

Boletín de
**MONUMENTOS
HISTÓRICOS**
30



**Los conventos de monjas,
arquitectura y vida cotidiana
del virreinato a la postmodernidad**





CONACULTA

75 ANIVERSARIO INAH

BOLETÍN DE MONUMENTOS HISTÓRICOS

Tercera época, núm. 30 | enero-abril 2014

RAFAEL TOVAR Y DE TERESA

Presidente del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

MARÍA TERESA FRANCO

Directora General

CÉSAR MOHENO

Secretario Técnico

ARTURO BALANDRANO CAMPOS

Coordinador Nacional de Monumentos Históricos

LETICIA PERLASCA NÚÑEZ

Coordinadora Nacional de Difusión

VALERIA VALERO PIÉ

Directora de Apoyo Técnico, CNMH

JULIETA GARCÍA GARCÍA

Subdirectora de Investigación, CNMH

BENIGNO CASAS

Subdirector de Publicaciones Periódicas, CND

PORTADA: Acuarela propiedad de la señora Carmen Garrochategui.

CONSEJO EDITORIAL

Julieta García García

Nuria Salazar Simarro

Concepción Amerlinck de Corsi

Virginia Guzmán Monroy

Leopoldo Rodríguez Morales

Luis Alberto Martos López

Guillermo Boils Morales

CONSEJO DE ASESORES

Eduardo Báez Macías

Clara Bargellini Cioni

Amaya Larrucea Gárritz

Rogelio Ruiz Gomar

Constantino Reyes Valerio (†)

Lourdes Aburto Osnaya

Guillermo Tovar y de Teresa (†)

Rafael Fierro Gossman

Pablo Chico Ponce de León

Carlos Navarrete Cáceres

Luis Arnal Simón

Antonio Rubial García

Olga Orive Bellinger

COORDINACIÓN EDITORIAL

María del Carmen Olvera Calvo

Ana Eugenia Reyes y Cabañas

Benigno Casas | *Producción editorial*

María Concepción Amerlinck de Corsi y Nuria Salazar Simarro
| *Editoras invitadas*

Héctor Siever y Arcelia Rayón | *Cuidado de la edición*

Sandra Tapia y Rubén Cortez | *Formación y cubierta*

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, por cualquier medio o procedimiento, sin contar previamente con la autorización de los editores, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor, y en su caso, de los tratados internacionales aplicables. La persona que infrinja esta disposición se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

La reproducción, uso y aprovechamiento por cualquier medio, de las imágenes pertenecientes al patrimonio cultural de la nación mexicana, contenidas en esta obra, está limitada conforme a la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, y a la Ley Federal del Derecho de Autor. Su reproducción debe ser autorizada previamente por el INAH y por el titular del derecho de autor.

ISSN: 0188-4638

D.R. © INAH, Córdoba 45, Col. Roma,
C.P. 06700, México, D.F.

Primera época: 1978-1982 (núms. 1 al 8)

Nueva época: 1989-1991 (núms. 9 al 15)

Tercera época: 2004-

Boletín de Monumentos Históricos, tercera época, núm. 30, enero-abril de 2014, es una publicación editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de Derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114371500-102, ISSN: 0188-4638, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 16123, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, séptimo piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, C.P. 09840, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, séptimo piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 30 de noviembre de 2014 con un tiraje de 1500 ejemplares. Revista indexada en CLASE y Latindex.



Índice

3 Editorial

ARTÍCULOS

- 6 Los senderos interiores de los conventos de monjas | ASUNCIÓN LAVRIN
- 22 El legado del rosario milagroso en los escritos de viaje de sor Ana de Cristo hacia Filipinas | SARAH E. OWENS
- 36 “Breve relacion de las sumptuosas fiestas, que hizo el sagrado convento de carmelitas descalzas de la ciudad de Santa Fe, de el Nuevo Reyno de Granada, en la canonizacion de San Juan de la Cruz” | MARTA FAJARDO DE RUEDA
- 50 Sor Juana de Maldonado y Paz: vida y leyenda | CORALIA ANCHISI DE RODRÍGUEZ
- 72 Ingredientes para la cocina conventual: producción y compras en dos estudios de caso | NURIA SALAZAR SIMARRO
- 94 El informe prioral de María Francisca de Señor San José, ayer y hoy en el convento poblano de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana | SOR MARÍA DE CRISTO SANTOS MORALES
- 105 Las prioras y el arte, transformación y permanencia del convento de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana, Puebla de los Ángeles | MARÍA CONCEPCIÓN AMERLINCK DE CORSI
- 126 La edificación del convento de monjas dominicas en Pátzcuaro | JOSÉ MARTÍN TORRES VEGA
- 136 El pincel, la pluma y las cuentas en el convento concepcionista de la Encarnación de México | AUCIA BAZARTE MARTÍNEZ/MARÍA DEL CARMEN VALLE BUSTAMANTE
- 151 La morada de los ángeles: el convento de Santa Mónica de Guadalajara | CECILIA PALOMAR VEREA

- 168 “[...] por la mala vida que su marido le daba [...]”.
Las celdas y las tribulaciones de la vida femenina a principios del siglo XVIII
| CRISTINA RAITO
- 190 Del convento de San Lorenzo de México al Museo de Chaumont,
el redescubrimiento de una espectacular pintura mexicana
de la época colonial | RAPHAËLE CARREAU
- 201 Paraíso ameno. La representación de la profesión carmelita
y su significado en la pintura virreinal | MAYELA FLORES ENRÍQUEZ
- 209 El convento de Corpus Christi de México. ¿Joya de un anhelo frustrado?
| ARTURO A. ROCHA CORTÉS
- 221 Intento de fundación de un convento para indígenas en Tlatelolco,
siglo XVIII | XIXIÁN HERNÁNDEZ DE OLARTE
- 231 Incorporarse a Cristo: salud, enfermedad y pasión en el convento carmelita
de Córdoba, Argentina (finales del siglo XVIII y principios del XIX)
| ANA MÓNICA GONZALEZ FASANI
- 250 Vida de catacumbas: la comunidad de monjas dominicas de Santa María
de Gracia de Guadalajara, entre 1861 y 1951 | TOMÁS DE HÍJAR ORNELAS
- 283 Crisis, agonía y restauración del monasterio de Santa Mónica de la ciudad
de Puebla, 1827-1943 | JESÚS JOEL PEÑA ESPINOSA
- 304 La madre Guadalupe Vadillo, restauradora del monasterio
de Santa Mónica de Puebla | ROBERTO JARAMILLO ESCUTIA
- 317 El impacto de la modernidad en la vida religiosa femenina.
Conversación a varias voces | MANUEL OLIMÓN NOLASCO

RESEÑAS

- 323 Leonardo Icaza Lomelí, *Tecnología hidráulica de las haciendas de Tlaxcala*,
México, INAH (Historia, serie Logos), 2013 | MARÍA DEL CARMEN LEÓN GARCÍA

SEMBLANZAS

- 327 En memoria de la arquitecta Gabriela Dena Bravo

Editorial

Ante todo queremos recordar a una compañera fallecida recientemente, la arquitecta Gabriela Dena Bravo, cuya memoria honramos. Asimismo recordamos la pérdida del doctor en arquitectura Leonardo Icaza Lomelí, cuyo libro póstumo *Tecnología hidráulica de las haciendas de Tlaxcala* es reseñado por María del Carmen León García.

Este número reúne textos de un conjunto de investigadores de diversas nacionalidades y profesiones, que tienen en común su interés en los conventos de monjas. Todos ellos participaron en el Congreso Internacional *Los conventos de monjas, arquitectura y vida cotidiana del virreinato a la postmodernidad*, celebrado en la ciudad de México del 13 al 15 de noviembre de 2013.

Con el fin de coadyuvar a un mejor conocimiento del patrimonio tangible e intangible de los conventos de monjas, en un periodo de larga duración, la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos (CNMH) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) apoya, desde 2011, un seminario de investigación que dio nombre al Congreso, cuyas coordinadoras y miembros se han propuesto presentar algunos de sus trabajos bianualmente en congresos internacionales como el efectuado en 2013.

Para dicho congreso fueron convocados diversos especialistas interesados en el conocimiento de esos lugares privilegiados que son los conventos de monjas, donde miles de mujeres han cumplido sus anhelos espirituales y personales a lo largo de los siglos. A pesar de la importancia urbana, arquitectónica y artística de sus inmuebles y templos, aún no ha sido ponderada su trascendencia. Innumerables libros de historia, al igual que otros relacionados con la arquitectura o el arte, los han pasado por alto. Y no sólo eso; aún están por analizarse desapasionadamente los motivos que llevaron a la exclaustración del siglo XIX, que afectó a los conventos españoles y a otros muchos en diversos países de Hispanoamérica. Sus consecuencias culturales en México siguen sin ser evaluadas.

No todas las comunicaciones de los participantes en el Congreso han podido publicarse en este *Boletín*, cuyo carácter no es el de una recopilación de ponencias, sino el de una pu-

blicación temática, que pretende ampliar la visión integral de los conventos de monjas, cuya historia material sólo puede comprenderse si se conocen las motivaciones y acciones de quienes optaron por vivir en el mundo aislándose de él. Al hacerlo crearon una forma de vida cuya espiritualidad influyó en las costumbres, enriqueció la iconografía y creó cultura.

Hoy por hoy los estudios de género también cifran su atención en la vida femenina al interior de las clausuras. De ahí que varios textos aquí incluidos se ocupen en aspectos espirituales y corporales, que sólo aparentemente son ajenos a los ámbitos monásticos en que tuvieron lugar. Ejemplo de ello es el artículo que abre este número, resultado de la rica trayectoria académica de Asunción Lavrin quien, después de haberse ocupado en múltiples aspectos de los conventos de monjas, ha optado por adentrarse en el meollo de su mundo espiritual, a través de lo escrito por ellas mismas en los siglos xvii y xviii, cuando, desde su espacio personal, se refirieron a los medios para alcanzar el amor divino.

Un enfoque distinto, relacionado con la historia de las mentalidades, es el de Sarah Owens, quien, a partir de un manuscrito escrito por una monja, se refiere a la creencia en los milagros y narra los prodigios que las clarisas consideraron sobrenaturales durante su viaje fundacional a Filipinas. La crónica de otra monja, que manejaba el latín y escribió con fluidez en español, da cuenta de una importante fiesta barroca en Santa Fe de Bogotá, en cuya descripción se ocupa Marta Fajardo de Rueda.

Al haberse referido Thomas Gage, con mala intención, a una bella y rica monja que vivía en el convento de la Concepción de Guatemala, dio pie a novelas y leyendas que alimentaron falacias. Coralia Anchisi de Rodríguez, mediante documentos fehacientes, distingue lo real de lo ficticio.

En los últimos años la cocina conventual femenina ha suscitado un gran interés, tanto por su dul-

cería y repostería como por la identidad de algunos guisos y bebidas. Nuria Salazar Simarro aborda el tema desde otro punto de vista: la adquisición de ingredientes alimenticios en dos conventos, uno de México y otro de Atlixco.

Sor María de Cristo Santos Morales y María Concepción Amerlinck de Corsi aluden a la rareza y contenido de las actas priorales del convento de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana de Puebla. La primera contrasta las celebraciones litúrgicas de un trienio con las fiestas actuales de su convento, mientras que la segunda presenta una visión global del convento y de esas actas, cuyas ilustraciones relaciona con el momento histórico en que fueron creadas.

José Martín Torres Vega centra su texto en la erección del monasterio de dominicas en Pátzcuaro, en el antiguo hospital de indios o guataperera. Da a conocer las obras conventuales que, a poco de mediar el siglo xviii, estaba por concluir el maestro José de Nava.

Alicia Bazarte Martínez y María del Carmen Valle Bustamante publican algunas cuentas del convento de la Encarnación de México, que están ilustradas a finales del siglo xviii con elementos decorativos, zoomorfos y religiosos. Su escrito es una invitación para estudiar los manuscritos iluminados.

En Guadalajara, capital del reino de la Nueva Galicia, en la segunda década del siglo xviii fue fundado el convento de Santa Mónica. Cecilia Palomar Vereá narra sus antecedentes y refiere su historia, basándose en fuentes bibliográficas y documentos originales.

Una nueva visión del uso de las celdas particulares monjiles es presentada por Cristina Elena Ratto Cerrichio, quien trata de las mujeres casadas que también vivieron en ellas. Mediante fuentes de primera mano alude a su condición social, a las razones de su admisión en las clausuras y a la forma en que lograron sustentarse.

A raíz de la exclaustación se dispersaron numerosas obras de arte que pertenecieron a los conventos e iglesias monjiles, y algunas de ellas pasaron a colecciones particulares. Este fue el caso de una pintura del monasterio jerónimo de San Lorenzo, hoy en el museo de Chaumont, Francia. Raphaële Carreau ha identificado las fuentes de los emblemas e inscripciones que se encuentran en esa interesante obra.

En su lectura de dos óleos del siglo XVIII, procedentes de conventos carmelitas novohispanos, Mayela Flores identifica a los personajes y analiza elementos simbólicos, que exaltan el valor de la profesión religiosa.

Arturo A. Rocha Cortés exalta la figura de sor Petra de San Francisco, por su desconocido intento de fundar un monasterio de la primera regla de Santa Clara, junto a la ermita del Calvario y por haber logrado, 20 años después, ser fundadora del convento de indias cacicas de Corpus Christi.

Otro propósito fundacional para religiosas indias, que estaría al linde de la capilla de Nuestra Señora de los Ángeles, en Tlatelolco, es presentado por Rubí Xixián Hernández de Olarte, quien desglosa los motivos esgrimidos por las autoridades en pro y en contra, y resalta la pugna que impidió su realización.

La visión del cuerpo sufriente de Cristo y la unión buscada con él, en el dolor, son consideradas por Ana Mónica González Fasani, tanto en la iconografía como en la vida cotidiana de la comunidad de carmelitas descalzas de Córdoba, Argentina.

El estudio del convento de Santa María de Gracia de Guadalajara, abordado por el presbítero To-

más de Híjar Ornelas, permite comprender cómo se pasó del aprecio secular hacia la labor social de las monjas, a la negación de su utilidad y al propósito de su desaparición. A pesar de la demolición del conjunto conventual, la pérdida de su patrimonio artístico y cultural y la persecución sufrida por las religiosas, ellas subsisten fortalecidas.

En el amplio marco de la lucha entre conservadores y liberales, las primeras exclaustaciones y las que siguieron a la persecución religiosa en Puebla, Jesús Joel Peña Espinosa presenta las afectaciones que a pesar del apoyo de la sociedad civil y contra las falsedades publicadas por la prensa, sufrió el convento de Santa Mónica, hoy Museo de Arte Religioso. El padre Roberto Jaramillo trata de los avatares de esa comunidad, que se libró de la extinción gracias al liderazgo de sor María Guadalupe del Santísimo Sacramento, quien la gobernó durante casi medio siglo, hasta lograr su estabilidad y finalmente su expansión.

El presbítero Manuel Olimón Nolasco analiza el doloroso proceso que vivieron las religiosas cuando, obligadas a vivir en la clandestinidad, tuvieron que aprender a adaptarse a una nueva forma de vida. Aborda los efectos que la modernidad y el Concilio Vaticano II están teniendo en el estilo de vida comunitario y en la relación de las monjas con el mundo exterior. Este autor vislumbra en el profundo compromiso personal de las religiosas, el esperanzador desempeño de su vocación en el futuro.

MARÍA CONCEPCIÓN AMERLINCK DE CORSI

NURIA SALAZAR SIMARRO

Editoras invitadas



Los senderos interiores de los conventos de monjas

La propuesta de este trabajo es adentrarse en el mundo espiritual de las religiosas a través de sus escritos, ya sea en manuscritos o en obras impresas. Se han escogido religiosas poco conocidas —tanto de España como de Nueva España— para establecer el carácter común de su espiritualidad y los rasgos compartidos de sus escritos. Se apunta la necesidad de considerar la escritura no sólo como mandato de los confesores sino como vía de expresión de la compleja realidad espiritual de las religiosas escritoras. Se han escogido los temas de penitencia corporal y amor divino para explorar la relación de ambas, ya que para las religiosas el sufrimiento era crisol para allegarse el amor divino. *Palabras clave:* monjas escritoras, disciplina, penitencia, poesía amorosa.

6 |

Hacer historia significa salirnos de nuestro presente y recrear en nuestra imaginación y contar con nuestras palabras un pasado que sólo existe de modo virtual en nuestro intelecto. Esa tarea parecería una aventura destinada a fracasar, pues, ¿cómo hablar con los muertos? Lo hacemos escuchando sus palabras a través de sus escritos, pues como decía el franciscano fray Martín del Castillo en 1673, las palabras de los libros no sólo apelan a nuestros ojos sino que hablan con voz viva a nuestros oídos y activan esa facultad imponderable del intelecto humano que es imaginar.¹ Siguiendo las palabras guías del padre Martín, he tomado el camino de la escritura de varias monjas de los siglos XVII y XVIII como un sendero imaginario que me llevaría no ya al recinto físico del convento, sino a su interioridad espiritual.

Esos senderos interiores son compartidos por las religiosas del mundo hispánico en la edad moderna, pues en cuestiones de religión, el canon era hegemónico y no-negociable, y se transmitía sin opciones de cambio. Propongo la necesidad de estudios comparativos que nos dejen apreciar el tronco común histórico e intelectual de la espiritualidad femenina. Así ampliamos las fronteras de nuestra curiosidad, incluyendo la experiencia no ya de una monja o un convento, sino de la comunidad religiosa que todas compartieron y en las cuales no existían fronteras políticas. Los múltiples significados del convento femenino se los otorgaron quienes se acogieron a vivir dentro de sus paredes y le infundieron

* Arizona State University.

¹ "Parecer de Fray Martín del Castillo sobre la historia de la provincia agustina de Michoacán escrita por Fr. Diego de Basalenque", en fray Diego de Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán, del Orden de N. P. S. Agustín* [1673], México, Voz de México, 1886, pp. 3-5.

el calor de sus vivencias irrespectivamente de su ubicación geográfica. No me ocupo de figuras tan radiantes como santa Teresa de Jesús y María de Jesús de Agreda, o sor Juana Inés de la Cruz. De estas luminarias se ocupan tantos que no deseo ni puedo arrebatárselas de las manos de sus numerosísimos admiradores. Mi deseo es adentrarme en otras celdas menos conocidas para investigar una realidad interior, profunda, real, que como manantial subterráneo alimentó la vida material y espiritual de las religiosas que los habitaron.² La mayor dificultad en el rescate de estas interioridades reside en acceder a los escritos de las religiosas. A pesar de que se han hecho muchos avances en el acceso a archivos privados, no existen garantías de que quienes los rigen los abran a un número amplio de

² Respecto a la escritura conventual femenina, véase Electa Arenal y Stacie Schlau, *Untold Sister: Hispanic Nuns in Their Own World*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989; Isabelle Poutrin, *Le Voile et la Plume. Autobiographie et Sainteté Féminine Dans l'Espagne Moderne*, Madrid, Casa Velásquez, 1995; Sonja Herpoel, "Un mar de misterios: La religiosa española ante la escritura", en Iris Zavala (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, t. IV, *La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al s. xviii)*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 205-224, y *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografías por mandato*, Ámsterdam, Rodopi, 1999; E. Nieves Baranda, *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España moderna*, Madrid, Arcos, 2005; Sor María Victoria Triviño, osc, "Navidad en las Clarisas. Sermones, iconografía y representaciones", en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La Natividad: arte, religiosidad y tradiciones populares*, Madrid, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2009; María Dolores Pérez Baltasar, "Saber y creación literaria: los claustros femeninos en la edad Moderna", *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 20, 1998, pp. 129-143; Antonio Castillo Gómez, "La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada", *Viaspiritus*, núm. 6, 1999, pp. 103-119; Asunción Lavrin, "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, 2000, vol. 22, pp. 49-75; "La religiosa y su confesor: Epistolario de una clarisa mexicana, 1801-02", en *Archivum Franciscanum Historicum*, 105, 2012, pp. 455-478; "La celda y el siglo: epistolas conventuales", en M. Moraña (ed.), *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*, Pittsburgh, Pennsylvania, 1996, pp. 139-159; *Brides of Christ. Conventual life in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008, pp. 310-349; Jennifer Eich, *The Other Mexican Muse. Sor María Anna Agueda de San Ignacio, 1695-1756*, Nueva Orleans, University Press of the South, 2004.

investigadores. También hay que contar con la pérdida de fuentes por voluntad de las religiosas o por simple inercia histórica.³ Son pérdidas irreparables que hacen el camino más difícil. Sin embargo, por el momento seguimos avanzando.

Varias rutas historiográficas nos llevan de la mano al mundo espiritual de las religiosas: sus biografías, autobiografías, los escritos sobre sus experiencias espirituales y sus cartas y poesías. A primera vista parecería que las biografías son productos de biógrafos que construían una figura modelada al gusto de la época, una monja ideal, y no necesariamente correspondiente a la verdadera personalidad de la religiosa. Aunque hay mucho de cierto en esto, tengo en cuenta que los biógrafos utilizaron fuentes emanadas de las religiosas y de su comunidad. No estaban construyendo castillos totalmente artificiales. En las biografías encontramos pasajes completos de carácter autobiográfico, así como escritos espirituales, poesías y cartas que permiten rescatar en parte la intimidad de la biografiada. Esto es lo que encontramos en Carlos de Sigüenza y Góngora (*Paraíso occidental*), donde inserta la vida de la española Marina de la Cruz, a cuya inspiración y dedicación se debió la fundación del primer Carmelo femenino en Nueva España. Para mencionar sólo algunas, en España las biografías de las carmelitas madres Mariana, María, y Margarita Escobar, y la madre Mariana de San José, del convento de la Encarnación de Zaragoza publicadas por fray Roque Alberto Faci en

³ Véase por ejemplo una quema de papeles de las religiosas agustinas descalzas de Murcia a la que se refiere el padre Luis Ignacio Zevallos, sj: "Se quemaron en el convento tantos tesoros cuantos papeles hubieron a las manos de un padre espiritual antiguo de aquellas religiosas, ya difunto, en que había escrito lo más singular que en virtudes y excelencias había en ellas conocido y experimentado". Introducción que hizo Luis Ignacio Zevallos, sj, *Pasión de Cristo comunicada por admirable beneficio a la madre Juana de la Encarnación religiosa agustina descalza en el convento de la ciudad de Murcia*, Valencia, Joseph Thomas Luca, 1757, s. p.; Isabelle Poutrin, *op. cit.*, pp. 153-154. En Nueva España y España también se han perdido muchas posibles fuentes debido a la voluntad expresa de las escritoras y a la claustrostración del siglo XIX.

el siglo XVIII, se basan en “apuntamientos” y papeles similares guardados en el archivo conventual y en manos particulares de otras religiosas. Otra biografía con materiales similares es la de sor Martina de los Ángeles y Arilla, dominica de la villa de Benavente, Zaragoza.⁴ En México fray Agustín de la Madre de Dios, fray Pedro Salmerón y Pedro Joseph Cesati se incorporan a este género, al cual también se añaden los nombres de varias monjas biógrafas.⁵ En realidad, la variedad de fuentes es notable y aquí sólo puedo examinar algunas de ellas, escogiendo varios de los temas sugeridos dentro de esos espacios interiores.

⁴ En el prólogo de las vidas de la Madre Mariana, Sor María y Margarita Escobar, fray Roque escribe que estos apuntes y papeles tenían una vida a veces precaria y cómo se llegaban a perder. Añade cómo algunos documentos se archivaron en el convento, pero otros se perdieron por estar en manos de una religiosa que se los dio a un religioso para que escribiera una biografía y nunca regresaron al convento. Véase “Prólogo a la Vida de la Venerable Sor María Escobar y Villalba hija de la venerable Mariana de Villalba”, en fray Roque Alberto Faci, *Vida de la V. María Villalba y Viente y las de sus tres hijas...*, Pamplona, Pascual de Ibáñez, 1761, p. 79. También, del mismo autor, *Vida de Sor María Francisca de S. Antonio (en la vida de Pedro y Cascajares) religiosa del convento del orden de la Purísima Concepción de la villa de las Cuevas de Canarte en el reyno de Aragón*, Zaragoza, Oficina de Joseph Fort, 1737; doctor Diego de Torres Villarroel, *Vida ejemplar de la venerable madre Gregoria Francisca de Santa Teresa*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1793. Las biografías y autobiografías de religiosas son muy abundantes en España en los siglos XVII y XVIII. Véase Isabelle Poutrin, *op. cit.*

⁵ A modo de ejemplos, véase José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo. Crónica del primer convento de Carmelitas Descalzas de Puebla, 1604-1704*, México Universidad Iberoamericana/Comisión Puebla V Centenario, 1992; fray Joseph Gómez, *Vida de la venerable Madre Antonia de San Jacinto, monja profesora de velo negro e hija del real religiosísimo convento de santa Clara de Jesús de la ciudad de Santiago de Querétaro*, México, Viuda de Bernardo de Calderón, 1689; Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación, Carmelita descalza de la ciudad de los Ángeles*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1675. Para las monjas cronistas, véase Manuel Ramos, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Condumex, 1997; 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. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Puebla, Universidad de las Américas/ Archivo General de la Nación, 2002.

Se me antoja que al hablar acerca de los escritos personales de las religiosas debo dedicarle algunas palabras al cuarto propio como espacio de la escritura. La escritora inglesa Virginia Woolf se hizo conocida, entre otras cosas, por haber definido la necesidad que las mujeres tenían de una habitación propia, un espacio al cual se pudieran retirar de la vida familiar o del mundo en general, y expandir las alas de su creatividad.⁶ Las religiosas tuvieron ese cuarto propio por siglos. Fue su celda, a donde se podían retirar para construir otro espacio más espiritual en el cual el alma podía seguir sus caminos hacia sus más altos fines.⁷ En 1759 María de Jesús Felipa, del convento de San Juan de la Penitencia, en la ciudad de México, escribe sobre la tranquilidad que experimentaba cuando se retiraba a un cuartito de la tribuna donde quedaba asegurada su soledad para sus comunicaciones espirituales.⁸ Un escritorio, una pluma y un tintero, con la posibilidad de una vela en la noche, constituyeron la base de arranque para el escape intelectual que ocurría en el tiempo que se podía robar a las actividades. El papel y el tiempo fueron posiblemente restringidos, pero ambos fueron utilizados con eficiencia y con una gran dosis de compromiso personal dentro de ese recinto propio.⁹

⁶ Virginia Woolf, *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2001.

⁷ María Isabel Viforcós Marinas, “Las reformas disciplinarias de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal”, en Manuel Ramos Medina (ed.), *El monacato femenino en el imperio español*, México, Condumex, 1995, pp. 523-535; Mina Ramírez Montero, “Del hábito y de los hábitos en el convento de Santa Clara de Querétaro”, en Ramos Medina, *op. cit.*, pp. 565-572; José Gómez de la Parra, *Fundación y Primero siglo...*, ed. cit., véase descripción de las primeras celdas en pp. 75-76.

⁸ María de Jesús Felipa, Diarios, Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán, Celaya, México, Fondo Provincia, Manuscritos, caja 5, núms. 9, 10 y 11, y caja 6, núms. 12, 13, 14 y 15. Cita de septiembre de 1759, fs. 162-162v.

⁹ La madre Serafina Andrea Bonastre, fundadora del convento Carmelita de La Encarnación, en Zaragoza, tenía un cajoncito en un bufete y en él guardaba sus papeles, los cuales pocas otras religiosas conocían. Véase Raymundo Lumbier, *Vida de la Vene-*

La religiosa escritora tenía otros espacios propios: su imaginación, afectividad y entendimiento, donde recibía las comunicaciones divinas y alcanzaba el sosiego del alma. Los camarines o castillos interiores se popularizaron a través de los escritos teresianos y gran número de escritoras se ubicaron cómodamente en sus refugios interiores. Por ejemplo, en la ciudad de México, la franciscana María de Jesús Felipa se refiere a “un camarín” que se le hacía como una pieza muy alhajada o al “huerto interior de su alma” como los espacios donde reina Dios y donde se alojan todos los seres divinos con quienes decía dialogar.¹⁰ Hay también otro espacio que deseo introducir como tema de reflexión. Es el propio cuerpo de Cristo a donde se accede a través de la llaga de su costado, una metáfora de raíz medieval favorita de las plumas femeninas cristianas. El “alma” de la religiosa se nos representa en sus propios escritos como introduciéndose en el cuerpo de Cristo, fortaleciéndose con su sangre y yéndose al corazón, el espacio más íntimo y apreciado en el cual lograba su última purificación.¹¹ Fernando Rodríguez de la Flor ha llamado al corazón una víscera barroca, lugar donde el imaginario de la época moderna situaba el centro de la afectividad y regulación de toda relación entre lo interior y lo exterior.¹² El corazón de Cristo era el albergue donde todas deseaban hallar su reposo y a cuya posesión iban dirigidos sus escritos y

rable madre Sor Serafina Andrea Bonastre, fundadora del convento de La Encarnación... de la observancia de N. Señora del Carmen de... Zaragoza, Zaragoza, Juan de Ybar, 1675, p. 120. Aunque el detalle de cómo se guardaban estos papeles es raro en las fuentes, es de esperarse que todas las escritoras tenían lugares privados para sus escritos.

¹⁰ María de Jesús Felipa, *Diarios*, septiembre de 1759, f. 162v; diciembre de 1752, fs. 142-142v.

¹¹ A modo de ejemplo, la madre María Escobar y Villalba, carmelita zaragozana, frecuentemente se ve en el corazón de Cristo y, de hecho, en todo su cuerpo. Igualmente, Cristo invade el suyo y utiliza su corazón como almohada. Véase fray Roque Alberto Faci, *op. cit.*, pp. 250, 260-261, 288.

¹² Fernando Rodríguez de la Flor, *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgica en el Barroco hispano*, Madrid, Akal, 2012, pp. 225-251.

sus oraciones. Así que deseo incluirlo en el catálogo de los espacios donde se encuentra la más recóndita intimidad de los senderos interiores como una propuesta para expandir la geografía de los mismos, porque las religiosas nos tienen acostumbradas a desafíos conceptuales en su muy compleja escritura. Ejemplo de ello es la conceptualización del alma en la pluma de sor María Marcela Soria, capuchina de la ciudad de Querétaro, quien problematiza la noción del alma como espacio y como ente con vida propia. Como ente es esencia del ser humano, capaz de encontrarse con Dios en “un lugar secretísimo donde sólo el alma y Dios entran”. Pero el alma es también espacio donde se entraba como en un templo, y donde ella disponía diferentes formas de reverenciar a Dios, quien se encerraba en ese espacio donde nadie más podía entrar. Y ese espacio-alma es tan propio que se vuelve una realidad doméstica muy semejante a su celda.¹³ En estos complicados espacios es donde se lleva a cabo el acto de concebir el contenido de la escritura.

La escritura y la escritora

Pasemos ahora al análisis del acto de escribir que siempre me ha interesado como primera puerta de entrada al mundo interior. Como dijo Marshall McLuhan, el medio es el mensaje,¹⁴ y lo primero que

¹³ María Marcela Soria, *Vida de la Madre María Marcela, religiosa capuchina del convento de Querétaro [1844]*, México, Biblioteca Nacional, f. 124. En fs. 134-135 el Señor entra en el alma, donde se le ha preparado una excelente comida que acepta sentándose a la mesa. En esa pieza se ponían adornos simbólicos, como cinco candiles que significaban la mortificación de los cinco sentidos. Las capuchinas mexicanas utilizan metáforas de la vida cotidiana para explicar sus prácticas devocionales. Para mayor información acerca de esta religiosa y sus escritos, véase Asunción Lavrin, “María Marcela Soria: una Capuchina queretana”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, BUAP/UDLA, 2006, pp. 74-92.

¹⁴ Marshall McLuhan, *The Medium is the Message*, Nueva York, Random House, 1967.

históricamente encontramos fue la explosión de escritos y escritura sobre mujeres enclaustradas en los siglos xvii y xviii. Los escritos más íntimos de las religiosas se conocen como escritura de mandato, ya que en la mayoría de los casos, y con muy notables excepciones, fueron llevados a cabo por orden de sus confesores y directores espirituales. “Mandato” implica significados de estímulo y vigilancia al mismo tiempo. Y fuera negativo o positivo, este “mandato”, por ser fuente de muchos escritos, demanda análisis de su significado. Veamos una explicación del mandato por un “mandatario” del siglo xvii, Raymundo Lumbier, de la Sociedad de Jesús, y editor de los escritos de Serafina Andrea Bonastre, fundadora del convento de La Encarnación de observancia del Carmelo, en Zaragoza, España. Él nos dice que quienes escriben han recibido favores especiales de Dios y necesitan revelarlos, pues:

Al descubrirlos, está expuesto mayormente si son gente sin letras, a ilusiones y engaños del común enemigo, de que ojalá no hubiera tantas experiencias. Por lo cual, los prelados, para satisfacerse de la solidez de la virtud de los tales, le ordenan, y a veces en virtud de santa obediencia les mandan, que den cuenta a tal religioso docto y grave y experimentado de su modo de oración, de las virtudes en que más particularmente se ejercitan de las tentaciones del enemigo [...] porque de la razón que de esto les dan coligen si sus virtudes son macizas o si son superficiales, o qué modo de virtudes son. [...] *Y no conviene que semejantes cosas queden sepultadas en perpetuo silencio, sino que se manifiesten y salgan a la luz para gloria de Dios, y para que otros se animen a servirle con grande perfección, y entiendan que la virtud y la santidad no es cosa tan inaccesible como muchos se imaginan.*¹⁵

Para 1675, cuando se publicó esta biografía, se iba superando el concepto de mandato de escritura

¹⁵ Raymundo Lumbier, *op. cit.*, pp. 164-65. Cursivas mías.

como mero vehículo de caso de conciencia y conocimiento para el confesor. La escritura iba tomando un carácter más público y didáctico. Se validaba la ortodoxia con el visto bueno que se otorgaba a lo que se estimaba como valioso por su carácter ejemplarizante, y como fuente de ortodoxia la imprenta se encargaba de extenderla a un público lector cuyo número iba en rápido aumento.¹⁶

El lugar común de la escritora fingiendo su falta de capacidad para escribir ya ha sido juzgado como parte de una retórica de la femineidad producto de los tiempos. El mejor testimonio de su capacidad intelectual eran sus mismos escritos, donde el lector apreciaría una multitud de virtudes fundamentales, tanto de la escribiente como del contenido de su mensaje religioso.¹⁷ Cuando el padre Lumbier se dio a la tarea de publicar los escritos de sor Serafina A. Bonastre pensaba en lectores, precisamente porque ya estaban tomados en consideración durante la edición. El mensaje de la religiosa era asequible, comprensible, e imitable, y por tanto digno de ver la luz. Es lamentable comprobar que en Hispanoamérica la mayoría de esos escritos permanecieron ocultos o fueron material de primera mano para los autores hombres de crónicas o biografías. La situación en España fue gratamente diferente. Ya desde el siglo xvi España contaba con una serie de voces femeninas impresas, proceso que se fortaleció durante el siglo xvii.¹⁸ Esto no quiere decir que las objeciones a la escritura de monjas no existieran. A regañadientes dieron algunos el visto bueno. Los dictaminadores eran hombres entrenados en objetar a la autoría femenina. El padre Diego de Salazar y Cadena, teólogo de la Universidad de Salamanca y examinador sinodal del arzobispado de Toledo, opi-

¹⁶ Sonja Herpoel, *A la zaga...*, *op. cit.*, pp. 50-76. Herpoel subraya el creciente interés en las biografías y autobiografías y su apogeo durante el siglo xvii. Véase también Isabelle Poutrin, *op. cit.*

¹⁷ Raymundo Lumbier, *op. cit.*, p. 162.

¹⁸ Lisa Vollendorf, *Women Writers in Early Modern Spain*, Nueva York, Oxford University Press, 2013.

nando sobre *Huerto del celestial esposo*, de Constanza Osorio (1686), la consideraba obra muy a propósito para la enseñanza de la religión a las profesas, pero declaraba que le causaban temor “las obras que nacen de origen femenino”, añadiendo después que *Huerto* era de más admirar, dado “lo desesperanzado del sexo femenino para estos puntos”.¹⁹ Antonio Prats, dictaminando sobre *la Exposición... sobre los SS Cuatro Evangelios* (1694) de la erudita dominica catalana Hipólita de Rocabertí, confesaba estar lleno de cierto rubor y confusión “que una señora religiosa pudiese alcanzar tan gran sabiduría, y con tanto acierto y piedad”.²⁰ Por su parte, en 1723, Diego de Arce, también catedrático de Teología, repetía el mensaje en su dictamen del *Despertador del alma religiosa*, de la madre agustina Juana de la Encarnación, diciendo que “lo que ocultó su lengua para su mayor seguridad, fuera de sus confesores, para las demás criaturas, dispuso el cielo, por medio de la obediencia, se explicare en sus escritos, siendo su lengua su pluma o, por mejor decir, la misma lengua de Dios, sin entenderlo ella, [la que] habló por su pluma con la mayor expresión y velocidad”.²¹ Obviamente la resistencia existía, pero la venció la popularidad de su mensaje devocional. Si algunos se empeñaban en negarles luz propia a las escritoras conventuales y definir las como simplemente vehículos de un entendimiento superior, no se dieron cuenta de que el medio, las religiosas escribientes, tenía tanta fuerza como el mensaje, y de hecho su carácter como vehículo era precisamente lo que creaba nuevas circunstancias y nuevas consecuencias. La mujer con

¹⁹ Constanza Osorio, *Huerto del Celestial esposo*, Sevilla, Thomas López de Haro, 1686. Censura de fray Diego de Salazar y Cadena, s.p.

²⁰ Hipólita de Jesús Rocabertí, *Exposición literal, mystica, y moral sobre los lugares más selectos de los SS. Cuatro Evangelio*, Valencia, Palacio Arzobispal/Jaime de Bordazar, 1694. Dictamen, s.p., 1695.

