesores. José Gómez de la Parra hace mención de este texto que se encuentra perdido. Véase Gómez

de la Parra, *Fundación y primero siglo*, p. 233; Muriel, *Cultura femenina novohispana*, pp. 507-510. Cita varias colecciones privadas que resguardan un número considerable de escritos accesibles a muy pocos investigadores.

¹⁸ Joaquín Ignacio Jiménez de Bonilla, Joseph Francisco de Ozaeta y Oro y Joseph Francisco de Aguirre y Espinosa, *El segundo quinze de enero de la corte mexicana. Solemnes fiestas que a la canonización del mystico doctor san Juan de la Cruz, celebró la provincia de San Alberto de carmelitas descalzos de esta Nueva España* [1730], edición facsimilar, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 2000, pp. 599-601, 678-680.

¹⁹ Véase el capítulo III. He encontrado dos poemas sobresalientes en un manuscrito de las reglas del convento de San Bernardo. Al no estar firmados, es imposible atribuirlos a alguna de las monjas del convento, aunque el manuscrito completo se encuentra firmado por la maestra de novicias Manuela de San Antonio, en 1744. Lo más que podemos afirmar es que fueron leídos por las monjas. BN, Madrid, Ms. 8135, *Los puntos de la regla que han de guardar las sorores del convento de N. P S. Bernardo de México* (1744). Los poemas aparecen publicados en Lavrin y Loreto, *Diálogos espirituales*, pp. 446-450. Otros poemas están incluidos en los manuscritos inéditos.

²⁰ BN, FF, Sor Sebastiana Josepha de la S. S. Trinidad, Cartas; LC, sor María de Jesús Felipa, *Diario*. Las biografías y elogios fúnebres escritos por eclesiásticos revelan también los lazos entre el confesor y su hija espiritual. Véase Juan López de Aguado, *Florido huerto de las delicias de Dios. Sermón [...] en las honras de la madre Luisa de Sta. Catarina, religiosa de [...] Santa Catarina de Sena en la Ciudad de Valladolid*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1738, p. 13.

²¹ Sigüenza, *Parayso Occidental*, fols. 87v y 137.

²² Jodi Bilinkoff, *Related Lives. Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, Cornell University Press, Ithaca, 2005, pp. 12-31 y 76-95.

²³ Asunción Lavrin, "La religiosa y su confesor: epistolario de una clarisa mexicana, 1801-02", *Archivum Franciscanum Historicum*, 105 (2012): 455-478.

²⁴ El rompimiento entre sor Juana Inés de la Cruz y su confesor Antonio Núñez es el ejemplo más conocido, pero de ninguna manera se trata de una situación excepcional. Aureliano Tapia Méndez, *Autodefensa espiritual. Carta de la madre Juana Inés de la Cruz, escrita al Rev. maestro Antonio Núñez de la Compañía de Jesús*, Impresora de Monterrey, Monterrey, 1986; María Dolores Bravo Arriaga, *El discurso de la espiritualidad dirigida. Antonio Núñez de Miranda, confesor de sor Juana*, UNAM, México, 2001; Josefina Muriel, "Sor Juana Inés de la Cruz y los escritos del padre Antonio Núñez", en Sara Poot Herrera, ed., *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a sor Juana Inés de la Cruz*, El Colegio de México, México, 1993, pp. 71-83. Sor María Marcela Soria dejó de confesarse por mucho tiempo por no encontrar un confesor que la dirigiera según sus expectativas espirituales. Véase Asunción Lavrin, "María Marcela Soria: un capuchina queretana", en Lavrin y Loreto, *Diálogos espirituales*, pp. 74-92.

²⁵ Kathleen Myers, "Fundadora, cronista y mística, Juana Palacios Berruecos / Madre María de San José (1656-1719)", en Lavrin y Loreto, eds., *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Universidad de las Américas/Archivo General de la Nación, Puebla, 2002, pp. 67-110; "The Addressee Determines the Discourse: The Role of the Confessor in the Spiritual Autobiography of Madre María de San Joseph (1656-1719)", *Bulletin of Hispanic Studies*, 69.1 (1992): 39-47; "La influencia mediática de clero en las *Vidas* de religiosos y

monjas”, en López Portillo, coord., *Sor Juana y su mundo*, pp. 341-353.

²⁶ Asunción Lavrin, “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, *Colonial Latin American Review*, 3-4 (1993): 27-52.

²⁷ LC, sor María de Jesús Felipa, *Diario*, 1758, fol. 104. Véanse Lavrin, “Sor María de Jesús Felipa”, pp. 111-160; Asunción Lavrin, “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia”, *Estudios de Historia Novohispana*, 22 (2000): 49-75.

²⁸ LC, sor María de Jesús Felipa, *Diario*, 1758, fols. 42-43.