²¹ Juana de la Encarnación, *Pasión de Cristo comunicada por admirable beneficio a la madre Juana de la Encarnación*, 3a. ed., Valencia, Joseph Thomas Lucas, 1757. 1a. ed., 1720.

la pluma en la mano emerge triunfante en la edad moderna y se valida desafiando el enclaustramiento físico y abriendo las puertas para el reconocimiento de una autoría femenina más extensa —fenómeno que siguió tomando impulso en el siglo XVIII—. El mensaje es no sólo lo escrito, sino también la religiosa-vehículo cuya vida y frutos intelectuales tuvieron consecuencias personales o sociales que hoy nos reúnen en esta sala.

Ahora bien, ¿cómo veían las religiosas mismas el acto de escribir? ¿Lo sufrían o lo disfrutaban? Aquí es donde entramos en el reconocimiento de la subjetividad y creatividad femenina. La respuesta no es uniforme ni sencilla. De hecho, en esos diarios espirituales se repite con frecuencia que el acto de escribir era un sufrimiento, un deber, parte de una penitencia prolongada. Tales expresiones son una fachada convencional que oculta una verdad interior mucho más compleja. La realidad es que aquellas que se quejaban no dejaban de escribir. La escritura tuvo que ser de algún modo incómoda, pero si transcendemos esas expresiones y nos remitimos a los textos mismos, nos damos cuenta que también fue imprescindible válvula de escape, y como extensión personal, parte esencial del compromiso espiritual de aquellas que la ejercieron. Así lo entendieron la sevillana madre María de San José, que sufrió física y moralmente por retener la libertad de expresarse y escribir, y sor Juana Inés de la Cruz, que se le hermanó espiritualmente en la defensa de su libertad de ser y escribir.²²

La esencia del compromiso de la escritura no fue solamente el confesor mandatario sino el pago de la deuda de una obligación religiosa inaplazable: el voto de obediencia dado en el momento de profesar y entendido como la negación de sí mismas y el temor de caer en la soberbia. La obediencia no

²² Respecto a María de San José, la española, véase Mary Elizabeth Perry, *Gender Disorder in Early Modern Seville*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 85-90.

era la que se debía al confesor sino a Dios. “¿Quién soy yo para negarme a escribir cuando oigo la voz de Dios?”, dirían las religiosas. El director espiritual de María de Jesús Felipa reclamaba que la escritura de cada uno de sus cuadernos era, en sí, prueba del ejercicio de humildad y obediencia a despecho de cualquier incomodidad o rebeldía.²³ En el caso de esta religiosa siempre parece haber existido una situación conflictiva con su director espiritual en cuanto a la obligación de escribir y aun a su dirección espiritual. Se le quitaba la obligación, se la devolvía, surgían quejas al respecto, pero al mismo tiempo María de Jesús Felipa seguía escribiendo y arguyendo que escribir era la fuente de su felicidad y premio espiritual porque establecía su conexión con Dios y el mundo divino.²⁴ Esta y otras religiosas escribían para obedecer a Dios, a sí mismas y a su confesor, en ese orden jerárquico.²⁵ Escribir no era un fin literario para darse a conocer o verse aplaudidas, ni siquiera en una erudita como la madre Rocaberti. Escribir era una necesidad espiritual que validaba la verdad que habían percibido; que les daba la oportunidad de defender esa verdad que creían poseer de quienes dudaban, y que les permitía elevarse espiritualmente con sus propias fuerzas tomando como base lo que habían leído y aprendido y lo que habían intuido dentro de los cánones de su fe.²⁶

Juana de la Encarnación, descalza agustina del convento de Murcia, y autora de *La pasión de Cristo*, nos dice: “Habiendo ayer dejado de escribir me sobresaltaron grandes temores, dudas, conturbaciones, tentaciones, si serían estas cosas ilusiones [...] que así todo sería efectos de mi soberbia y engaños del Demonio [...]”. Superando sus dudas se obligaba

a escribir por obediencia, y al escribir superaba su inquietud. De hecho, experimentaba gran facilidad el mensaje que decía recibir de Dios.

Veo lo que su Majestad me da entender con un modo de impresión como si pusiera un sello en medio de mi corazón que con solo una mirada o vista lo penetró todo y por medio de aquel conocimiento claro, pacífico, sereno, con la luz que su Majestad da a mi alma; conoce sin ser necesario tiempo, y aprende más que si por muchos años estuviera empleada en buscar consideraciones, que le fueran como una cosa muerta en comparación de este conocimiento.²⁷

Entonces, era imposible resistir el impulso a escribir a despecho de las zozobras que experimentaba. Metafóricamente, dice que cuando escribe “era como si otra persona me gobernara la mano”. Su mano era la sierva de su propio entendimiento, de su propia comprensión del mensaje que Dios le daba a entender a través de sus ojos, y que imprimía el conocimiento en la víscera barroca por excelencia. Una vez que ese conocimiento entraba en ese aposento, ella era la dueña de la palabra y la escritura.

Iguales sentimientos encontramos en los diarios de María de Jesús Felipa, que sabemos escribía por mandato ineludible porque algunos la consideraban ilusa. Tuvo que enfrentarse a sus inhibiciones figuradas en forma de demonios que se burlaban de ella por escribir lo que le decían era inútil y despreciable, pero tras ese artificio literario, rebatiendo a esos demonios metafóricos que repetían lo que probablemente algunas personas le habían dicho acerca de su empeño en escribir, triunfa su voluntad y nada menos que por 21 años. En 1752 esta religiosa

²⁷ Juana de la Encarnación, *op. cit.*, pp. 124-126, 142. La pasión de Cristo es el tema fundamental de las meditaciones de las religiosas y para Juana de la Encarnación; en sus propias palabras, la meditación era el pan de su entendimiento y la imitación de Cristo el alimento de su alma.

²³ María de Jesús Felipa, Diarios, noviembre de 1751, f. 136v.

²⁴ Sonja Herpoel, *A la zaga...*, *op. cit.*, p. 102. Herpoel ha señalado que la obediencia no era inmediata o incondicional, y que la voluntad de rebelarse fue muy fuerte en algunas escritoras españolas.

²⁵ María de Jesús Felipa, Diarios, enero de 1752, fs. 2r-3r.

²⁶ Sonja Herpoel, *A la zaga...*, *op. cit.*, pp. 110-116.

confesaba que la escritura le costaba trabajo, pero al mismo tiempo la liberaba y le quitaba los dolores corporales y espirituales, llevándola al convencimiento de que escribir era deseable porque esa tarea era del agrado de Jesucristo.²⁸ Siete años después, en septiembre de 1759, escribe “con ligereza” con la ayuda de sus custodios, y en diciembre del mismo año sigue experimentado esa sensación de serenidad a medida que iba escribiendo siguiendo el llamado de su esposo “con toda libertad”.²⁹

Prevenidas de los posibles peligros no sólo de la soberbia sino de la ortodoxia, estas mujeres utilizaban armas que conocían bien. Y una de ellas era hablar por Dios. Así Martina de los Ángeles escribe: “Dile a tu confesor que no ponga dudas en lo que Yo puedo hacer, que yo puedo lo que quiero y no hay quien me pueda ir a las manos para que no hagan en mis siervos lo que yo quisiere”.³⁰ No podemos olvidar quién es su primer lector, y cómo la religiosa está empeñada en un diálogo con su interlocutor, de cuya respuesta dependía la supervivencia de lo que escribía. Mantener la integridad del contenido de su escritura era una batalla silenciosa pero per-

²⁸ María de Jesús Felipa, *Diarios*, enero de 1753, f. 3v

²⁹ María de Jesús Felipa, *Diarios*, septiembre de 1759, f. 162; diciembre de 1759, f. 264. “Lo que fui haciendo no era yo sino Dios en mi ejecutaba lo que era de su agrado porque en esto conocía yo misma no tenía diligencia mía, sino que iba siguiendo aquel amoroso llamamiento y así ejecutando lo que penetraban las potencias me puse a escribir en aquel resignado ánimo y conforme gusto de mi esposo teniendo en este ejercicio levantada la mente parte superior delante de mi verdadero y pacífico dueño, y así todo sereno fui escribiendo *con toda libertad* el cuaderno estando bien divertida.”

³⁰ Martina de los Ángeles supo cómo responder a esas dudas. Ante el cuestionamiento de su confesor, escribe una respuesta no propia, sino de Cristo. Según ella escribió, Jesucristo le envía un mensaje al confesor. Con esa respuesta se sosegó el confesor. Hay que admirarse de cómo ésta y otras religiosas usaron la autoridad divina para legitimarse, encontrando la respuesta precisa y dándosela al confesor no personalmente, sino por boca de una autoridad muy superior a ambos. Véase fray Andrés de Maya Salaberría, *Vida prodigiosa y admirable ejercicio de virtudes de la venerable Madre Sor Martina de los Ángeles y Arilla, ... convento de Santa Fe de Zaragoza, Orden Predicadores...*, 4a. impr., Madrid, Blas de Villa-Nueva, 1712, p. 84.

sistente. Su “yo” usa a Dios —YO con mayúscula— como su medio para sobrevivir y, de hecho, triunfar en su objetivo. En la obediencia estaba el norte de las religiosas, y la mayor obediencia era la que se debían a sí mismas como transmisoras de un mensaje que no por estar arropado en vestimentas “divinas” dejaba de ser suyo propio.

Es a través de la escritura que llegamos a las múltiples temáticas que ocuparon los espacios interiores de las religiosas. Entre ello deseo dedicar atención al de la disciplina corporal y la idea de sufrimiento por ser lugares comunes en las biografías, autobiografías y diarios espirituales de las religiosas españolas y americanas, tanto en el siglo xvii como en el xviii.³¹ El padecer que se experimenta a través de la penitencia del cuerpo se hermana con el gozar espiritual, y sentimientos que son aparentemente antitéticos se abrazan en el camino que lleva al amor divino y se entrelazan apretadamente haciendo un nudo que mantiene la coherencia interna de la escritura y la integridad espiritual de quienes escriben.

Cuerpo y espíritu: la disciplina conventual

Entre la materialidad del cuerpo y la inmaterialidad del espíritu siempre existió un divorcio que se remonta a la patrística cristiana. Para llegar a lo más interior del alma y a las infinitas posibilidades de comunicación con Dios, tenían las religiosas que resolver la relación con su cuerpo y sus tentaciones. Mucho se escribió entonces y bastante se ha escrito hoy en día sobre la problemática del cuerpo humano como obstáculo para la espiritualidad y como

³¹ Sonja Herpoel apunta la conexión entre escritura y el sacramento de la penitencia. Se refiere a ese sacramento en su acepción más general y no a la penitencia corporal. Escribir conducía a las religiosas a experimentar una purificación a través de la cuenta de su conciencia, una tarea a la que estaban acostumbradas, y sugiere que la autobiografía nació de esa actividad. Véase Sonja Herpoel, *A la zaga...*, *op. cit.*, pp. 92-101.

medio de inscribir en el cuerpo la voluntad de sufrir por Jesucristo. El discurso del dolor es un componente esencial del cristianismo, y así lo entendieron mujeres como Catalina de Siena y María Magdalena de Pazzi. La teología moral que se desarrolló desde el siglo XVI y se refinó durante la contrarreforma católica heredaba mucho de la teología escolástica en su desprecio hacia la carne, y contribuyó a la reinterpretación del sacramento de la penitencia como un castigo de la materialidad del cuerpo. De ahí que en los conventos femeninos se introdujera el tema de la disciplina corporal como resultado de la conjunción de la teología y de la medicina, ya que las teorías humorales le entregaban un discurso médico que definía a las mujeres —psicológica e intelectualmente— como impedidas, e inferiores biológicamente, y les exigía un mayor esfuerzo para vencer el arrastre de su cuerpo y allegarse a la perfección de Dios. Añádase a estas dos corrientes intelectuales el imperativo religioso barroco de imitar en propia carne la pasión de Cristo, y no solamente durante cuaresma, sino a diario, y el resultado es la sacralización de la penitencia.³²

La práctica de disciplinas corporales en los conventos femeninos se difundió durante el siglo XVII y seguía vigente durante el XVIII en todo el mundo hispanoparlante a pesar de que en ningún tratado de teología moral se recomendaba la violencia corporal como forma de expiar los pecados o cumplir con el sacramento de la penitencia. Los tratados de teología moral definían el sacramento de la penitencia como virtud que inclinaba a detestar el pe-

³² María Marcela Soria, *op. cit.*, f. 138. Sor María Marcela somatiza su espiritualidad y escribe que en Semana Santa “empezaba a tener en todo el cuerpo agudísimos dolores, de manera que parecía tener todos los huesos disueltos y como fuera de su lugar; la cabeza con tales dolores como si la tuviera penetrada toda de espinas, la garganta oprimida con un dogal y [...] hasta las uñas y manos [...] no quedaban sin tormento y con esto una debilidad y flaqueza tan extrema que la vida parecía acabarse por instantes, especialmente el viernes santo con el cual me falta muy poco para dar el último aliento [...]”.

cado y como medio de sobreponerlo. En la ley de gracia el sacramento de la penitencia “es medio necesario para la salvación”. Presupone la confesión y demanda contrición o detestación del pecado.³³ Todos los canonistas insisten en la necesidad de sentir dolor espiritual por los pecados antes de irse a confesar —el acto de contrición que se hace por amor de Dios—, y quien con ese dolor se confesara y renunciara a sus pecados recibiría el verdadero perdón. La satisfacción sacramental era la penitencia impuesta por el confesor. Para los consagrados a Dios la penitencia era parte de la vía purgativa.³⁴

Ya desde el siglo XVI la disciplina corporal, que nunca fue parte de la satisfacción sacramental de la penitencia, se convierte en rasero para medir

³³ Francisco Apolinar, *Suma Moral y Resumen Brevisimo de todas las obras del doctor Machado que redujo... el padre Francisco Apolinar de los clérigos reglares menores, lector de Teología de sus colegios de Salamanca y Alcalá*, Madrid, Andrés García de la Iglesia, 1661, pp. 120-132. “Los efectos de este sacramento son tripartitos: Confiere la gracia santificante remissiva por la cual se perdonan todos los pecados cometidos después del bautizo; quita el temor de la pena eterna impartiendo resistencia para las tentaciones, y revive las buenas obras llevadas a cabo por el sujeto penitente”, p. 132.

³⁴ De acuerdo con un tratado de Teología Mística impreso en México en 1594, el pecado se dejaba detrás tomando la vía purgativa, que limpiaba los mismos. Esa limpieza necesitaba “dolor” y arrepentimiento. Era una vía aconsejable a aquellos consagrados a Dios. “Pues sepas que esta vía purgativa [...] no es otra cosa sino un dolor no común, más crecido, tomado voluntariamente por los pecados con profunda humildad [...]”, *Mística Teología*, compuesta por el Seraphico Doctor S. Juan Buenaventura, México, Pedro Balli, 1575, cap. Primero, s.p. Véase también otros tratadistas como fray Joseph Faustino Cliquet, *La Flor del Moral... de la Teología Moral*, Madrid, Antonio Sanz, 1733, p. 42; fray Pedro de Ledesma, *Primera parte de la Summa en la cual se cifra y suma todo lo que toca y pertenece a los sacramentos*, Zaragoza, Casa de Lucas Sánchez, 1611; fray Henrique de Villalobos, *Summa de la Theologia Moral y Canónica*, Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1637; fray Francisco Echarri, *Directorio Moral*, 6a. impr., Vich, Pedro Morera y Geroa, Narciso Oliva, 1755, pp. 97 y 182; Juan Martínez de la Parra, *Luz de Verdades católicas*, Barcelona, Rafael Figuro, 1795, pp. 304-384. Echarri explica que los actos del penitente son dolor, confesión y satisfacción, o sea, penitencia, añadiendo que el dolor, como emoción, es parte de la confesión. Véase pp. 100 y 110-111. Véase también Francisco Apolinar, *op. cit.*, pp. 202-203; Francisco Echarri, *op. cit.*, pp. 123-127.

la espiritualidad, especialmente entre las mujeres profesas.³⁵ Se hizo común el uso del cilicio como un galardón que recibía el apoyo complaciente de muchos directores espirituales y el elogio de cronistas y biógrafos. Cabe aclarar que no todas las monjas se imponían ese tipo de penitencia, pero sí fue común en los conventos de descalzas y se practicaba personalmente en conventos de otra filiación. Tomemos por ejemplo la prolija crónica de las carmelitas de Puebla de los Ángeles en su primer siglo, firmada por su historiador José Gómez de la Parra, que se publicó en 1732. El cronista elogia las penitencias de cilicios, disciplinas y ayunos con que las religiosas de elevadas virtudes maceraban sus cuerpos. Gómez de la Parra escribió que el concepto de padecer atraía a la orden carmelitana porque “mortificación y penitencia” eran su especialidad. Así estas religiosas poblanas, enfermas o saludables, “acometían contra su inocente cuerpo como si fuera delincuente, con ásperas y largas disciplinas [...] con la aprobación de superiores y de sus compañeras de convento”.³⁶ Delincuente, bruto, vil, despreciable y asociado con los pecados y las artimañas del demonio, el cuerpo pertenecía a la categoría de lo inferior mientras que la voluntad y el conocimiento representaban los planos superiores. Las religiosas novohispanas y españolas se unieron a esa corriente de autoflagelación como evidencia de espiritualidad. Teresa de Jesús nunca estipuló la disciplina corporal. Sin embargo, una de sus discípulas favoritas, Ana de San Bartolomé, se ejercitaba en disciplinas corporales elogiadas por su biógrafo.³⁷ Tam-

³⁵ Se suponía que el confesor no podía dar penitencias. Así lo establece Faci, citando fuentes de autoridad canónica. Véase Roque Alberto Faci, *op. cit.*, p. 426.

³⁶ José Gómez de la Parra, *op. cit.*, pp. 239-277.

³⁷ Crisóstomo Enríquez, *Historia de la Vida, virtudes y milagros de la Venerable madre Ana de san Bartolomé*, Bruselas, Viuda de Huberto Antonio, 1632, p. 275. La religiosa trataba de redimir las culpas de otros como suyas, y “empezó a castigarse y maltratarse con tanto rigor que parecía increíble”. “La venerable Ana quiso cargar sobre sus espaldas parte de estos trabajos. Crucificábase

bién he encontrado explícita descripción de cilicios y penitencias en las biografías de las españolas sor Juana de la Cruz (capuchina), sor Josefa María García (concepcionista), sor Josefa María de Santa Inés (descalza franciscana), y sor María Francisca de San Antonio (capuchina). Aunque el muestreo es pequeño no me cabe duda que el elogio de la disciplina corporal campeó en España y de allí se esparció a sus virreinos ultramarinos.³⁸ El castigo voluntario del cuerpo era un medio de obtener el fruto espiritual.

En la espiritualidad femenina barroca el cuerpo castigado, humillado y escarnecido era la forma de penitencia usual y preferida, ya que ejecutando estas penitencias corporales estaban imitando los cada día con nuevas penitencias, con mortificaciones rigurosas. Azotábase cruelísimamente, usaba de cilicios asperísimos y era tanto el rigor con que se maltrataba que era menester que fuese el confesor a la mano muchas veces”, p. 276. En España, algunos místicos hombres también recurren a la práctica del dolor como medio de purificación. Maureen Flynn cita a Pedro de Alcántara, Bernardo de Laredo, Juan de la Cruz, Pedro Ciruelo y Pedro Covarrubias entre los autores que proponen que el dolor es parte imprescindible de la experiencia mística. Véase Maureen Flynn, “The Spiritual Uses of Pain in Spanish Mysticism”, en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, núm. 2, verano de 1996, pp. 257-278.

³⁸ Roque Alberto Faci, *op. cit.*, pp. 461, 496; Joseph Vela, *Vida de la venerable Madre Sor Josepha María García, Abadesa que fue del real convento de Capuchinas de Castellón de la Plana en el Reyno de Valencia*, Valencia, Imprenta de la Viuda de Antonio Bordazar, 1750, pp. 300-304; Thomas Vicente Tosca, *Vida, Virtudes y Milagros de la Venerable Madre Sor Josepha María de Santa Inés, religiosa descalza del ejemplarísimo convento de la Purísima Concepción de Nuestra Señora de la Villa de Beniganim*, Valencia, Joseph Esteban Dolz, 1737, pp. 312, 314; Diego Camuñas, *Vida admirable de la extática virgen y venerable madre Sor Juana de la Cruz, del monasterio de la Encarnación de Descalzas de la primera regla de la gloriosa madre Santa Clara de quien fue fundadora y vicaria de la villa de Mula*, Orihuela, Jayme Mesnier, 1704, pp. 53, 54, 93; Roque Alberto Faci, *Hermosa Azucena y estrella... Vida de Sor María Francisca de S. Antonio*, Zaragoza, Oficina de Joseph Fort, 1737, pp. 156-65. Véase ejemplos de rituales disciplinarios en fray Ángel de Molina y Castro, *Crónica del religioso observantísimo real monasterio de María Santísima de la Encarnación... villa de Mula*, t. I, Murcia, Imprenta de Felipe Teruel, s. f. Véase las penitencias de sor Juana de la Cruz en las pp. 340-341. Este cronista escribió la historia de este convento en tres tomos y constató las prácticas disciplinarias de sus religiosas.

dolores sufridos por Cristo durante su pasión. La agustina descalza Juana de la Encarnación rogaba al Señor: “Me deis cuantos dolores y tormentos se pueden padecer”. Asimismo pide que Cristo gobierne su vida con “una verdadera mortificación de sus apetitos, pasiones y afectos”. En su exaltado lenguaje clama porque se le conceda sufrir el dolor de la pasión, y se pone a la merced de Cristo cuando escribe: “Aquí me tienes; castiga, quema, abrasa, consume, corta, hiere, con tal que hoy no te desagrade”.³⁹ Además de estas expresiones contamos con textos que van aún más allá, incluyendo la descripción de las disciplinas contadas por ellas mismas. No son fáciles de encontrar, pero existen.⁴⁰ En México, la franciscana Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, compañera de convento y contemporánea de María de Jesús Felipa, se hizo bien conocida por la infatigable batalla que llevó contra su cuerpo y por la cual mereció el título de penitente y gemebunda paloma en el sermón de sus exequias.⁴¹ Su com-

³⁹ Luis Ignacio Zevallos (ed.), *op. cit.*, p. 153; Juana de la Encarnación, *Dispertador [sic] del Alma religiosa. Manual de Ejercicios, confesiones, soliloquio y meditaciones de la Venerable Madre Juana de la Encarnación, religiosa agustina descalza en el convento observantísimo de la ciudad de Murcia*, Madrid, Oficina Real de Nicolás Rodríguez, 1723, p. 149.

⁴⁰ Kathleen Myers, *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993, pp. 122-123. Su Hermana Leonor de San José profesó en el convento de Carmelitas de Puebla. Véase su hagiografía en José Gómez de la Parra, *op. cit.*, pp. 362-425. Respecto a sus disciplinas corporales, José Gómez de la Parra escribe sobre sus cilicios y su “espantosa penitencia” reportada a la superiora por otra monja que vivía en una celda contigua. Véase p. 379.

⁴¹ Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, *Escritos*, Biblioteca Nacional de México, carta 22, f. 217, explica cómo el sufrimiento de Cristo inspira su deseo de penitencia: “Que daría lástima a todo lo insensible, ver a un inocente Santísimo, desnudo su virginal cuerpo, faltándole los pedazos de la carne, bañado en su bendita sangre, cubierto de amarguísimos dolores, con el desencaje de los huesos [...]”, carta 36, f. 217. Menciona sus propias disciplinas de sangre y subsecuente debilidad en la carta 18, f. 95. En f. 225 describe los ejercicios de tres días con estancia en el coro y salir a comer algo y el último día un pedazo de semita que no fue menester salir del coro y haciendo cada día “por largo tiempo la disciplina, y lo más de rodillas y en cruz, sin hablar,

pañera en el convento, sor María de Jesús Felipa, también practicaba las mismas rutinas y las detalla con mucha precisión en los varios cuadernos que entregaba mensualmente a su director espiritual. Entendía que el ejercicio de la penitencia corporal refinaba su obediencia y era un medio de ennoblecer su vida como religiosa y acercarse a Dios.⁴² Ese sacrificio no era sólo por sus propios pecados sino por la salvación de otras almas. Este entendimiento añade una nueva dimensión a la disciplina corporal al extenderla más allá de la subjetividad de la sufriente para acercarla al ejemplo protagónico de Cristo, que se sacrificó por toda la humanidad. Los actos de disciplina de sor María se repiten en los diarios de 1753, 1758 y 1759, con prolijidad de detalles que resultan antitéticos a nuestra sensibilidad moderna, pero que los contemporáneos podían leer y ejecutar sin perturbarse e interpretar como edificantes porque eran parte del ambiente cultural de la contrarreforma. Narradas por la protagonista, las disciplinas consistían en hacer cruces en el suelo con su lengua, lamer los pies de su madre espiritual, recibir golpes de manos de la misma con una vara que levantaba ampollas, soportar el ardor de la cera caliente que su madre conventual derramaba sobre las mismas o sufrir el restriego de un limón sobre las heridas abiertas. También se le ordenaba andar descalza para sufrir el frío del suelo o ponerse garbanzos en los zapatos. Añádase el irse a un patio interior y ponerse en cruz al sol, o darse baños de agua fría que pudieran servir para aminorar las ampollas que crecían en la rasguñada carne; y se tiene una información irrefutable sobre estos ejercicios penales.

ni ver, ni acostar el cuerpo para el sueño, con las incomodidades del ruido de siempre que no falta”. La capuchina queretana sor María Marcela Soria también cuenta en su biografía una de sus debilitantes disciplinas de sangre, que sin embargo, dice, le permitieron amanecer sosegada para comulgar. Véase María Marcela Soria, *op. cit.*, fs. 95-96.

⁴² María de Jesús Felipa, *Diarios*, noviembre de 1751, fs. 134-135.

El ejercicio de tales disciplinas provocaba sentimientos contradictorios en la franciscana mexicana. A pesar de aborrecerlas por escrito en determinadas ocasiones, continuamente pedía disciplina a su madre conventual. Por otra parte también decía recibir un consejo contrario nada menos que de la voz de Dios, que nos transparenta el choque de emociones que tenía en su alma. Así, en 1752 acusaba a su director espiritual de no complacerse con nada menos que con el destrozo de su cuerpo, situación que la hacía desesperar.⁴³ Años más tarde escribía que Dios le había dicho: “No pido horas de oración ni que se destrocen los cuerpos ni que hagan excesos, que éstos si conviniere a mi gloria les comunicara el mismo sacramento lo que les convenga a su provecho”.⁴⁴ María de Jesús Felipa no prestó atención a estos consejos divinos, pues en los diarios de 1758 y 1759 sigue dando cuenta de las disciplinas.⁴⁵ A pesar de su propia renuencia vemos que a través de los años la práctica disciplinaria se vuelve adictiva, aunque se sigue moviendo entre la repugnancia y un sentimiento de dejación estática que la acercaba a una experiencia semimística mientras sufría o ejecutaba la disciplina. Estos excesos de humillación también se practicaban en España.⁴⁶

El ceremonial penal nos presenta a la religiosa no sólo como delincuente frente a Dios sino al mismo tiempo como su propio juez, ya que ella estable-

⁴³ María de Jesús Felipa, *Diarios*, enero de 1752, fs. 2-2v.

⁴⁴ María de Jesús Felipa, *Diarios*, noviembre de 1759, fs. 225-225v. Igual sentimiento se expresa en María de Jesús Felipa, *Diarios*, 1753, fs. 19v-20. En realidad, su situación era conflictiva; se disciplina pero teme la disciplina; pide proseguirla cuando desea se termine, pero el demonio la criticaba y le dice que de nada le valía; f. 19r, fs. 18-18v, 20 y 21. 1753. Hacía los ejercicios para redimir sus flaquezas, soberbia personal y los acosos que sentía del demonio. Encontramos circunstancias similares en cuanto al uso de penitencias en Roque Alberto Faci, *Vida de la V. Mariana Villalva...*, *op. cit.*, pp. 461 y 496.

⁴⁵ María de Jesús Felipa, *Diarios*, 1753, fs. 12v-13. Aquí hay orden de hacer disciplina y expresión de no poder hacerlas incurriendo en “martirio interior” que ofrece en satisfacción de sus pecados.

⁴⁶ Ángel de Molina y Castro, *op. cit.*, p. 1036.

ce los parámetros de la transgresión y los medios de punición. Y vale añadir que dado el caso que las disciplinas se continúan de por vida, en un sentido penal no llevaban a una remisión de la transgresión que las originó. El castigo no era racional sino personal y afectivo. Lo peculiar de esta situación es que ofrece dudas en cuanto a quien ejercía la mayor autoridad sobre la acción disciplinaria. El confesor tenía la opción de aprobar una pena, y así vemos cómo el confesor de María de Jesús Felipa le ordena aceptar disciplinas, mandato que ella comunica a su director espiritual, quien al parecer quedaba de acuerdo con las mismas. En último extremo, sin embargo, no eran ellos quienes manejaban el acto de autodisciplinarse, aunque quedaban bien enterados del mismo.⁴⁷ Claramente las religiosas que he leído toman decisiones propias dentro del claustro y asumen un papel protagónico en el manejo de su cuerpo tal y cual entendían la intensidad de la penitencia y su propósito, que era el de purgarse y hacerse más limpias y merecedoras de Cristo.

¿Cómo salir de estos calabozos espirituales donde se colocan las religiosas por su propia decisión y por la presión cultural de la religiosidad barroca? Si me he detenido en la disciplina corporal es porque la raíz y objetivo de las prácticas penitenciales fue la popularización de la imitación de la pasión de Cristo, y ambas estuvieron ligadas al tema del amor divino. El amor divino es el motor que impulsa todas las manifestaciones de religiosidad y experiencias espirituales femeninas.⁴⁸ La expresión “herida de

⁴⁷ María de Jesús Felipa, *Diarios*, junio de 1759, f. 103v.

⁴⁸ Rosalva Loreto López, “El amor divino y la mística hispanoamericana. Una aproximación a las representaciones emocionales de la feminidad barroca”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (ed.), *Amor e historia. La expresión de los afectos en el mundo de ayer*, México, El Colegio de México, 2013, pp. 275-298. Los tratados sobre el amor divino del siglo XVII tenían precisamente el objetivo de encauzar el alma hacia ese tipo de afecto, despertando en el creyente un amor que sería reciprocado por Cristo y Dios. Al respecto véase Francisco de Sales, *Del amor de Dios*, Barcelona, Antonio Lacavalleria, 1683; Othonis Vaen Concinnata [Oto Vaenio], *Amoris Divini. Emblemata*. Antuerpia, Officina Plantiniana

amor” de Cristo como desgarre y apertura al dolor que implica se convierte en lugar común. Era posible unir la mirra de la mortificación y penitencia a las fragancias de la contemplación.⁴⁹ La dualidad dolor y amor cabían dentro de la misma orientación espiritual.

El amor divino

El amor divino fue un tema fundamental en la cultura espiritual postridentina y que aún corría como savia alimenticia en los escritos femeninos de finales del siglo XVIII. Los tratados de amor divino proliferaron en el mundo católico durante los siglos XVI y XVII, especialmente por la necesidad de reafirmar el canon católico frente a la reforma protestante. Uno de los mejores textos sobre el amor de Dios que he leído es el del franciscano fray Juan de los Ángeles, que publica sus *Triunfos del Amor de Dios* en Medina del Campo, en 1590, y que nos ofrece un puente teológico entre la penitencia y el amor a Cristo.⁵⁰ Fray Juan nos dice que “el alma que estuviera bien purgada y enjuta de las humedades de los pecados por la penitencia y la mortificación y bien alumbrada por el ejercicio de la meditación de las criaturas ha de caminar por afectos amorosos y deseos encendidos al beso de su esposo y a los abrazos estrechísimos de su Dios”.⁵¹ La vía purgativa y los ejercicios de mortificación corporal y mental buscan la redención de los pecados como imprescindible para llegar a conocer el amor de Dios. Hay que purgarse y sacarse las humedades de los pecados. Y más adelante fray Juan nos da una de las razones por las cuales aquellos que

Balthasar Moreto, 1660; Alonso Pastor *Soledades del amor divino y dulces laberintos del encerramiento*, Valencia, Herederos de Crisóstomo Garriz, 1655.

⁴⁹ Fray Antonio de la Asunción en su aprobación de la obra de fray Roque Alberto Faci, *Vida de la V. Mariana Villalva...*, *op. cit.*, s.p.

⁵⁰ Juan de los Ángeles, *Triunfo del Amor de Dios*, Medina del Campo, Francisco del Canto, 1590.

⁵¹ *Ibidem*, p. 7.

están empapados del amor de Dios hacen cosas irracionales como disciplinas y ayunos. Así dice:

[...] por cierto que no se miden con la razón humana las cosas que los amigos de Dios hacen [que] no solo parecen de hombres ciegos, sino de locos y furiosos. Léase la vida del santo Fray Nicolás Factor, que le conocí y le traté en sus penitencias, azotes y ayunos y cilicios vigilancias y ejercicios espirituales y verse a bien claro cuán ciego el amor y como fundado en razón no la tiene en lo que hace a los ojos de los que carecen de él.⁵²

A eso añade que el alma y Dios están empeñados en un duelo, una lucha de amor, y alternativamente se hieren el uno al otro y se cautivan, se enferman y hacen desfallecer y morir por el otro.⁵³

De esos sentimientos nace una compendiosa obra escrita por la ya citada madre Juana de la Encarnación, agustina descalza del convento de Murcia cuya *Pasión de Cristo* ya alcanzaba tres ediciones en 1757. En ella escribe la madre: “Ea, mi Dios, pues sois poderoso, atraviese mi corazón la saeta aguda de tus ofensas y mientras me durare la vida no me curéis esta llaga, y herida muera yo de ella; sea siempre este dolor agudo, vivo, penetrante, sin que afloje un punto, antes en cada respiración tome más fuerza”.⁵⁴ Si prestamos atención a Juan de los Ángeles y otros místicos y teólogos varones,

⁵² *Ibidem*, p. 161.

⁵³ *Ibidem*, p. 7.

⁵⁴ Juana de la Encarnación, *op. cit.*, pp. 160 y 371. Véase Maureen Flynn, *op. cit.*, pp. 257-278. Sobre la violencia en la historia del cristianismo, véase Antonio Rubial García, *La Justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, México, Ediciones de Educación y Cultura/Trama Editorial, 2011. Véase también fray Damián de Jesús, *Compendio de la vida y milagros del glorioso San Pedro de Alcántara, fundador de esta provincia de San José*, Madrid, Domingo García Morras, 1652, pp. 15, 18-19; Jessica Boon, *The Mystical Science of the Soul: Medieval Cognition in Bernardino de Laredo*, Toronto, University of Toronto, 2012. Boon sugiere que el cuerpo fue parte central de la mística del recogimiento en los siglos XVI y XVII, partiendo de la personalidad de Laredo como hombre de ciencias y místico.

no es correcto asumir que el dolor de la penitencia es imprescindiblemente femenino, pero tampoco es sorprendente encontrar este concepto tan arraigado entre mujeres dada la aceptación de esos excesos por biógrafos y el ambiente cultural español que ennoblecía la pasión de Cristo.⁵⁵ Si Dios afligía con una mano sanaba con la otra y endulzaba las penas corporales y espirituales con regalos de visiones, inteligencias sutiles y “ternuras singulares”.⁵⁶

Sin embargo, el amor divino no siempre se expresó como dolor. También siguió el sendero de las más finas expresiones de amor casi cortesano que encontramos en los escritos de las religiosas para quienes el amor de Dios fue un afecto recíproco entre ellas y su divino esposo. La interpretación personal del amor divino por cada religiosa hace más complejo este tema que da pie para estudios de mayor profundidad. En algunos de esos textos se humaniza el amor divino haciéndolo comparable al amor conyugal. Las religiosas no tenían problema alguno con una aproximación que les era natural como mujeres, y la mayoría de los biógrafos tampoco objetaba a la expresión de este amor en términos personales. Hay muchos ejemplos en ambos lados del Atlántico. Fray Andrés de Maya Salaberria, biógrafo de sor Martina de los Ángeles y Arilla, dominica del convento de Santa Fe de Zaragoza y fundadora del convento de San Pedro Mártir de la villa de Benavarre, se explayó en la descripción de un cortejo amoroso entre Cristo y la religiosa que tiene toda la familiaridad que parecía conocer entre cónyuges, y apoyado en las mismas palabras de Martina, escribía que Jesucristo tenía las

finezas que “acostumbra pasar en los esposos más amantes de la tierra”.⁵⁷ Siempre hay sufrimiento en el amor, y si se hacen penitencias por imitar al esposo que sufre, la misma trae recompensas divinas. Esas recompensas se expresan en formas de comportamiento amoroso por parte del esposo. Maya Salaberria, citando a la religiosa en sus coloquios, describe a Cristo como “fino galán” que le escribía billetes, la dejaba descansar en sus abrazos y le enviaba coros de ángeles con música si estaba desconsolada. La inspiración deriva del muy trajinado Cantar de los Cantares, y el comentarista excusa la inserción de algunos poemas de la religiosa diciendo que “no desdice de lo serio del Amor Divino las poesías [...] aún los más elevados espíritus en sus más profundos éxtasis (sin ser poetas) impelidos con superior impulso, se valen alguna vez de su armonioso metro”.⁵⁸ Usando de la poesía, la madre Francisca Gregoria de Santa Teresa (1653-1735) declara su amor a Dios, mientras que en prosa escribe con la agitación de un amor irresistible: “O Señor y Vida mía, [...] mi alma desfallece en el deseo de poseeros. Salud mía! Cuando llegará el día que aparezca para mi tu gloria [...] temo como si no te hubiera de gozar y espero como si ya te tuviera en posesión”.⁵⁹ Y en uno de sus poemas dice:

Si las flechas de tu aljaba/ Me tienen de amor muriendo/
Pues ya me tienes rendida/ Toda por blanco me ofrezco.

⁵⁷ Fray Andrés de Maya Salaberria, *op. cit.*, pp. 63 y 66. El autor se basa en extensos escritos que dejó la monja y que nos acercan a su intimidad espiritual.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 70.

⁵⁹ Diego de Torres Villarroel, *Libro Segundo de la Ejemplar Vida de la venerable madre Gregoria Francisca de Santa Teresa*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1798, p. 23. En la página 22 leemos: “Bien mío, encendíle en el fuego de vuestro divino amor y para que abrasado en sus amorosas y vivas llamas se acaben mis temores, tengan término las dudas, y cesen mis congojosas tribulaciones; pues si lo posee este divino incendio no tendrán ellas lugar de afligirme [...]”. Véase también *Poesías de la Venerable Madre Gregoria Francisca de Santa Teresa*, París, Librería de Garnier Hermanos, 1865.

⁵⁵ Para una discusión de estos conceptos, véase Maureen Flynn, *op. cit.*, pp. 257-278. Sobre la violencia en la historia del cristianismo, véase Julie B. Miller, “Eroticized Violence in Medieval Women’s Mystical Literature. A Call for a Feminist Critique”, en *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 15, núm. 2, otoño de 1999, pp. 25-49; Carolyn Bynum, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, Zone Books, 1991.

⁵⁶ Roque Alberto Faci, *Vida de la V. Mariana Villalva...*, *op. cit.* Aprobación de Fray Pedro Alberto Casada, s. p.

Dispara nuevas saetas/No ceses en el empeño/
Que a más heridas más triunfos/ Cantará mi rendi-
miento.⁶⁰

Por su parte la franciscana mexicana, Sebastiana Josefa, escribe:

Es tal la dulce violencia/que abrasa el corazón/ con
un dolor amoroso/que toda la vida me da/ Son en-
cendidas las llamas/que abrazan mi corazón/ que
sólo el que me lo da/ puede aliviar el dolor.

Este corazón amante/se abrasa con tal ardor/ se
queja de lo que siente y no dice que es amor / la cau-
sa de su dolor.⁶¹

Sor María Escobar y Villalba escribe una carta de amor a Dios que envía con san Ángel. Doña Marina de Escobar escribe una carta de amor a Dios, presumiendo que la Virgen María se la entregase personalmente. De hecho, se cuenta que Dios la recibió y después de leerla la pasó a su unigénito. Fray Alberto Roque Faci explica que esas expresiones de amor descubrían sus deseos de ir al cielo y de ningún modo encontraba la esquila reprochable, sino más bien como un glorioso “desatino” que aun santa Teresa aprobaría.⁶² Estas familiaridades amorosas aparecen en escritos de otras monjas en el continente americano, como sor Jerónima Nava Saavedra, carmelita descalza bogotana (1669-1727).⁶³ En las cartas de la capuchina queretana María Ignacia del Niño Jesús (1801-1802) hay expli-

estas descripciones de amor divino vestido con el ropaje del amor cortesano. Besos, abrazos, caricias y demás se intercambian entre ella y su esposo, pero además se incluye en este *menage a trois* al confesor Manuel Sancho Valls. No deseo que se entienda esto por enamoramiento común con su director espiritual y confesor, sino por un deseo de anclar su atención femenina y aun maternal en un hombre que le brindó el consuelo espiritual de oír y respetar el clamor de su vida interior.⁶⁴

El erotismo es lugar común en la literatura religiosa. El esposo angelical fue el centro de la afectividad imaginada de las monjas, una relación que llenaba sus aspiraciones emocionales sin peligro de concupiscencia o carnalidad y se ajustaba a la castidad que les era requerida. Es importante constatar la similitud de expresiones en ambos lados del Atlántico, todas ajustadas al canon establecido por místicas medievales y aprobadas por la Iglesia. Lo que es de notar, como lo han apuntado algunas críticas literarias, es la inversión protagónica por la cual la mujer consagrada se atreve a hablar y escribir sobre relaciones amorosas y enuncia los términos del cortejo con su propia voz. En esa relación Cristo se otorga, se entrega a sus esposas, en el desposorio espiritual. María de Jesús Felipa pone en boca de Cristo esa entrega como parte de la eucaristía: “Estoy sentado en tu corazón. Cada vez que tengas hambre de mi cuerpo ven que yo te lo daré y consolaré con la bendición e indulgencia.”⁶⁵ El amor universal de Cristo se hace más especial con esas

⁶⁰ Gregoria Francisca de Santa Teresa, *Poesías*, op. cit., p. 47.

⁶¹ Sebastiana Josefa, *Cartas espirituales*, fs. 238 y 240. En otro pasaje dice: “No tardes en venir/que te estoy deseando/ porque tu presencia/ me hace mucha falta/ Como yo te vea/ Estoy consolada/ Hermosura mía/ Esposo de mi Alma”.

⁶² Roque Alberto Faci, *Vida de la V. María Villalba...*, op. cit., pp. 243-44. Faci se refiere a Luis de la Puente, *Vida Maravillosa de la Venerable Virgen Doña Marina de Escobar...* sacada de lo que ella misma escribió, Madrid, Joachin Ibarra, 1666.

⁶³ *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727): Autobiografía de una monja venerable*, editado por Ángela Inés Robledo, Cali, Colombia, Universidad del Valle, 1994, pp. 75 y 156.

⁶⁴ Véase 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*, México, Centro de Estudios de Historia de México/Carso, 2013, pp. 345-375.

⁶⁵ María de Jesús Felipa, *Diarios*, 1753, f. 14r. Véase en Roque Alberto Faci, *Vida de la V. María Villalba...*, op. cit., p. 260, una visión de María Escobar y Villalba. “Parecióme en días atrás verle hermosísimo y bello a mi esposo Jesu-Christo, bien de mi alma, que haciéndome regaladas caricias y dándome dulcísimos abrazos, me decía: Si yo soy Rey tú, esposa mía, eres Reyna, y si yo tengo el mando, tu mandas [...] Pide lo que quisieres y manda a tu gusto, paloma mía.”

esposas en cuyo espacio afectivo reina. María Marcela Soria ve a Cristo como un príncipe hermosísimo que encuentra su reposo en el alma de la esposa que para significar la unión, cobra brazos y se antropomorfa. Así, Cristo “se dejó caer en brazos del alma, descansando y regalándose con ella. Otros ratos tomaba Su Majestad a el alma en los suyos y la acariciaba amorosamente”. En otra ocasión Cristo la singulariza en su posesión diciéndole: “No te quiero para el turno, solo para tener contigo mis delicias”. Ese mismo Cristo, la abraza como el esposo en el Cantar de los Cantares echándole el brazo diestro y recostándola sobre su costado.⁶⁶ Y cuando así se otorga ocupa el espacio más íntimo de la esposa: el corazón y se logra el intercambio de presencias usando un puente entre ambos corazones que permiten ese trajinar espiritual.

Deseo terminar con dos metáforas de amor divino escritas por quienes sintieron los “incendios” del mismo, esos fuegos purificadores que nos sirven de acicate para seguir nuestra búsqueda de las interioridades del alma de la religiosa. En 1753, María de Jesús Felipa escribe en su convento mexicano:

“El alma vuela como ave ligera en medio de todos sus enemigos recibiendo el Señor en sus brazos de misericordia, purificándola con el incendio de su amor puro, abrazándola como mariposa”.⁶⁷ Y un poco antes, en su convento sevillano, la madre Gregoria Francisca escribe: “Del Sol más supremo soy/Mariposa, en cuyo incendio/Deseo abrasarme, cuando/ Sus luces, amante bebo”.⁶⁸

Mi selección de los temas de disciplina y amor para este artículo fue guiada por lo que veo como una agenda para el futuro: el estudio de las múltiples facetas de la vida femenina conventual en el mundo hispanoparlante, de los cuales, esos dos temas son sólo un muestrario. Ese análisis no se puede hacer sino partiendo de la escritura de las religiosas que nos llevarán hasta lo más íntimo de esos espacios tan personales como difíciles de acceder, pero no completamente cerrados a nuestra comprensión. Tomando la ruta de esos senderos interiores espero que sea posible hermanarnos con las ansiedades, las esperanzas y los afectos de esas almas femeninas tanto en la península como en el virreinato novohispano.



⁶⁶ María Marcela Soria, *op. cit.*, fs. 140, 145 y 166.

⁶⁷ María de Jesús Felipa, Diarios, febrero de 1753, f. 29r.

⁶⁸ Gregoria Francisca de Santa Teresa, *Poesías, op. cit.*, p. 22.

El legado del rosario milagroso en los escritos de viaje de sor Ana de Cristo hacia Filipinas

Un manuscrito inédito, escrito por sor Ana de Cristo, alude a los sucesos notables acaecidos en el viaje de un grupo de monjas hacia Nueva España y Filipinas, donde fundaron el primer convento del Extremo Oriente. Atribuye curaciones y prodigios a unas cuentas tocadas a los rosarios milagrosos de sor Juana de la Cruz. Es además la primera biografía de sor Jerónima de la Asunción, fundadora y primera abadesa del más antiguo convento de Manila.

Palabras clave: rosarios, franciscanos, Filipinas, Santa Clara, viaje.

22 |

En 1620 un grupo pequeño de monjas españolas emprendió una odisea que les llevaría al otro lado del mundo. Sor Jerónima de la Asunción (1556-1630), la futura abadesa del primer convento de Filipinas (y del Extremo Oriente), ordenó a sus religiosas que fueran ligeras de equipaje, ya que se proponía fundar un convento bajo la Primera Regla de Santa Clara, lo cual implicaría guardar una estricta austeridad y pobreza, muy diferente de su convento original de clarisas en Toledo, que exigía dote y permitía criadas.¹ Esto significó que, durante el periplo, el grupo rechazó muchos regalos ostentosos, como imágenes religiosas, retablos, crucifijos, relicarios y otras cosas curiosas. Sin embargo, su pequeño séquito de fundadoras sí llevaba consigo algo muy importante para el viaje: los rosarios benditos de Juana de la Cruz (1481-1534), la mística franciscana de Cubas (parroquia de Madrid). Las cuentas milagrosas contenían poderes especiales que, en el momento oportuno, evitaron tormentas peligrosas, soplaron viento en las velas, calmaron a una esclava suicida, e incluso —cuando las molieron como medicina— salvaron a sor Jerónima de una enfermedad mortal. El legado de las cuentas benditas y cómo se relacionan con el viaje de estas monjas, así como la escritura milagrosa, forman la base de este estudio.

* College of Charleston. Department of Hispanic Studies.

¹ Para más información acerca del convento de Santa Isabel de los Reyes en Toledo, véase “Santa Isabel de los Reyes (Toledo) en el siglo xvii. Datos para su historia”, en *Archivo Ibero-americano*, vol. 54, núms. 213-214, 1994, pp. 511-544. Véase también Reginald D. Cruz, “Servir a Dios en Recogimiento: Religious Life as Woman’s Space in the Archdiocese of Manila (1590-1700)”, tesis doctoral, University of the Philippines, 2009, pp. 184-188, que habla de la observancia de Santa Isabel y cómo se cambió de beaterio de la tercera orden a convento de la Primera Regla y después a la Segunda Regla (también conocido como urbanistas).

El pintor Diego Velázquez immortalizó a sor Jerónima de la Asunción en el retrato que pintó de la monja cuando pasó por Sevilla camino a Manila (hoy día conservado en el Museo del Prado de Madrid). Este retrato natural la representa con un crucifijo y un breviario; las manos venosas y cara arrugada revelan su edad avanzada, pero la mirada de hierro muestra su osadía para aventurarse al otro lado del mundo. A pesar de la fama de esta pintura, muchos especialistas de la escritura conventual no saben que también existe un manuscrito sobre este mismo viaje épico que comenzó en Toledo y condujo a las religiosas desde el puerto de Cádiz a México, donde permanecerían seis meses antes de zarpar a Manila. La autora del manuscrito de 450 folios, sor Ana de Cristo (1565-1636), fue una de las fundadoras con sor Jerónima, y empezó a escribir su primera biografía después de llegar a Filipinas.² La mayor parte de ese manuscrito se compuso entre los años 1623 y 1626, pero hay una sección al final datada en 1629. Dentro de sus escritos, sobresalen referencias al foco de devoción hacia Juana de la Cruz y sus rosarios milagrosos, los cuales tienen una íntima conexión con la construcción de santidad que el texto hace de sor Jerónima de la Asunción. Sor Ana y todo el mundo que iban en el viaje estaban convencidos de que iban en compañía de una santa en vida, pero necesitaban pruebas; esta biografía sirvió como tal, y precisamente luego formó parte de su proceso de beatificación. En realidad el texto no es una biografía pura; más bien es un texto híbrido que incluye una sección que relata los pormenores de su viaje, además de incorporar la perspectiva de

² Encontré este manuscrito en el convento de Santa Isabel de los Reyes, en Toledo, España, y es la base de mi nuevo proyecto, un libro que trata sobre el grupo fundador de las Islas Filipinas, que está patrocinado por una beca del "National Endowment for the Humanities", del gobierno estadounidense. Agradezco mucho a las monjas del convento su ayuda y amabilidad. Todas las citas de sor Ana de Cristo vienen del manuscrito, y para no alargar las notas de este ensayo he puesto las páginas directamente en el texto después de las citas directas.

sor Ana en primera persona y sus propias razones por tomar la pluma. Como muchos otros textos escritos por religiosas durante la edad moderna, el manuscrito de sor Ana nunca fue publicado; sin embargo fue usado por otros biógrafos masculinos que sí publicaron sus obras: el primero por fray Ginés de Quesada,³ que fungió como el confesor de sor Jerónima durante los últimos meses de su vida (escrito en 1632, pero no publicado hasta 1713), y el segundo por Bartolomé de Letona,⁴ que nunca conoció a sor Jerónima, pero tuvo la oportunidad de entrevistar a algunas de las monjas que la trataron. Se supone que la fundadora de Toledo también era una escritora prolífica, pero con excepción de algunas de sus cartas, se han perdido todos sus escritos.⁵ Ambos —sor Ana y Quesada— tuvieron acceso a la escritura de sor Jerónima, en particular su autobiografía titulada "Carta de marear en el mar del mundo", de la cual sacaron información para sus biografías, incluyendo transcripciones de su poesía.⁶ Ya que sor Ana conoció a sor Jerónima íntimamente por más de 50 años y fue testigo ocular del uso y distribución de las cuentas benditas de Juana de la Cruz, este análisis se basa en su crónica del viaje; sin embargo, habrá veces que también usaremos la

³ Fray Ginés de Quesada escribió la biografía antes de marcharse a Japón en 1632, donde murió mártir el 7 de junio de 1634 en Osaka. *Exemplo de todas las virtudes, y vida milagrosa de la venerable madre Gerónima de la Assumpción, Abadesa, y Fundadora del Real Convento de la Concepción de la Virgen Nuestra Señora, de Monjas Descalzas de nuestra Madre Santa Clara de la Ciudad de Manila, México*, por la viuda de Miguel de la Rivera, 1713. Para este trabajo he usado la transcripción del libro de Quesada que se encuentra en *Congregatio Causis Sanctorum. Manilen, Beatificationis et Canonizationis Ven. Servae Dei Sororis Hieronymae ab Assumptione (in saec. H. Yañez), Fundatricis et primae Abbatissae Monasterii Monialium Excalceatarum S. Clarae Ordinis S. Francisci... Positio super Vita et Virtutibus*, Roma, 1991.

⁴ Bartholomé de Letona, *Perfecta religiosa*, Puebla, Viuda de Juan de Borja, 1662. Letona estuvo en las Filipinas entre 1649-1654.

⁵ Pedro Ruano, OFM, *Jerónima de la Asunción: Poor Clares First Woman Missionary to the Philippines*, Quezon City, Monasterio de Santa Clara, 1991, pp. 84-96.

⁶ María Victoria Triviño (ed.), *Escritoras clarisas españolas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1992, p. 47.

biografía de Quesada para descifrar el significado y suplementar datos. La combinación del volumen más pulido de Quesada, junto con la narración en primera persona de sor Ana, pintan un cuadro mucho más completo del periplo y las circunstancias relacionadas con el legado de Juana de la Cruz y la construcción de una posible santa.

A la edad de 65 años y antes de emprender el viaje, sor Jerónima ya tenía muchos seguidores en España —sus hermanas en el convento de Santa Isabel de los Reyes en Toledo—, junto a frailes franciscanos y otros nobles —los cuales pensaban que podría ser una santa—. Por esa época ya había pasado la mayoría de su vida privándose de todas las comodidades materiales, alimentándose de pan y agua, envolviendo su cuerpo esquelético con cilicios, y ocupándose de los pobres, enfermos y desamparados. A lo largo de los años Jerónima había tenido varios puestos importantes en el convento de Toledo como maestra de novicias, donde enseñó a muchas jóvenes a leer, incluso a sor Ana. Pero porque nunca gobernó el convento como abadesa, probablemente sor Jerónima vio esto como su única oportunidad de encabezar un nuevo convento bajo la Primera Regla de Santa Clara, a pesar de que iba a tener que trepar dos hemisferios para hacerlo. No obstante, por su edad avanzada, sus seguidores seleccionaron un pequeño grupo de religiosas con una doble intención, a saber, que sor Jerónima tuviera acompañantes en el largo viaje de 16 meses (con seis de parada en México) y, además, que dicho grupo constituyera el modelo fundador del futuro convento de clarisas en Manila. Sus compañeras de viaje fueron sor Ana y tres otras monjas (dos novicias) de su comunidad original de Toledo, dos monjas de un convento de Cubas, una monja de velo blanco de Belalcázar (situada cerca de Sevilla), y otras dos monjas que se juntaron al grupo durante su estancia en México.⁷ Todas ellas tuvieron

⁷ Del convento de Santa Isabel de los Reyes, Toledo: Jerónima de la Asunción, Leonor de San Francisco, Ana de Cristo, Juana

un papel importante en la fundación del convento; excepto una de ellas, que murió poco después de zarpas del puerto de Acapulco.

Parte del enfoque de este artículo se relaciona con las dos monjas procedentes del convento de Santa María de Cubas, en particular sor María Magdalena de la Cruz (1575-1653). Sor María Magdalena fue nombrada vicaria de la fundación de Manila, un puesto prestigioso, pues la colocaba en segundo lugar justo después de sor Jerónima. A primera vista, tal vez parezca extraño que se incluyan monjas fuera del convento de Toledo, pero después de leer la relación de sor Ana podemos deducir que no fueron seleccionadas al azar. Probablemente formaron parte del grupo fundador de las Islas Filipinas por su conexión con el convento de Cubas y con el culto de su antecesora, Juana de la Cruz (1481-1534), conocida como “santa” Juana. Aunque nunca fue canonizada, sor Juana se labró un espacio como mística y predicadora. No fue hasta 80 años después de su muerte que unos frailes franciscanos dieron los primeros pasos en los procesos apostólicos de canonización, los cuales siguen hasta hoy en día.⁸ Durante la primera etapa, entre 1614 y 1616, se entrevistaron a 87 testigos usando un cuestionario de 28 preguntas. Entre otros entrevistados estaba sor María Magdalena de la Cruz, del convento de Cubas.⁹

Existe una serie de sermones recogidos en el libro *El conhorto* que reflejan comunicación directa del Espíritu Santo y la Virgen María con Juana; esta

de San Antonio y Luisa de Jesús (antes de profesar se llamaba Luisa de San Francisco). Del convento de Santa María de la Cruz, Cubas: María Magdalena de la Cruz y María Magdalena de Cristo. Del convento de Santa Clara de la Columna, Belalcázar: María de la Trinidad. Del convento de la Visitación (Santa Isabel), ciudad de México, Leonor de San Buenaventura y María de los Ángeles.

⁸ El proceso se cerró (en la tercera etapa) en 1731, pero hace relativamente poco se reabrió en 1985. Inocente García de Andrés, *El Conhorto: Sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, vol. 1, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999, p. 68.

⁹ *Ibidem*, pp. 131-139.

experiencia mística ocurrió durante 13 años entre cinco y seis horas cada domingo. Dignitarios importantes, nobles y oficiales eclesiásticos, incluyendo al emperador Carlos V y al Cardenal Cisneros, asistieron a esta especie de sermones.¹⁰ Otra monja de su convento, sor María Evangelista, que supuestamente era analfabeta, parece ser que recibió el don de leer y escribir por milagro divino con el único fin de componer la primera biografía de Juana. Su obra inédita, *Vida y fin de la bienaventurada Virgen Santa Juana de la Cruz* (en adelante citada como *Vida y fin*), contiene dos voces: una en primera persona escrita por dictado de Juana, y la otra en tercera persona donde sor María Evangelista añadió sus propios comentarios.¹¹ El uso de amanuenses no fue el único al caso de Juana de la Cruz, ya que el dictado se vio como un método muy común por muchos escritores religiosos desde la Edad Media, desde Tomás de Aquino a Hildegard de Bingen.¹²

Es obvio que sor Ana, en la construcción de la biografía de sor Jerónima, se sintió inspirada por sor María Evangelista. De diferentes maneras, sor Ana siguió los pasos de la analfabeta sor María Evangelista, e incluso escribió la biografía de sor Jerónima (también una posible santa) con base en este modelo. En su capítulo “Relación de cómo y cuándo se comenzó a escribir la historia de nuestra madre Jerónima de la Asunción...”, sor Ana explica que

¹⁰ Se cree que sor María Evangelista sirvió como amanuense de sor Juana de la Cruz para la mayoría de estos sermones. Hay mucho escrito acerca de Juana de la Cruz; entre otros, véase Ronald E. Surtz, *The Guitar of God. Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1990; Daniel de Pablo Maroto, “La ‘Santa Juana’, mística franciscana del siglo XVI español. Significación histórica”, en *Revista de espiritualidad*, vol. 60, 2001, pp. 577-601; y Jessica A. Boon, “Mother Juana de la Cruz: Marian Visions and Female Preaching”, en *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 127-148.

¹¹ El manuscrito original se encuentra en la Real Biblioteca del Monasterio, El Escorial, K-III-13. Véase también Jessica A. Boon, *op. cit.*, p. 128, y Pablo Maroto, *op. cit.*, p. 587.

¹² Para estos ejemplos y otros, véase Jessica A. Boon, *op. cit.*, pp. 135-136.

primero fue la madre vicaria, sor María Magdalena (originaria del convento de Cubas), quien la mandó a escribir la biografía: “Escribe la vida de nuestra Madre, que para eso se lo enseñaron [...]” (f. 68v). Según sor Ana, ella misma se rió cuando escuchó estas palabras porque también su padre, el comisario fray José de Santa María, la había ordenado hacerlo: “pues el padre comisario lo dice y yo lo deseo [...]” (f. 68v). Prosigue explicando que en ese momento se acordaba de haber leído sobre la santa Juana: “[...] me acuerdo que en Toledo [...] leía yo el libro de la santa Juana de la Cruz, cómo escribió su vida una monja que no sabía leer ni escribir; dentro de mí me dio una alegría [...]” (f. 68v). Estaba contenta porque, como la biógrafa de Juana, ella tampoco sabía escribir, aunque sí sabía leer; en otra sección del manuscrito sor Ana explica que fray José de Santa María (el padre comisario que las acompañó en el viaje y después fue su vicario) la enseñó a escribir: “[...] nuestro padre fray José de Santa María, él que nos trajo y me enseñó a escribir [...]” (f. 135v). De hecho este tipo de alfabetización fue bastante común en la España de la temprana modernidad donde el arte de leer y escribir fue enseñado como dos destrezas diferentes, y muchas mujeres que sabían leer nunca dominaron la pluma.¹³ Por lo visto fray José y las otras monjas vieron el gran potencial de sor Ana como biógrafa de sor Jerónima (y futura abadesa), porque si no, no la habrían elegido para tal puesto.¹⁴ Al mismo tiempo, una lectura cercana

¹³ Véase Anne J. Cruz, “Introducción”, en *Women's Literacy in Early Modern Spain and the New World*, Burlington, Vermont, Ashgate, 2011, pp. 1-2; y Sarah E. Owens, “Monjas españolas en Filipinas: la formación de lectura y escritura de sor Ana de Cristo”, en *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2014, pp. 379-392. Véase también el trabajo de Rosalva Loreto López, “Las formas de la escritura femenina, un aporte a la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII”, en *Camino a la santidad. Siglos XVI-XX*, México, Condumex, 2003, p. 74.

¹⁴ Según Domingo Martínez, *Compendio histórico de la apostólica provincia de San Gregorio de Filipinas de religiosos menores*

de su manuscrito revela una base intelectual muy sólida para su tiempo: cita a muchas personas relacionadas a los franciscanos (religiosos y seculares), líderes eclesiásticos importantes como el Papa, el arzobispo de Toledo y muchos otros dentro de la orden franciscana, y también menciona a oficiales significativos, como el gobernador de Manila. Tal vez es verdad que no hubiera tenido mucha práctica con el papel y la tinta; en cualquier caso sí es verdad que no tardó mucho tiempo en aprender.

Las anécdotas de sor Ana que cuentan su camino hacia la escritura evidencian la esfera de gente que la inspiraba a componer la biografía de sor Jerónima. Es decir, en vez de sólo mencionar que sintió el deseo de escribir la relación, añadió la aprobación de fray José para realizarla; de esta manera se conformaba con los estándares patriarcales de su época al seguir los mandatos de un prelado masculino. Además, la posibilidad real del acto de escritura por milagro divino la inspiraba a escribir su biografía,¹⁵ y es a través de su compañera, la madre vicaria, que se acordaba de que, como sus antecesoras de Cubas, tenía la posibilidad de ser una narradora divina: “La gracia y favor del Espíritu Santo sea en mi ayuda para que una obra de tanta importancia se haya fijado de tan pobre sujeto” (f. 1v).

Aunque sor María Magdalena de la Cruz no es el enfoque central de este estudio, sería remiso no detallar, aunque sea brevemente, sobre su influencia dentro del convento en Manila, no sólo

en sor Ana, sino en las otras monjas. Sor María Magdalena también fue una escritora prolífica. Entre otros textos, escribió un manuscrito inédito de tres volúmenes que se llama *Floresta franciscana...*,¹⁶ y sirvió como amanuense para otra de las fundadoras del convento en Manila, sor Juana de San Antonio (1588-1660).¹⁷ En 1634 sor María Magdalena y varias otras religiosas de España y Manila fundaron el primer convento de clarisas en Macao. Después de pasar una década en China, primero como vicaria y después como abadesa, sor María Magdalena y dos otras monjas españolas regresaron por la fuerza a Filipinas. Todo esto ocurrió cuando los portugueses expulsaron a los españoles de Macao. Durante su viaje de regreso, en una historia que suena casi como trama de película de aventuras de Hollywood, la nao que llevaba a las monjas fue capturada cerca de la costa de Cochinchina. Aunque fueron condenadas a muerte por el rey chino, se supone que sor Magdalena negoció su libertad y pudieron regresar a Manila.¹⁸

Sabemos que sor María Magdalena leyó la biografía inédita escrita por sor María Evangelista porque lo dice claramente en su testimonio en los procesos apostólicos sobre la vida milagrosa de sor Juana de la Cruz: “[...] el cual [*Vida y fin*] ha leído muchas veces esta testigo y sabe que todo lo contenido en él, lo afirman las dichas antiguas como cosa pública y notoria”.¹⁹ Lo que no sabemos a ciencia cierta es si

descalzos..., Madrid, Viuda de Manuel Fernández, 1756, p. 241, “Cuando tomó el hábito, no sabía leer, ni conocía las letras. Y deseando la prelada, por su virtud, aplicarla para el ejercicio del coro, la impuso en el ejercicio de las letras; y antes de profesar, ya sabía leer en latín con admiración [...]”. Asunción Lavrin, *Brides of Christ*, Stanford, Stanford University Press, 2008, pp. 310-311, señala la importancia de la educación básica de las líderes de los conventos.

¹⁵ Para el tema de la escritura milagrosa véase Darcy Donahue, “Wondrous Words: Miraculous Literacy and Real Literacy in the Convents of Early Modern Spain”, en *Women's Literacy...*, *op. cit.*, pp. 108-116.

¹⁶ Sor María Magdalena de la Cruz, *Floresta franciscana de ilustraciones celestiales cogida al hilo de la oración en la aurora de María...*, 3 vols., manuscritos, Madrid, Archivo Franciscano Ibero-oriental (AFIO), 387/1, 387/2, 387/3.

¹⁷ Este manuscrito, “Noticias de la verdad y luz de los divinos atributos”, de 770 folios y dividido en cuatro volúmenes, se encuentra en el archivo del monasterio de clarisas de Santa Isabel de los Reyes, Toledo.

¹⁸ Véase Domingo Martínez, *op. cit.*, libro segundo, pp. 38-40; María Victoria Triviño, *op. cit.*, pp. 104-105; María Isabel Barbeito Carneiro, *Mujeres y literatura del siglo de oro. Espacios profanos y espacios conventuales*, Madrid, Safekat, 2007, pp. 353-359.

¹⁹ El Proceso Toledano, f. 44, *apud* Inocente García de Andrés, *op. cit.*, p. 25.

sor Ana había leído la biografía de sor María Evangelista sobre Juana de la Cruz o si había leído una de las biografías publicadas acerca de la “santa” de Cubas de Antonio Daza (1610; 1613) o de fray Pedro Navarro (aunque el último parece menos probable porque no publicó su obra hasta 1622, después de que las monjas salieron de España).²⁰ Era común que las religiosas circularan manuscritos dentro de sus conventos y órdenes, pero sor Ana menciona haber leído específicamente de la biógrafa analfabeta y no la obra de su pluma. Daza publicó su biografía *Historia, vida y milagros de la bienaventurada virgen Santa Juana de la Cruz* en 1610; y hay otra edición revisada por la Inquisición en 1613.²¹ Su obra, como era costumbre en la época, usaba mucho del manuscrito de sor María Evangelista (algo que ocurriría con sor Ana y con los futuros biógrafos de sor Jerónima), aunque sí se refiere a la monja analfabeta que aprendió a leer y a escribir por milagro divino. La biografía de Daza se convirtió en un *best seller* casi inmediato, con traducciones al francés, italiano, alemán e inglés.²² En algún momento de su manuscrito, sor Ana hace referencia a la fama de Daza, lo cual sería otro indicio de que ella probablemente había leído su obra.²³ Según el historiador Stephen Haliczer, quien utiliza a Daza como uno de sus ejemplos, “Probablemente el motivo más importante que impulsaba a los autores emprender la tarea de escribir una biografía fue el deseo de trans-

mitir los logros de sus miembros ejemplares de su orden”.²⁴ Ambas ediciones de Daza, de 1610 y 1613, habrían proveído información valiosa a sor Ana. Daza habla de los poderes milagrosos atribuidos a las cuentas de Juana, que supuestamente eran rosarios recogidos por toda la comarca que fueron puestos en una arquilla y después fueron elevados al cielo por su ángel de la guardia para que fueran bendecidos por el mismo Jesucristo. Aunque las dos ediciones tienen mucho en común, la edición censurada de 1613 requería que Daza eliminara la palabra “santa” de su título, y cuando se usara la palabra “santa” siempre habría que combinarla con el artículo definido.²⁵ De esta forma, la llamaba en el texto “la santa Juana” en vez de “santa Juana” (vemos que Navarro hizo lo mismo en su biografía de Juana). En sus biografías, Daza hace mucho hincapié en los poderes milagrosos de los rosarios de sor Juana. La edición revisada de 1613 añade otro capítulo exponiendo los milagros de los rosarios (tiene un total de cuatro capítulos dedicados a las cuentas benditas). Si bien esto no es prueba segura que sor Ana había leído la segunda edición de Daza, es probable ya que se refiera a Juana como “la santa Juana” y nunca como “santa Juana”. No obstante, en su biografía de sor Jerónima, Quesada alterna entre llamar a la monja de Cubas “santa Juana” y “la gloriosa santa Juana” o “la santa Juana”.²⁶ En un aparte interesante, años más tarde, en el dictado que sor Juana de San Antonio hace a sor María Magdalena, también menciona a Juana y su rosario milagroso en varias ocasiones, pero llama a la monja de Cubas “santa Juana” en vez de “la santa Juana”.²⁷

²⁰ Pedro Navarro, *Favores de el rey de el cielo hechos a su esposa la santa Juana de la Cruz, religiosa de la Orden tercera de N. P. S. Francisco: con anotaciones theologicas y morales a la historia de su vida*, Madrid, Thomas Iunti, 1622.

²¹ De aquí en adelante se citará la versión de Antonio Daza, *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada virgen sor Juana de la Cruz*, Madrid, Luis Sánchez, 1613.

²² Ronald E. Surtz, *op. cit.*, p. 1.

²³ Véase el cap. LIII, “En que trata de los sucesos que hubo en la venida de Toledo para Manila nuestra muy venerable madre y fundadora Jerónima de la Asunción y sus compañeros”. Sor Ana empieza ese capítulo haciendo una lista de todos los personajes importantes (incluyendo a Daza) relacionados con sor Jerónima y la fundación del convento en Manila.

²⁴ Stephen Haliczer, *Female Mystics in the Golden Age of Spain. Between Exaltation and Infamy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 99-100. Traducción mía.

²⁵ Inocente García de Andrés, *op. cit.*, p. 47.

²⁶ Para ejemplos véase fray Ginés de Quesada, *op. cit.*, lib. V, cap. 35, pp. 549-552.

²⁷ Para un análisis de Juana de la Cruz en la escritura de sor Juana de San Antonio, véase Inocente García de Andrés, *op. cit.*, pp. 120-125. Véase también María Victoria Triviño, *op. cit.*, p.

El foco de devoción hacia las cuentas de Juana se convierte en el motivo central por donde gira la biografía de sor Ana sobre sor Jerónima. Considerando que sor Ana leyó la biografía revisada de Daza, ya sabía de estos poderes especiales atribuidos a las cuentas, muchos de los cuales incorpora en su propia crónica. Según Daza:

Las virtudes de estas cuentas son muchas, y por experiencia se conoce que las tienen contra demonios, porque los lanzan de los cuerpos humanos, confesando que salen de los por la virtud de estas cuentas, y huyen de los que las traen consigo. Tienen la también contra el fuego; contra los truenos, rayos, tempestades y tormentas del mar: y contra muchas enfermedades del cuerpo, y del alma. Sanan las calenturas, la peste, y otras enfermedades. Valen contra escrúpulos y tentaciones, y espantos de los demonios.²⁸

Supongamos además que sor Ana habría aprendido de Daza que solamente dos de las cuentas originales se quedaron en el convento de Cubas. Daza explica que cualquier rosario que tocara las cuentas originales también tenían los mismos poderes milagrosos, pero sólo las originales podían transferir estos poderes. Daza se refiere a estas últimas como “las tocadas,” lo que hoy en día se ha denominado como reliquias de contacto terciarias, es decir, han absorbido parte del poder de la reliquia original (en este caso los rosarios bendecidos por el Señor) por estar en contacto con ella.²⁹ Daza enumera muchos ejemplos de los milagros causados por las cuentas y cita a sor María Magdalena como testigo de uno de dichos milagros, anunciando su papel impor-

tante como parte del grupo fundador de Filipinas y su conexión con las cuentas benditas.³⁰ La obra de Quesada también da pistas sobre la procedencia de los rosarios de Cubas. Primero explica que sor Jerónima, sabiendo que quería fundar la comunidad en Manila, había adquirido algunas de las cuentas originales, pero a la vez enfatiza el papel de las dos monjas de Cubas (hijas espirituales de la santa Juana), quienes llevaron consigo una gran cantidad de las cuentas “tocadas”.³¹ Tomando en cuenta nuestra investigación sobre los rosarios, seguramente sor Ana entendía que su narración acerca de las cuentas ayudaba a continuar el culto hacia santa Juana por sus poderes curativos y sobrenaturales, mientras a la vez echaba los cimientos respecto a la santidad de sor Jerónima.

Uno de los modos más rápidos para fomentar devotos de una futura santa en la edad temprana moderna era a través de la distribución de cuentas de rosario. De hecho, varias mujeres del siglo XVII, como la famosa sor María de Agreda, aseguraban que las cuentas tenían poderes protectores y curativos.³² Además de distribuir sus propios rosarios, sor Agreda supuestamente poseía una cuenta de sor Juana de la Cruz, su retrato y una copia de la biografía de Daza (1613). Precisamente en el texto aparecen subrayadas varias secciones por sor Agreda, como las que se referían al poder de los rosarios.³³ Además de los testimonios orales, otra razón por la cual sor María de Jesús de Agreda y otros codiciaban las cuentas de Juana, es que se circulaba una indulgencia falsa, supuestamente promulgada por el papa Gregorio XIII (1572-1585), que verificaba todos los poderes milagrosos atribuidos a los rosarios.³⁴ La primera edición de Daza aceptaba la autenticidad de las indulgencias; sin embargo, en la segunda edición mo-

125, quien escribe: “Es evidente el influjo de la Santa Juana en el estilo literario de nuestra escritora [...]”.

²⁸ Antonio Daza, *op. cit.*, p. 44.

²⁹ Scott Montgomery, “Contact Relics”, en *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*. Brill Online, http://brillonline.nl/entries/encyclopedia-of-medieval-pilgrimage/contact-relics-SIM_00235; consultado el 24 de noviembre de 2013.

³⁰ Antonio Daza, *op. cit.*, pp. 52v-54.

³¹ Fray Ginés de Quesada, *op. cit.*, lib. V, cap. 35, p. 551.

³² Stephen Haliczzer, *op. cit.*, p. 225.

³³ Inocente García de Andrés, *op. cit.*, pp. 125-126.