²⁹ Ellen Gunnarsdottir, “Una monja barroca en el México ilustrado: María Ignacia del Niño Jesús en el convento de Santa Clara de Querétaro, 1801-1802”, en Lavrin y Loreto, *Diálogos espirituales*. Véase también la correspondencia de una beata franciscana a principios del siglo XVIII, en su *Mexican Karismata. The Baroque Vocation of Francisca de los Ángeles, 1674-1744*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2004. Véase también Lavrin, “La religiosa y su confesor”, donde se profundiza el estudio de esta relación.

³⁰ Un curioso testimonio plástico de la relación afectiva entre confesor e hija espiritual es el óleo que representa al confesor don Jacinto Gutiérrez, cura de la parroquia de San Sebastián de Oaxaca, con su hija espiritual sor María Ignacia Fermina, abadesa del convento de capuchinas recoletas de Oaxaca, de quienes se dice que fueron “almas que tanto se amaron en la vida” y que la muerte no separó pues murieron a un cuarto de hora de distancia. Véase Alejandro Hernández García, “El convento del Sagrado Corazón de Jesús y patrocinio del glorioso patriarca san José de clarisas capuchinas recoletas españolas de Oaxaca. Fundación, apogeo y desaparición”, en Ramos Medina, *Vida conventual*, pp. 167-192. La foto del óleo se encuentra en la p. 185.

³¹ Myers y Powell, ed. y trad., *A Wild Country*. También de Myers, “Fundadora, cronista y mística” y *Word from New Spain: The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, Liverpool University Press, Liverpool, 1993.

³² Myers y Powell, *A Wild Country*, pp. 316-324; fray Miguel de Torres, *Dechado de príncipes eclesiásticos, que dibujó con su ejemplar, virtuosa y ajustada vida [...] D. Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún [1716]*, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 1999, p. 370.

³³ Joseph Gómez, *Vida*; Asunción Lavrin, “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos”, *Historia y Gráfica*, 14 (2000): 185-206. También en Monika Bosse, Barbara Potthast y André Stoll, eds., *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico. María de Zayas-Isabel Rebeca Correa-sor Juana Inés de la Cruz*, Edition Reichenberger, Kassel, 1999, pp. 535-558.

³⁴ Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido*, pp. 322-323.

³⁵ Loreto, “Oír, ver y escribir. Los textos hagiobiográficos y espirituales del padre Miguel Godínez, ca. 1630”, en Lavrin y Loreto, *Diálogos espirituales*, pp. 156-200.

³⁶ Para España, véanse Haliczzer, *Between Exaltation*; Poutrin, *Le voile et la plume*; Jesús Imirizaldu, *Monjas y beatas embaucadoras*, Editorial Nacional, Madrid, 1977; Elizabeth Teresa Howe, *The Visionary Life of Madre Ana de San Agustín*, Tamesis, Woodbridge, 2004.

³⁷ Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido*, pp. 306-308.

³⁸ Joseph Gómez, *Vida*, fol. 28v.

³⁹ Pedro Joseph Cesati, *Carta de el P. Pedro Joseph Cesati de la Compañía de Jesús a la Rda. madre María Nicolasa de los Dolores, priora del convento de San Gerónimo de la ciudad de la Puebla, en que le da noticia de las virtudes de la M. Anna María de S. Joseph, religiosa del mismo convento*, s. p. i.,

Puebla de los Ángeles, 1752.

⁴⁰ Pinilla, *Breve relación*, Fondo 138-1, siglo XVIII.

⁴¹ Véanse los capítulos VIII y IX; Chowning, *Rebellious Nuns*.

⁴² El más completo paquete de cartas entre una religiosa y sus confesores pertenece no a una monja, sino a una beata; véase Gunnarsdottir, *Mexican Karismata*.

⁴³ Los problemas implícitos en la interpretación de las epístolas religiosas femeninas son discutidos en Karen Cherewatuk y Ulrike Wiethaus, eds., *Dear Sister. Medieval Women and the Epistolary Genre*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1993, y Asunción Lavrin, “De su puño y letra: epístolas conventuales”, en Ramos Medina, coord., *Memoria del II Congreso Internacional El monacato femenino en el Imperio español: monasterios, beateríos, recogimientos y colegios*, Condumex, México, 1995, pp. 43-62; “La celda y el siglo: epístolas conventuales”, en *Mujer y cultura en la Colonia hispanoamericana*, Mabel Moraña, ed., Biblioteca de América / Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 1996, pp. 139-159; “La autoridad cuestionada. Epístolas de una crisis”, *Historias*, 55 (mayo-agosto de 2003): 59-69.

⁴⁴ Asunción Lavrin, “Literatura conventual femenina”, en Nacy Voegel y Manuel Ramos Medina, eds., *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 3, *Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, Siglo XXI Editores, México, 2010, pp. 373-396; Asunción Lavrin, “Misión de la historia e historiografía de la Iglesia en el periodo colonial americano”, *Historiografía y Bibliografía Americanista, Suplemento del Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla, España), 46.2 (1989): 11-54; Antonio Rubial, “Imprenta, criollismo y santidad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos”, *REDIAL, Revista Europea de Información y Documentación sobre América Latina*, 8.9 (2001): 43-52 y 117-131.