³⁴ Stephen Haliczzer, *op. cit.*, p. 269.

dificó esos capítulos, rechazando las indulgencias por considerarlas falsas.³⁵

Según sor Ana, los poderes milagrosos de las cuentas de Juana de la Cruz ayudaron a su expedición en momentos críticos, de tal forma que pensaba que nunca hubieran llegado a Filipinas sin ellas. Durante las etapas iniciales del viaje, sobre todo en México, la identidad de las mujeres como religiosas clarisas, combinado con el hecho de tener dos monjas del convento de Cubas, ayudó al grupo a conectar con los habitantes locales —religiosos y seculares— que, a veces, les daban alojamiento y suministro para el viaje. En su narración del periplo a Filipinas, para poder llegar a un equilibrio entre su devoción hacia sor Juana de la Cruz y su apoyo de la posible santidad de sor Jerónima, sor Ana entreteje la conexión entre sor María Magdalena de la Cruz y su antecesora, sor Juana de la Cruz. De hecho muchos seguidores de Juana de la Cruz vieron a la vicaria María Magdalena como su conexión más cercana a la santa de Cubas. Por ejemplo, cuando estaban en la ciudad de México rogaron a sor María Magdalena que se quedara a fundar un convento bajo la Primera Regla de Santa Clara. Su respuesta aclara su devoción hacia sor Jerónima: “Respondió que por la misma dejó la santa por otra santa que no haría otra cosa sino acompañarla” (f. 90).

El grupo fundador estuvo seis meses en la ciudad de México, la mayoría del tiempo en el convento de clarisas de la Visitación (Santa Isabel), mientras esperaban el permiso para embarcar en el siguiente galeón a Manila. Antes de marcharse de la capital se alojaron tres noches en el convento de Santa Clara y tres en el de San Juan de la Penitencia. Durante su estancia en la ciudad, muchas monjas de comunidades diversas querían juntarse al grupo fundador, pero sólo dos fueron admitidas de la Visitación: Leo-

³⁵ Antonio Daza, *op. cit.*, pp. 40v-41v. Un edicto inquisitorial de 1605 renunció a las indulgencias por falsas. Inocencio García de Andrés, *op. cit.*, pp. 38-37.

nor de San Buenaventura (vicaria de ese convento mexicano) y María de los Ángeles (enfermera).³⁶ Es durante esta sección de su crónica del viaje que sor Ana describe en detalle cómo sor Jerónima se quedó firme en su deseo de llevar lo mínimo a Manila:

Muchas personas le ofrecían retablos que llevase a Manila y cantidad de limosnas y no quiso tomar nada diciendo que una cruz de caña le bastaba para dar principio a su convento porque tuviese grandes fundamentos, admitió tan solamente un santo crucifijo de nuestro Padre Alonso de Montemayor, y de una imagen grande de la Concepción que está en el retablo de pincel; también le presentaban otras de plata y de oro, relicarios y cosas muy curiosas, respondía que aquello era de grandes señores no de monjas y lo mismo nos mandó ninguna recibiese nada que tanto se defrauda la pobreza [...] (f. 90).

Esta cita enfatiza la determinación de sor Jerónima de fundar el convento bajo la estricta Primera Regla de Santa Clara. Probablemente aceptó la pintura de la Concepción porque ese sería el nombre oficial del convento en Manila: Convento de Madre de Dios de Concepción (aunque hasta hoy en día se conoce comúnmente como el convento de Santa Clara). En la opinión de Ángela Muñoz Fernández, fue común que las comunidades religiosas del siglo xvii tuvieran una pintura devocional: “[...] se destacan como tendencia: el predominio de un cuadro de advocaciones de fuerte inclinación evangélica, litúrgica e incluso dogmática”.³⁷ Muñoz Fernández explica también que era costumbre referirse a la Virgen María con títulos generales como la Concep-

³⁶ Sor Ana y Quesada mencionan que estas dos monjas eran de la Visitación, y Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Jus, 1946 [1995], p. 217, también las señala como parte del grupo fundador de Filipinas.

³⁷ Ángela Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones de mujeres: Vida religiosa de las madrileñas (ss. xv-xvi)*, Madrid, Horas y Horas, 1995, p. 61.

ción, la Esperanza, la Misericordia, la Asunción y la Natividad.³⁸ Asimismo, la aceptación de sor Jerónima de esa imagen refleja su apoyo en la campaña franciscana de la Concepción Inmaculada, un movimiento devocional immaculista que se basó en la creencia de que la Virgen María fue preservada de todo pecado desde su concepción.³⁹

Mientras que estaban en el convento de la Visitación las españolas vivían codo con codo en una comunidad muy diversa que incluía gente indígena y africana —criadas y esclavas— algo que era muy común dentro de los conventos grandes de la Nueva España. Allí conocieron a una criada indígena que trabajaba en la enfermería y cuidó de su compañera, sor María de la Trinidad, después de que se cayera de una escalera. Según sor Ana era “una india llamada Inés de buena vida” (f. 90v), que profesó una devoción muy especial hacia la monja de Cubas, hasta tal punto que rezaba a una imagen suya que tenía el convento. Esta sección del manuscrito no sólo señala el legado de sor Juana de la Cruz fuera de España, sino también ilumina su influencia dentro de los diferentes grupos étnicos en los conventos novohispanos.

Aunque sor Ana jamás se refiere a las cuentas benditas en la curación de sor María de la Trinidad, explica cómo en otras ocasiones las monjas molieron las cuentas como una medicina potente contra enfermedades. Nunca se especifica la sustancia de

las cuentas, pero, según Daza, podrían haber sido formadas de cualquier cosa como azabache, madera, coral o vidrio.⁴⁰ Se hace referencia por primera vez a los poderes curativos de las cuentas cuando el pequeño grupo partió en mula de la ciudad de México hacia el puerto de Acapulco. Incluso para el viajero más experimentado, el terreno difícil de la marcha hacia la costa resultaba un obstáculo formidable. “El camino de China”, como se conocía en esa época, no era nada más que un sendero que cruzaba montañas altas, pasaba por bosques densos y atravesaba arroyos y ríos bravos.⁴¹ Los muleteros tenían que cubrir aproximadamente 110 leguas (300 kilómetros) pasando por los estados de lo que hoy se conoce como Morelos y Guerrero. La pequeña expedición paraba en sitios muy remotos, sobre todo en la zona cerca del río Papagayo y la sierra del mismo nombre, cuyos habitantes eran en su gran mayoría indígenas, junto con unos pocos frailes franciscanos y dominicos. A pesar de su brevedad, la descripción de sor Ana ejemplifica los peligros de esta región salvaje:

Íbamos caminando con mucho contento por unos caminos muy ásperos de peñascos altísimos y en subiendo uno de esta suerte luego bajaba tanto que los que estaban arriba apenas determinaba las que estaban abajo y algunos senderos tan angostos como un ladrillo que a tropezar la mula cayeran despeñadas como de una alta torre y este extremo más de sesenta leguas (f. 92).

Las monjas, que habían pasado casi todas sus vidas detrás de los muros enclaustrados de su convento, ahora les dolían las posaderas de tanto montar. Una de las toledanas, la madre Leonor de San

³⁸ *Idem*.

³⁹ Hay muchas posibles conexiones y personajes relacionados con la campaña immaculista, entre ellos sor Juana de la Cruz y el cardenal Cisneros; y Daza y su hija espiritual, la madre Luisa de la Ascensión (la famosa abadesa del convento de Santa Clara de Carrión de los Condes, en España), que en 1619 fundó la “Hermandad de defensores de la Purísima Concepción” —una cofradía española que en 1623 tenía más de 140 mil miembros—. Véase Fermín Labarga, “El posicionamiento immaculista de las cofradías españolas”, en *AHlg*, vol. 13, 2004, pp. 23-44; y Elizabeth Leffeldt, *Religious Women in Golden Age Spain*, Burlington, Ashgate, 2005, pp. 170-172. Véase también Antonio Daza, *Libro de la purísima Concepción de la Madre de Dios*, Madrid, 1620.

⁴⁰ Antonio Daza, *Libro de la purísima...*, *op. cit.*, p. 42v.

⁴¹ Para una descripción de ese viaje entre Acapulco y la ciudad de México, véase William Lytle Schurz, *The Manila Galleon*, Nueva York, E. P. Dutton & Co., 1959 [1919], pp. 384-387.

Buenaventuras, sufrió de unas hemorroides tan malas que las hermanas temieron que fuera a sufrir de cólico; para remediarlo, le dieron “una cuenta de santa Juana molida en un trago de agua y hecho esto estuvo buena de todo” (f. 92v). Otro obstáculo grande, tal vez aún peor que el camino áspero, fueron las nubes de mosquitos que atacaban al grupo. Sor Ana resume la situación así: “llegamos a otro lugar que había el cura diciendo misa y dos sacristanas a los lados con desaventadores quitando mosquitos porque había infinitos” (f. 93). Es probable que esos mosquitos transmitieran enfermedades, como la malaria, que podrían haber infectado a las monjas españolas, provenientes de los lugares secos de Castilla y Andalucía donde nunca habían estado expuestas a las enfermedades tropicales. Mientras esperaban la nao de China en el puerto de Acapulco, sor Ana describe cómo todas sufrían de fiebres intermitentes (uno de los síntomas clásicos de malaria), pero nadie peor que sor Jerónima. De hecho, todos pensaban que se iba a morir cuando se recuperó en el último momento: “pero, Dios lo remedió dándole tales fuerzas que hoy la dieron el viático y mañana se fue al mar por su pie” (f. 93v). Sor Ana nunca menciona el remedio específico; sin embargo, Quesada atribuye su recuperación milagrosa a una cuenta molida: “Verdad es (y muy digna de notar) que aquella tarde antes, le dieron una cuenta de santa Juana molida en un poco de agua: y ésta sola medicina con la mucha fe de las que le dieron, y de quién la recibió bastó para obrar aquel milagroso efecto”.⁴²

Debido al hecho que todos temieron que sor Jerónima no saliera de Acapulco con vida, la muerte repentina de la madre María de la Trinidad tomó al grupo por sorpresa. Poco después de zarpar hacia Manila, dicha religiosa sufrió de “cámaras”⁴³ con

una gran calentura, y falleció a los cinco días. A pesar de que sor Ana no menciona los rosarios como medicina, sí dice que no respondió a ningún remedio (de lo cual podemos deducir que le dieron una de las cuentas). En el día sexagésimo del viaje marítimo, sor Jerónima sufrió de los mismos síntomas mortales. Pensando que estaba a punto de morir, el obispo de la Nueva Segovia y fray José empezaron a discutir lo que iban a hacer con el cuerpo de sor Jerónima (ya habían sepultado a María de la Trinidad en el mar).⁴⁴ Como último recurso, la madre vicaria pidió intercesión de la santa Juana y, después de dar a la monja una cuenta molida, se empezó a recuperar. Esta circunstancia, entre otras, refleja la importancia de la vicaria sor María Magdalena y su cercana conexión con sor Juana de la Cruz. Quesada añade más información a la descripción dada por sor Ana, explicando que sor Jerónima se recuperó porque le dieron otra de las cuentas originales de santa Juana. Según Quesada, sor Jerónima se molestó con el grupo porque desperdiciaron con ella las cuentas originales, y dijo a sus hijas espirituales: “Vosotras tenéis la culpa: porque lo mismo habían de hacer si fueran tocadas; y valía más que haber guardado las originales, para remedio de dos reinos”.⁴⁵

Los rosarios milagrosos no sólo curaban las enfermedades físicas sino también tenían el poder de calmar a los desamparados y de espantar a los demonios. En un ejemplo destacado que ilumina las realidades terribles de la esclavitud en el mundo marítimo, sor Ana describe cómo una negra llamada María intentó suicidarse tirándose al agua. Los

de la lengua castellana o española, Madrid, Castalia, 1611 [1995], pp. 242-243.

⁴⁴ Sor Ana describe el funeral marítimo de sor María de la Trinidad: “la difunta se le hizo el oficio muy solemne por obispo y nuestros padres y en lugar del clamor dispararon tres tiros de artillería y cantando resposos la echaron en el mar, vestida y tocada con una cruz en las manos y echándola a la corriente de la proa, su alma darían el premio” (f. 94).

⁴⁵ Fray Ginés de Quesada, *op. cit.*, lib. IV, cap. 21, p. 402.

⁴² Fray Ginés de Quesada, *op. cit.*, lib. IV, cap. 20, pp. 398-399.

⁴³ El diccionario de Sebastián de Covarrubias Orozco define “cámaras” como flujo de vientre y enfermedad de disentería. *Tésoro*

marineros la agarraron por los harapos de la saya, y después el capitán ordenó que la ataran al mástil para castigarla. Cuando sor Jerónima escuchó sus gritos, mandó a un fraile con una cuenta para santiguarla: “y ella quedó con lágrimas encomendándose a la santa [...]” (f. 95). Además, parece que la cuenta salvó a María de un demonio negro: “[...] cuando la pusieron la cuenta se quitó de ella un negro que la quería llevar al infierno [...]” (f. 95). En vez de criticar las injusticias de la esclavitud y la crueldad contra María, las monjas estaban mucho más preocupadas por su bien espiritual; por eso intentaron calmarla dándole “muchas cuentas.” Este episodio nos recuerda que las religiosas, aunque tenían mucho interés en seguir la Primera Regla de Santa Clara (que prohibía esclavas y criadas en el convento), trajeron consigo a Filipinas un sistema jerárquico social muy arraigado del Viejo Mundo. A pesar de que no denunciaron el trato de María, sí sentían lástima por ella; la prueba es que le dieron una de sus posesiones más importantes: las cuentas benditas. En fin, mientras sor Ana ofrece al lector un panorama de sus viajes transoceánicos, también da luz a las continuidades y disyunciones culturales de la mentalidad monjil.

Asimismo, además de su poder de curación física y espiritual, de curar las enfermedades físicas y de sosegar el alma de una esclava negra, las cuentas también ayudaron a los tripulantes a guiar la nave a su destino final. Durante varias tormentas, las monjas tiraron cuentas al agua para calmar las bravas olas:

[...] nuestra madre mandó echar una cuenta de la santa Juana en el mar y comenzó la bonanza que estando la tempestad en su punto la madre vicaria tomó un rosario tocado y se le echó al cuello a un santo crucifijo pidiéndole mostrarse la virtud de su palabra y nos librase por aquellas santas cuentas, al punto se partieron todas en forma de cruces y a poco

tiempo se tornaron a juntar tornándose las a poner al mismo Cristo (fs. 94v-95).

En otra ocasión, cuando aflojaban las velas y los marineros creían que arribaban a Japón, sus rezos a la santa Juana hicieron soplar un viento que terminó llevándoles a aguas seguras. Por éstas y otras anécdotas, como cuando los marineros ataron, como último recurso, los rosarios al mástil para salvarse, nos damos cuenta de que la tradición de las cuentas milagrosas de Juana de la Cruz estaba firmemente arraigada dentro de la comunidad marítima.⁴⁶ Según Quesada, el culto de Juana de la Cruz ya se había difundido por el Nuevo Mundo. En su capítulo dedicado específicamente a la monja de Cubas escribe: “Pues apenas hay (en lo que yo he visto en la Nueva España y en estas Islas) hombres de moderado caudal, que no tenga y venere su santa imagen: procurando todos tener alguna cuenta suya original o tocada, como una preciosa reliquia”.⁴⁷ En ese capítulo Quesada añade a la lista de los milagros los rosarios, subrayando la importancia de las cuentas tanto en la Nueva España como en Asia, a la vez que se percibe en el texto sus intentos de contribuir con los franciscanos a promover la beatificación de Juana de la Cruz: “[...] cuya canonización o beatificación está tan adelantada que con mucha brevedad la espera nuestra Seráfica Orden”.⁴⁸ De hecho, cerca de 1684 se reeditó la biografía escrita por Daza en Puebla, precisamente en el intento de promover la causa de Juana de la Cruz.⁴⁹ Por lo visto también

⁴⁶ Para esta tradición de los misioneros franciscanos en Japón (tan temprano como 1607), véase Lorenzo Pérez, “Mártires de Japón en el año de 1622”, en *Archivo Iberoamericano*, vol. 18, p. 171, n. 2.

⁴⁷ Fray Ginés de Quesada, *op. cit.*, lib. V, cap. 35, “De la gran devoción que la Venerable Madre tenía a la gloriosa Santa Juana de Cruz y de los favores que recibió de ella, y maravillas que obró el Señor con sus cuentas”, p. 550.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 549.

⁴⁹ Según Doris Bieñko de Peralta, esta reedición fue “a instancias del contador Domingo Fernández Valcárcel, síndico de limosnas para su causa de beatificación”. Véase “Los impresos

sor Jerónima dejó varias cuentas en su celda en el convento de la Visitación, y algunos templos, como Santa Clara de la ciudad de México, guardaban las cuentas benditas de la santa Juana.⁵⁰

Igual que Quesada rinde homenaje a la beatificación de sor Juana de la Cruz junto con las personas involucradas en este proceso, el texto de sor Ana, como un tapiz, teje los coloridos hilos de una gran variedad de figuras religiosas y personajes políticos que poblaban la mentalidad cultural del imperio ibérico en la primera mitad del siglo xvii. Su manuscrito, a veces pulido, otras veces confuso, señala la complejidad de escribir a través de la cual las monjas de la edad temprana moderna necesitaban nadar en las difíciles aguas de las biografías espirituales. Aunque no es el enfoque de este artículo, es notable mencionar que sor Ana también se inspiró en la figura de Santa Teresa de Ávila y en otros íconos religiosos como san Francisco de Asís y su discípula Santa Clara. Además, hace referencias frecuentes a personas menos conocidas, como Mariana de Jesús, una religiosa de la tercera orden de su convento original en Toledo, que vivió una vida bendita.⁵¹ A pesar de que a veces sor Ana recurre a la retórica de la humildad, refiriéndose a sí misma como a “un pobre sujeto”, que no sabía escribir antes de emprender el viaje, es obvio que era una mujer sabia de 55 años antes de salir de España. Su meta principal, como menciona en su prólogo, es documentar la vida virtuosa de sor Jerónima: “esta historia merece por ser digna de crónicas después de sus días” (f. 4). No obstante, se da cuenta de que

novohispanos sobre religiosas clarisas españolas en el siglo xvii”, en *Monacato femenino franciscano en Hispanoamérica y España*, México, Poder Ejecutivo del Estado de Querétaro, 2012, pp. 220-221.

⁵⁰ Bieňko, *ibidem*, p. 221, encontró estos casos en su investigación sobre las cuentas de sor Juana de la Cruz.

⁵¹ Mariana de Jesús, ven. vidua. mon. prof. III Ord. Saec. S. Frco. (Escalona 17 feb. 1577, Toledo 8 jul. 1629). Toletan. Decr. Causae Int. 1692. Cfr. Index ac Status Causarum, 1988, p. 233. *Apud Congregatio Causis*, op. cit., p. 690, n. 8.

en algunos aspectos tiene que tener mucho cuidado: “En especial a los que dicen que ya no es tiempo para haber santos” (f. 4). Esto explica el que, probablemente, evitara referirse a Jerónima como “Santa Jerónima”, pero similar a lo que hace con el uso del artículo definido para “la santa Juana,” a veces se refiere a Jerónima como “la santa madre”. Pese a los obstáculos hacia la santidad,⁵² sor Ana afirma que su crónica es verdadera, ya que ella es testigo visual: “De esto y de lo demás que dijese [he] visto con los ojos y palpado con las manos” (f. 4). También sabía que tener una santa en vida con ellas en el viaje a Filipinas no sólo daría prestigio a la orden franciscana, sino que justificaría la visión de sor Jerónima de fundar un convento bajo la Primera Regla de Santa Clara. Hay que tener en cuenta que la austeridad de esta regla chocaba con la clase noble de Manila, que quería que sus hijas tomaran el velo en un ambiente relativamente lujoso.⁵³

De esta manera, la relación de los rosarios milagrosos narrada por sor Ana fundó las bases para promover una futura santa. A lo largo de su texto, sor Ana compara a Juana con Jerónima; por ejemplo, describe el primer encuentro de las dos monjas de Cubas con sor Jerónima en Toledo. Según la madre vicaria María Magdalena, a pesar de que nunca había conocido en persona a sor Jerónima, cuando la vieron la reconocieron en seguida porque “sintieron el olor y fragancia de celestial cuerpo de la santa Juana de la Cruz” (f. 73). Todavía no había fallecido y ya su cuerpo emitía ese aroma fragante de santidad; este olor es precisamente una de las pruebas que se asocia con los cuerpos incorruptos de los santos después de fallecer. Otra prue-

⁵² Para una discusión sobre todos los obstáculos hacia la santidad, incluyendo la bula del papa Urbano VIII de 1634 contra el culto de personas no canonizadas, véase Stephen Halizcer, op. cit., pp. 5-10.

⁵³ Tuvieron muchos obstáculos, sobre todo financieros, y en realidad nunca consiguieron vivir bajo la Primera Regla. Reginald D. Cruz, op. cit., pp. 274-278.

ba de santidad ocurrió en su camino hacia la costa cuando pararon aproximadamente un mes en Sevilla, tiempo suficiente para que mucha gente devota visitara a sor Jerónima: “[...] acudía mucha gente de todos estados a visitar a nuestra madre atraídos de la fama de su santidad [...] así se juntaba la gente cuando llegaba a la reja de la iglesia como si fuera venida del cielo” (f. 82v). De hecho, fue durante su estancia en Sevilla cuando Diego Velázquez pintó el retrato de sor Jerónima, e incluso hizo varias copias, un testimonio de la creciente fama de la monja toledana.⁵⁴ No cabe duda de que estos retratos en vida de la monja ayudarían a difundir la imagen de sor Jerónima en su proceso futuro de beatificación. Por añadidura, más adelante en el texto, sor Ana narraría cómo las monjas en México llegaron a quitar trozos del hábito de sor Jerónima como reliquias, una señal de que ya la veían como una santa en vida. Y hacia el final de la travesía larga del Pacífico, cuando la recuperación de la enfermedad mortal de sor Jerónima sólo se podría haber atribuido a intercesión divina, algunos marineros pidieron a la monja de Toledo que bendijera sus cuentas de rosario: “fueron a tomar la bendición de la santa abadesa, pidiéndole los encomendase a Dios y les tocasen los rosarios” (f. 95v). Sor Jerónima accedió, y así ataron las cuentas a su pequeño barco de vela para rodear la costa. Esta escena representa un cambio de guarda espiritual, transfiriendo el foco de devoción de Juana a Jerónima. Más que nada, la fe de los marineros en las cuentas de sor Jerónima añadía una prueba más en su creciente currículum de santidad.

Para concluir, es posible que si sor Ana no hubiera tenido los sólidos modelos de sor María Evangelista y sor Juana de la Cruz, tal vez nunca habría encontrado la confianza en sí misma para escribir esta

relación. Su biografía sobre sor Jerónima muestra su vasto conocimiento del mundo religioso y cultural en que vivía. Otros también la inspiraban (Daza) y la empujaban (sor María Magdalena y fray José) a documentar sus experiencias con la posible santa. Utilizando el modelo de sus antecesores, sor Ana entendía la importancia de incorporar las cuentas milagrosas en su relación; primero las de sor Juana de la Cruz, y después las tocadas por sor Jerónima. Más que nada tomó un paso muy importante en promover el culto hacia sor Jerónima: su biografía fue la primera que se escribió acerca de la fundadora del primer convento en el Extremo Oriente (constituyéndose como parte esencial en el proceso futuro de canonización, que continúa hasta hoy día). Como Daza y Navarro, quienes recurrían a la escritura de sor María Evangelista para escribir sus propias biografías, Quesada y Letona también utilizaban secciones del manuscrito de sor Ana para crear sus obras sobre sor Jerónima.

A sor Ana no le hubiera pasado por la mente que se publicaría su manuscrito; lo que ella pretendía era circularlo entre las profesas y que sirviera como base de relaciones futuras. Por otra parte, incluyó en su texto muchos detalles para proveer suficientes pruebas sobre la vida bendita de sor Jerónima. Poco después de la muerte de ésta, en 1630, la Iglesia católica dio los primeros pasos hacia su beatificación. Sor Ana fue abadesa en Manila en ese tiempo. Durante su vida, y ahora, después de su muerte, sor Ana fue testigo del creciente fervor de los devotos de sor Jerónima. Muchas personas de diferentes culturas y etnias llegaron al convento para ver el cuerpo bendito de la monja toledana; este fenómeno subraya la atracción de la posible santa en muchos sectores de la sociedad filipina: “[...] acudieron en general todas las personas de esta república de todos estados eclesiásticos y secular hombres y mujeres a su convento a pedirles dejasen ver el cuerpo de la santa abadesa a clamarla por

⁵⁴ Véase Tanya J. Tiffany, *Diego Velázquez's Early Paintings and the Culture of Seventeenth-Century Seville*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2012, pp. 49-76.

santa con general aplauso no sólo por los españoles sino por los demás naciones, indios, chinas y japoneses recién convertidos a la fe [...]”⁵⁵ Incluso fue necesario poner guardias al lado del cuerpo para que los seguidores de sor Jerónima no sacaran trozos tanto de su hábito como de su cuerpo, aunque sí de-

jaron que los tocaran con sus rosarios: “[...] viendo que no podían llevar reliquias de su venerable cuerpo y vestido, tocaban en él sus rosarios [...]”⁵⁶ De esta manera los devotos por lo menos consiguieron que las cuentas de sus rosarios fueran tocadas a lo que ellos creían era un cuerpo santificado.



⁵⁵ Archivo Secreto Vaticano (ASV), Congr. Riti, Processus 1654, pp. 24v- 25.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 25-25v.

“Breve relacion de las sumptuosas fiestas, que hizo el sagrado convento de carmelitas descalzas de la ciudad de Santa Fe, de el Nuevo Reyno de Granada, en la canonizacion de San Juan de la Cruz”

Brígida Gertrudis de Jesús María, religiosa carmelita descalza, describe, por encargo de su superiora y de su confesor, la espléndida fiesta con que su convento celebró públicamente la canonización de San Juan de la Cruz en febrero de 1729. Sobresalen tanto su conocimiento acerca del comportamiento social de la época y de todos los elementos que conformaban la fiesta barroca, como su propia y particular ilustración y sensibilidad, manifiesta en su estilo.

Palabras clave: religiosa carmelita descalza, fiesta, canonización, ciudad de Santa Fe, Nueva Granada.

36 |

La revisión de los archivos históricos del convento de carmelitas descalzas de Santa Fe, que desde hace muchos años forman parte del acervo del Archivo General de la Nación de Colombia, nos ha permitido acercarnos a ciertos aspectos de la vida de los conventos hasta ahora muy reservados y casi totalmente desconocidos por nuestra historiografía.¹ También hemos consultado la biblioteca conventual y la parte de ésta que se conserva en el referido archivo.

Además de sus obras artísticas, encontramos una buena cantidad de documentos que dan cuenta de las actividades sociales, económicas, espirituales e intelectuales de las religiosas. Tres de ellas sobresalen por su relación con la literatura: la madre Francisca María del Niño Jesús (Santafé, 1665-1708), cuyos textos sirvieron para que el cronista fray Pedro Pablo de Villamor (Santafé, mediados del siglo xvi-1729) escribiera la obra *Informaciones*

* Universidad Nacional de Colombia.

¹ Marina González de Cala, “El Convento de las Carmelitas Descalzas de Santa Fé de Bogotá. Patrimonio Bibliográfico”, en *Tesoros Artísticos del Convento de las Carmelitas Descalzas de Santafé de Bogotá*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Andrés Bello, 2005, pp. 71-93.

de la Vida y Virtudes de la M. Francisca María de el Niño Jesús, Religiosa del Orden Descalzo de la Primitiva Observancia de Nuestra Señora del Carmen, la cual se publicó en Madrid en 1732, tres años después de su fallecimiento.² La hermana lega o de velo blanco María de Jesús (Santafé, ca. 1700-1776) por sus escritos místicos, conservados en tres preciosos cuadernos, valorados y recuperados hasta 2006 por la madre Helena Esguerra, OCD, quien bajo el título *María de Jesús. Una mística desconocida. Carmelita Descalza del Real Monasterio de San José de Santa Fe de Bogotá*,³ publicó un cuidadoso estudio en el que destaca principalmente su gran valor espiritual, y la madre Brígida Gertrudis de Jesús María, quien constituye un ejemplo único en nuestro medio de que una mujer, y además religiosa de clausura, hubiera escrito la relación de una fiesta con tal conocimiento de la cultura de su época y un manejo tan correcto del idioma, lo cual le mereció que su relato fuera publicado en Sevilla en 1734, casi seis años después de haber tenido lugar la celebración.⁴ Se trata del texto que escribe en Popayán sobre las fiestas de canonización de San Juan de la Cruz realizadas en Santa Fe, organizadas por las carmelitas descalzas, cuando ella se hallaba en esa ciudad en 1729.⁵

² Julio César Barón F. "Vida conventual en el Monasterio de las Carmelitas Descalzas, en tiempos de la Colonia", en *Tesoros artísticos...*, op. cit., pp. 45-67. Esta religiosa fue priora del convento en tres ocasiones. Hizo reformas muy importantes relacionadas con la vida del convento y lo enriqueció con numerosas obras de arte.

³ Helena Esguerra, OCD, *María de Jesús Una Mística Desconocida. Carmelita Descalza del Real Monasterio de San José de Santa Fe de Bogotá. Siglo XVIII*, Bogotá, Kimpres, 2006.

⁴ Agradezco a la madre Lucila de la Cruz, priora del convento de Carmelitas Descalzas de Bogotá, y a la hermana Guadalupe su gran generosidad por permitirme la consulta reciente del libro de Brígida Gertrudis de Jesús María en su edición original. De esta obra se había publicado una versión incompleta y con errores en Luis Martínez Delgado y Germán María del Perpetuo Socorro, *Historia del Convento de las Carmelitas Descalzas de San José de Bogotá y noticias breves de las hijas del Carmelo de Bogotá*, Bogotá, Cromos, 1948, pp. 191-201.

⁵ Brígida Gertrudis de Jesús María, carmelita descalza de Santafé, *Breve relación de las sumptuosas fiestas que hizo el sagrado Con-*



Figura 1. Brígida Gertrudis de Jesús María, *Breve Relación de las sumptuosas fiestas, que hizo el Sagrado Convento de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Santa Fe, de el Nuevo Reyno de Granada, en la Canonización de San Juan de la Cruz*.

El trabajo de relatar minuciosamente una fiesta era encomendado a un funcionario importante del gobierno, quien debía elaborar un cuidadoso informe, el cual en ocasiones se imprimía con grabados, en los reinos en que se practicaba este arte, y en otras se presentaba manuscrito a veces ilustrado, para ser enviado al rey de España como reconocimiento de su poderío y prueba de la fidelidad de sus súbditos.

Brígida Gertrudis escribió esta relación por mandato de sus superiores: sor María Rosa de San José, priora del convento de Santa Fe, y probablemente de su confesor, cuando ya se encontraba en Popayán en 1732, y lo presentó a fray Juan de Mora, dominico del convento de Cádiz, con la siguiente

vento de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Santafé en el Nuevo Reino de Granada, en la canonización de San Juan de la Cruz, Sevilla, 1734. Contiene 88 páginas de texto, sin ilustraciones.

DEDICATORIA

Al Rmo. P. Mro. Fr. Juan de Mora, del Orden Sagrado de Predicadores, en su Convento de Cadiz, Provincia de Andalucía

COMO TAN AFICIONADA que soy à la Religion Dominicana, me puse à discurrir, a que sugeto benemerito y realzado en prendas, y sabiduria, podria dedicar la Relacion de Fiestas, y Sermones de nuestro Glorioso Padre S. JUAN DE LA CRUZ, que en obsequio de su Canonizacion quanto las fuerzas pudieron, executo por aca la devocion, en el Convento de Descalzas Carmelitas de San Joseph, ciudad de Santa Fè, del nuevo Reyno de Granada. Pero poco tuve que discurrir: porque la fama de V. Rma. ha bolado tanto hasta las Indias, que se nos ha entrado por nuestros Conventos. Y assi le dedico esta Obra. El volumen de el Libro es poco, y tiene grande necesidad de engrandecerse. V. Rma. le podra dar estimacion y engrandecerlo: que quien sabe bolar con su fama, harà tambien que buele el Libro levantandose por los ayres hasta venir acà: Que digamos todas con Zacharias, al verlo bolar tan alto, y sublimado: *Ecce volumen volans*. Le hago saber à V. Rma. que el dia de oy me hallo muy apartada de mi Convento de Santa Fè, de Fundadora en esta Ciudad de Popayan, por obediencia. Muy remontada en distancia estoy del Lugar donde se celebraron las Fiestas en las quales me hallè por entonces. Pero tengo la esperanza, que vendra el pequeño volumen que và tan engrandecido, que hasta acà se dilate, y estienda: tanto, que yo tambien diga en estos retiros: *Ego video volumen volans*. Pero no prosigo, que ya conozco no ser de mi estado, ni de mi sexo traer estas cosas, sino poner silencio, tratando solo de aprender en silencio, y sujecion: *Mulier in silencio discat cum omni subjectione*, dixo San Pablo. Y Prosigue: *Docere mulieri non permitto, sed esse in silencio*. Esto me advierte el Apostol. Pues, Reverendisimo Padre, si he errado, aquí lo dexo; guardarè silencio, pues me corre de obligacion, y es el principal renglon de mi Reforma. Reciba V. Rma. todo mi afecto, juntamen-



Figura 2. San Juan de la Cruz, anónimo quiteño, escultura en madera policromada, siglo XVIII, 64 x 35 x 6 cm.

te con esta corta, y pequeña Obra. Y sobre esto calle tambien: poniendo un profundo silencio. De este Convento de San Joseph, y San Joachin de Carmelitas Descalzas de la Ciudad de Popayan, à diez de Noviembre de mil setecientos y treinta y dos.

A los pies de V. Rvma.

Brigida Gertrudis de Jesus María

A continuación se consigna la...

Censura y Aprobación del M.R.P. Mro. Salvador Garcia del Orden de Predicadores; ex Regente de los Estudios del Real Convento de San Pablo de esta ciudad de Sevilla; y después de los del Colegio Mayor de Sto. Thomas de Aquino de la misma Ciudad Theologo Consultor de la Excelentísima casa de Astorga y Villamanrique etc. y Examinador Synodal de este Arzobispado.

Incluye la aprobación de los tres sermones panegíricos. Sobre éstos opina el padre García:

[...] siendo todos sujetos peregrinos para este Pais, juzgo preciso dejar su recomendacion a la obra que cualquiera vera en este papel; diciendo a cualquiera que dudare de sus singulares prendas y literatura aquella sentencia del Evangelio: *Operibus credite*: Sean sus obras su testimonio. Sobre lo que dijo mi Angelico Maestro: *Nullum enim tam evidens iudicio de natura aliti jus rei esse potest, unam illud, quod accipitur ex operibus ejus*. Ningun juicio puede ser más evidente que el que se asegura en las obras de un sujeto. Lea, pues, el que quisiere estos Sermones y forme de ellos el juicio que debe, que sin duda sera asi mayor que el que mi cortedad pudiera aqui expresar.

Esta aprobación confirma las excelentes relaciones de los dominicos con las carmelitas. El censor es muy expresivo en el elogio que hace tanto de la fiesta como del relato de la religiosa y de los sermones que allí se pronunciaron. Recomienda su publicación y dice:

Su conductor a este Reino ha sido el M. R. P. Mro. Fr. Pedro Masustegui. Definidor varias veces y Procurador General de la Provincia de Santa Fe, de mi Sagrada Religion, haciendo la personalidad y oficio de la R. M. Sor Maria Rosa de San Jose, Priora del religioso Santuario donde se ejecutaron las Fiestas.

Finaliza con las siguientes palabras.

Por todo debe el P. Mro. Masustegui⁶ procurar que se publiquen en estos Reinos las Fiestas que se hicieron en otro muy distinto, y por lo mismo se entiende dedicada esta relacion a un Religioso de mi Orden, porque todo el asunto es tan de casa, como nuestro especial aprecio. Sobre nada contener esta Relacion,

⁶ Fray Pedro Masustegui, más correctamente Masustegui dominico, definidor y procurador general de la Provincia de San Antonino en la Nueva Granada, quizá también era el confesor de las carmelitas.

contrario a las verdades Catholicas, buenas costumbres y Reales Pragmaticas. Asi lo siento (Salvo meliore) en este Colegio de Regina Angelorum de Sevilla, Febrero 26 de 1734.

Fray Salvador García. Maestro.

A continuación viene el concepto o censura del padre Juan de San Miguel, carmelita descalzo, examinador sinodal del arzobispado de Sevilla, quien se refiere en particular a los sermones, destacándolos de esta manera:

No es dudable en la leccion de tan eruditos Oradores la generosidad, con que en obsequio de mi Gloriosissimo P. se expresa su magisterio; apenas se halla en sus clausulas tinta, que no sea hermoso colorido de la sabiduria mas culta.

Más adelante agrega:

El Juycio que hago de esta Relacion, y Panegyricos, no debía yo reducirlo a mis labios, porque siendo la obligación de no borrar sus discursos, me contemplo con la precission de cercenar los elogios. El contenido de estos tres Sermones, no se opone a las verdades Catholicas, costumbres Christianas, edictos Pontificios, ni reales decretos. Este es mi sentir (salvo meliori) etc. En el Colegio del Sto. Angel de la Guarda de Carmelitas Descalzos. Sevilla, y Febrero 20 de 1734

Fr. Juan de San Miguel
Maestro

Brígida Gertrudis Rivera y Guzmán de Tapia y Briseño

Su nombre religioso fue Brígida Gertrudis de Jesús María. Aún no conocemos con cuál fue bautizada. Tampoco ha sido posible encontrar las fechas y lugar de su nacimiento y muerte. Sólo sabemos que profesó en el convento santafereño de San José de

las carmelitas descalzas el domingo 20 de octubre de 1692, y que sus padres fueron el contador Marcos Rivera y Guzmán y doña Manuela de Tapia y Briseño, hija a su vez de don Matías de Tapia y Briseño, alcalde de Antioquia entre 1650 y 1654 y luego procurador en 1658, quien participó directamente en la profesión de su nieta, como consta en el acta que se levantó ese día:

[...] domingo a veinte de octubre del año de mil seiscientos y noventa y dos Profeso y tomo el belo la hermana brígida gertrudis de jesús maría hija legitima del Contador Marcos Rivera y de doña Manuela de Tapia Briseño Con lisensia del Ilustrísimo Señor Obispo don Fr. Ignacio de Urbina le dio el belo el licenciado don Matías de Tapia su abuelo siendo Priora la Madre María de San Gregorio. [...] se entregó el dote [sic] a satisfacion de las monjas y del sindico que son dos mil pesos y los dosientos quedo en si dicho su padre el [ilegible] de la hermana brigida gertrudis lo tomo a don Fernando de morales su fiador y el captian don agustin de londono los mil patacones de la hermana luisa de la trinidad que estaban en la estancia de don miguel de arebalo los tomo el capitan eredia.⁷ maría de san Gregorio priora anamaría de san joseph superiora isabel de lasencion y brígida gertrudis de jesus maria [...].