⁴⁵ Torres, *Dechado*, p. 185. La escuela de Santa Teresa fue una de las dos que el obispo Manuel Fernández de santa Cruz fundó para niñas blancas.

⁴⁶ Félix de Jesús María, *Vida y virtudes y dones sobrenaturales de la Ven. Sierva de Dios, Sor María de Jesús, religiosa profesa en el V. Monasterio de la Inmaculada Concepción de Puebla de los Ángeles en las Indias Occidentales*, Imprenta de Joseph y Felipe Rossi, Roma, 1756. Esta biografía fue escrita para impulsar el proceso de beatificación de sor María de Jesús.

⁴⁷ Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley, 1988, p. 148.

⁴⁸ Franco, *Segunda parte*; Vetancurt, *Menologio franciscano*. Véase también Ramos Medina, “Los cronistas de monjas”, en Raquel Chang-Rodríguez, coord., *Historia de la literatura mexicana*, vol. 2 de *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, pp. 411-428.

⁴⁹ Elías Trabulse, “Presentación de la obra”, prólogo a Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido*, p. x.

⁵⁰ Kathleen Ross, *The Baroque Narrative of Carlos Sigüenza y Góngora*, Cambridge University Press, Nueva York, 1993, pp. 77-78, 107 y 127-129.

⁵¹ Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, *passim*.

⁵² Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido*, p. 399. Sobre Bernarda de San Juan, dice que “tuvo tanto de estas cosas que pareció prodigio de la gracia y de la naturaleza, pues en lo humano y divino tuvo superiores prendas que no se ven tan grandes ni tan raras, si no es por un prodigio”; Asunción Lavrin, “Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII”, *Colonial Latin American*

Review, 4.2 (1995): 155-179.

⁵³ Cita tomada de fray Luis Tineo de Morales, en Aureliano Tapia Méndez, ed., *Inundación castálida*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 1993, p. 17.

⁵⁴ Para la esposa ejemplar en el hogar ejemplar, véase Luis de León, *La perfecta casada*, Porrúa, México, 1970. Una mirada austera de la mujer virtuosa en el siglo XVI es la de Luis Vives [1555], *La formación de la mujer cristiana*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1994.

⁵⁵ Torres, *Vida ejemplar*. Su confesor proporcionó a fray Miguel información sobre su vida, que conocía a través de sus confesiones y escritos; de estos últimos no existen rastros.

⁵⁶ Ross, *The Baroque Narrative*, *passim*.

⁵⁷ Arenal y Schlau, *Untold Sisters*, *passim*; Jean Franco, *Plotting Women. Gender and Representation in Mexico*, Columbia University Press, Nueva York, 1989.

⁵⁸ Kristine Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, University Press of Florida, Gainesville, 1999.

⁵⁹ Myers, "La influencia".

⁶⁰ Las monjas de Santa Mónica en Puebla comenzaron a mantener su propio archivo inmediatamente después de su inauguración en 1686. Véase Torres, *Dechado de príncipes*, p. 224.

⁶¹ Véase Arenal y Schlau, *Untold Sisters*, pp. 343-346 y 363-374.

⁶² Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo*, pp. 49, 94, 105, 108-109, 113, 116-117, 120, 160, 176, 193, 195-196, 228, 255, 258 y 265. Estas monjas fueron Micaela de Santiago, Melchora de la Asunción, Francisca de la Natividad, Luisa de San Nicolás, Juana de Jesús María, Francisca del Espíritu Santo, Isabel de Santa Gertrudis, María de Cristo, María de Santa Teresa, Juana de San Bernardo y Nicolasa de la Santísima Trinidad. Es posible que esta relación no incluya a todas las monjas cronistas de este convento. Véase también Rosalva Loreto López, "Escrito por ella misma. Vida de la madre Francisca de la Natividad", en *Monjas y beatas*, pp. 24-66. Josefina Muriel cita los manuscritos históricos de Inés de la Cruz, Josefa de la Concepción, Margarita de San Bernardo, María Bárbara de la Concepción, María Rosa de Jesús Sacramentado, Mariana de la Encarnación y otras, quienes escribieron biografías de sus hermanas religiosas o bien recuentos de la fundación de sus conventos. Véase Muriel, *Cultura femenina novohispana*, pp. 508-509.

⁶³ Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido*, pp. 300, 306 y 308. Por otra parte, hace hincapié en sus ayunos, su caridad, humildad y otras virtudes religiosas. Véanse también pp. 387-388 y 401 para otras fuentes, como los escritos de Inés de la Cruz y la información transmitida por confesores. Para las crónicas fundacionales de sor Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación, véase Ramos Medina, *Místicas y descalzas*, pp. 313-369.

⁶⁴ Loreto, "Escrito por ella misma", en *Monjas y beatas*, pp. 24-66. Mi análisis se basa en su trabajo.