En octubre de 1729 Brígida Gertrudis fue designada, como ella misma lo relata, con otras cuatro religiosas para fundar el convento de San Joseph y San Joachin de carmelitas descalzas de Popayán, al suroccidente de la Nueva Granada. Esta fundación contó con el patrocinio de doña Dionisia Pérez Manrique y Camberros, marquesa de San Miguel de la Vega. Muy posiblemente Brígida Gertrudis perma-

⁷ Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia (AGN), Conventos, t. 56, f. 255r. Agradezco a la genealogista Marina González de Cala la información acerca de las familias Rivera y Guzmán y Tapia y Briseño.

neció en aquella ciudad hasta su muerte. No tenemos hasta el momento ninguna noticia sobre otra actividad literaria diferente a esta relación, cuyo contenido por sí sólo da cuenta de su refinada educación. Encontrándose ya en Popayán, como lo hemos anotado, recibe el mandato de que “reduzca a la pluma la fiel historia de las Fiestas” con las que su convento de Santafé celebró la canonización de San Juan de la Cruz en 1729 y en las cuales ella tuvo una especial participación, poco antes de su traslado.

Brígida Gertrudis no se limita a obedecer con un recuento de lo ocurrido. Consigue de manera amena y exquisitamente erudita ilustrar al lector sobre los variados aspectos del comportamiento social de su época en las fiestas. Con admirable fluidez, debida a su conocimiento, evoca en su relato tanto a los Padres de la Iglesia, como a la mitología griega y a los autores clásicos. Hace uso de metáforas muy poéticas, como cuando describe las joyas que portan las imágenes, o las decoraciones del templo y de los altares callejeros. Como se trata de una fiesta barroca, intervienen en ella prácticamente todas las artes, cuyas características la religiosa maneja con gran propiedad. Así, distingue y destaca las contribuciones que hacen para enlucirla la pintura, la escultura, la decoración, la platería, la orfebrería, la perfumería, los fuegos artificiales, las danzas, la música y la oratoria, para señalar tan sólo los más sobresalientes.

Inicia la relación con un laudo a los historiadores, cuyo conocimiento se hace manifiesto desde el primer párrafo, reconociendo y agradeciendo además el mandato recibido. Por tales motivos, consideramos muy adecuado el elogio que fray Salvador García le dirige en estos términos:

No siempre han de venir de las Indias los materiales thesoros de oro, y plata: Mayor estimación merecen los que de sabiduría en este papel se nos ofrecen. Este es mineral mas precioso, para el que sabe graduar las alhajas [...].

Brígida Gertrudis inicia así su relato:

NO AY PERSONA QUE A MAYOR precio deban comprar los Principes que la de un Historiador, dijo Tertuliano. Aquel famoso Macedonio à quien no quedaba nada que executar, se juzgaba miserable, por la falta de un Homero y no se avergonzo de ir à derramar lagrymas sobre el sepulcro de Aquiles por envidia que tuvo à su alabador. Los Expartanos dedignandose,⁸ cuando reprehendian sus batallas de encomendarse à su Marte, encarecidamente lo hacían a las Musas; como que los elogios de estas infundian valor. Finalmente, los primeros Principes siempre han favorecido à sus Historiadores con la esperanza de hacerse inmortales en sus escritos.

Viendome, pues, tan favorecido, [sic] y demasiado pagado [sic] de la Sagrada Orden de Carmelitas Descalzas de la Ciudad de Santa Fè del Nuevo Reyno, obedeciendo al mandato, que me impone de que reduzga à la pluma la fiel historia de las Fiestas, que se hicieron, en celebracion de la Canonizacion de San Juan de la Cruz; doy principio, à lo que si por menu-do hubiera de contar, no tuviera fin [...].

El propósito de estos relatos era dejar constancia de que cada una de estas celebraciones había sido única e irrepetible, y por lo tanto debía contener una gran cantidad de detalles que la diferenciaban de las otras.

Luego que esta Sagrada Religion tuvo por Breve Pontificio del Santissimo Padre Benedicto XIII la feliz noticia de Canonizacion, y bien merecido culto de su Santo Hermano; no cabiendo el regocijo en sus claustros, huvo de salir fuera.⁹ Y así convidaron à todas las Religiones Sagradas para que acompañassen a esta

⁸ Designándose: del latín *dedignare*, significa “desdeñar”, “despreciar”.

⁹ La expresión “hubo de salir fuera” denota que la comunidad, a pesar de ser de estricta clausura, participó activa y públicamente en el evento.

celebracion y que acompañase con repiques en sus Iglesias los saltos que de alegria sentian sus piadosos pechos: dilatando por algunos dias la regia pompa con que le havian de aplaudir [...].

San Juan de la Cruz, bautizado como Juan de Yepes, nació en Fontiveros en 1542. De común acuerdo con Santa Teresa de Ávila emprendió la reforma de la Orden del Carmelo. Fue un auténtico maestro de la vida espiritual y poeta por excelencia del Siglo de Oro español. Murió en el convento de Úbeda, a los 49 años, el 14 de diciembre de 1591. Canonizado por la Iglesia el 27 de diciembre de 1727, dos siglos más tarde el papa Pío XI le confirió el título de Doctor de la Iglesia.¹⁰ Las celebraciones por su canonización tuvieron lugar en Santa Fe en febrero de 1729.

El escenario de la fiesta. Las vísperas

Después de grandes preparativos, la fiesta se inició el 19 de febrero de 1729:

[...] se dispuso una devotísima Procession, que antecedió a las solemnes Visperas y se ordeno que esta saliese de la Iglesia Cathedral. Dispusieronse para esto las calles por donde havia de passar con tanta magnificencia, que las casas mas alhajadas parecian despojos del Romano saco: pues no huvo persona en toda la Ciudad que no quisiese pagar feudo, con lo mas exquisito y primoroso de sus antesalas y recamaras, a las que por tantos titulos se reconocían deudores [...].

Luego destaca los adornos que colocó en los balcones el venerable deán y cabildo...

[...] con ricos recamados, vistosos tafetanes, que azotados, y tremolados del viento hacian salva al innumerable

¹⁰ Mario Sgarbossa y Luis Giovannini, *Un santo para cada día*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1987, p. 480.

gentio que llenaba su Plaza. Los balcones que se seguían, a sus ricas colgaduras añadieron primorosas laminas y riquísimos espejos.

El lucimiento de los balcones era muy importante porque contribuía a la presentación del escenario para la fiesta. En ocasiones se hace referencia en estos relatos a los *palomares* (o *palomarcicos*, como Santa Teresa llamó a sus conventos y *palomas* a sus monjas), en los altos de los conventos para permitir que desde allí se pudieran ver los festejos.

Señala Pablo Rodríguez que en una oportunidad las autoridades reprendieron a las monjas carmelitas de Pamplona por el griterío con que celebraban las corridas de toros desde su convento aledaño a la plaza mayor,¹¹ lo cual confirma, además, que en las fiestas coloniales participaban todos los estamentos de la sociedad.

Brígida Gertrudis detalla así el recorrido por la ciudad:

42 | Bolteaba la quadra, que es la de la Compañía de Jesús, la qual reconociendose siempre deudora a este Sagrado Convento, quiso en tan buena ocasion mostrarse agradecida. Para esto busco las mas ricas colgaduras que pudo su afán: añadiendo en grimpolas y gallardetes cuanto era el gusto que recibia, viendo navegar a toda la bella Nave del Carmelo.

Este símil de la nave se aplicaba también a la Iglesia, en el sentido de que el mundo es como un mar tempestuoso a través del cual hemos de conducir nuestra nave al puerto, a la salvación.¹² Contiguo al convento de los jesuitas se encontraba el Real Colegio de San Bartolomé, en donde:

¹¹ Pablo Rodríguez, "Los toros en la colonia. Fiesta de integración de todas las clases sociales", en *Credencial Historia*, núm. 62, Bogotá, 1995.

¹² Hans Biedermann, *Diccionario de Símbolos*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 317.

Todos a porfía querían en ricos tafetanes, que cubrían el edificio, descubrir lo magnífico de sus animos.

Entro ya, donde si entrara la elocuencia de Tulio, solo con reticencia se explicara:¹³ o siguiendo a aquel gran pincel que mandado pintase la hermosura de las Diosas, y la de Elena, pintadas todas, dexo el blanco de Elena, con este Epigraphe: *Hic locus Elena*.

Assi lo hiciera en el todo, pero lo haré en parte: porque su multitud sumptuosissima, pedia largo, y abultado volumen. La ilustre casa de los Señores Olmos, Zapiaynes y Loyolas, emparentados ya con la nobilissima familia de Faxardos, hacían punta en la esquina, donde se empezaba ya a ver el Religiosissimo Convento de Carmelitas. Y queriendo concordar con lo levantado de su nobleza, levantaron un Altar de tan rica espejería, que en el se miraban juntas las calles todas con sus adornos. Y lo que mejor reflectian sus Lunas, era en tanto adorno el lleno de su noble calidad.

En la calle se erigieron:

[...] en varios continuados Arcos triumphales; con excelentes estatuas de Angeles tan galanamente vestidos, que los brocados eran lo menos, con primorosa espejería, que dispuso el arte en todo el ventanage; con tal artificio, que solo servía para verse, mas no para ver [...].

Juego de palabras y significados muy del gusto barroco.

Se refiere luego a los niños napolitanos: "Lo primoroso, y en multitud, de los Niños Napolitanos pudiera haberse visto con assombro en todo Napoles". Pueden ser niños bailarines como los "seises" de Sevilla, pues el baile era un elemento importante en

¹³ Aquí se refiere al valor de la brevedad, altamente apreciado por Cicerón. "Reticencia" significa no decir sino en parte; dejar incompleta una frase haciendo entender más por lo que se calla que por lo que se dice.

casi todas las celebraciones. Algunos tenían lugar dentro del templo o acompañando la procesión.

Conocedora de la habilidad de los artistas pintores dice: "Aquí parecerían sombras las ricas tapicerías y de exquisitas Historias, fabricadas en Turquía: porque el alma toda del pincel del gran Medoro arrebatava todos los sentidos". En alusión al pintor italiano Angelino de Medoro (1567-1631), quien vivió y trabajó en la Nueva Granada unos años, y algunas de cuyas obras se conservan en Bogotá, Tunja y Cali. Posteriormente se dirigió a Lima. Allí dejó una rica herencia manierista y luego regresó a España, en donde murió.

Destaca la presencia de la música y de las fragancias:

Aquí se dejaban oír variedad de instrumentos: se suspendía el olfato con la fragancia de olores: rematando esto con una pila artificial que arrojaba tan altas sus olorosas aguas, que al bajar venían ya deshechas en menudas perlas.

La fiesta barroca estaba programada para exaltar todos los sentidos: las fuentes derramaban aguas perfumadas, en las iglesias se quemaba toda clase de inciensos, y se arrojaban innumerables pétalos de flores al paso de las procesiones; las campanas de los templos contribuían con sus repiques a animar la celebración que tenía puntos culminantes con la explosión de la pólvora, acompañada de efectos visuales, conocidos generalmente como castillos, muy adecuados no sólo para destacar sus brillos en medio de la noche, sino para que durante el día, con sus estallidos y luces también enardecieran los ánimos de los asistentes. Al interior de las iglesias especialmente, se gastaban muchas luminarias. En las cuentas, que a veces se han conservado, se advierte que su costo era muy alto, pero por considerarlo elemento tan importante, se invertía lo que fuera necesario.

Continúa el relato de Brígida Gertrudis:

Entramos ya en los umbrales del Templo: en cuya frontera tiene las Casas de su vivienda el Señor Marques de San Juan, título de Castilla, don Ambrosio de Rivera, el qual llenando todo el ambito de la calle, levanto con primoroso artificio un Altar en que del grande imperio de la China se veia la mas primorosa loceria. En variedad, primor, y multitud de vidrios, no tenia que envidiar à la Francia, y Genova.

Ocasiones como éstas eran aprovechadas para que algunos personajes hicieran ostentación de sus riquezas. Por ejemplo, en la Jura del rey Carlos IV en Cali, el alférez real no sólo exhibió su vajilla de plata, sino que cuando se le preguntó cuánto dinero había gastado en la fiesta, respondió que como lo había hecho con tanto gusto no había hecho cuenta de ello.¹⁴

Respecto a los arcos, dice Brígida Gertrudis que en el centro de muchos arcos triunfales se podían colgar "Anathemas de la sumptuosidad", es decir, ofrendas a Dios que se suspendían en las paredes de los templos, o en los arcos, con el propósito de que fueran vistas por el público. No tenemos registro visual de dichos arcos, pero por las descripciones es probable que se hayan inspirado en los libros de arquitectura de Sebastiano Serlio que circularon por las Indias desde el siglo XVI o en las portadas de los numerosos libros que llegaban ilustrados con grabados.¹⁵ Según Helga von Kügelgen, Serlio contrasta los efímeros arcos de triunfo de su época en el libro cuarto con los de la antigüedad, a los que describe detalladamente en el libro tercero. Dice la autora que estos arcos eran "portadas de honor", los cuales se usaron desde el Renacimiento y luego en

¹⁴ Marta Fajardo de Rueda, *Oribes y Plateros en la Nueva Granada*, León, Universidad de León, 2008, p. 173.

¹⁵ Teresa Gisbert, "La Fiesta y la Alegoría en el Virreynato Peruano", en *El Arte efímero en el Mundo Hispánico*, México, IIE-UNAM, 1983.

el Barroco, y de los que también se construyeron algunos de material duradero tanto en Europa como en las colonias españolas de América.¹⁶

Ya muy cerca del templo observa Brígida Gertrudis:

Estoy dando vista à dos Arcos, que coronaban las puertas del Templo: eran compuestas sus flores de seda, plata y oro: y sus Artifices, las manos de las mismas Carmelitas, que las labraron con tanta propiedad, que le pudieramos decir a Salomón: *Nec Salomon in omni gloria sua coopertus est, sicut unum existis*. Ya de aquí se divisaban los destellos de lo interior del Templo.

Aún no se ha destacado la importante labor que para las fiestas estaba a cargo de las mujeres y en especial de las monjas. Eran ellas quienes hacían las numerosas labores manuales para dotar altares y arcos; preparaban las comidas y bebidas. Poco tiempo después de la expulsión de los jesuitas, las monjas de Santa Inés (María de San Gabriel, Manuela del Corazón de María y Rita de San Rafael, en su calidad de “sachristanas”) solicitan al virrey Pedro Messía de la Zerda autorización para hacer uso del monumento con el que ellos celebraban la fiesta del Corpus Christi,¹⁷ el cual debía ser muy suntuoso, porque los jesuitas se destacaron siempre por la magnificencia de sus celebraciones.

La decoración del templo

La iglesia del convento de las carmelitas descalzas de Santafé fue un verdadero tesoro, como consta en

¹⁶ Helga von Kügelgen, “La línea prehispánica. Carlos de Sigüenza y Góngora y su *Theatro de Virtudes Políticas* que constituyen a un Príncipe”, en *Destiempos*, año 3, núm. 14, México, marzo-abril de 2008, pp. 110-128.

¹⁷ AGN, Conventos, t. 44, f. 456, Santafé, 9 de febrero de 1768. “Las monjas sachristanas de Sta. Ines sobre que se les de prestado el Monumento del Noviciado.”



Figura 3. Camarín del Carmen, Bogotá.

las descripciones y en algunas fotografías que alcanzaron a registrarse antes de su demolición.¹⁸ A comienzos de siglo XVIII ya lucía espléndidos retablos llenos de imágenes y cuadros de muchos de los mejores pintores coloniales. Infortunadamente, a raíz de los procesos de exclaustración las religiosas vendieron su convento a los padres salesianos, quienes derribaron el edificio del que tan sólo se conserva el camarín, situado hoy en la esquina de la calle 9ª con carrera 5ª de Bogotá (figura 3).

La siguiente es la descripción de Brígida Gertrudis sobre la ornamentación del templo:

Entro, pues, y no se juzgue hyperbole el que afirme que siendo este Templo de alto à baxo un grano de oro: en tan festivo aplauso, teniendose por cosa de menos valer, se tuvo por deshecho de la pompa, grandeza y bisarria.

¹⁸ Julio César Barón Fernández, “Vida conventual en el Monasterio de las Carmelitas Descalzas, en tiempos de la Colonia”, en *Tesoros Artísticos...*, *op. cit.*, pp. 71-93, y Guillermo Hernández de Alba, *Teatro del Arte Colonial Primera Jornada*, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional, 1938.

Retirò el arte el Altar que disponia para el nuevo Canonizado formando su primer cuerpo tres riquisimos Arcos de seda, oro, y plata; y levantandose sobre estos, otros dos con grande artificio, le hacian lado quatro, los mas escogidos espejos de todo el Reyno: puestos con arte tal, que recogiendo en si todo lo mag-nifico de sus Colaterales, hacian, por admirable pers-pectiva, muy agigantado el Altar principal.

Con lo cual señala que se construyó un gran altar efimero, como se acostumbraba para las grandes ce-lebraciones. Menciona con admiración las espléndi-das luces con que estaba iluminada la iglesia, logra-da con hachones de cera, en la que, como hemos anotado, se gastaba mucho dinero. Antonio Bonet opina que las luminarias eran altamente apreciadas por todas estas personas que debían soportar tanta oscuridad en las noches, y a quienes debía parecer verdaderamente asombroso el sentirse en ámbitos vivamente iluminados.¹⁹

De lo sumptuoso de la macetería que le adornaba dire, que pareciendo vulgar el crystalino viso de la nacar concha, los retoco el arte con esmaltes de plata, entre tan encendido liston, que apenas la vista mas perspicaz podia distinguir, cuál de los dos colores se llevaba la gala.

Ya quería reparar en la multitud de cera, y se iba la vista a los primorosos embutidos de carey, y sin poder sossegar, ya miraba los primores de las laminas, y se bolvia inquieta à registrar en el techo lo enlistona-do de las lamparas.

La procesión

Comenta la relatora: “Finalmente, sin saber don-de bolverme, me llamaron los alegres repiques de la Cathedral, que disponia con soberana pompa la

¹⁹ Antonio Bonet Correa, *Fiesta, poder y arquitectura. Aproxima-ciones al barroco español*, Madrid, Akal, 1990, p. 23.

devota Procesion [...]”, y con gran sentido poético describe las joyas con que se habían adornado las imágenes:

Formaron dos alas todas las Religiones con cirios en-cendidos, en cuyo centro à hombros de los mas gra-ves, iba Santa Ana tan ricamente vestida y tan adorna-da de joyeria, que al herir el Sol tanta riqueza, la multiplicaba en sus reflexos.

Decia con el nombre de Joseph que se interpreta aumento, la Estatua que le seguia tan ricamente ves-tida, que aun el animo mas altivo juzgaria, vendrian muy faltas de perleria y joyas las demas Estatuas.

Pero se desengañarian en breve porque la Santa Madre Theresa à esmeros de sus amantes hijas, la avian adornado con joyeria tanta, que era cosa muy dificultosa distinguir el rico fondo de brocato, à flores de oro de su Sagrado Abito.

Coronaba esta Santa Comitiva el gran Padre S. Juan de la Cruz, de cuya sumptuosidad, y riqueza se podia decir: *Et quae divissa, vides, tu collecta tenes*. Lo común de su Sagrado Escapulario eran muy singula-res diamantes, que matizados de lo verde de la Esme-ralda, de lo morado de los Ametistos, de lo encendido de los Rubies, de el claro oriente de la Perla, le hacian engaces muchos, y muy ricas cadenas de oro. Com-pitiendo esta riqueza con la que traia en la Cruz, que enarbolaba en las manos.

La forma como Brígida Gertrudis describe la jo-yería no sólo demuestra su exquisita sensibilidad artística, sino que además poseía un notable co-nocimiento de este arte. En la Nueva Granada se trabajaba intensamente la orfebrería, lo cual puede apreciarse a través de los legados, las dotes matri-moniales, los diferentes contratos con los oribes y, en el caso de las monjas, por sus dotes y las donacio-nes para las imágenes sagradas.

Respecto a la instrucción que las religiosas re-cibieran sobre la lengua latina aún no se ha em-

prendido ninguna investigación en nuestro país. En el caso de Brígida Gertrudis, es muy probable que su maestro haya sido fray Pedro Masustegui (ca.1681-después de 1760), latinista, autor del *Arte de construcción*, en el que sigue muy de cerca a Nebrija. Según Lázaro Carreter, el mismo Nebrija, por solicitud de la Reina Católica, había publicado una edición bilingüe, española y latina, de su *Arte* (1486) para que sirviera de instrucción a las monjas de clausura.²⁰

Seguían los dos cabildos y la Real Audiencia, todos con hachas encendidas.

Por todas partes resonaban instrumentos Musicos, que si bien no llevaban tras si las piedras, qual fingio la antigüedad de la cytara de Orpheo, suspendian con su melodia los sentidos. Assi llegaron en festivos aplausos al Carmelitano Convento, donde esperaba diestra la Mussica. Y empezando à entonar las Vísperas, el Dignisimo Señor Dean Don Nicolas Alexo de Tapia y Briceño,²¹ prosiguió à seis choros en dulces melodias repartido el Choro.

La pólvora y los fuegos artificiales

La descripción que hace Brígida Gertrudis de los fuegos artificiales es una de las más detalladas y entusiastas que hemos encontrado en la revisión de numerosas fiestas coloniales neogranadinas sobre toda clase de acontecimientos dignos de celebrar. Dentro de los elementos que conforman el arte efímero de las fiestas, éste es uno de los más destacados, por la alegría que suscita al conmover tanto el sentido de la vista como el del oído. Su importancia ha llegado a ser tan grande que ha sobrevivido hasta la actualidad. Por tales motivos, consideramos de

²⁰ Fernando Lázaro Carreter, *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo xviii*, Madrid, Crítica, 1985, p. 148.

²¹ Este "Señor Dean" probablemente era su tío materno. Transcribo la grafía del apellido Briceño o Briseño tal como la encuentro en los documentos.

particular interés transcribir el texto completo que dice así:

Acabadas estas, tocaban las tinieblas à recoger el regocijo entre sus sombras. Pero avia prevenido el desvelo de las Religiosas este inconveniente, con la multitud de luminarias que ardian en las ventanas, balcones y torres de toda la Ciudad añadiendo tan artificiales fuegos, que pareciendo corto el ambito de su Quadra dispusieron se hiciessen en la Plaza mayor, Cuyo centro ocupaba un Castillo de tanto fuego, que duro en continuos estallidos mucha parte de la noche. En los quatro angulos de la misma Plaza, quatro ruedas grandes, que vulgarmente llaman ruedas de China. De la vistosa balconeria corrian encontradas unas maromas: por las quales dispuso el arte, corriese veloz el fuego, que encontrandose en el medio, se hacian la salva en armonioso estruendo, bolviendose à restituir las fogosas exhalaciones, cada qual à su lugar.

Coronáronse para esto los quatro frentes de la balconeria de toda la gente noble y lucida: ocupando el vulgo el plan de la Plaza, y gran parte de sus ocho esquinas. Hizo seña la Salutacion Angelica para que empezasse la salva de San Juan de la Cruz: que fue con tanto alegre estruendo, que si miraba a lo alto, se veia subir soberbio el fuego, para, desahogar su colera rompiendo con el ayre, mas durabale poco, porque convertido en muchos apacibles globos de luz, baxaba desterrando tinieblas. Si se miraba al suelo, ya en montantes, ya en ruedas, ya en preñados globos se atendia con admiracion ya el estruendo, ya el travesear con la multitud, que no recibiendo daño de tan contrario enemigo, creía aver celebrado paces en esta ocasión, para celebrar festivo al nuevo Canonizado. Si se atendia à las maromas, se admiraba, que en idas y venidas correteaba alegre la polvora, pues haciendose a un tiempo todos la salva, se volvian ligeros a sus puestos.

Y para que mas claro se conociesse que era galana la guerra resonaban por todas partes los clarines, di-

versificando las voces en varios modos de tocar: unos à lo Italiano, à lo Aleman otros y otros a la Francesa. Asi se paso gran parte de la noche, à que puso fin el Castillo, que ocupaba el centro. Este quiso competir con todo el fuego passado: porque levantandose parte à su esfera, servia de luminarias al ayre, baxando parte à la tierra, se dividia en globos de luz: persistiendo otros en su lugar, eran luminarias que servian de ver el artificio, con que el Fénix vatía las alas, para renacer de sus mismas cenizas.

Tocaron luego a la Queda las campanas de la Iglesia Cathedral con lo qual recogidos à sus casas, empezaron a tratar del Jubileo, que con larga magnificencia avia concedido Nro. Santíssimo P. Benedicto XIII en honra del nuevo Canonizado. E impacientes los pechos de la tardanza de la noche, antes que la Aurora empezasse sus destellos, dia veinte de dicho mes de Febrero, se llenaron las Iglesias de gente, para trasplantarse por medio de S. Juan de la Cruz à las luces de la gracia.

Parecían olas de mar alterado las tropas de gente que concurrían al Carmelitano Templo: durando esta devocion, aun después, que ya las campanas hacían señas para dar principio a la Missa, y Sermón.

Amaneció el domingo 20 de febrero y se reunieron en la iglesia del Carmen la Real Audiencia, los cabildos y las religiones con *la muchedumbre*. Según Brígida Gertrudis, el

PRIMER DÍA DE LAS FIESTAS Y SU ORACION PANEGRICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ [...] avien- dose corrido el velo al Sagrado Pan de los Cielos, se empezo la Missa, y la dijo el Sr. Dean Doct. D. Nicolas Alexo de Tapia y Briceño.

El sermón lo predicó el señor doctor don Juan de Alea y Estrada, de la cathedral de Santa Fé. La misa fue solemnizada por los músicos. Finalizada ésta, dice la autora:

[...] aún no sossego la variedad de musica; pues duro hasta la noche, estando abiertas las puertas, que aunque grandes, parecían estrechas, por la multitud que entraba, y salía, obsequiando las nuevas glorias de san Juan de la Cruz: hasta que haziendo el Sol su carrera, y llegando a los umbrales de su occidente, se ocultó. Pero se repitieron las luminarias en la Ciudad, para destruir las tinieblas que se avian entrado, y alegrar los corazones. Los juguetes de los fuegos en la Plaza, se continuaron, como la noche antecedente. Y tocando a la Queda la Metropolitana Iglesia, se fueron todos a sus casas, quedando pendiente la esperanza de gozar las glorias de la siguiente Aurora: porque estendieron las Carmelitas Descalzas estos jubilos, y regocijos de este modo à otros dos dias. Con esto esperanzados todos, con ardientes deseos, deseaban que rompíese el silencio de la noche el siguiente dia para gozar de tanta gloria.

SEGUNDO DIA DE LAS FIESTAS, Y SU ORACION PANEGRICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ. LUNES VEINTE Y UNO DE DICHO mes de Febrero, segundo día de la Fiesta, asistiendo el concurso de numeroso gentio, como el dia antecedente, le toco a la Esclarecida Religion de Predicadores, el llenar Altar, y Pulpito. Ocupò las Aras, diciendo la Missa el M.R.P. Mro. Fr. Joseph Sanchez de Aconcha, Regente de Estudios de su Colegio y Universidad del Angelico Doct. Sto. Thomas y aora Provincial de la Provincia de S. Antonino. Asimismo llenó el Pulpito el M.R.P. Mro. Fr. Pedro Masustegui, Difinidor, y Procurador general de su Provincia, dignisimo de el nombre de Predicador, que por anthonomasia goza esta Sagrada Familia: y à quien, si la Prensa no diera à luz sus delicados discursos, hiciera agravio à las mas abultadas Librerías. Fue conmesurando la idea de su Oratoria con rethoricas y suaves voces corriendo la carrera de sus discursos, con profunda elevacion. Y teniendo patente el ardiente Sol del Sacramento con admiración de tan numeroso concurso, discurrio así:

SALUTACIÓN. OY ME VENGO HACIENDO CRUCES. ¡Ay tal assombro! Ayudeme la Reina de Predicadores, Maria, para saberlo decir y ponderar ¡Tal empeño y ostentacion! ¡Tal jubilo y alegría! Ayer, y oy y dicen tambien que mañana! ¡Que es esto? Y sin reparar en gastos entre gente Descalza?

Que ha de ser Que celebran à San Juan de la Cruz con incendios de amor sus amantes Carmelitas, Que aunque Descalzas, se saben desempeñar con su Glorioso Juan. Pues que? Este es el tiempo quando le celebra la Iglesia? No por cierto; que tambien saben desempeñarse en todo tiempo, y a tiempo. Es el motivo de dar a entender à todos y que lo sepa el mundo, que S. Juan de la Cruz, lustre y primitivo honor de la Reforma del Carmelo, es Santo Canonizado, y que goza de eterna gloria. Que assi lo determino el Summo Pontifice Nro. Smo. P. Benedicto XIII. Esto quieren que sepan todos; esto celebran, y esto publican: que su San Juan de la Cruz es un Santo lleno de gloria y que Bien esta. Y para esto es menester, o es precisso, que salga à la luz aquel Divinissimo Sacramento? Y todos tres dias, que se manifieste patente? O se dexarà encerrado? Que mysterio tiene el descubrirlo, y que salga à publico tambien?²²

Los sermones resultan ser una fuente muy interesante para el estudio de la cultura barroca. Además de su carácter emotivo y didáctico, están llenos de significados simbólicos. A través de las palabras y de la gestualidad, con ellos se expresaba en grado sumo la intensidad de los afectos. Contienen algunas veces importantes y útiles indicaciones acerca de la hagiografía y de la iconografía. Con frecuencia, a más de los naturales elogios al acontecimiento o al homenajeado, con ellos se comunicaba a los fieles la opinión de la autoridad eclesiástica sobre

²² Prosigue el sermón, que como los otros que se pronunciaron en esos días no describo ni analizo en esta oportunidad, si bien reconozco su importancia en el estudio sobre el fenómeno de las fiestas.

las dificultades y los desencuentros que en su día vivía la sociedad. Particularmente propicios para la teatralidad, muchos sacerdotes se destacaron por los términos y la emoción que imprimían a sus sermones.

Continúa la narradora:

Prosiguiendo en esta forma su magnifica oratoria termino el Orador el Sermon con aplausos universales de tan grave quanto numeroso concurso. Continuosse la Misa, oficiada con dulce mussica y diversion de letras, de que fue participante la tarde tambien, por larga estacion.

Acabada la Solemne Misa, corrieron el velo, al que patente había estado franqueando con liberalidad toda su gracia y honrando con su presencia a San Juan de la Cruz. Llego también el globo del Sol a ocultar este dia, como lo hace siempre, todas sus luces. Entrose la noche extendiendo sus sombras; pero acudio la ciudad con luminarias para vencerlas y alegrar los animos. Los fuegos anduvieron a las escaramuzas, como antes, gastandose porcion de polvora que volaba por los aires. Toco a recoger la Iglesia y poniendo todos silencio se fueron a sus propias moradas, pero caminaron todos a su recogimiento, con la esperanza abierta de gozar al dia siguiente, tercero de la fiesta, las radiantes y alegres luces de la aurora.

TERCER DÍA DE LAS FIESTAS Y SU ORACION PANEGRICA DE EL GLORIOSO SAN JUAN DE LA CRUZ. MARTES VEINTE Y DOS DE FEBRERO, tercer dia y ultimo de la Fiesta, con la misma asistencia de Audiencia Real, Cabildos, Nobleza y concurso vulgar, a que tambien, como los demas dias, acudieron las Religiones. Le toco este día a la Sagrada Religion de los Heremitas Descalzos de N. P. S. Agustín, Dixo la Missa el M. R. P. Lector Jubilado Fr. Estevan de la Trinidad, siendo Provincial de su Sagrada Religion. Fue el complemento del Pulpito el M.R. P. Lector Provincial de su Sagrada Religión Lector Jubilado Fr.

Alonso de S. Nicolas, Rector de su Colegio de San Nicolas de Tolentino, quien desempeño bastante con grande erudicion y elegancia à su Religion, y a las Religiosas Descalzas.

A Cabò su Sermon este Agustino descalzo con tanta erudicion, y gracia, que creo tiene lo suficiente para ser la corona de toda la obra, y alegre funcion de las fiestas. Fue de todos aplaudido, y celebrado.

Brígida Gertrudis da término a su relato con una frase que recoge y condensa su mensaje sobre la incomparable perfección de esta celebración: "Assi dieron fin los gloriosos empeños de las Carmelitas Descalzas de la muy noble Ciudad de Sta. Fe de Bogota, dexandonos en el *Non plus ultra* de Hércules, el *Plus Ultra*, para los festejos de la Gloria".



Sor Juana de Maldonado y Paz: vida y leyenda

Juana de Maldonado y Paz es uno de los personajes más enigmáticos de la historia colonial de Guatemala. Profesó en 1619 como sor Juana de la Concepción. Tomás Gage la mencionó en su libro *A New Survey of the West-Indies*, publicado en Inglaterra en 1648. La describió como una monja de conducta relajada, que tocaba varios instrumentos musicales y tenía gran habilidad para las letras. Según él, poseía una enorme fortuna y con ella había construido una especie de palacete dentro del convento. Su legendario relato inspiró a varios novelistas, periodistas e investigadores. Un análisis detallado de las evidencias documentales y bibliográficas permite separar la fantasía de la realidad y rescatar a la verdadera sor Juana.

Palabras clave: monja, concepcionista, convento, Guatemala, mito, Tomás Gage.

50 | **L**a existencia de la religiosa concepcionista sor Juana de Maldonado y Paz fue cuestionada y puesta en duda por más de 200 años en Guatemala. El deseo de conocer nuevos detalles sobre su vida, sumado a los escasos documentos que existían, ha servido para alimentar la imaginación de escritores, periodistas e investigadores que, anhelando encontrar nuevas evidencias y basados en antiguos mitos urbanos, la han convertido en una monja de conducta mundana y relajada, transformándola en un personaje excéntrico, con características extravagantes. Estos escritos serán examinados a lo largo de este trabajo y se compararán con varios expedientes que encontré recientemente en el Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG), que servirán para demostrar que muchos de los aspectos que hasta ahora se consideraban auténticos, son infundados o han sido exagerados.

La primera noticia que tenemos de su existencia se encuentra en el libro de Tomás Gage,¹ un personaje oscuro del siglo XVII, que nació de una familia católica en Inglaterra. Sus padres deseaban que fuera sacerdote y lo enviaron a estudiar a España para que se convirtiera en jesuita. Gage decidió desobedecer a sus progenitores y se unió a los dominicos, quienes lo reclutaron para que los acompañara en una misión evangelizadora.

* Museo del Popol Vuh, Guatemala.

¹ Esta obra fue publicada por primera vez en 1648 con el título *The English American his Travail by Sea and Land: / or / A New Survey / of the West-Indias, / containing / A Journall of Three thousand and Three hundred / Miles within the main Land of America. / ...* Este libro ha sido publicado, comentado y traducido gran cantidad de veces por distintos editores, que han abreviado su título original con algunas variantes. Su contenido también ha sufrido mutilaciones e interpretaciones en el proceso editorial de las distintas versiones, que no siempre reflejan el sentido del texto original y que varían de unas a otras.

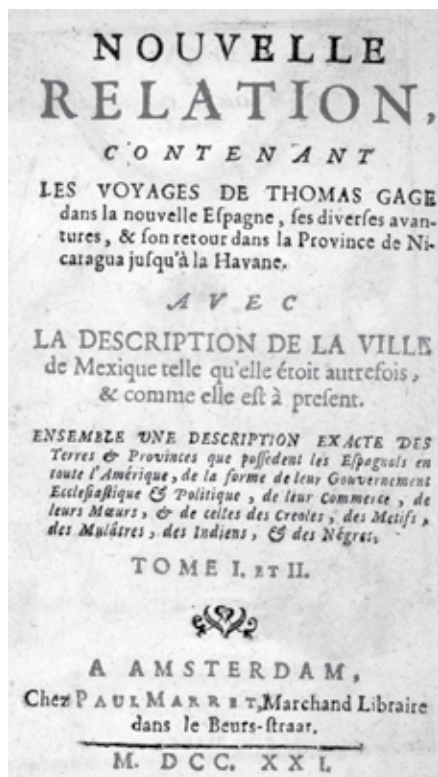


Figura 1. Portada de una de las traducciones del libro de Thomas Gage, publicado en francés en Ámsterdam, por Paul Marret en 1721. Cortesía del Museo Franz Mayer.

Dado que la legislación de la Corona española prohibía que los extranjeros participaran en las misiones de los territorios de ultramar, este fraile no debió haber sido reclutado. Los religiosos lo subieron ilegalmente al barco, escondiéndolo dentro de un barril, en el que supuestamente se guardaban provisiones. La nave donde viajaban llegó a la Nueva España en 1625. Los viajeros llegaron a la capital del virreinato ese mismo año y permanecieron allí durante dos años, mientras reunían todo lo necesario para salir hacia Manila. Cuando ya casi estaban listos para zarpar, Gage se enteró de que la empresa era difícil y muy peligrosa, por lo que escapó a Guatemala.