⁶⁵ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, UNAM / FCE, México, 1999, pp. 165-201.

⁶⁶ Sor María Teresa, *Carta de la Rda. M. en que da noticia de las virtudes que en su vida ejerció sor María de Santa Leocadia*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1734.

⁶⁷ Joachina María de Zavaleta, *Copia de la carta que la M. R. M. Joachina María de Zavaleta [...] escribe a las M. R.R. M.M. preladas de los demás monasterios, dándoles noticias de las heroycas virtudes, y dichosa muerte de la M. R. M. Augustina Nicolasa María de los Dolores Muñoz y Sandoval*, Imprenta Nueva de la Bibliotheca Mexicana, México, 1755.

⁶⁸ Las crónicas religiosas del siglo XVIII se desplazaron hacia el norte del país a los nuevos territorios evangelizados; sin embargo, es posible que existan más ejemplos de instituciones bien establecidas que no han sido descubiertos. Véanse los trabajos de Mónica Díaz como resultado de indagación en archivos particulares.

⁶⁹ *Relación histórica de la fundación de este convento de Nuestra Señora del Pilar, Compañía de María, llamado vulgarmente La Enseñanza en esta Ciudad de México y compendio de la vida y virtudes de N. M. R. M. María Ignacia de Azlor y Echeverz, su fundadora y patrona*, Felipe Zúñiga de Ontiveros, México, 1793.

⁷⁰ Anne Sofie Sifvert, *Crónica de las monjas brígidas de la Ciudad de México*, tesis de doctorado, Departamento de Español y Portugués, Universidad de Estocolmo, 1992. Véase otro diario de viaje, aunque no relacionado con Nueva España, en Sarah Owens, ed., *Journey of Five Capuchin Nuns*, ITER / Center for Reformation and Renaissance Studies, Toronto, 2009.

⁷¹ Una historia completa sobre la familia y la fundación aparece en Pilar Foz, *La revolución pedagógica en Nueva España (1754-1820)*, 2 vols., Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, CSIC, Madrid, 1981.

⁷² Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, op. cit., pp. 85-91. El texto original es de difícil acceso.

⁷³ GN, BN, leg. 101, exps. 3, 4, 5 (1672): Autos de las visitas de D. fray Payo de Ribera, arzobispo de Mexico. En ese mismo año Payo visitó La Concepción, Regina Coeli y Jesús María. En esos conventos las cantoras recibían entre 20 y 42 pesos, cantidad que se dividía entre todas. No existe información sobre el número de cantoras que compartieron este pequeño estímulo.

⁷⁴ Sara Poot Herrera, “Cien años de ‘teatralidad’”, en Raquel Chang Rodríguez, coord., *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, vol. 2 de Beatriz Garza Cuarón, coord., *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, Siglo XXI Editores, México, 2002, pp. 226-227.

⁷⁵ AGI, BN, leg. 101, exp. 3. Algunos confesores admitían la representación de comedias en los conventos y no las condenaban. Véase la opinión de Andrés de Borda en su *Práctica de confesores de monjas*, en María Dolores Bravo Arriaga, “Doble efecto en un texto normativo: *Práctica de confesores de monjas, 1708*”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar, eds., *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, UNAM, México, 2004, pp. 143-156.

⁷⁶ Sara Poot Herrera, “Cien años”, pp. 215-216 y 223. Véase también Mauricio Beuchot, “Los autos de sor Juana: tres lugares teológicos”, en Sara Poot, ed., *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, pp. 353-392.

⁷⁷ Frederick Luciani, ed., *Relación del festejo que a los marqueses de las Amarillas les hicieron las señoras religiosas del convento de San Jerónimo México, 1756*, Iberoamericana / Vervuert / Bonilla Arriaga, Madrid / Fráncfort, 2011. La obra teatral fue escrita por Joaquín Barruchi y Arana, capellán del convento. Luciani cree que el capellán colaboraba con alguna religiosa del convento para componer montar el festejo.

⁷⁸ *Coloquio de las madres capuchinas de esta corte de México, en que muestran su gratitud al Sor. Dr. Dn. Cayetano de Torres, cuyo asunto y metro adentro se verá, y gustará el lector de su dulzura, y doctrina*, BN, Madrid, Ms. 21, fols. 408-405.

⁷⁹ AINAH, Cayetano Antonio de Torres, *Directorio para las novicias de este convento de S. Felipe de Jesús y pobres capuchinas*, Ms., s. f. Torres murió en 1787.

⁸⁰ El sexo de estos *dramatis personae* suscita una cuestión intrigante. Recelo y Buen Consejo son personajes masculinos, como también el indio que aparece al final. Si los actores fueron las monjas, lo que intriga es saber si vestían como hombres, en especial la que hizo el papel de indio. La posibilidad es dudosa.

⁸¹ UT, NLBC, G312, *Coloquio que compuso la R. M. María Vicenta de la Encarnación para la profesión de su discípula, la hermana María de San Eliseo, carmelita descalza en el convento de Santa Teresa la Antigua*, 1894.

⁸² María de San José ha sido estudiada ampliamente por Kathleen Myers, y María Anna Águeda de San Ignacio, por Jennifer Eich. Kristine Ibsen se ha enfocado en las autobiografías de varias monjas.

⁸³ Santa Teresa de Jesús, *Las moradas. Libro de su vida*, Porrúa, México, 1979, p. 66: “Y se verá lo que Su Majestad hace para consumir este matrimonio, que según entiendo debe ser cuando otorga los arrobamientos que quitan los sentidos a su alma”. Dedicar varios pasajes del *Libro de su vida* y *Las Moradas* a explicar la naturaleza de la unión mística. Véase, en particular, *Moradas sextas*.

⁸⁴ UT, NLBC, *Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena*, Ms. Véase también Lavrin, “La madre María Magdalena Lorravaquio y su mundo visionario”, *Signos Históricos*, 13 (enero-junio de 2005): 22-41. Para un breve análisis de sus visiones, véase el capítulo III; Emilio Ricardo Báez Rivera, “*Symbolica mystica*: la venerable María Magdalena de Lorravaquio Muñoz y sus tangencias con lo sagrado prehispánico”, en Ramos Medina, ed., *Vida conventual*, pp. 55-64; *Visiones y experiencias extraordinarias de la primera mística novohispana. Autobiografía de una pasionaria de amor de Cristo*, derechos reservados, México, 2013.

⁸⁵ Fray Luis de Granada, *Obras completas*, 10 vols., editado con un estudio introductorio por Álvaro Huerga, vol. 1: *Libro de la oración y meditación*, Fundación Universitaria Española y Dominicos de Andalucía, Madrid, 1994, pp. 469 y ss. Luis de Granada nació en 1508 y falleció en 1588, tan sólo dos años antes de la profesión de María Magdalena.

⁸⁶ BN, FF, sor Sebastiana Josepha de la S. S. Trinidad, *Cartas*, fols. 4, 55, 113, 117 y 167-168.

⁸⁷ Véase el capítulo VIII.

⁸⁸ BN, FF, sor Sebastiana Josepha de la S. S. Trinidad, *Cartas*. Los escribanos plasmaron sus firmas al final de sus copias manuscritas. Algunos de ellos fueron fray Joseph Antonio Méndez, fray Lorenzo de Rueda y fray Gabriel de Saravia.

⁸⁹ Este texto admite un análisis desde la perspectiva de su transformación de un relato personal en un texto hagiográfico si seguimos el camino trazado por las notas al margen.

⁹⁰ Saldaña, *La paloma penitente*. Se acostumbraba predicar un sermón en el primer aniversario de la muerte de las monjas notables. En este caso, la impresión fue costeadada por el hermano de sor Sebastiana, fray Miguel Joseph de Maya, quien era fraile franciscano. Véase Joseph Eugenio Valdés, *Vida admirable y penitente de la V. M. sor Sebastiana Josepha de la S. S. Trinidad religiosa de coro y velo negro en el religiosísimo convento de [...] San Juan de la Penitencia de esta Ciudad de México*, Bibliotheca Mexicana, México, 1765. Véase también, Kristine Ibsen, “The Hiding Places of My Power: Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad and the Hagiographic Representation of the Body”, *Colonial Spanish America, Colonial Latin American Review*, 7.2 (diciembre de 1998): 251-270.

⁹¹ BN, FF, México, sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad, *Cartas*, fols. 167, 312 y 350.