Al llegar a la ciudad de Santiago, en la capitanía del reino, se dirigió al convento de Santo Domingo, donde el prior le permitió quedarse a cambio de que se hiciera cargo de una cátedra en el cole-



Figura 2. Ilustración de la edición de Paul Marret de 1721, que representa a Gage con el hábito dominico, predicando a los nativos y rodeado de las riquezas americanas descritas en su narración. Cortesía del Museo Franz Mayer.

gio de Santo Tomás de Aquino. Durante su estadía en Guatemala fue párroco en San Miguel Petapa, Mixco y San José Pinula. En ese periodo empezó a cuestionar su fe y a dudar del catolicismo. Deseaba regresar a Inglaterra y pidió permiso a sus superiores para que le permitieran volver. Mientras la autorización llegaba, logró reunir cierta cantidad de dinero, que cambió por piedras preciosas y perlas en 1637, cuando dejó el país.

El barco en que viajaba fue atacado por los corsarios que lo despojaron de casi todos sus bienes; para su fortuna, logró conservar algunos libros y pinturas que vendió al llegar a España. El producto de la venta le sirvió para costear el pasaje de regreso a Inglaterra, donde se convirtió en protestante. Para evitar las sospechas y para convencer a sus compatriotas de su reciente cambio de religión, atestiguó contra varios católicos que aún permanecían en Inglate-

rra; algunos fueron condenados y otros ejecutados.

Se empeñó en convencer a los ingleses de que los religiosos católicos de América vivían una vida pecaminosa, insistiendo en la necesidad de invadir las colonias españolas para implantar una nueva religión en Hispanoamérica. Con este propósito publicó su libro en 1648, en el que detallaba los pormenores de la vida en los conventos, exagerando sus riquezas. También se ocupó de informar sobre los puntos defensivos de Nueva España y Guatemala, indicando sus debilidades, para facilitar la invasión que estaba promoviendo con ahínco.

Sus escritos sirvieron para convencer a Cromwell de que patrocinara la construcción de una pequeña flotilla con varios buques de guerra que iniciaría secretamente la conquista de las posesiones españolas. En 1654 zarparon rumbo a la isla de Santo Domingo, donde perdieron la primera batalla contra los españoles. La derrota los forzó a refugiarse en Jamaica, donde finalizó la expedición y muchos como él murieron de disentería.

La obra de Gage ha sido comentada y publicada por varios editores en distintos idiomas, por lo que existen ciertas variantes entre una y otra versión; aunque en todas se puede percibir el esfuerzo que hizo para desprestigiar a los religiosos americanos. Carmelo Sáenz de Santa María considera que:

[...] su primer motivo vital: [fue] un odio activo a los jesuitas. El segundo motivo —tal vez conexas con el primero— fue el propósito de mirar por su porvenir, ya que había sido privado de la posible participación de la herencia paterna: tenía que hacerse con dinero por los medios que estuvieran a su alcance.²

Eric Thompson opina que se convirtió en protestante para su propio provecho, cuando le fue

² Carmelo Sáenz de Santa María, *Los viajes de Gage en el siglo XVII hispanoamericano*, AIH, Actas IV, 1971, p. 557; disponible en http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/04/aih_04_2_052.pdf.

conveniente,³ y considera que sus motivaciones más importantes eran la de asegurar a los puritanos que había abandonado completamente la religión católica y la de promover la invasión de los territorios americanos, argumentando que eran blanco fácil y que carecían de la organización militar necesaria para defenderse de los ingleses.⁴

Sinforoso Aguilar supone que esto se debe a que, al llegar a Inglaterra, se encontró desheredado por su padre, por haberse convertido en dominico y ser una especie de oveja negra para la familia, aunado a las dificultades que tuvo con ciertos miembros de la jerarquía de la Iglesia católica, ya que consideraba que no habían cumplido con lo que le habían ofrecido.⁵

Por otra parte, el profesor A. P. Newton considera que Gage fue una víctima y que, por haberse cambiado de religión, fue atacado por las distintas facciones que se sentían traicionadas.⁶

³ *Thomas Gage's travels in the New World*, introd. y comentarios de J. Eric S. Thompson, The American Exploration and Travel Series, University of Oklahoma Press. Norman, Oklahoma, 1958, p. XIV: "He became Protestant when it was to his advantage to do so, but one doubts that his complex character can be dismissed by merely identifying him as another Vicar of Bray determined to be on the right side".

⁴ *Idem*, "Firstly, he wished to assure the Puritans, who were in complete control of England by the time his book first appeared in 1648, that he had completely foresworn his former Papist practices and beliefs... Secondly, he was anxious to promote the theory that the Spanish possessions in much of America could easily be seized on the almost complete absence of defenses and military forces [...]".

⁵ *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España*, pról. de Sinforoso Aguilar, vol. XVIII, Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia, Tipografía Nacional, 1946, p. X: "Pero Tomás Gage estaba descontento con sus circunstancias de relativa dependencia y la falta de cumplimiento de las promesas que había recibido del secretario católico de Estado, Sir Francis Windebank, y otras personas de influencia".

⁶ *Thomas Gage the English American: A new survey of the West Indies*, ed. e introd. de A. P. Newton, Londres, The Broadway Travelers, ed. esp. para El Patio, Guatemala, 1946, p. XI: "Our author has suffered at the hands of subsequent writers the fate of most of those who have changed their party or their creed."

La mayoría de sus críticos coincide en pensar que la narración tiene gran valor histórico, a pesar de los sesgos políticos y religiosos que algunas veces tergiversan los hechos o los exageran. Se debe tomar en cuenta que también contiene algunas inconsistencias históricas en el texto, donde menciona lugares inexistentes o con características que nunca tuvieron; el mismo problema se da con algunos personajes. Se debe considerar también que el texto original ha sufrido algunas alteraciones a manos de sus distintos editores, y las frases pueden cambiar de una publicación a otra, agregando, omitiendo o cambiando el sentido de ciertas partes del texto, especialmente en las traducciones.

Incluyó en su libro una descripción detallada y llena de exageraciones del monasterio de la Limpia Concepción, donde vivía la religiosa Juana de Maldonado y Paz, indicando:

No había otro [convento] que igualara a las monjas de la Concepción [...] Las religiosas que profesan llevan por lo menos quinientos ducados de dote [...] hasta mil [...] lo cual proporciona al convento una gran renta [...] las que quieren tener criadas pueden hacerlo, aumentando el dote.⁷

Así daba a entender que el lugar estaba lleno de tesoros, que allí sólo vivían mujeres que no presentaban ninguna amenaza para los invasores, y que fácilmente podrían adueñarse del patrimonio de las religiosas. En otro párrafo describe a nuestra religiosa diciendo:

En este convento estaba la Doña Juana de Maldonado [...] Era muy bella y agradable [...] [el obispo] estaba

The writers of the Restoration despised him for his polemical passages in favor of the unpopular Puritan cause, while Roman controversialists dammed his unfeignedly for his apostacy, and the Jesuits whom he had specifically attacked were relentless in pouring scorn upon his memory".

⁷ *Nueva relación...*, *op. cit.*, pp. 181-182.

tan enamorado de ella que [...] hizo todo cuanto pudo por hacerla elegir superiora o abadesa [...] lo que causó gran distensión [...] y hubo muchos [...] que corrieron al convento con la espada desnuda [...] contra la poderosa facción [d]el obispo [...] lo que sin duda hubieran hecho si el presidente [...] no hubiera mandado a llamar al padre de esta joven [...] para hacerla desistir [...].⁸

Después de describir un fallido intento para convertirla en abadesa, agrega:

Esta Juana de Maldonado y Paz no era solamente la admiración del convento sino también de la ciudad, tanto por la belleza de su voz y el perfecto conocimiento que tenía de la música, como por la buena educación [...] podía decirse que era una de las nueve musas y una Calíope para improvisar versos [...] el obispo mismo confesaba que esta era una de las cosas que le había hecho encontrar más placer en su conversación.⁹

Se puede notar que este texto pretendía deshonar a la monja y al prelado, insinuando una relación morbosa y muy cercana, que hacía que el obispo estuviera dispuesto a concederle toda clase de prebendas. En los párrafos siguientes describe las riquezas que según él se encontraban en la celda de la religiosa y el valor que tenían, con el propósito de incitar la codicia de los invasores con los detalles de su narración. Según Gage, don Juan de Maldonado, su progenitor, era un hombre adinerado que complacía todos los caprichos de la religiosa:

[...] nada le parecía caro para satisfacerla [...] todos los días le hacía ricos regalos [...] le daba gabinetes enriquecidos de oro y plata [...] imágenes con coronas de oro y piedras y cuadros de gran precio [...] con todo

⁸ *Ibidem*, p. 182.

⁹ *Idem*.

esto, unido a los regalos del obispo, que le daba cuanto tenía, hasta el grado de que cuando murió [el obispo], no dejó con qué pagar sus deudas, pues se decía que le había dado todos sus bienes [...].¹⁰

Agrega que su riqueza era tan grande que...

[...] se hizo tan rica que mandó a fabricar a su costa una casa para ella dentro del mismo convento, compuesta de muchos cuartos y galerías y un jardín para pasearse en particular. Tenía además seis negras para servirla, y trabajar en sus labores [...].¹¹

Esta narración malintencionada ha ocasionado que muchos autores asuman que la monja vivía en una especie de palacete dentro del convento, rodeada de toda clase de comodidades y riquezas, detallando maliciosamente sus aposentos y procurando detenerse en cada uno de los detalles para enfatizar la supuesta fortuna y el lujo que, según él, la rodeaba.¹² Un análisis cuidadoso de su narración es suficiente para darse cuenta que sus pertenencias no eran muchas, ya que todas cabían en un gabinete, que a la vez hacía las veces de oratorio y depósito de instrumentos musicales. Agrega que

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Idem*.

¹² *Ibidem*, pp. 182-183. Menciona que "tenía un particular placer en adornar una capilla o un gabinete para rezar sus oraciones que estaba magníficamente entapizado y adornado de cuadros de los más curiosos de Italia. [...] El altar estaba también adornado a proporción de lo demás, con piedras preciosas, coronas, candeleros y lámparas de plata, y cubierto de un dosel bordado de oro. [...] En este gabinete tenía también un organito y otros muchos instrumentos de música [...] Finalmente en la ciudad corría la voz de que su capilla valía por lo menos seis mil escudos, que era demasiado para una religiosa que había hecho votos de pobreza, castidad y obediencia. [...] y no cabe duda que con todas estas riquezas pudiera ganarse más y más la afección de las religiosas, haciéndose un partido bastante fuerte para hacerse elegir superiora, porque la ambición y el deseo de mandar a los otros, han minado las paredes de los conventos [...] Además de esta religiosa, hay allí otras, y religiosos que son muy ricos [...]".

son muchas las religiosas y frailes adinerados que vivían en México y Guatemala, destacando de nuevo los tesoros que se encontraban en manos de los religiosos americanos.

En 1867, esta narración inspiró al escritor José Milla y Vidaure para publicar la novela *Los Nazarenos*, en la que sor Juana de Maldonado aparece como una abnegada maestra de novicias, que tenía bajo su cargo a doña Violante de Padilla, una dama que había decidido tomar los hábitos a causa de un desengaño amoroso. En la novela, sor Juana compone la música para algunos versos de la obra de san Juan de la Cruz tomados del libro del Cantar de los Cantares, que recita mientras toca el arpa en el convento. El libro también asevera que era una mujer adinerada que vivía rodeada de grandes lujos. El autor afirma que para esa época tenía 44 años.¹³

En 1938, Máximo Soto Hall publicó en Chile *La divina reclusa*, una obra en la que el escritor da rienda suelta a su imaginación, haciéndola propietaria de una especie de palacete, donde vivía cómodamente atendida por sus sirvientes y donde había una especie de salón en el que era visitada sin restricciones por los personajes más relevantes de la sociedad colonial, que admiraban su elocuencia y belleza, entre los que se contaban algunos pretendientes como el obispo de Myra y el marqués de Talamanca, don Rodrigo de la Cruz.

Soto Hall repite en varias ocasiones que Juana estaba comprometida antes de entrar al convento con don Santiago de Córdova, quien la había engañado al huir secretamente con una mujer casada, lo que había causado que esta dama tuviera que ingresar al convento para mantener su reputación impecable y evitar la vergüenza.

¹³ El autor incluye en su novela varios personajes del periodo colonial, entre ellos don Rodrigo de Arias y Maldonado, marqués de Talamanca, que llegó a Guatemala en 1664, cuando sor Juana ya pasaba de los 65 años.

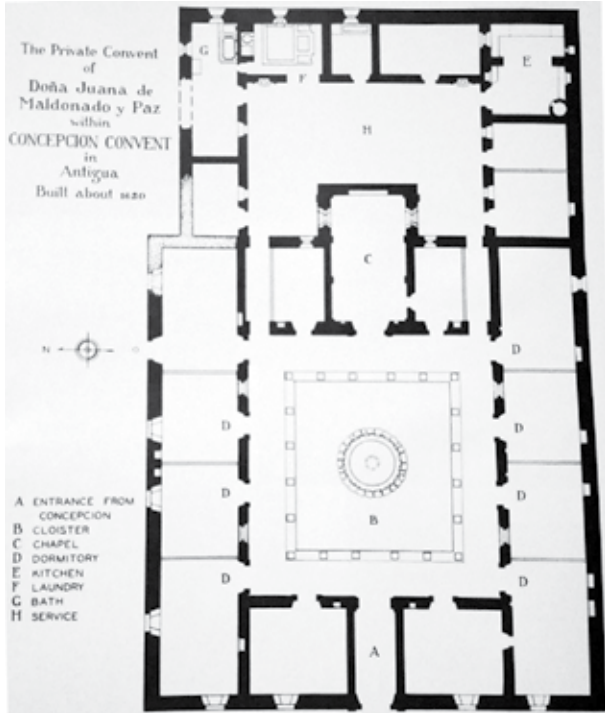


Figura 3. Plano parcial del convento de la Concepción, publicado por Verle L. Annis en su libro *La arquitectura de la Antigua Guatemala: 1543-1773*. Ese autor consideró erróneamente ese espacio como la celda de sor Juana de Maldonado.

Sor Juana figura también en el libro *Memorias de Fuego*, del uruguayo Eduardo Galeano, publicado en 1940. El autor sitúa su fantasía en el año 1631 y la titula “Una tarde de música en el convento de la Concepción”. Su narración asevera que su dote fue de 1 000 ducados y que su padre era un rico hacendado que se encargaba de la repartición de indios en las labranzas, minas y talleres de la ciudad de Guatemala. En su obra imagina una escena en la que sor Juana tocaba el laúd en un jardín, mientras el obispo anonadado observaba su cuello alargado y desnudo, abriendo la boca mientras se le aceleraba el pulso, cuando saboreaba una copita de licor de anís, gritando: “¡Te haré superiora!... ¡Te haré abadesa!”.¹⁴ El detalle que este autor pasó por alto, es que las religiosas usan una prenda bajo

¹⁴ Eduardo Galeano, *Memoria del fuego*, 6a. ed., Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1991, pp. 177-178.



Figura 4. Vista de la fuente del claustro de novicias del convento de la Limpia Concepción en Antigua Guatemala, siglo XVIII. Fotografía de Coralía Anchisi de Rodríguez.

el velo llamada toca, que cubre completamente la nuca.

Al final de la historia agrega un poema (“Coplas populares del que ama callando”) que tiene relación con el relato que le antecede, ya que expresa los sentimientos de un hombre apasionado que, como el obispo de su historia, ama locamente mientras “mira y calla”, guardando secretamente el amor que le consume por dentro.¹⁵

Una nueva adición a su ya mancillada reputación se encuentra en el libro del arquitecto estadounidense Verle L. Annis, publicado en 1968, donde describe los edificios más importantes de la ciudad colonial. En el capítulo que dedica al antiguo monasterio de la Limpia Concepción, la convierte en la propietaria del claustro de novicias, donde hay varias habitaciones, una capilla, despensa, dos patios, cocina y pilas de buen tamaño. Impulsivamente y sin mencionar ninguna fuente, incluyó el plano de este espacio con el título “El convento privado de doña Juana de Maldonado y Paz, dentro del Convento de Concepción en Antigua, construido alrededor de 1620”.¹⁶ Ahora se sabe que este espacio

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Verle L. Annis, *La arquitectura de la Antigua Guatemala: 1543-1773*, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala/Edi-



Figura 5. Bañera del siglo XVIII en el claustro de novicias, que en la tradición oral de la ciudad, se encontraba dentro de la celda de sor Juana de Maldonado, que murió un siglo antes. Fotografía de Coralía Anchisi de Rodríguez.

fue construido en el siglo XVIII, un siglo después de su muerte.

Agustín Mencos Franco describe sus aposentos de la siguiente manera.

[...] un verdadero palacio, ricamente amueblado y embellecido con hermosos jardines, frescas fuentes, vistosas galerías, cuadros y esculturas de artistas italianos y guatemaltecos, selecta librería [...] oratorio particular con altares cubiertos de oro, plata y piedras preciosas, con arpas, órganos [...] y con tal cúmulo de objetos de arte, que la capilla ascendía a dos mil ducados.¹⁷

En el mismo claustro se encuentra una bañera muy hermosa, también del siglo XVIII, que actualmente se conoce como “la bañera de sor Juana”, donde algunos reporteros han imaginado que se ba-

torial Universitaria, 1968, p. 188. El plano del Monasterio de la Limpia Concepción lleva el título “The Private Convent of Doña Juana de Maldonado y Paz within Concepción Convent in Antigua, built about 1620”. Sor Juana de Maldonado, o de la Concepción, profesó en 1619 y el autor fecha el claustro para 1620, un año después de su ingreso al monasterio.

¹⁷ Agustín Mencos Franco, *Literatura guatemalteca en el período de la Colonia*, 2a. ed., vol. 105, Guatemala, Departamento Editorial y de Producción de Material Didáctico “José de Pineda Ibarra”, Ministerio de Educación, 1967, pp. 101-102.

ñaba atendida por sus múltiples sirvientes.¹⁸ Algunos han llegado a asegurar que sus esclavas lavaban su hermosa cabellera en un pequeño depósito que se encuentra en la cabecera (figura 5). Los que lo han dicho seguramente ignoran que las religiosas cortaban sus cabellos al momento de tomar la profesión, como símbolo de la renuncia que hacían al siglo, o sea a la vida mundana que transcurría fuera de los muros de estas instituciones.

Del mito a los hechos

Juana de Maldonado y Paz fue hija del licenciado don Juan de Maldonado, según consta en varios documentos, donde únicamente se menciona el nombre de su padre y no el de su madre. Este caballero ocupó varios cargos públicos al servicio de la Corona española; en Guatemala fue Oidor de la Audiencia y luego fue trasladado a México.

Según López Mayoral, Juana de Maldonado y Paz nació en Santiago de los Caballeros de Guatemala en 1598, y su madre se llamaba Concepción de Quintanilla, que había muerto cuando la pequeña Juana tenía alrededor de cinco años.¹⁹ Se ignora

¹⁸ Se han escrito varios artículos en los que se refieren a esta bañera, entre ellos Marta Sandoval, “La Sor Juana guatemalteca”, Guatemala, *El Periódico*, domingo 7 de marzo de 2010; disponible en <http://www.elperiodico.com.gt/es/20100307/portada/141057/>, y Flor de María Orellana, “Bañeras de Santiago de Guatemala”, Guatemala, *Revista D*, Prensa Libre, 10 de marzo de 2013; disponible en http://www.prensalibre.com/revista_d/BANERAS_0_875912578.html.

¹⁹ Mariano López Mayoral, *Investigaciones históricas*, t. 1, Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1958, pp. 24-25. Llama la atención que este investigador asegure que en la parroquia se guardara su partida de nacimiento, un documento que no existía en la época colonial. En los libros parroquiales se documentan los datos relacionados con el bautizo, la fecha en que éste se llevó a cabo, el nombre de los padrinos, el de sus padres y algunas veces el nombre del sacerdote que administró el sacramento. Si este registro existiera, es posible que allí se mencione la fecha de su nacimiento y algunos datos de sus progenitores. La información es ambigua y debe fundamentarse adecuadamente: “Conversando con mi distinguida y admirada amiga María Albertina Gálvez, me decía: haber tenido en sus manos hace algunos años

la razón por la que el nombre de su progenitora se omite en los documentos. Una posibilidad es que la dama no haya tenido el mismo nivel social de su esposo. Puede ser también que no se refieran a ella porque ya había muerto o porque Juana fuera una hija ilegítima y su madre había sido deshonrada, como insinúa la demanda ante la Inquisición que se refiere a continuación.

Desde muy joven se vio envuelta en distintos escándalos. El primero de ellos fue una especie de venganza política en contra de su padre, que se había enemistado con el deán de la catedral metropolitana y comisario del Santo Oficio, don Felipe Ruiz del Corral, quien fue llevado a prisión por haber faltado el respeto a las autoridades civiles de la ciudad y que, según varios autores, buscó el momento propicio para vengarse de don Juan de Maldonado, que ocupaba el cargo de oidor de la Audiencia.

El instrumento de la represalia fue una denuncia ante el Tribunal del Santo Oficio en la que se acusaba a los miembros de la familia Maldonado por haber servido como modelos para pintar los santos de un cuadro al que se le tenía gran veneración en la ciudad. Los documentos que detallan este proceso fueron publicados en 1949 por el investigador Ernesto Chinchilla Aguilar, quien los encontró en México, en el Archivo General de la Nación, en el ramo Inquisición.

un legajo de papeles manuscritos, relacionados con Sor Juana de la Concepción, y los cuales consultó superficialmente en el Archivo y la Biblioteca de México. Corroborando lo valioso de esta información, me manifestó el Lic. Alfredo Carrillo Ramírez tener —en la actualidad— conocimiento cierto de que en la capital de la vecina república del norte existen, efectivamente, documentos relacionados con el Oidor y con su hija [...] que entre estos expedientes se guarda el acta parroquial de su partida de nacimiento que tuvo lugar en la Antigua Guatemala [...]. En la misma obra, sin mencionar ninguna fuente, se lee en la p. 52: “Nacida en Santiago de los Caballeros de Guatemala, en el año de 1598, de padre español que vino procedente de México, habiendo contraído matrimonio en Guatemala con doña Concepción de Quintanilla”.



Figura 6. Fachada del convento de la Limpia Concepción, construida en 1697. Fotografía de Coralía Anchisi de Rodríguez.

La demanda que se encuentra en el expediente describe la pintura de la siguiente manera: “[...] un lienzo al olio y en él pintada la imagen de una señora [la Virgen] ya los pies della vna de S. Johan baptista y vna de S. estevan y otra de Sta. Lucía [...]”.²⁰

Varios autores consideran que el denunciante, doctor Rodrigo de Villegas, fue utilizado por el comisario del Santo Oficio para lograr sus fines. La acusación asegura que miembros de la familia tenían gran parecido con los santos representados en la pintura:

[...] y lo que aeste to. le parese, la ymagen de S. Johan baptista es retrato, lo q.es rostro y cavaes, del licen[cia]do. Joan Maldonado de Paz, oydor desta real Aud[iencia], cuyo es el lienzo en que están estas pinturas; y la ymagen de S. estevan es, al pareser, retrato de Pedro Pardo, que está en su casa, y en esta ciudad está en boz de hijo o sobrino del d[i]cho oydor; y la

²⁰ Ernesto Chinchilla Aguilar, *Sor Juana de Maldonado y Paz: pruebas documentales de su existencia*, México, Hispanoamérica, 1949, p. 15.

ymagen de Sta. Lucía le parese assimesmo, enlo q. es el rostro dél, retrato de doña Juana [...].²¹

No era nada nuevo que personas de carne y hueso sirvieran como modelo para las pinturas religiosas. Uno de los ejemplos más documentados es el de Juana Pacheco, hija del pintor Francisco Pacheco (1564-1644) y autor de *El arte de la pintura: su antigüedad y su grandeza*, que es uno de los tratados de iconografía más importantes de la Contrarreforma. El artista utilizó varias veces a su hija para representar a la Virgen María, especialmente en la advocación de la Inmaculada Concepción. Cuando esta dama se casó con Diego de Velázquez, apareció nuevamente retratada en las obras de su esposo. En el cuadro de la *Adoración de los Reyes Magos*, ella posó para la Virgen María y su hija fue retratada como el Niño Dios; además se puede reconocer a su suegro, Francisco Pacheco, en el rostro de Melchor, el más anciano de los reyes magos, y se retrató a sí mismo como San José. Sobre este particular es importante comentar que la denuncia ante la Inquisición no cuestionaba que los miembros de la familia pudieran ser usados como modelos; el problema residía en que el denunciante ponía en tela de juicio la moralidad de la familia Maldonado y consideraba que estos personajes no deberían aparecer en la obra, porque no eran personas de buena reputación, en especial su hija:

[...] doña Juana, que dicen que es hija del d[i]cho oydor, aunque no legítima, por no aver sido casado en otra p[art]e q este to. lo Sepa, y como atal hija la tiene en su casa; y q. le paresió mal que debaxo de figuras de santos se retratasen semejantes personas y particularmente la hija, no siendo legitima y lo mesmo lea paresido todas las veces q. avisto el d[i]cho lienzo, porq. se a puesto muy de hordinario en yglesias y altares [...].²²

²¹ *Idem*.

²² *Ibidem*, pp. 15-16.

El oidor, don Juan de Maldonado, envió ese mismo año una carta al Tribunal de la Inquisición de México para demostrar su inocencia y denunciar los abusos cometidos por el comisario, solicitando además que se sustituya al funcionario a causa de su comportamiento prepotente.²³

Las autoridades mexicanas recomendaron al comisario que procurara tener mejores relaciones con las autoridades civiles de Guatemala. No se tienen más noticias del conflicto, lo que parece indicar que la familia Maldonado quedó bien librada de la querrela.

Desafortunadamente se ha perdido el rastro de esta pintura y no se sabe dónde se encuentra. Algunos autores han asegurado, sin indicar las fuentes, que fue vendida fuera de Guatemala por un anticuario que, para ganar más dinero, la cortó en varios fragmentos que vendió por separado.

El primer documento relacionado con la religiosa y publicado es el de su profesión, que se llevó a cabo el 27 de diciembre de 1619, cuando tenía alrededor de 21 años y cambió su nombre de pila por el de Juana de la Concepción.²⁴ Soto Hall asegura en su novela que esta dama se había visto forzada a entrar al convento para mantener su dignidad, ya que estaba comprometida con Santiago de Córdoba, que la había dejado cuando huyó con una mujer casada. Díaz Vasconcelos desmiente esta

²³ *Ibidem*, p. 49. “[La] [...] Audiencia desea tener muy buena correspondencia con el comisario de ese Santo Tribunal, por saber lo que ymporta al bien de todos [...] y estamos sentidos de que don Felipe [...] use tan mal nuestro buen término [...] perdiéndole el respeto que debe al puesto que ocupamos, como lo hico el Viernes Santo, echando sin ser juez eclesiástico, ni tener mandato de él, dela iglesia a un alguacil, que acompañaba a la mujer de vn oydor, de cuyo exemplo se an tenido otros desacatos muy graves; su condición es inquieta, sus pareceres singulares, y es amigo de darlos en todo, fuera de su oficio y profesión. con que causa rebueltas en la República [...] Esta Audiencia me mandó que lo presente a V[uestra] Il[ustrisi]ma en su nombre, para que V[uestra] Il[ustrisi]ma se sirva mandar nombrar otro comisario que lo sea con la quietud que conviene [...]”.

²⁴ Mariano López Mayoral, *op. cit.*, p. 69.



Figura 7. Portada del libro de profesiones del convento de la Limpia Concepción de Santiago de los Caballeros de Guatemala (hoy Antigua). Publicado por Mariano López Mayorical.

aseveración, indicando que este caballero llegó de México hasta 1625, cuando sor Juana ya tenía seis años de haber tomado los hábitos.²⁵

En realidad no existe ninguna evidencia que indique las razones por las que sor Juana entró al monasterio. En el periodo colonial no todas las jóvenes abrazaban la vida religiosa porque tuvieran vocación. Algunas veces lo hacían cumpliendo los deseos de sus progenitores o tutores, otras porque no contaban con una dote para casarse y debían ingresar a estas instituciones para mantener la decencia. También es posible que haya ingresado por haber sido una hija ilegítima y que su situación le impidiera contraer matrimonio con algún caballero de la misma posición social que su padre.

La narración de Gage menciona que la religiosa participó en una elección turbulenta en el monasterio, que había causado conmoción entre los habitantes; agrega que fue necesario que intervinieran las autoridades religiosas y civiles para devolver el orden y la calma en la ciudad. Según el autor, sor Juana se empeñaba en ser abadesa. El texto asegura que sor Juana fue elegida para el puesto de priora

²⁵ *Ibidem*, p. 20. El autor indica que tomó estos datos del capítulo X del libro de Luis Antonio Díaz Vasconcelos, *Apuntes para la historia de la literatura guatemalteca*, 2a. ed., Guatemala, Tipografía Nacional de Guatemala, 1950.

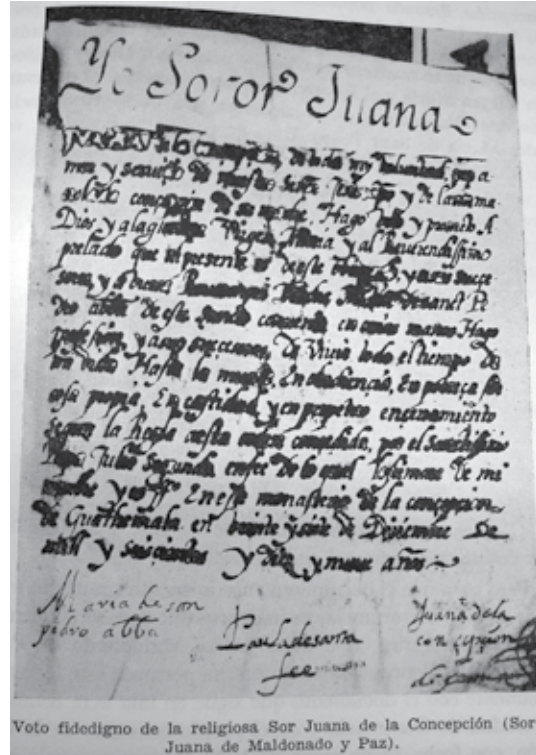


Figura 8. Folio donde se encuentra la profesión de sor Juana de Maldonado, que al hacer sus votos tomó el nombre de Juana de la Concepción. Publicados por Mariano López Mayorical en 1946 y nuevamente en 1958.

a pesar de su corta edad, y que esto había ofendido a las religiosas de mayor antigüedad, que se consideraban más aptas para ocupar el puesto. Dice también que el obispo la apoyaba.

López Mayorical nos informa que compró algunos manuscritos que habían pertenecido a las concepcionistas, y que en ellos encontró evidencias sobre algunas irregularidades que se dieron en el convento; una de ellas se refiere a las elecciones conventuales.

Según Gage, este incidente había sucedido durante el mitrado de fray Juan Zapata y Sandoval, a quien no identifica por nombre, pero asegura que fue un obispo que murió debiendo una enorme suma de dinero y que, según él, se lo había dado todo a sor Juana, porque amaba a la monja. El único incidente que se reporta en este periodo se refiere a las profesiones y se encuentra asentado en las actas

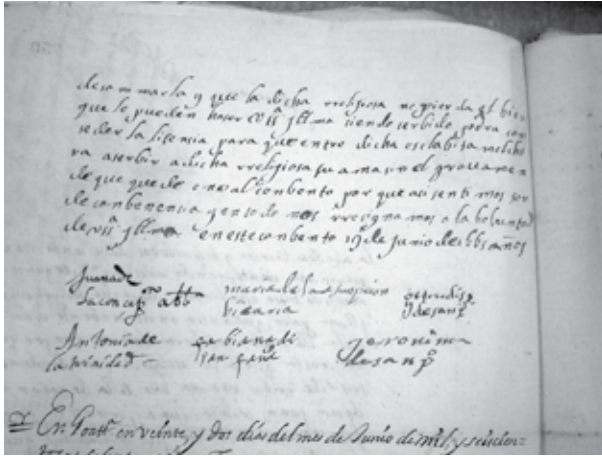


Figura 9. Documento firmado por sor Juana de la Concepción, cuando era abadesa, junto a la vicaria y las definidoras del convento. Fotografía de Coralía Anchisi de Rodríguez.

del 23 y 24 de agosto de 1625, cuando sor Juana tendría alrededor de 27 años:

[...] por disposición expresa del obispado se introdujeron reformas y alteraciones substanciales en la redacción y formato de los votos de profesión, todo esto debido a ciertas dificultades surgidas en el régimen interior del convento [...] de las Monjas de este Convento [...] y el modo en que en ellas se tiene es de grande indecencia e commision del orden.²⁶

La única irregularidad relacionada con las elecciones del monasterio que ha sido reportada en los libros de la Concepción, sucedió hasta 1632, durante el obispado del doctor Agustín Ugarte y Saravia (1632-1642), cuando las religiosas fueron llamadas al orden nuevamente.²⁷ Según Gage, Sor Juana se empeñaba en ser abadesa y contaba con el apoyo del obispo; agrega que hubo una especie de revuelta en la ciudad en la que se enfrentaron los bandos que apoyaban a la religiosa y los que apoyaban a las monjas de mayor edad, por lo que fue necesario que las autoridades civiles intervinieran para que la ciudad volviera a la calma. Los datos que proporcio-

²⁶ *Ibidem*, pp. 81-82.

²⁷ *Idem*.

na López Mayoral indican que la protagonista de este incidente fue una religiosa de nombre Juana de la Trinidad y no sor Juana de la Concepción (o de Maldonado). Es posible que Gage haya asumido que se trataba de Juana de Maldonado, ya que ella tenía el mismo nombre de pila que la monja implicada en el escándalo. Contrario a lo que este autor asegura, el prelado no apoyó a ninguna facción, sino que obligó a las religiosas a anular las elecciones que se habían efectuado y a llevar un registro ordenado de los sufragios conventuales, las forzó a realizarlas en presencia de un vicario, quien debía atestiguar que el proceso se había llevado a cabo a su completa satisfacción.²⁸

El texto de Víctor Manuel Díaz contiene una narración de las elecciones conventuales, aunque no especifica la fuente de su información, lo que de nuevo resta crédito a la narración. Nos dice que en el convento de la Concepción se celebraron elecciones en las que sor Juana obtuvo suficientes votos para ser abadesa. Según él, las religiosas de mayor edad se opusieron, poniéndose de acuerdo con las religiosas del monasterio de Santa Catarina (que también pertenecía a las concepcionistas), y que también se encontraba en la ciudad de Guatemala. Dice que una de las religiosas del bando de sor Juana convenció al campanero para que tocara las campanas de la

²⁸ *Idem*. "En la ciudad de Santiago de Guatemala, a trese días del mes de mayo de mil seiscientos y treinta y dos años, su Señoría Ilustrísima Sr. Doctor Don Agustín de Ugarte Saravia [...] Obispo de la ciudad de Guatla [...] Dixo que en este libro debiendo estar escritas en las elecciones que ha abido de Abbadesa y oficiales en el Convento de la Concepción [...] no se hallan en el sino solas tres y buscando la elección del trienio próximo passado en que fue Abbadesa La Madre Juana de la Trinidad, no está en el otro libro y aesta caussa no aver información por donde conste aver cumplido sobre los usos ha de obedeser presente mes de mayo. Para que en todo tiempo conste y parezca el dia mes y año en que fueron electas La Abadessa que fuese nuevamente electa dentro de ocho días primeros siguientes, haga que el Secretario ante quien passare la elección la escriba y autorise en otro libro con apercibimiento quien assi no lo hiciere se le hará cargo de ello en la primera visita ansy lo proveyó mando y firm [...]".

iglesia del monasterio agitadamente, lo que alarmó a la población que, armada con palos y piedras, se dirigió hacia el convento. Parece que los partidarios de ambas facciones estuvieron a punto de pelear entre sí, lo que pudo evitarse gracias a la intervención de las autoridades civiles y religiosas de la ciudad. Al ver el tumulto provocado, sor Juana se negó a tomar la dirección del monasterio.²⁹

Es importante recordar que las instituciones femeninas se encontraban bajo la custodia del prelado de la ciudad, que debía realizar visitas constantes a estas comunidades para asegurarse de su buen manejo y debía informársele de todo lo que sucedía dentro de los muros conventuales. Esto podría explicar la razón por la cual el prelado tuvo que intervenir en el conflicto, como aseveran todas las fuentes.

De hecho sor Juana de Maldonado participó varias veces en las elecciones conventuales y fue elegida en distintas ocasiones para ocupar varios puestos en la dirección del convento, ya que su firma se encuentra en varios documentos, algunas veces como vicaria y otras como definidora. Al final de su vida fue electa como abadesa, cuando ya pasaba de los 50 años. Aunque no han llegado a nuestras manos los documentos que atestiguan cómo se realizó la elección, es posible saber que ocupaba esta posición porque López Mayoral asegura haber encontrado un escrito firmado por ella en el que se indica el puesto que ocupa y que data de 1665.³⁰ Otra firma de la religiosa en la que su nombre se encuentra acompañado de la abreviatura *Abba* (abreviatura para abadesa), se encuentra en el expediente de una licencia de compra-venta de una celda, en la que ella certifica la información requerida por el obispo, y data de 1666.³¹ En mi opinión,

esta religiosa fue elegida consecutivamente por dos trienios, ya que al momento de su muerte, en 1668, aún ocupaba el puesto de abadesa, como se menciona varias veces en el expediente del proceso que siguió a su defunción.³²

Otras rúbricas de la religiosa se encuentran en las licencias, que son las peticiones personales que hacían las religiosas, solicitando permisos de distinta índole o las que recogen las necesidades de la comunidad. Las monjas estaban obligadas a consultar todo tipo de transacción con las autoridades eclesiásticas y a mantenerlas informadas de todo lo que pasaba dentro de las paredes del convento. Por lo menos uno de los documentos que contiene cada expediente debía estar certificado con la firma de la abadesa, que actuaba como mediadora entre su comunidad y el obispo; en estos expedientes se adjuntaban y guardaban también los recibos, misivas, insertos y otros documentos escritos por las personas interesadas o responsables. En las transacciones monetarias se adjuntaban también las firmas de la vicaria y definidoras, que eran autoridades electas —junto a la abadesa o priora— por el resto de las monjas para regir el monasterio por periodos de tres años (trienios). Al lado de las firmas generalmente se encuentran abreviaturas que indican el puesto que ocupaban al momento de legalizar los documentos. Ejemplo de esta práctica es la licencia solicitada en 1665 para que ingresara una mulatilla al convento para el servicio de la M. Josefá de San Juan, el que sor Juana firma como abadesa.³³

Desde que Gage dijo que era una mujer adinerada, la mayoría de los autores han repetido que

San José, Fondo Diocesano, Secretaría de Gobierno Eclesiástico, Convento de la Concepción, exp. 1933, 1666.