- ⁹² *Ibidem*, fols. 336-339.
- ⁹³ *Ibidem*, fols. 36, 164, 213, 361 y 347.
- ⁹⁴ *Ibidem*, fol. 359. En el folio 156 Sebastiana menciona los escritos de María la Antigua como una de sus lecturas.
- ⁹⁵ Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography*, pp. 85-96.
- ⁹⁶ BN, FF, sor Sebastiana Josepha de la S. S. Trinidad, *Cartas*, fols. 20, 40, 47, 51, 156-157, 164, 231-232, 329-330, 350-351 y 355.
- ⁹⁷ *Ibidem*, fols. 141 y 348, como ejemplos.
- ⁹⁸ *Ibidem*, fol. 164.
- ⁹⁹ *Ibidem*, fols. 98 y 326.
- ¹⁰⁰ El volumen correspondiente a 1758 se encuentra en la Biblioteca de Congreso de los Estados Unidos bajo el título de "Diary of a Religious, Mexico", Colección Mundy. Otros seis volúmenes se encuentran en el Archivo Histórico Franciscano de la Provincia de Michoacán, Celaya, caja 5, núms. 9, 10 y 11, y caja 6, núms. 12, 13, 14 y 15, del Fondo de Provincia, Sección Manuscritos, Serie Varios.
- ¹⁰¹ Sor María de Jesús Felipa, *Diario*, 1758, fols. 14v, 56v y 61-61v.
- ¹⁰² Ellen Gunnarsdottir, "Una monja barroca en el México ilustrado", en Lavrin y Loreto López, *Diálogos espirituales*, pp. 362-383.
- ¹⁰³ Asunción Lavrin, "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia", *Estudios de Historia Novohispana*, 22 (2000): 49-75, y "Sor María de Jesús Felipa: un diario espiritual de mediados del siglo XVIII (1758)", en Lavrin y Loreto, *Monjas y beatas*, pp. 111-160; Stephanie Oliver, *Writing Her Way to Spiritual Perfection: The Diary of 1751 of María de Jesús Felipa*, tesis de doctorado, Portland State University, 2011.
- ¹⁰⁴ Sor María de Jesús Felipa, *Diario*, 1758, fol. 125.
- ¹⁰⁵ *Ibidem*, 1759, fols. 11-11v.; diciembre de 1752, fol. 142v; septiembre de 1759, fol. 162.
- ¹⁰⁶ *Ibidem*, fols. 43-44. Para luchas espirituales, véase el fol. 59v.
- ¹⁰⁷ *Ibidem*, 1758, fol. 228.
- ¹⁰⁸ *Ibidem*, 1758, fol. 111v-112: "El Señor se ajusta a vuestro sexo y sólo os pone preciso aquel lumen en que se conozca esa obra suya".
- ¹⁰⁹ *Ibidem*, 1758, fol. 90; 1753, fols. 6-6v.
- ¹¹⁰ *Ibidem*, 1758, fol. 105v; enero de 1753, fols. 2v-3v..
- ¹¹¹ *Ibidem*, fol. 121v.
- ¹¹² *Ibidem*, fol. 109.
- ¹¹³ BN, México, *Vida de la madre María Marcela, religiosa capuchina del convento de Querétaro, copiada por una religiosa brígida en 1844*, Ms.; Asunción Lavrin, "Sor María Marcela Soria: una capuchina queretana", en Lavrin y Loreto López, *Diálogos espirituales*, pp. 74-116.
- ¹¹⁴ Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography*, pp. 62-67.
- ¹¹⁵ AGN, Inquisición, caja 179, carpeta 1780-1799. Agradezco a la profesora María Águeda Méndez por ayudarme a obtener este documento. Hasta el momento no se han encontrado copias de esta biografía. A fines del siglo XVIII, las copias manuscritas de las vidas de las monjas continuaban utilizándose como medio para dar a conocer sus acciones a sus hermanas religiosas.
- ¹¹⁶ BN, México, *Vida de la madre María Marcela*, fol. 124. Su otro confesor fue Diego de Segovia. Los dos fueron sacerdotes seculares. Ella se sentía segura bajo su dirección y confiada en la absoluta

ortodoxia de su vida espiritual. En adelante se cita como *Vida*.

¹¹⁷ Madre María Marcela, *Vida*, fol. 221.

¹¹⁸ *Ibidem*, fol. 218.

¹¹⁹ *Ibidem*, fol. 206.

¹²⁰ *Ibidem*, fols. 206, 125 y 223.

¹²¹ *Ibidem*, fol. 161.

¹²² Jennifer Eich, *The Other Mexican Muse. Sor María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756)*, University Press of the South, Nueva Orleans, 2004. Para una relación completa de sus obras, véase la bibliografía de Eich, pp. 255-256. Algunas de ellas fueron anexadas por Joseph Bellido a su biografía, publicada en 1758; no obstante, su primera obra devocional se publicó en 1746. Véase María Anna Águeda de San Ignacio, *Modo de hacer los oficios de obediencia con aprovechamiento espiritual*, Imprenta Real del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado de Doña María de Rivera, México, 1746. Quedo en deuda con Jennifer Eich y Manuel Ramos Medina por haberme proporcionado copias de sus obras.

¹²³ Para detalles sobre su salud y su funeral, véase el capítulo VI.

¹²⁴ Bellido, S. J., *Vida*, *passim*.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 71 y 75.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 80; María Anna Águeda de San Ignacio, *Modo*, *passim*.

¹²⁷ Fray Juan de Villa Sánchez, *Justas y debidas honras que hicieron y hacen sus propias obras a la M. R. M. María Anna Águeda de San Ignacio [...] en las exequias que hizo el Illmo. Sr. Dr. don Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu*, reimpresso en la Imprenta de la Biblioteca Americana, México, s. f.

¹²⁸ Sor María Anna Águeda de San Ignacio, *Medidas del alma con Cristo*, en Bellido, *Vida*, p. 289.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 226-249.

¹³⁰ Véase Bellido, *Vida*, pp. 243 y 302.

¹³¹ *Leyes de amor divino*, 382. En las *Medidas del alma*, p. 344, reitera que “el Señor la fortalece y así puedo, aunque con trabajo y fatiga, cumplir con todos los ejercicios de comunidad”. Utiliza muy frecuentemente la expresión *entendí* para transmitir su comprensión de las palabras de Cristo.

¹³² Eich, *The Other Mexican Muse*, pp. 146, 155-146, 173-185 y 197-221.

¹³³ Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, pp. 269-270, ilustraciones 14, 18 y 19.

¹³⁴ Bellido, *Vida*, pp. 350-410. Aparece como el *Libro Cuarto* de sus obras.

¹³⁵ Luis de León, *La perfecta casada. Cantar de los Cantares. Poesías originales*, Porrúa, México, 1970, pp. 11-80.

¹³⁶ Antonio Rubial y Doris Bieñko de Peralta, “Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana”, en Antonio Rubial y Doris Bieñko de Peralta, coords., *Cuerpo y religión en el México barroco*, ENAH, Mexico, 2011, pp. 145-182.

¹³⁷ BN, Madrid, *Los puntos de la regla que han de guardar las sorores del convento de N. P. S. Bernardo de México*, Ms. (1744). Véase el capítulo II.

¹³⁸ María Dolores Bravo Arriaga, “La excepción y la regla: una monja según el discurso oficial y según sor Juana”, en Sara Poot Herrera, *Y diversa de mí misma*, pp. 35-41.

¹³⁹ Marie-Cécile Bénassy-Berling, “La religión de sor Juana Inés de la Cruz”, en Carmen Beatriz López Portillo, coord., *Sor Juana y su mundo*, Universidad del Claustro de Sor Juana / UNESCO / FCE, México, 1998, pp. 34-38; George H. Tavard, *Juana Inés de la Cruz and the Theology of Beauty. The*

First Mexican Theology, Notre Dame University, Notre Dame, 1991.

¹⁴⁰ Poot, “Cien años de ‘teatralidad’”, p. 215. La mayor parte de esas obras “teatrales” tienen una orientación religiosa; la que se aleja más notablemente de éstas es “Los empeños de una casa”; Valerie Hegstrom, “El convento como espacio escénico y la monja como actriz: montajes teatrales en tres conventos de Valladolid, Madrid y Lisboa”, en Baranda y Marín, *Letras en la celda*, pp. 363-376.

¹⁴¹ Véase una variedad de trabajos analíticos sobre sor Juana en López Portillo, coord., *Sor Juana y su mundo*.

¹⁴² Elías Trabulse, *Carta de Serafina de Cristo, 1691*, Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 1996.

¹⁴³ Geoff Guevara-Geer, “The Final Silence of Sor Juana: The Abysmal Remove of Her Closing Night”, en Emily Bergman y Stacey Schlau, eds., *Approaches to Teaching Sor Juana Inés de la Cruz*, Modern Language Association, Nueva York, 2007, pp. 201-208; Grady C. Wray, “Sacred Allusions: Theology in Sor Juana’s Work”, en el mismo volumen, pp. 65-76; Mauricio Beuchot, “Los autos de sor Juana: tres lugares teológicos”, en Poot, *Sor Juana y su mundo*, pp. 355-392; Georgina Sabat de Rivers, “Ejercicios de la Encarnación: sobre la imagen de María y la decisión final de sor Juana”, en *Estudios de literatura hispanoamericana*, PPU, Barcelona, 1992, pp. 257-282.

¹⁴⁴ Ildefonso Mariano del Río, *Sermón que en las honras cabo del año que hizo el convento de Ntra. madre Santa Clara de la Puebla el día 20 de febrero de 1727 a la venerable madre Augustina de San Diego*, Joseph Bernardo de Hogal, México, 1728, s. p.

¹⁴⁵ *Idem.* Las citas en castellano y latín son: “Augustina, no te importe saber más de lo que te importa. *Non plus sapere quam oportet sapere*”.

¹⁴⁶ Elías Trabulse, “Los años finales de sor Juana: una interpretación (1688-1695)”, en López Portillo, *Sor Juana y su mundo*, pp. 25-38. Véase también Asunción Lavrin, “Unlike Sor Juana? The Model Nun in the Religious Literature of Colonial Mexico”, *University of Dayton Review*, 16.2 (primavera de 1983): 75-92, reeditada en Stephanie Merrim, ed., *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*, Wayne State University Press, Detroit, 1991, pp. 61-85, y “Sor Juana Inés de la Cruz: obediencia y autoridad en su entorno religioso”, *Revista Iberoamericana*, 172-173 (julio-diciembre de 1995): 602-622.

¹⁴⁷ Marta V. Vicente y Luis R. Corteguera, eds., *Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2003. Para comentarios sobre la autoridad de los textos de las monjas y el papel de los confesores en la elaboración de las biografías y autobiografías, véanse los ensayos de Alison Weber, “The Three Lives of the Vida: The Uses of Convent Autobiography”, en *Spanish World*, Ashgate, Londres, 2003, pp. 107-125, y Sherry Velasco, “Visualizing Gender on the Page in Convent Literature”, en Vicente y Luis Corteguera, eds., *Women, Texts and Authority in the Early Modern World*, Ashgate, Londres, 2003, pp. 127-148.