³² AHAG, *Venta de la Celda de Sor Juana de la Concepción*, Fondo Diocesano, Secretaría de Gobierno Eclesiástico, Convento de la Concepción, Censos y Capitales (1644-1668), exp. 305, 1668.

³³ AHAG, "Licencia para que ingrese una mulatilla al servicio de la M. Josefá de San Juan", Fondo Diocesano, Secretaría de Gobierno Eclesiástico, Convento de la Concepción, Licencias (1656-1672), exp. 750, año 1665.

²⁹ Víctor Manuel Díaz, *Historia de la imprenta en Guatemala: desde los tiempos de la Colonia hasta la época actual*, Guatemala, Tipografía Nacional de Guatemala, 1930, pp. 71-73.

³⁰ Mariano López Mayoral, *op. cit.*, p. 55.

³¹ Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG), *Venta de la celda de la difunta M. María de San Pablo a la M. María de*

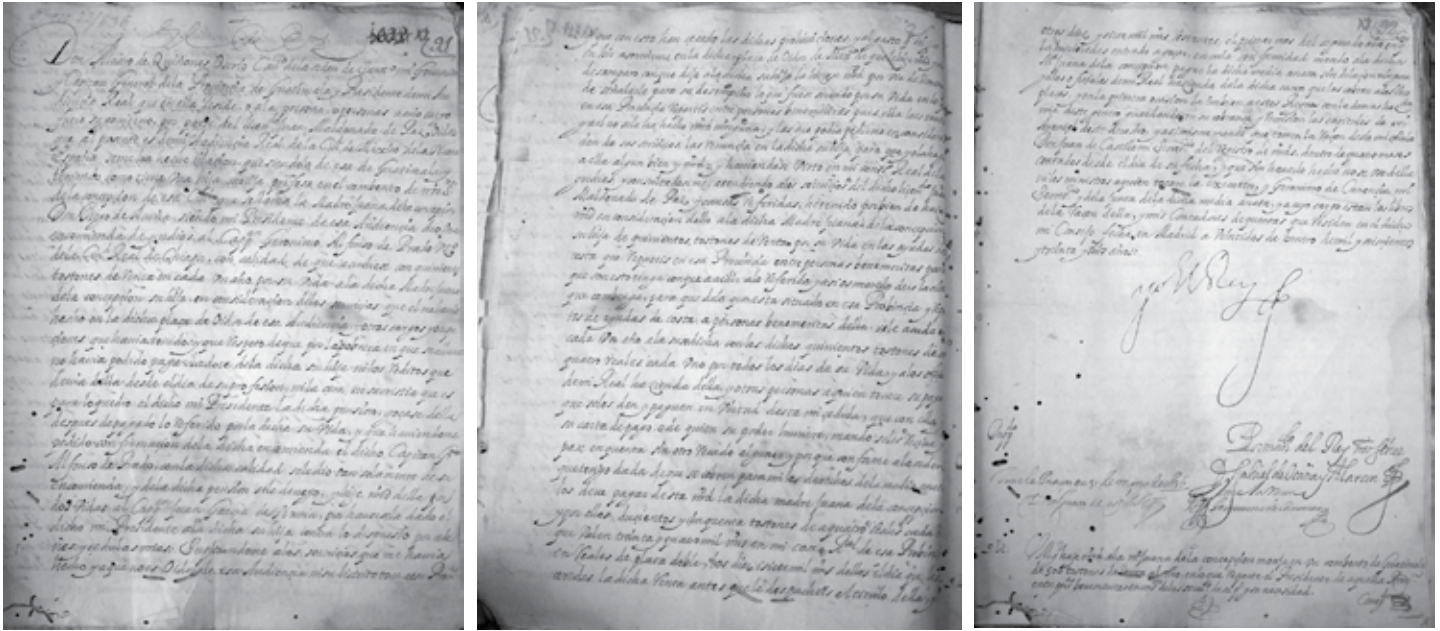


Figura 10. Documento en el que se ordena que se le entregue a sor Juana de Maldonado 500 tostones anuales, por considerarla benemérita y haber quedado desamparada cuando su padre fue a México para servir al rey Felipe IV. Fotografías de Coralita Anchisi de Rodríguez.

62 |

sor Juana vivía rodeada de lujo y comodidades, llevando una vida mundana. Varios autores aseveran que su padre era un hombre pudiente, que le había construido un lujoso apartamento, y que para satisfacer sus caprichos le obsequiaba toda clase de objetos. Por el contrario, Gage asegura que fue ella la que había costado la construcción de su celda con la fortuna que había acumulado.

Se dice que su vivienda contaba con muebles y obras de arte muy costosas que le habían regalado su padre y el obispo, que había muerto en la ruina por habérselo dado todo a la religiosa. Es posible que Gage se refiera a fray Juan de Zapata y Sandoval, quien dejó enormes deudas al morir, aunque éstas no se debían a los caprichos de la religiosa sino a sus obras piadosas. El cronista e historiador fray Domingo Juarros (1753-1821) asegura:

Fue tan limosnero, que cuando murió quedó debiendo 35 mil tostones. Ultimamente después de una vida exemplar, murió santamente el 9 de Enero de 630.

Está sepultado en su Iglesia Catedral. Escribió un tratado de “Justicia distributiva”.³⁴

Es posible que sor Juana haya podido vivir cómodamente en algún momento de su vida; aunque no siempre fue así, como lo demuestra un expediente que se encuentra en el Archivo General de Centro América (AGCA), que indica que sor Juana tenía varias deudas y necesidades. Se trata de un mandato del rey Felipe IV, de España, donde se menciona que la monja había quedado desamparada cuando su padre partió hacia México para servir al rey, que aún no había pagado su dote y que tampoco tenía dinero para cubrir sus gastos; específicamente se refiere a la compra de las velas y a la sacristía. En el documento se enaltecen los servicios que su padre había prestado a la Corona, indicando que éstos no habían sido remunerados en su totalidad, lo que también significa que su padre no tenía el caudal que aseguraban Gage y la mayoría de los investigadores. Este

³⁴ Fray Domingo Juarros, *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*, t. 1, Guatemala, Ignacio Beteta imp., 1808, pp. 281-282.

manuscrito aclara que su progenitor renuncia a lo que se le adeuda en favor de su hija, por lo que el monarca le otorga una renta anual de 500 tostones por el resto de su vida. No queda claro quién hizo esta petición y por qué se le asignó esta renta, aunque se puede suponer que se trató de una petición de don Juan de Maldonado, su padre, quien voluntariamente desistió de sus rentas en favor de la monja, que en ese momento pasaba por grandes penurias. Este documento publicado por el investigador Joaquín Pardo en 1949, se encuentra en el protocolo del escribano real, don Antonio Zabaleta.³⁵

El manuscrito reconoce a sor Juana como una persona “benemérita”, o sea que la religiosa era reconocida como una persona digna. Para asegurarse que la monja pudiera recibir esta suma, el soberano solicitó a los funcionarios de la ciudad que le entregaran anualmente 500 tostones, obligándola también a cancelar las deudas que anteriormente había contraído;³⁶ aunque no la libró del pago de media anata, el impuesto que la Corona cobraba sobre las

³⁵ José Joaquín Pardo, “Pobreza de la Divina Reclusa, luces sobre la existencia de Sor Juana de Maldonado”, *Diario El Imparcial*, Guatemala, 10 de junio de 1949, p. 16.

³⁶ Archivo General de Centro América (AGCA), AI-231516, Protocolo del escribano real, Dn. Antonio de Cerrano Valdez, fs. 91, 91v, 92, 22 de enero de 1636: “[...] acudiese con quinientos tostones de venta en cada vn año por su vida a la dicha Madre Juana de la concepción, su hija, en consideración de los servicios que él mehabia hecho en la dicha placa de Oidor de esa Audiencia, y otros cargos y ocupaciones que havia tenido. y que respeto deque por la pobreca en que sealla, no havia podido pagar ladote de la dicha su hija ni los reditos que tenía della desde el día de supofesión, ni la cera, ni la sacristía, que es para lo que dio el dicho mi Presidente de la dicha pension gocase della despues de pagado lo referido por la dicha vida [...] de que le hize m[er]ced y al desamparo conque dejo a la dicha su hija la hiciese merced por via de limosna de señalarle para su desempeño lo que fuese servido por su vida en lo que en esta Provincia repartí entre personas beneméritas, pues ella lo es tanto y ael no sele ha hécho m[er]ced ninguna, y las que podia pedirme en consideración de sus servicios, las renuncia en la dicha su hija [...] se le acuda cada vn año a la susodicha con los quinientos tostones de a cuatro reales cada vno por todos los días de su vida [...] en Madrid a Veintidos de enero de mil y seiscientos y treinta y seis años: Yo El Rey”.

rentas que otorgaba a sus súbditos; en este caso, la mitad de la renta del primer año.

Seguramente el compromiso más importante era la cancelación de la dote, que servía para cubrir la manutención de cada religiosa: alimentación, vestido, medicinas, etc. Cuando las monjas profesaban, era importante que demostraran que podían hacerse cargo de esta obligación; aquellas que no podían hacerlo, se convertían en una carga para la comunidad, la Caja Real o los habitantes de la ciudad, llegando a depender exclusivamente de las limosnas que lograban reunir con la ayuda de las personas piadosas.

Vale la pena preguntarse por qué se le permitió a sor Juana ingresar al convento sin que cancelara los pagos a los que estaba obligada, ya que para 1636, 17 años después de su ingreso, aún no había pagado sus deudas al monasterio; aunque es posible que la posición que su padre tenía en la Audiencia hubiera sido suficiente garantía o que se le hubiera aceptado por sus habilidades musicales, pues era indispensable que los conventos contaran con religiosas que supieran tocar los instrumentos musicales y que pudieran cantar.

Las religiosas “musicales”, como las llama Collen R. Baade, eran imprescindibles para llevar a cabo los rezos diarios, las celebraciones litúrgicas y el rezo del Oficio Divino. Gage aseguró que ella tenía buena voz, que sabía tocar el órgano y otros instrumentos. Menciona también que en algunos casos lo hacía en compañía de otras religiosas a las que maliciosamente llama “otras monjas con quien tenía íntima amistad”.

Baade encontró evidencia de que en algunos conventos de Toledo se facilitaba el ingreso de las mujeres que tenían estas habilidades, rebajándoles el monto de la dote, exonerándolas de ella o recompensando sus servicios con una compensación económica, aunque esta costumbre se popularizó hasta el siglo XVIII.³⁷

³⁷ Collen R. Baade, *Monjas músicas y música de monjas en los conventos franciscanos de Toledo, siglos XVI y XVII*, Omaha, Nebraska, Creighton University, s.f., pp. 456-458; “La documentación en los protocolos del Archivo Histórico Provincial de Toledo relacionada a las entradas y profesiones de las monjas músicas,

Algunos conventos tenían sus propios instrumentos, aunque éstos también podían ser propiedad de las hermanas; entre los más populares se encuentran el violín, bajón y bajoncillo (instrumentos de viento-madera que se usaron en las iglesias españolas), arpa, vigüela con y sin arco (especie de guitarra; se le llama también vihuela), clavicordio, clavecín, órgano, etcétera.

Según el franciscano Francisco Nassare, la más importante de las músicas era la organista:

[...] en los más [conventos], es la Organista, la Música principal; a cuya cuenta corre, así el disponer lo que se ha de cantar, como el enseñar a otras Religiosas, y cuydar de que canten con firmeza su parte; corrigiéndoles lo que erraren [...].³⁸

Gage asegura que sor Juana tenía en su armario un pequeño órgano y que además tocaba otros instrumentos; también tenía buena voz. Se puede pensar que las “amistades” que se mencionan maliciosamente en el texto eran en realidad las monjas de la orquesta conventual que tocaban sus instrumentos o cantaban bajo la dirección de la monja que nos ocupa. Otros autores aseguran que el único biógrafo colonial de sor Juana, el padre Arochena, nunca mencionó sus habilidades musicales, lo que no puede afirmarse hasta que se encuentre la obra del relator franciscano. Aseguran que únicamente

hace alusión a sus habilidades para las letras, aun-

identificadas como tal por el hecho de haber estado exentas de pagar la dote a cambio de servir como organista, cantora, o en raras ocasiones por tocar algún instrumento; también es posible encontrar señal de estas monjas músicas remuneradas en las mismas cuentas de los monasterios, ya que en muchos casos se les pagaba un pequeño salario, llamado situado o legata [...] la gran mayoría de los casos que he podido encontrar, aparecen en el siglo XVIII [...]; disponible en <http://www.google.com.gt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&frm=1&source=web&cd=1&ved=0CCsQFjAA&url=http%3A%2F%2Fdialecto.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F3713982.pdf&ei=nYR4UtTVJKeqsATiYyDICg&usg=AFQjCNHjtdv2NJ7hSVmfpYSv8fFo9T5gdg>.

³⁸ *Ibidem*, p. 552.

que ninguno de los escritos de la religiosa haya llegado hasta nuestras manos. Gage también asevera que sor Juana tenía habilidad innata para las letras, que además de hablar muy bien, tenía talento para inventar “ingeniosos y súbitos versos”.

Varios investigadores aseguran que la obra de sor Juana fue mencionada en uno de los escritos de fray Antonio Arochena, quien había ocupado el cargo de lector de su convento y fue comisionado por el prior para hacer un recuento de los escritores distinguidos que habían vivido a lo largo del periodo colonial en la provincia franciscana del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, hasta mediados del siglo XVIII. Aunque no se conoce el paradero de su manuscrito, se sabe que la información recopilada por él sirvió a Juan José Eguiara y Eguren para elaborar su libro *Bibliotheca Mexicana*, en la que también enumera a los cronistas y escritores franciscanos. Años después el religioso José Mariano Beristáin y Souza se basó en este material para escribir su obra *Bibliotheca Hispanoamericana Septentrional* o *Catálogo de noticias de los literatos, que ó nacidos, ó educados, ó florecientes en la América Septentrional Española, han dado a luz algún escrito, ó lo han dexado preparado para la prensa*, que fue publicado en los primeros años del siglo XIX. Con mucho trabajo logré encontrar una transcripción de este trabajo que fue publicada en dos partes en Guatemala, la primera en 1927 y la segunda en 1928.³⁹ Desafortunadamente, su obra no menciona el nombre de ninguna escritora guatemalteca; sólo se refiere a los hombres.

Parece que algún historiador de las primeras décadas del siglo XX publicó ese dato y ha sido repetido infinitas veces sin comprobar su veracidad. El nombre de sor Juana no se encuentra en esta

³⁹ José Mariano Beristáin, “Escritores del Antiguo Reino de Guatemala”, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, año IV, tt. IV y V, núm. I, Guatemala, septiembre de 1927 y 1928; tomado del original, publicado en México, en 1816.

publicación; y lo que es peor, también se debe dudar de la existencia de los títulos de los escritos de la monja que supuestamente se enumeran en ese catálogo: “El ángel de los forasteros”, “Elegía” —supuestamente escrita por la muerte de fray González Altamirano—, “La bondad de los ángeles”, “Pecados de conciencia” y “Recuerdos religiosos”.

López Mayorical agrega al listado de los escritos de sor Juana nuevos títulos: “Tierna despedida”, dedicada a sor Elvira de San Francisco,⁴⁰ que supuestamente fue a Chiapas para fundar el monasterio de La Encarnación, “Redondillas”, dedicado a sor María de la Concepción, por su profesión, y “Cantos de Navidad”, una serie de poemas narrativos de la vida de sor Juana de San Francisco y sor Catalina Bautista; aunque no menciona la fuente de estos títulos.⁴¹ Al comprobar la concordancia entre estos títulos y las personas a las que se dedicaron, sus datos tampoco coinciden con la realidad. Según fray Domingo Juarros, sor Elvira de San Francisco fue una monja jerónima que llegó a Guatemala desde México para fundar el monasterio de la Limpia Concepción en 1578 y fue la primera en ocupar el cargo de abadesa.⁴² Es poco probable que sor Juana hubiera tenido la oportunidad de conocerla, ya que salió de la Concepción en 1606 para fundar el monasterio de Santa Catalina Mártir (la segunda fundación concepcionista de la ciudad), varios años antes de la profesión de sor Juana,⁴³ y considerando que ambas eran monjas de

⁴⁰ Mariano López Mayorical, *op. cit.*, pp. 102-103: “El Señor Estrada Sandoval dice: ‘Tierna despedida’ escrita a una religiosa mexicana [...] atribuye la dedicatoria de esta composición a Elvira de San Francisco en su viaje a Chiapas [...] versos cuyo hallazgo se atribuyó el Lic. Salomón Carrillo Ramírez”.

⁴¹ *Idem.*

⁴² Fray Domingo Juarros, *Compendio de la historia de la Ciudad de Guatemala*, t. I, Guatemala, D. Ignacio Beteta, 1808, p. 180: “[...] cuya superiora se llamaba Sor Juana de San Francisco, y las compañeras Sor Catalina Bautista, Sor Helena de la Cruz y Sor Ynes de los Reyes [...]”.

⁴³ *Ibidem*, p. 181: “De esta ilustra casa salieron quatro religiosas el año de 1606 a fundar el convento de Santa Catarina Martir de esta ciudad, cuya Prelada fue la R. M. Elvira de San Francisco”.

clausura, es casi imposible que pudieran haberse conocido.

Varios historiadores (Pardo, L. Luján y Zamora Castellanos) señalan que las religiosas Catalina Bautista y Juana de San Francisco, a quienes supuestamente dedica “Cantos de Navidad”, también llegaron a Guatemala en 1578, acompañando a sor Elvira, cuando se fundó la institución concepcionista, y debieron tener por lo menos 50 o 60 años al momento de la profesión de sor Juana, si aún vivían. También se le atribuye el poema “Redondillas”, supuestamente dedicado a sor María de la Concepción para el día de su profesión, aunque ningún autor ha mencionado la fuente de esta información. Otros autores, como Soto Hall, aseguran maliciosamente que el poema “Tierna despedida” no fue escrito para una religiosa, sino a un amor imposible que la había abandonado años antes, “por la pasión que se refleja en sus versos”, aunque nunca lo haya podido leer.⁴⁴

La maestra Carmen Ydígoras Fuentes publicó *Compendio de literatura y artes de Guatemala*, en donde le atribuye “Cantos de Navidad”, “Triste despedida”, “Elegía”, “Villancicos” y “Versos dedicados a Santa Catalina”,⁴⁵ asegurando que habían sido publicados por el licenciado Salomón Carrillo R.; López Mayorical asevera que el trabajo del licenciado Carrillo era un manuscrito y que nunca se publicó.⁴⁶ Yo tampoco pude encontrarlo en ninguna biblioteca.

Víctor Miguel Díaz asegura que las noticias que se tienen de sor Juana de Maldonado provienen de

⁴⁴ Mariano López Mayorical, *op. cit.*, pp. 102-104: “Máximo Soto Hall agrega: Las malas lenguas dicen que ha sido compuesta para llorar otra ausencia, que no es la de su hermana en la religión. La verdad es que hay tal ternura y apasionamiento en esos versos que uno se siente tentado de creer los decires que pululan [...]”.

⁴⁵ Carmen Ydígoras Fuentes, *Compendio de la historia de la literatura y artes de Guatemala*, 2a. ed., Guatemala, Ministerio de Educación, José Pineda Ibarra, 1959, p. 49.

⁴⁶ Mariano López Mayorical, *op. cit.*, pp. 102-104.

otra obra de fray Antonio de Arochena, donde se ocupa de las religiosas de vida ejemplar: “[...] nos da amplias noticias de la vida de Sor Juana, en su Catálogo de Monjas notables de los conventos de Guatemala”.⁴⁷ Este autor indica:

[...] sus confesores notaron el grado de su inteligencia desarrollada en el aislamiento y le aconsejaron que escribiera sus impresiones; aceptó el consejo y días más tarde ponía en manos de aquellos la obra titulada “El ángel de los forasteros”.⁴⁸

Desafortunadamente nadie ha podido dar con el paradero de esta obra.

Por lo general las monjas escritoras eran personas con una vida espiritual intensa; algunas incluso experimentaban raptos místicos, sueños y visiones; otras tenían vidas ejemplares, por lo que sus confesores les solicitaban que escribieran sus vivencias, mismas que eran sometidas al escrutinio de otros religiosos entendidos en la materia, que debían juzgar si se trataba de personas virtuosas, herejes o iluminadas. En los tiempos modernos, escribir puede ser una forma de conseguir el reconocimiento y la fama. Para las religiosas era muy distinto, ya que al momento de su profesión hacían votos de obediencia; la escritura de las mujeres era considerada como una forma de soberbia o vanidad, ajena a la vida sencilla y sumisa que debían llevar.

La posibilidad de que existan escritos de esta monja me hace suponer que se trataba de una religiosa con una vida ejemplar y que si lo que escribió lo debió hacer obedeciendo la petición de sus guías espirituales. Si este hubiera sido el caso, sus escritos deberían ser una especie de meditación espiritual, una narración de su vida o sus vivencias religiosas.

⁴⁷ Víctor Miguel Díaz, *Historia de la Imprenta en Guatemala desde los tiempos de la Colonia hasta la época actual (1660-1930)*, Guatemala, Tipografía Nacional de Guatemala, 1930, p. 72.

⁴⁸ *Idem*.

También cabe la posibilidad de que por su habilidad para las letras se le hubiera encomendado escribir autos sacramentales (obras de teatro que se representaban dentro de los conventos), elegías (odas dedicadas a personajes importantes), poemas que tuvieran relación con la vida de los santos o sus méritos, personas piadosas y otros temas relacionados con la vida espiritual.

En el año 2002, la investigadora y periodista Luz Méndez de la Vega publicó *La amada y perseguida sor Juana de Maldonado y Paz*, donde asegura que sor Juana escribió un “auto navideño” titulado “Entretenimiento en obsequio de la güida a Egipto”.⁴⁹ Aseguraba que esta es una obra de teatro escrita en verso y que data del siglo XVII, afirmando:

[...] muestra en su estilo el decidido influjo de la poesía religiosa medieval y prerrenacentista española [...] sobre todo evidente en el primitivo teatro popular [...] de procedencia española, como los bailes dialogados de las vidas de los santos, de moros y cristianos y hasta el de la Conquista.⁵⁰

La opinión de Luz Méndez ha sido puesta en duda por varios autores guatemaltecos, como Luis Luján Muñoz, quien demostró que no se trata de poemas del siglo XVII, sino villancicos anónimos del XIX.⁵¹

Otra fuente importante sobre su vida se encuentra en el Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala, donde encontré, en los últimos meses de 2013, varios manuscritos que revelan nuevos detalles sobre los últimos años su vida y que hasta ahora eran desconocidos. Uno de ellos data del año de

⁴⁹ Luz Méndez de la Vega, *La amada y perseguida: Sor Juana de Maldonado y Paz*, Guatemala, Programa Patrimonio, Cultura e Identidad, NUF/URL, 2002, pp. 62-101.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 83.

⁵¹ Luis Luján Muñoz, *Tradiciones navideñas de Guatemala*, Guatemala, Cuadernos de la tradición guatemalteca, 1981, pp. 53 y 54.

1665, cuando tenía alrededor de 67 años; allí consta que sor Juana se encontraba nuevamente endeudada, necesitada de dinero y además sufría quebrantos de salud, por lo que se vio en la necesidad de vender una esclava negra de su propiedad; para hacerlo necesitaba obtener una licencia o autorización. En la misiva que mandó al obispo, le explicaba que se la había obsequiado su padrino, don Francisco Dias Nieto, para “remedio de mis necesidades y cuando recresiesen por mis enfermedades”.⁵² Le pedía permiso para hacer la venta y le suplicaba que no se le hicieran otros cobros, liberándola de cualquier carga tributaria, agregando que lo hacía por necesidad. La carta fue certificada por la abadesa, vicaria y definidoras del convento. Ellas aseguraron al obispo que la esclava era de sor Juana y que la venta podía llevarse a cabo. En ella se puede leer también la licencia del obispo que autorizaba que la transacción pudiera realizarse.

Como abadesa, escribió y firmó varios expedientes en los que su nombre se encuentra acompañada de la abreviatura “abba.” que demuestra que ella era la superiora de la congregación; ejemplo de ello es la licencia en que se solicita al obispo que una monja de su comunidad, sor Jacinta de San Agustín, pueda acoger en su celda a una joven que había quedado huérfana y desvalida. El obispo autorizó el ingreso de la dama al monasterio.⁵³

El año pasado tuve la fortuna de hallar el expediente de la venta de su celda, que se llevó a cabo después de su muerte y donde se encuentran detalles sobre su vida que hasta ahora eran desconocidos. Este documento se encuentra en el área de “Censos y capitales”, que abarca desde 1644 hasta 1668. Allí se registran cuidadosamente todos los pormenores de la transacción y se puede notar el

cuidado que tenían las religiosas para informar a las autoridades eclesiásticas, incluyendo todas las cartas, solicitudes, insertos, recibos y otros manuscritos que han sido mencionados a lo largo de este trabajo. Este documento indica que sus aposentos quedaron al monasterio cuando ella murió. Inicia con la notificación que hace la superiora del convento al prelado, informándole que el espacio se encuentra a la venta por la muerte de su antigua ocupante. El obispo autorizó a las religiosas para iniciar el proceso de la venta.

Es importante agregar que este documento se relaciona o complementa con la escritura de compra-venta que se encuentra en el AGCA, del protocolo del escribano real don Antonio Zabaleta, que registra que la transacción se llevó a cabo en uno de los locutorios del monasterio, en octubre de 1669.

Entre los manuscritos que conservaron las religiosas en este expediente, se encuentra una carta de empeño escrita por sor Juana que data de 1667, y es el último documento conocido que tiene su firma. En la misiva solicita que le den 20 pesos, ofreciendo como prendas un diamante y la imagen de una virgen que pertenece al monasterio. En ella manifiesta que es la abadesa de su congregación y que requiere este dinero para cubrir las necesidades de la comunidad que dirige.⁵⁴ Esta deuda no había sido saldada al momento de su muerte. En otro inserto señalan que la gema pertenecía a doña María de Serbantes, que posiblemente fue una benefactora del monasterio, y que el dinero se le debía a don Antonio de Espinoza, quien guardaba las prendas.⁵⁵

El inventario de los bienes de la difunta se encomendó a la madre María de la Asunción, quien además tuvo que venderlos. Lo recaudado sirvió para pagar una parte de la deuda. La hermana preparó un resumen con el registro, lo que se pudo cancelar con la recaudación y las cuentas que aún quedaban

⁵² AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de Gobierno Eclesiástico, Convento de la Concepción, Licencias (1656-1672), exp. 3054, año 1665.

⁵³ *Ibidem*, exp. 748.

⁵⁴ *Ibidem*, exp. 3054.

⁵⁵ *Idem*.

pendientes, incluyendo el nombre de cada uno de los acreedores.

La abadesa dirigió una misiva al obispo informándole sobre la situación y solicitándole que se autorizara la venta de la celda de la difunta para pagar las deudas que ascendían a 419 pesos.

Por la descripción de la celda que se encuentra en el documento, se sabe que la celda donde vivió sor Juana tenía dos niveles, era una celda “de altillos”. La planta alta tenía dos habitaciones con corredor al frente y salida a la cuadra, dentro de los muros del convento. El primer piso tenía otras habitaciones; allí se encontraba la cocina, pila y un pequeño patio.

En el documento se menciona que la parte original era la de abajo y que sor Juana había construido la planta alta con su propio dinero, posiblemente después del año 1636, cuando el rey le concedió una renta anual que le permitía vivir dignamente y pagar sus deudas. Gage aseguraba que ella había pagado por la construcción de toda la celda.

El primer piso estaba ocupado por sor Margarita de San Juan, por una petición de los Maldonado, quien posiblemente se mudó después de la muerte de la difunta. El convento puso a la venta el segundo piso en 1668. La primera interesada fue la madre Tomasa de San Pedro, que ofreció 450 pesos. Pagó 200 pesos, que fueron depositados en las arcas del monasterio, y presentó una promesa de su madre para cancelar los 250 restantes en diciembre de ese mismo año. La venta no se llevó a cabo y el obispo solicitó a la abadesa que se le devolviera el dinero a la monja. Dijo que la celda podía ser vendida a cualquier otra religiosa que quisiera adquirirla, ya que los pagos no se habían efectuado dentro del plazo acordado.

La segunda oferta fue hecha por doña María de Medinilla, que quería adquirirla para que vivieran sus hijas. Después de verla, le escribió

una carta al obispo en la que le informaba que el espacio no tenía cocina y que por eso no quería comprarla.

Finalmente se efectuó la venta en 1669. El expediente consta de varios insertos, cartas, licencias y escrituras que registran los pormenores de la transacción. Allí quedó asentado que el aposento fue adquirido por el capitán Miguel de Cuellar Varona y su esposa María de Gaytán y Monterrosso, para que fuera ocupado por su hija, que aún era novicia, y otra religiosa, que sería designada posteriormente, por espacio de dos vidas; o sea hasta la muerte de ambas ocupantes. El capitán y su esposa obtuvieron permiso para visitar la celda. Escribieron una misiva al obispo explicándole que la estancia estaba en mal estado y que no contaba con los servicios básicos, por lo que era necesario hacer algunos arreglos y reparaciones. Para ello solicitaron que se autorizara el ingreso de un albañil y un carpintero que se encargarían de hacer un avalúo de los arreglos y hacer las remodelaciones necesarias. Los padres de la novicia lograron que la madre Margarita de San Juan, que vivía en el piso de abajo, les vendiera parte de su patio, cocina y pilas, con derecho de agua para reacondicionar el espacio en el que vivirían su hija y su acompañante. Se comprometieron a hacer lo estrictamente necesario, ciñéndose a la regla que regía el convento, evitando lo superfluo o lujoso.

La escritura de la transacción se firmó en uno de los locutorios del convento y se encuentra asentada en un protocolo del siglo xvii, donde el escribano real legaliza la compra y hace una descripción detallada de la celda, que dista mucho de ser lujosa o de gran tamaño, como han asegurado varios autores. En el mismo documento se mencionan también el pago de los 450 pesos y los gastos que ocasionaron las remodelaciones que tuvieron que hacerse para adaptar la cocina y las pilas que habían comprado, para que el espacio

quedara listo para su futura ocupante, la novicia Antonia de Santa María.⁵⁶ Este documento fue publicado por Ricardo Toledo Palomo.⁵⁷

Después de la venta, las religiosas procedieron a pagar a todos los acreedores “para que con ellos cumpla y execute lo que por nos le esta mandado en descarga, de el anima de di[ch]a Madre Joana de la concepcion, difunta”.⁵⁸ En el expediente se encuentran también los recibos que firmaron los acreedores, lo que nos demuestra el orden y el cuidado con que se manejaban las cuentas.

Una vez canceladas todas las deudas de la difunta, el obispo autorizó que se hicieran varias misas y rezos por el descanso de su alma. Las

⁵⁶ AGCA, Protocolo del Escribano Real Dn. Antonio de Zabaleta, exp. A1.20, leg. 1459: “[...] quedó vacía, una selda de altos, con un aposento, y un quarto que sirve de pasadiso, para salir a la cuadra, y un corredor bajo que está di[ch]o aposento, y en los altos dos salas y un corredor, y en el, un aposento pequeño que sirve de despensa y consecutivo a el di[ch]o quarto de altos assi a man[o] der[ech]a como vajamos por la escalera otros quartos de Seldas bajas con su corredor que todo fue de la Madre Joana de la concepción, [...] que falleció siendo abba[des]a; de él, y estando assi vacía por haber fabricado los di[ch]os quartos altos la di[ch]a Madre Joana de la concepción de los vienes de que uzaba y haver parecido pertenecer después de sus días los quartos vajos antiguos, a la Madre Margarita de San Joan Religioosa de este convento por haverlo assi dispuesto el Señor Liz[encia]do Joan Maldonado de Paz [...] en cuia conformidad tratándose de vender el uzo dellos por haver parecido que la di[ch]a Madre Joana de la concep[ci]ón, era encargo a diferentes Personas de algunas cantidades que le havian prestado para supplir sus necesidades y avaluandose la di[ch]a selda [...] en cantidad de quatrocientos y cinquenta pesos de a ocho [...] Parece que el Alférez Miguel de Cuellar Varona los di[ch]os quatrocientos y Cinquenta p[er]s[on]as por la di[ch]a selda de los quartos altos con los vajos que les pe[r]te[n]ecen para que la Gozase Antonia de S[an]ta María su hija, religiosa novicia [...] por los días de su vida, y después de ellos, otra hija suya o persona que nombrare por su Testam[en]to... que el di[ch]o nuestro convento heredó por muerte de la Madre Joana de la concepción [...] para que con ellos cumpla y execute lo que por nos le esta mandado en descarga, de el anima de di[ch]a Madre Joana de la concepcion, difunta [...]”.

⁵⁷ Ricardo Toledo Palomo, “Venta de la celda de Sor Juana de Maldonado, Juana de la Concepción”, en *Anales de la Academia de Geografía e Historia*, núm. 39, Guatemala, 1958, pp. 13-18.

⁵⁸ *Idem*.

religiosas conservaron todos los recibos que extendieron los sacerdotes que celebraron las misas cantadas y distintos oficios por las almas de las religiosas Juana de la Concepción, María de San Martín y Jerónima de San Francisco.⁵⁹ Algunos fueron cancelados por la abadesa y otros por las religiosas de la comunidad, que seguramente tenían aprecio por las difuntas.

La fecha en que murió sor Juana ha sido también motivo de grandes controversias. Según algunos autores falleció en 1666, otros; como Víctor Miguel Díaz, indican que era mucho más joven:

Enferma la poetisa mística, del mal de amor, pagó al fin tributo a la tierra: su cuerpo fué sepultado en la galería de las preladas: allí léase en tosca lápida una inscripción, haciendo constar que había fallecido a los cuarenta años de edad, en noche nebulosa, en 11 de junio de 1638.⁶⁰

Es posible que este autor hiciera alusión al epitafio que fue publicado varios años después por López Mayoral:

Aquí reposa la que se libró del mundo engañoso, para buscar la misericordia Divina, Sor Juana de Maldonado, que a los cuarenta años, en 1638, pagó el saldo de la vida.⁶¹

Este dato sirvió para asegurar la edad y el año en que había muerto la religiosa. Años más tarde, el mismo autor dijo que contaba con indicios suficientes para suponer que la monja había muerto en

⁵⁹ AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de Gobierno Eclesiástico, Convento de la Concepción, Censos y capitales (1669-1675), exp. 776, leg. 41, año 1669.

⁶⁰ Víctor Miguel Díaz, *Las Bellas Artes en Guatemala*, Guatemala, Tipografía Nacional, 1934, pp. 343-344.

⁶¹ Mariano López Mayoral, “Estudio verificado sobre la discutida existencia de la monja Sor Juana de Maldonado y Paz”, en *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, t. XXI, Guatemala, septiembre-diciembre de 1946, p. 269.

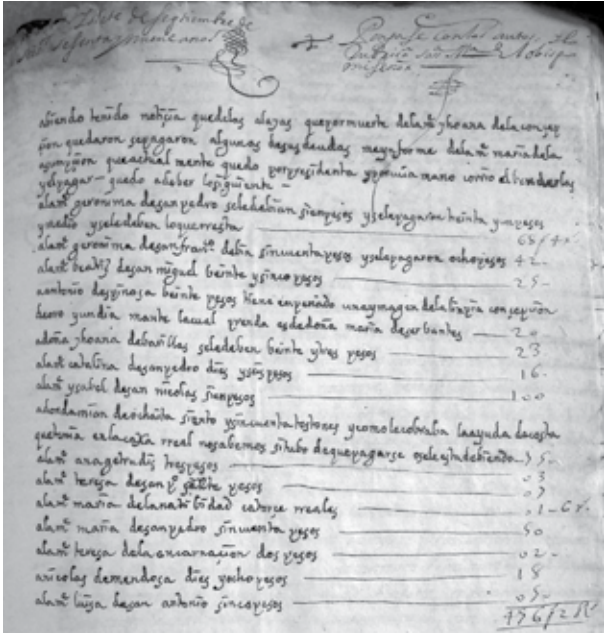


Figura 11. Reporte de la recaudación que se hizo al vender los bienes de sor Juana, después de su muerte para que las deudas pudieran saldarse. Fotografía de Cordelia Anchisi de Rodríguez.

1666, haciendo caso omiso del epitafio que había incluido en su primera publicación.⁶² Esta contradicción pone en tela de juicio la existencia del famoso epitafio y la veracidad de la información que nos proporciona este investigador.

Aunque se desconoce la fecha exacta de su deceso, el expediente de la venta de su celda, que ha sido mencionado repetidas veces en este trabajo, demuestra que sor Juana murió en 1668, cuando su aposento se puso en venta; ella tenía alrededor de 70 años.

A manera de resumen se puede decir que hasta finales del año pasado (2013), se contaba únicamente con cuatro documentos relacionados con su vida, el de su profesión publicado en 1946, la denuncia ante la Inquisición en 1949, la renta que le otorgó el rey y que fue publicada en 1949,

⁶² Mariano López Mayorical, Investigaciones históricas, *op. cit.*, pp. 52-53: “[...] permanece recluida durante 47 años, habiendo fallecido a la edad de 68, en el año de 1666. Esta parte se debe a un último y muy reciente descubrimiento realizado por mí con posterioridad a mi estudio original [...]”.

y finalmente el de la venta de su celda, que salió a la luz en 1958.