ÍNDICE ANALÍTICO*

* Los nombres de las religiosas, generalmente precedidos de *sor*, no aparecen invertidos.



En tiempos medievales se creía que Jesús se acercaba a las mujeres desde su niñez para enamorarse de ellas, hacer que cayeran rendidas ante él y, en un futuro, desposarlas. El camino para conservar esta unión con Dios no era fácil: las elegidas tenían que dedicarse en cuerpo y alma a su esposo, deshaciéndose de todas las relaciones y tentaciones terrenales. Algunas consideraban que era necesario sufrir de igual manera que su amado, por lo que realizaban largos ayunos, se flagelaban y portaban instrumentos de cuerdas o de metal sobre la piel desnuda para provocarse incomodidad o dolor. ¿Qué llevó a estas mujeres a realizar tales sacrificios? ¿Por qué decidieron consagrarse en cuerpo y alma a la vida religiosa?

Estas preguntas son abordadas aquí por Asunción Lavrin con el fin de comprender el mundo que estuvo detrás de la decisión de cientos de mujeres de pertenecer a una institución religiosa. Centrada en los conventos de la Nueva España durante los siglos xvii y xviii, *Las esposas de Cristo* es una oportunidad para conocer las normas de los conventos, las motivaciones de las novicias y las costumbres, las creencias, las tentaciones e incluso la sexualidad de las monjas del periodo virreinal.

La formidable investigación documental y la ambición de Lavrin por cubrir todos los aspectos de la vida conventual hacen que ésta sea una de las obras más complejas que se han realizado hasta ahora sobre la religiosidad durante la Colonia.

Meticulosamente documentada con fuentes archivísticas y la culminación de décadas de investigación, *Las esposas de Cristo* es una contribución invaluable a los estudios de género y al campo más amplio de la historia colonial mexicana.

KRISTINE IBSEN, *Catholic Historical Review*

Índice

Sumario	7
Agradecimientos	8
Introducción	11
I. El camino del convento	28
Condiciones para hacerse monja	29
Profesar: la construcción de un destino	37
Profesar contra viento y marea	45
La falta de vocación	52
II. La novicia se hace monja	59
Requisitos para ser novicia	61
Las ceremonias	65
Aprender el oficio y poner a prueba la voluntad	68
La profesión solemne	82
Significados espirituales	89
III. Significados espirituales de la vida religiosa	93
Voto de pobreza	94
Voto de castidad	95
Voto de obediencia	98
Voto de clausura	99
El amor a Dios y la esposa de Cristo	102
Prácticas devocionales	108
Cristo como objeto de devoción	112
El Sagrado Corazón	115
María, reina del Cielo	117
Visiones	119
IV. Gobierno, jerarquías y ceremonias	129
Las horas canónicas de cada día	131
Jerarquías	134
Problemas de gobierno	135
La abadesa	137
El trabajo en la comunidad	145
Las ceremonias	151

V. La vida cotidiana en el convento	160
El pan nuestro de cada día	162
Otras actividades conventuales	172
Las sirvientas	176
Otros compromisos mundanos	186
VI. Cuerpo, alma y muerte	194
La enfermedad y sus cuidados	195
Ayuno y flagelación	206
El viaje final	218
Honras fúnebres	221
Muerte y transfiguración	224
VII. Sexualidad: un reto a la castidad	227
La esposa de Cristo como objeto del deseo	231
Tentar y ser tentada	240
Contención y seducción fallida	246
La seducción triunfante	249
Lo esencial del problema	255
VIII. Esposas indígenas de Cristo	262
Mujeres indígenas religiosas: génesis de un concepto	264
La hagiografía: un camino para la espiritualidad indígena	266
La raza y el llamado de Dios: una difícil conciliación	273
La piedad y la fe como guías para monjas indígenas	286
IX. La batalla en torno de la vida común	293
Un plan de reforma	294
Se inicia el proceso de reforma	296
Las reacciones a la vida común y el Cuarto Concilio Provincial	303
Después de la tormenta no viene la calma	315
Prelados y monjas: géneros en desacuerdo	320
El desenlace de la reforma	325
X. La escritura en los claustros	329
El confesor como iniciador e intercesor	333
Las monjas como objetos y sujetos de la escritura	339
Escribir sobre historia en el convento	343
El teatro como recreación didáctica	347

Escritos íntimos: diarios del alma	351
Escritos devocionales didácticos	360
¿Qué sitio ocupa sor Juana Inés de la Cruz?	364
Epílogo	370
MATERIAL DE REFERENCIA	376
Apéndice. Conventos de Nueva España: fecha de fundación y filiación religiosa	377
Bibliografía	380
Fuentes primarias impresas	380
Manuscritos especiales	391
Fuentes secundarias	392
Índice analítico	421