El afortunado hallazgo de varios documentos en el Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG), en los meses de octubre y noviembre del 2013, y los encontrados en enero del 2014, me permiten hacer una nueva interpretación de algunos datos que habían sido publicados y dar a conocer nuevos aspectos de su vida.

Los expedientes relacionados con sor Juana se encuentran disseminados en varios archivos y bibliotecas; algunos están en el Archivo General de la Nación de México (AGN), en el ramo Inquisición; otros se encuentran en Guatemala, en el Archivo General de Centroamérica (AGCA) y en el ya mencionado de Antigua. Es posible que aún se puedan encontrar otros en colecciones privadas, como los que fueron adquiridos por López Mayorical, en la primera mitad del siglo xx, cuya ubicación actual se ignora.

Desgraciadamente los documentos relacionados con la Concepción que se encuentran en el AHAG están incompletos, especialmente los que corresponden a la primera mitad del siglo xvii, periodo que corresponde con los años en que esta religiosa vivió en el convento. Como abadesa (1665-1668) firmó varias solicitudes e informes dirigidos al obispo, que generalmente se encuentran en las llamadas “Licencias”, donde existen varias solicitudes relacionadas con autorizaciones de distinta índole, como el ingreso o egreso de acompañantes, sirvientes y esclavas que vivían con las religiosas; otros se relacionan con la defunción de las monjas, sus herencias al convento o la venta de sus celdas a nuevas ocupantes; que no aportan ningún dato importante sobre su vida o su obra. Estos escritos van desde 1656 hasta 1672. Allí aparecen varias firmas de sor Juana que, como abadesa, debía informar lo que sucedía en la institución que dirigía, razón por la que su rúbrica consta al final de varios documentos relacionados con la vida diaria dentro de los muros

del convento, especialmente los que se refieren a la compra-venta de esclavas o el ingreso de personas ajenas al monasterio.

Se han extraviado otros libros que corresponden a este periodo, como el de las elecciones, censos y capitales, reportes de los administradores, correspondencia, registro de las defunciones y los méritos de aquellas que habían llevado vidas ejemplares, etc. Los de la segunda parte del siglo xvii y el xviii se encuentran mucho más completos.

Las exclaustaciones y expolios sufridos por las órdenes religiosas desde el siglo xix provocaron la pérdida de varios volúmenes que seguramente contenían datos de gran importancia. Una parte de este patrimonio fue expropiado por los gobiernos liberales, mientras que otra parte fue entregada a las cofradías y ciertas personas allegadas a la iglesia, para que los cuidaran en ausencia de los religiosos que habían sido expulsados del país. Seguramente hubo también otros documentos que se perdieron en el proceso.

López Mayoral logró recuperar algunos libros y manuscritos de las concepcionistas, que guardaba celosamente en su biblioteca personal, en la ciudad de Quetzaltenango. Algunos datos contenidos en ellos fueron incluidos en sus publicaciones. Desafortunadamente este investigador tuvo problemas económicos al final de su vida que le obligaron a vender sus pertenencias. Su casa y su bellísima biblioteca fueron adquiridos por el doctor José Pache-

co Molina, su primo; varios volúmenes y manuscritos fueron vendidos al mejor postor, entre ellos los relacionados con las concepcionistas.⁶³ La casa fue adquirida recientemente por la Universidad Mesoamericana.

Conclusiones y recomendaciones

1) Sor Juana de Maldonado y Paz es un personaje que ha despertado la curiosidad de los guatemaltecos desde el siglo xvii, cuando el inglés Tomás Gage la incluyó en sus escritos. La descripción de este hombre ha servido a varios autores e investigadores para crear un personaje que dista mucho de la realidad.

2) Hasta el día de hoy se desconoce el paradero de los escritos de sor Juana de Maldonado, razón por la que no se le pueden seguir atribuyendo obras y títulos de dudosa procedencia. Desafortunadamente no se han encontrado aún fuentes confiables relacionadas con su producción literaria o los títulos de sus obras.

3) Para recuperar la verdadera historia de su vida, es necesario ceñirse únicamente a la información que se encuentra en los documentos originales, evitando citar a escritores, periodistas e investigadores que la han convertido en un personaje legendario y exótico, porque fundamentaron sus trabajos en leyendas urbanas y en la suposición de documentos inexistentes.



⁶³ Información proporcionada por la hija de don Mariano López Mayoral, doña Ana María López, entrevista telefónica, 6 de enero de 2014.

Ingredientes para la cocina conventual: producción y compras en dos estudios de caso

La historia de la vida diaria iniciada por historiadores franceses, ya forma parte de investigaciones en todo el orbe. La comida es una de las protagonistas en ese conocimiento, y tratar sobre ella en distintos ámbitos geográficos basta para conocer lo que distingue a una región cultural. En la cocina monjil se pueden reconstruir los ingredientes que permiten su comprensión, y en archivos que tratan de concepcionistas y clarisas en la ciudad de México y la Villa de Atlixco, se descubre parte de esa historia del acontecer cotidiano.

Palabras clave: comida, clarisas, monjas, concepcionistas, refectorio, villa, ciudad.

El tema de la comida ha sido históricamente atractivo por su incidencia con productores y consumidores. Las informaciones antiguas, al igual que las investigaciones recientes, se centran primordialmente en los platillos; sin embargo, en algunos casos se mencionan los ingredientes secos o frescos guardados en alacenas y despensas, resultantes de una producción para el autoconsumo o de la adquisición por compra, trueque o donativo.

La arquitectura y el mobiliario de la despensa, la cocina y el refectorio, han sido también temas de reflexión cuando se trata de abordar historias de la vida cotidiana, o de describir, restaurar o ambientar un espacio histórico para recrear la forma de cocinar y el menaje doméstico. El calor del hogar y la mezcla de ingredientes han dado como resultado una riqueza de posibilidades de manufactura alimenticia que van de lo dulce a lo salado, y de las semillas, los vegetales y las leguminosas a los animales, resultado de la producción agrícola, la crianza, el intercambio de géneros y la compraventa.

Para abordar el tema de lo cotidiano y la cultura material es necesaria la revisión de fuentes de distinta procedencia: reglas y constituciones, tablas de oficios, libros de cuentas, inventarios, planos, representaciones pictóricas y hagiografías. Al analizarlas y compararlas pueden entretejerse sus coincidencias.

En este texto la revisión de esas fuentes no ha sido exhaustiva, además de que sigue en curso; no obstante, los hallazgos en los archivos consultados ya permiten presentar algunos resultados.

* Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, INAH.



Figura 1. Portada de la iglesia del Real Convento de Jesús María, México. José María Marroqui, *La ciudad de México*, t. 3, México, Jesús Medina Editor, 1969, p. 40 bis.



Figura 2. Portada de la iglesia del convento de Santa Clara de Jesús, Villa de Carrión de Atilxco, Puebla.

La procedencia de ingredientes culinarios se relaciona con las múltiples etnias a que pertenecían las esclavas, sirvientas y monjas que convivieron en los conventos novohispanos, donde se creó una cocina multicultural. Las expectativas esperadas al indagar sobre los insumos culinarios conventuales intentaron dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿cómo obtenían sus alimentos?, ¿quién los producía?, ¿quién decidía lo que se tenía que comprar?, ¿con qué fondos?, ¿cómo ingresaban los insumos y quién los introducía a la clausura?, ¿qué comían las monjas y demás mujeres que vivían con ellas?, ¿en dónde comían y con qué comían?, y, por último, ¿quién los cocinaba y llevaba a la mesa?

Diversas investigaciones han dado respuestas a algunas de estas preguntas,¹ por lo que este texto

¹ Alicia Bazarte Martínez, *Un acercamiento a la comida novohispana*, México, IPN (Colección Histórica Ex Convento de San Lorenzo), 2006; Rosalva Loreto, “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII”, en *Memoria del II Congreso Internacional El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995, pp. 541-556; Mina Ramírez Montes (“Del hábito y de los hábitos en el convento de Santa Clara de Querétaro”, en *Memoria del II Congreso Internacional... op. cit.*, pp. 565-572) trató sobre los hábitos alimenticios. Hay un programa en España (“La cocina de las monjas”), por ejemplo, que trata de torrijas de Escalona, provincia de Toledo, <http://www.magnificat.tv/es/taxonomy/term/65>, consultado el 29 de noviembre de 2013. En el marco del Congreso celebrado en el Museo Franz Mayer de México en noviembre

sólo pretende profundizar un poco más en ellas, al tratar sobre las variaciones de la dieta conventual en los medios rural y ciudadano.

Es notorio que algunas cuestiones —como la práctica del ayuno y la mortificación— obedecen a prescripciones usuales en comunidades de distinto carisma, excepción hecha de casos singulares narrados en hagiografías.² De éstas sólo se ha tomado en cuenta aquello que formaba parte de una realidad compartida por las enclaustradas.

A pesar de lo relatado respecto a la austeridad de monjas particularmente ascéticas, consta de manera documental que en general las religiosas comían lo necesario para conservar la salud y poder cumplir con la regla que mandaba muchas horas de oración y contemplación, así como el desempeño de diversos oficios.

Desde que se inicia el proceso fundacional de un convento, se prevé que los vecinos del lugar lo pue-

de 2013, Ana Mónica González Fasani mostró su interés en el tema de la salud de las monjas, y entre otras cosas trató acerca de la comida; del mismo modo Mónica Díaz, al desarrollar el tema de las capuchinas, mencionó que maíz, chile, frijol y papa son ingredientes que formaban parte de la dieta de esa comunidad.

² En Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP/Universidad de las Américas, 2006, pueden analizarse varias de estas vidas ejemplares.

dan mantener. El grupo social y el área geográfica de los dos conventos que aquí se contrastan inciden sobre la materia prima de su alimentación. El convento concepcionista de Jesús María es una fundación situada en la capital de la Nueva España; en cambio, el convento de Nuestra Madre Santa Clara de la Villa de Carrión está ubicado en el valle de Atlixco, rodeado por campos de cultivo. El nombre antiguo de esa villa fue Acapetlahuacan, y su población fue comparativamente menor a ciudades tan pobladas como la de México.

De acuerdo con lo dispuesto por el Concilio de Trento, la fertilidad de la tierra en ambas zonas explica la riqueza de los vecinos, de ahí que hayan podido contar, como otras, con un convento de monjas.

La manutención de las religiosas, una condición fundacional

Se dieron muchos pasos antes de lograr fundar el primer convento en América, desde Salamanca en Extremadura, hasta la capital de la Nueva España, con una transformación de beaterio y colegio, a monasterio con educandas.³ Y como esto, las pretensiones anteriores y posteriores de fundaciones estuvieron siempre acompañadas de un calvario de trámites. La fundación de ese primer convento —el de la Madre de Dios o la Concepción de México (*ca.* 1540)—⁴ fue una prerrogativa del arzobispo fray Juan de Zumárraga; el franciscano cedió de su propio peculio lo necesario para impulsar el establecimiento de las religiosas. De ese convento partieron las fundadoras de Jesús María (1580),⁵ para cuya

³ María Concepción Amerlinck, "Los primeros beaterios novohispanos y el origen del convento de la Concepción", en *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 15, México, CNMH-INAH, octubre-diciembre de 1991, pp. 6-21. Véase también Josefina Muriel, *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, t. I, *Fundaciones del siglo XVI*, México, UNAM, 2005, pp. 71-94.

⁴ María Concepción Amerlinck, "Los primeros beaterios novohispanos...", *op. cit.*, p. 16.

constitución se había organizado una colecta entre los mineros de Temascaltepec, Pachuca y Zimapán, a la que se añadió en breve un patrocinio real; hay que aclarar que el legado de Felipe II procedía de la riqueza americana, pues los 30 000 ducados otorgados dependían de "indios vacos". Para el establecimiento de las clarisas de Atlixco (1617), el bachiller Antonio Pérez de las Casas donó su vivienda, lugar donde se fundó el monasterio con monjas que llegaron del convento de San Juan de la Penitencia de México.⁶

Estos apoyos iniciales fueron sin duda un manantial de beneficios materiales a los que se agregaron otros, ya que las religiosas dependían de una dote que les aseguraba vestido y alimentación, y por consiguiente garantizaba hasta cierto punto la conservación de la salud con que ingresaban.

¿Cómo obtenían los alimentos?

Entre los historiadores ya es de dominio común que las dotes depositadas en el arca de tres llaves —de donde salían los recursos para inversiones y préstamos a particulares— producían un rédito de 5% anual suficiente para cubrir muchos gastos. El monto por concepto de mantenimiento se sacaba del arca y entregaba a la provisora en presencia de la abadesa y del mayordomo o administrador. Dicho mayordomo hacía las veces de contador y estaba en contacto con los arrendatarios de las monjas con

⁵ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso 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: de cuya fundación y progresos y de las prodigiosas maravillas y virtudes, con que exhalando olor suave de perfección florecieron en su clausura la venerable madre Marina de la Cruz y otras ejemplarísimas religiosas*, México, Juan de Ribera impresor y mercader de libros, 1684, f. 9.

⁶ María Concepción Amerlinck y Manuel Ramos Medina, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex/El Equilibrista/Turner libros, 1995, p. 195.

quienes los deudores habían solicitado préstamos y con los productores o comerciantes que acercaban los productos hasta las puertas del convento.

Los mercaderes de ciudades y villas operaban como intermediarios entre los campos de cultivo y los monasterios, pero este no fue el único medio de abasto. En los conventos solía haber huerta con frutales y hortalizas, así como gallineros y corrales con ganado menor, en particular carneros, que eran adquiridos para servir de alimento.

Por ejemplo, sor María Petra de la Trinidad, religiosa capuchina de Querétaro, daba cuenta de la existencia de un sitio o lugar donde se plantaban hortalizas o legumbres y tal vez árboles frutales,⁷ suministrando al mismo tiempo un ejemplo de humildad: “[...] pues se escondió una vez en el rincón más retirado de la huerta cubierta toda de ramas y hojas de árboles persuadida que había que convertirse en gusano”⁸

A través de datos biográficos de sor Gerónima de la Asunción se destaca la importancia de estos productos para la subsistencia de las religiosas: “Cuando la *Venerable Madre*⁹ [...] era hortelana en su convento de Toledo, dio para los enfermos del hospital toda la fruta y hortaliza que había en la huerta y otro día amaneció [...] llena de fruta y hortaliza sazonzada”¹⁰

⁷ Esta es la definición de “huerta” en el *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos, 1990. Ed. facs. de *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los Proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al rey nuestro señor Don Phelipe V, a cuyas reales expensas se hace esta obra*, t. IV, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, Impresor de la Real Academia Española (Biblioteca Románica Hispánica, Diccionarios, 3), 1726, p. 186.

⁸ José Valadé y Serra, *Flores del claustro. Colección de varios dichos, hechos y conversaciones jocosas y edificantes. De algunos santos venerables y religiosas, para los días de recreación*, México, Imprenta de Juan M. Andrade y F. Escalante, 1839, p. 34.

⁹ En la transcripción de documentos se ha respetado la ortografía añadiendo acentos y desatando en cursivas las letras faltantes para facilitar la lectura.

¹⁰ José Valadé y Serra, *op. cit.*, p. 35.

Este relato es también una lección que exalta los beneficios espirituales y temporales de practicar las obras de misericordia, en este caso la primera de las siete: “dar de comer al hambriento”.

Las clarisas de Atlixco también tenían hortaliza. Y para la asignación de oficios se recomendaba tomar en cuenta que las hortelanas¹¹ fueran espirituales, pues tenían que trabajar y estar mucho rato solas, y vigilar “que la huerta esté cultivada” y sea de provecho para el sustento del convento.¹² Cuando los insumos no se producían al interior de la clausura...

¿Quién los compraba?

Entre los oficios conventuales de las clarisas, además de la hortelana había varios relacionados directamente con la comida: la provisorora “maior”, las compañeras [de la provisorora], la panadera, la repostera, la colacionera y la refitolera. La provisorora compraba lo que no se producía en el convento, tanto de alimentos frescos para la cocina cotidiana como lo que se podía almacenar para la despensa; ella no estaba sola en esta labor, ya que requería de ayuda para trasladar y almacenar los productos, y para administrarlos y responder por el dinero que recibía.

Si atendemos al significado original de la palabra, la “repostera” se encargaba “de guardar la plata y servicio de mesa, como también ponerla, y hacer las bebidas y dulces que se han de servir”¹³

Todas las religiosas tenían tareas asignadas, pero los oficios de las concepcionistas sólo incluyen dos actividades mencionadas para las clarisas

¹¹ En el convento de clarisas de Santa Fe de Bogotá, la regla establece que debía haber dos hortelanas. *Regla, constituciones, y ordenaciones de las religiosas de S. Clara De la ciudad de Santa Feé de Bogotá en el nuevo Reyno de Granada: de las Indias de el Peru*, Roma, Lucas Antonio Chracas, MDCXCIX, p. 144. Ed. facs. Bogotá-Colombia, Litografía Arco, 1998. Agradezco a Doris Bieñko el ejemplar de esta versión facsimilar.

¹² *Ibidem*, p. 170.

¹³ *Diccionario de Autoridades, op. cit.*, t. V, p. 583.

profesas. Esta podría ser una de las diferencias derivadas del carisma, ya que aparentemente las monjas concepcionistas no se ocupaban personalmente de la comida.¹⁴ Las monjas de velo blanco, y desde luego las mozas y servidoras, se encargaban de la preparación de alimentos y servicio de la mesa. A esto habría que agregar que, además de los oficios convencionales, las concepcionistas tenían a su cargo la educación de las niñas, lo que absorbía una buena parte de su tiempo.¹⁵

En coincidencia, tanto las clarisas como las concepcionistas contaban con porterías y torneras que colaboraban atendiendo la llegada de los productos alimenticios al convento, ya que por la portería entraban los paquetes voluminosos y por el torno los bultos pequeños, como los que contenían especias. Frutos secos, semillas, legumbres, aceite y otras provisiones que eran de mayor duración se podían comprar en grandes cantidades y almacenar. El costo de los productos comprados era registrado por el mayordomo y la contadora.

¿Dónde se guardaban los productos?

La despensa —ubicada en el sitio más fresco del conjunto conventual— debía estar perfectamente limpia y en orden. Se recomendaba cubrir sus paredes con estuco “de tal modo que ni siquiera una

¹⁴ Los oficios ocupados por las monjas en 1729 eran: una abadesa, una vicaria de casa, cuatro definidoras, tres contadoras, una secretaria, seis porterías, seis torneras, seis sacristanas, dos maestras de novicias, dos vicarias de coro, dos vicarias de canto llano, cuatro escuchas, dos correctoras, cinco obreras, seis enfermeras, tres celadoras, dos soto vicarias, dos maestras de mozas y una sacristana de la ermita. Archivo General de la Nación, México (AGNM), Bienes Nacionales (BN), vol. 474, exp. 6.

¹⁵ Entre los oficios de las clarisas de Atlixco no se menciona el de pedagoga como en Jesús María, pero también tuvieron niñas a su cuidado, de acuerdo con las listas de monjas, niñas y servidoras realizadas en 1718. Archivo Histórico de la Biblioteca Eusebio Dávalos Hurtado (AHBEDH), Fondo Franciscano (FF), vol. 105, fs. 91-91v.



Figura 3. Detalle de la cocina restaurada del convento de Santa Rosa de Puebla.

rendija aparezca en alguna parte, con lo cual sea cerrado profundamente todo agujero a los ratones”.¹⁶ En España estas medidas se tomaban también contra los mochuelos.¹⁷

En la despensa o cerca de ella se guardaban botellas, vasos para vino y agua, y ollas de barro cocido; en un cuartito se almacenaban la leña y el carbón para el uso de la cocina. Se aconsejaba que el lugar para lavar la vajilla y las ollas estuviera anexo a la cocina y cerca de un pequeño patio con pozo o aljibe, como se puede ver en Santa Rosa de Puebla.

Los alimentos se guardaban en “cajas, cestos y canastillas y en toda clase de vasos-alacena separados en sus casillas”.¹⁸ Todo debía estar en completo orden para facilitar la tarea de selección de insumos y condimentos para los guisados, que se cocían en una de las hornillas de carbón del amplio bracero y se mantenían calientes sobre el rescoldo. En otra proporción, había también despensas, braceros y patios en las celdas particulares.

¹⁶ Carlos Borromeo, *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiástico*, México, UNAM, 1985, p. 101.

¹⁷ Carlos Borromeo, *op. cit.* Mochuelo: Ave rapaz nocturna muy común en España que se alimenta de roedores y reptiles. Real Academia Española; disponible en <http://lema.rae.es/drae/?val=mochuelo>, consultado el 20 de junio de 2013. “[...] tiene corvas uñas, vuela de noche, vive de caza, susténtase de carne, persigue a los ratones y es aborrecido de otras aves”, *Diccionario de Autoridades*, *op. cit.*, t. IV, p. 582.

¹⁸ Carlos Borromeo, *op. cit.*, p. 101.

En otros conventos poblanos, y en particular en los de dominicas, el cuidado de los productos comenzaba en la huerta, y eran “las silleras”¹⁹ las encargadas de cuidar “las verduras [...] y vigilar que los lugares donde se conservaban estos alimentos estuvieran en óptimas condiciones”; “recibían y almacenaban el trigo”; “el sitio donde se depositaban los cereales debía estar libre de humedad y con sus gateras hechas en las puertas del granero, para que los gatos puedan entrar y salir”, y además de asegurarlos cerrados y libres de humedad, cubrir las rejas de las ventanas con “redes para que los pájaros no puedan entrar”.²⁰

¿Qué se comía?

La dieta monacal incluía la práctica de la templanza relacionada con el voto de pobreza, pero esto no era exclusivo de las comunidades religiosas puesto que se recomendaba a toda la cristiandad como contraparte de la gula. De acuerdo con las normas eclesiásticas, se impedía la ingestión de carne en fechas predeterminadas, que oscilaban entre 140 y 160 días al año²¹ e incluían la cuaresma y el adviento. Dentro del calendario litúrgico, esos periodos se relacionaban con la mortificación. Para las religiosas no implicaba dejar de comer, sino renunciar a la carne y evitar el exceso. Incluso las carmelitas descalzas, que se caracterizaban por su pobreza

¹⁹ En diccionarios recientes no encontré un significado de la palabra “sillera” ni en el de *Autoridades*, ni en el de Miguel Covarrubias, relacionado con las labores que pudieran coincidir con la selección de texto que Rosalva Loreto destaca de la *Regla* que se cita a continuación.

²⁰ *Regla y Constituciones para las monjas del orden de Santo Domingo de Guzmán*. Andalucía, Imprenta de Francisco Sánchez Reciente, 1765. Tomado de Rosalva Loreto López, “Los espacios de la vida cotidiana en los conventos de calzadas de la ciudad de Puebla 1765-1773”, en *I Congreso internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América 1492-1992*, t. I, España, Universidad de León, 1993, p. 213.

²¹ Massimo Montanari, *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 82.

extrema, cuidaban de su adecuada alimentación, como lo recomendaba la santa reformadora: Teresa de Jesús.²²

Con estas prácticas se fue construyendo la dieta de la templanza novohispana, y aunque combatir la gula y extremar las privaciones se interpretaban como un medio de alcanzar los beneficios de la vida eterna — que entre otras formas podía conseguirse reprimiendo las necesidades corporales que debían ser dominadas por el espíritu—, en este acercamiento pretendemos seguir abordando necesidades más terrenales.

En la América virreinal poco a poco se fue introduciendo el régimen alimenticio occidental, tanto en poblaciones rurales como citadinas, al tiempo que los españoles iban incorporando productos y platillos locales a su dieta. De la misma manera en los conventos se desarrolló una cocina mestiza, aun en los poblados mayoritariamente por españolas, entre otras cosas por la participación de una servidumbre mixta. Veamos primero lo que indicaba la normatividad. De acuerdo con el carisma de las clarisas, debían contentarse

[...] con manjares pobres en tiempo de salud [...] [aunque] pobreza es también, cuando la monja tiene necesidad de algo para su salud, pedirlo a la enfermera o a la Abadesa, y no esperar que ellas lo piensen, y se lo rueguen: que todo esto es soberbia escondida aunque parece comedimiento. Pues no llevamos la alforja al cuello, llevémosla en la lengua, pidiendo con humildad.²³

²² Las prioras estaban obligadas a regular las penitencias e impedir que fueran en demasía, para evitar que “cargadas mucho las Monjas, se les acabe la salud, y no puedan hazer lo que están obligadas”; Santa Teresa de Jesús, *Modo de visitar los conventos*, Burgos, Tipografía Monte Carmelo, 1979 (Madrid, 1613), f. 26.

²³ *Constituciones Generales, para todas las monjas descalzas de la primera regla de Santa Clara, y para las Recoletas, así de la segunda regla de Santa Clara, Urbanistas como de la purísima Concepción y Tercera orden sujetas a la obediencia de la Religión de San Francisco. Hechas en el Capítulo general celebrado en Roma a 11 de junio de 1639 en que fue electo en Ministro General N. Reverendísimo P. Fr. Juan Merinero*, México, Mariano Ontiveros, 1822, pp. 38-39.

Las medidas planteadas en las constituciones de las religiosas descalzas de Santa Clara ordenaban que se guardara ayuno todo el año; sólo podían comer carne en tiempos de necesidad. Las recoletas debían hacer “todos los ayunos de la iglesia, [...] y las que ayunaren la cuaresma de los benditos, que ordenó Nuestro Padre San Francisco, sean Benditas del Señor”.²⁴ A su vez, la regla de las concepcionistas ordenaba lo mismo que la de las recoletas, excepto en cuaresma de San Francisco, ya que para ellas el ayuno era voluntario, pero si por reverencia a la Madre de Dios ayunaban los sábados, “benditas” eran.²⁵ Sucedió con esta norma lo que indica el refrán: “del dicho al hecho hay mucho trecho”, pues en ambas comunidades la madre abadesa o priora podía dispensar del ayuno a las mujeres flacas o enfermas.²⁶

²⁴ *Constituciones Generales, para todas las monjas descalzas...*, op. cit., p. 4.

²⁵ REGLA, Y ORDENACIONES, DE LAS RELIGIOSAS de la Limpia e Inmaculada CONCEPCIÓN Dd La Santísima Virgen N. Señora, Que se han de observar en los conventos del dicho Orden de la Ciudad de México: la Concepción Regina Coeli, Jesús María, Nuestra Señora de Balvanera, la Encarnación, Santa María de Gracia, y Santa Inés, ya fundados, con los demás que se fundaren subordinados á la obediencia del Illmo. Señor D. FRANCISCO MANSO, Y ZUÑIGA, Arzobispo de dicha Ciudad, del Consejo de su Magestad, y del Real de las Indias, y á la de los Ilustrísimos sus Sucesores, pp. 31-32. Las jerónimas observaban los ayunos prescritos por la Iglesia, así como los días de la víspera de la Purificación, la Natividad de Nuestra Señora y del Arcángel San Miguel, en honra del Santo Arcángel, y el Patriarca San Jerónimo; celebraciones en que también debían abstenerse de cualquier obra servil. En su regla se aclara que la Cuaresma comenzaba el miércoles de Ceniza, excluyendo carnestolendas, o sea el lunes y martes antecedentes. Regla, y Constituciones, que por Autoridad Apostólica deben observar las Religiosas Gerónimas del Convento de San Lorenzo, de la ciudad de México, reimpresas a solicitud de la M.R.M. María de la luz del Señor San Joaquín, priora actual de dicho convento, quien las dedica a su insigne padre el máximo doctor de la Iglesia: San Jerónimo, México, Imprenta de Mariano Arévalo, 1847, p. 64.

²⁶ La regla de san Agustín que normaba la vida de estas religiosas ordenaba “aliviar á las que son de poca edad, en los ayunos, y abstinencias de la orden y de la Iglesia [...] hasta que tengan edad competente para poder ayunar; pero estará advertida quando reconociere tienen ya mas fuerzas de irlas habituando, y acostumbrando á que hagan los dichos ayunos y abstinencias”. REGLA DEL GLORIOSO DOCT DE LA IGLESIA S. AGUSTIN,

Sobre este punto la regla de las clarisas dice a la letra: “en todo tiempo se abstengan de comer carne”, a excepción de las enfermas en tiempo de su enfermedad; pero las sanas “Lícitamente puedan usar en el comer de huevos, queso, y cosas de leche”, excepto en los ayunos ordenados por la Iglesia; únicamente la abadesa podía dispensar del ayuno a las flacas y a las de poca edad o a las muy viejas y a las sanas en periodo de “sangría el qual durara por tiempo de tres días”.²⁷

En cambio la regla de la orden de la Inmaculada Concepción se refiere a la ingestión de pan y agua²⁸ como un castigo y sin mencionar otros productos, lo que no es extraño porque las medidas se dictaron en Europa, donde después de mucho forcejeo prevalecieron pan y carne.²⁹ Un primer indicio de su prioridad sobre otros víveres, fue la orden de Carlos V para proveer de pan durante dos años a las beatas que había enviado para la fundación del Beaterio de la Madre de Dios.³⁰

Como resultado y en armonía con el mismo marco ordenador, los libros de gastos del convento concepcionista de Jesús María dedicó un apartado

Que han de guardar las Religiosas del Convento del Maximo Doct. S. Geronimo de la Puebla de los Angeles, y los demás que se fundaren del mismo instituto. Con las Ordenanças, y Constituciones, que en su execusion, y declaración han hecho, los Illustrísimos, y Reverendísimos Señores Obispos de la Puebla de los Angeles. Mandadas guardar, y reducidas á buena, y clara disposición, POR EL ILLVSTRÍSSIMO, Y EXCmo. Señor Doct D. MANVEL FERNANDEZ DE SANTA CRUZ, obispo de la Puebla de los Ángeles..., s.p.i., pp. 16-16v.

²⁷ Regla, constituciones, y ordenaciones..., op. cit., pp. 68-69.

²⁸ REGLA, Y ORDENACIONES, DE LAS RELIGIOSAS..., op. cit., p. 41.

²⁹ Puede obtenerse más información sobre este asunto en Montanari, *El hambre y la abundancia...*, op. cit.

³⁰ El monarca envió la Real Cédula a la Audiencia de la ciudad de México el 21 de mayo de 1534; Vasco De Puga, *Cedulario de la Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1985, fs. 36 y 38; Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1881 [1947], pp. 29-30, tomado de Amerlinck, “Los primeros Beaterios...”, op. cit., p. 13.

especial para consignar los gastos de harina, carne y vino.

El pan fue uno de los alimentos básicos de la comunidad de Jesús María de la ciudad de México durante todo el siglo xvii. En la primera mitad de esa centuria se consumió un promedio de 385 cargas³¹ anuales de harina para alimentar alrededor de 61 religiosas, más las laicas que habían ido ingresando desde la fundación del convento.³² La compra de harina está directamente relacionada con el consumo y la elaboración del pan; cuando el gasto en harina bajaba, era porque las monjas dejaban de hacer pan y lo compraban horneado, por ende no se reducía el gasto anual. Las cuentas revelan que los panaderos les fiaban, pues muchas veces tenían deudas con ellos y en no pocas ocasiones se les iban acumulando.

En comparación, las clarisas de Atlixco consumían 18 cargas mensuales de harina, o sea 216 cargas anuales,³³ que se repartían entre las 43 profesas de velo negro y blanco, además de las hermanas, de muchas mujeres de servicio y de algunas niñas.³⁴

³¹ "Carga": el peso que lleva o puede llevar sobre sí el hombre o la bestia, trasportándole de una parte a otra [...] viene del toscano *carica* [...] [o] cierta porción de granos, que en castilla son quatro fanegas. *Diccionario de Autoridades*, t. II, *op. cit.*, p. 173. La palabra "fanega" proviene del árabe hispánico *fanīqa*, medida para áridos (Granos, legumbres y otros frutos secos a que se aplican medidas de caducidad), y éste del ár. clás. *fanīqah*, o saco para acarrear tierra. *Diccionario de la Real Academia Española*. Medida de capacidad para áridos que, según el marco de Castilla, tiene 12 celemines.

³² Archivo Histórico de la Secretaría de Salud (AHSS), Fondo Convento de Jesús María (FCJM), serie libros, vol. 12, f. 67. Por un tiempo las religiosas dejaron de hornear y compraron el pan, pero a partir de 1638 los gastos por este concepto se redujeron a la mitad, y se volvió a comprar harina y a panificar nuevamente; *ibidem*, vol. 15, fs. 64-66.

³³ El dato corresponde a AHBEDH, FF, vol. 5, 1742. fs. 9-9v.

³⁴ Hay que tomar en cuenta que entre los datos de consumo de harina y la memoria de las religiosas de Atlixco, hay 30 años de diferencia, ya que los primeros son de 1742 y la nómina es anterior y corresponde a 1712. AHBEDH, FF, vol. 105, fs. 91-91v. De cualquier manera, el número de monjas de Jesús María era de 61 a mediados del siglo xvii, sin contar a las seglares; por lo tanto, si se prorratea el consumo con el número de monjas, los resultados arrojan un consumo mucho menor en el convento de monjas de la capital que en el de Atlixco.



Figura 4. Visión de Santa Clara y San Francisco en el refectorio; detalle, anónimo, óleo sobre tela, núm. 11. Colección del Museo de Guadalupe, Zacatecas.

Al gasto de trigo en harina, durante la primera mitad del siglo xviii, en Atlixco se sumaban 45 pesos trimestrales de "semitas", piezas de pan salteadas de ajonjolí típicas de la región.³⁵ Dado que ese gasto era de 180 pesos anuales, aparentemente en el convento de Atlixco se consumía mayor cantidad de pan y harina juntos que en el de México.

Cabe añadir que las clarisas de Atlixco tuvieron mucha semejanza con las monjas de Santa Clara de Puebla, ya que pertenecían a la misma jurisdicción eclesiástica. En la zona se producía trigo, y por ser Puebla una ciudad primordialmente española, sus pobladores acostumbraban comer pan de trigo, mientras que las concepcionistas de Jesús María, amén de comprar harina, comían "pan de maíz", es decir, tortillas.

A la información contable vamos a añadir una anécdota de repartición del pan: "Solía una religiosa poner en verano un pedacito de pan en la ventana de la celda, para que acudiendo temprano los pajarillos, la despertasen ¡Qué ingenioso es el amor!".³⁶

De los tres ejemplos siguientes, relacionados con el consumo de carne, el primero, además de documentar este producto, ilustra sobre el acopio de animales para su consumo en el interior del convento:

³⁵ AHBEDH, FF, vol. vol. 5, f. 54.

³⁶ José Valadé y Serra, *op. cit.*, p. 11.

[A] la *Venerable* Marina de la Cruz, [del convento de Jesús María de México, quien pasaba ya de los 50 años] se le mandó que por su mano, y sin ayuda alguna matase, desollase y descuartizase los carneros que se traían de provisión cada semana, y aun cada día, y pareciendo juguete esta ocupación se le añadió que barriese los corrales, [y] limpiase los gallineros.³⁷

La *Venerable* Antonia Jacinta de Navarra, recibió por orden de su prelada una criada, tenida por virtuosa; pero parece que habían pagado para ejercitar la paciencia de su santa ama [...] [porque comenzó a] levantarle falsos testimonios, desacreditándola en todas partes: decía que su ama se pintaba las llagas: que comía carne, y esto que todas sabían que no la podía probar [...].³⁸

Cuando la *Venerable* Isabel de la Madre de Dios era priora, le dio a una religiosa un accidente repentino, y no se atrevió a enviar por carne a la ciudad; porque los seglares no la murmuraran. Se fue a la celda con esta apuración, y le pidió al Señor la remediara. Apenas había hecho su petición cuando se le entró por la ventana una paloma y se le fue a las manos. Con esto ya pudo ocurrir a la necesidad de la monja enferma.³⁹

En los dos últimos pasajes notamos que la carne se consideraba por un lado como un artículo de lujo, y por otro como un medio seguro para recuperar las fuerzas y la salud.

Durante la primera mitad del siglo XVII en Jesús María se invirtió en carne casi lo mismo que en harina, costos que se reducían significativamente durante la Cuaresma y el Adviento; ternera y cordero se comían sólo en eventos extraordinarios.⁴⁰ En

³⁷ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, op. cit., f. 76.

³⁸ José Valadé y Serra, op. cit., pp. 124-125.

³⁹ *Ibidem*, pp. 123-124.

⁴⁰ AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 15, f. 83.

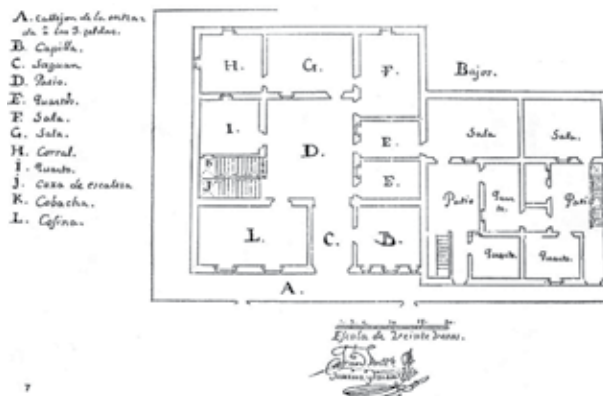


Figura 5. Francisco Antonio Guerrero y Torres, Planta Baja, AGNVA, Correspondencia Virreyes primera serie, t. 10, f. 160. Localizar el corral señalado con la letra H.

cuanto a vino, se invirtió, entre 1681 y 1682, media arroba al mes.⁴¹

Para reiterar el consumo de carne, y en particular de aves de corral, contamos con otro tipo de documentos como los planos; en una de las celdas se consigna el corral y así se confirma una vez más que criaban gallinas y se autoabastecían de huevo.

Esta información se repite documentalmen- te para las clarisas de Atlixco y a través de las imágenes, según se puede observar en la representación pictórica de la celda de sor María de la Antigua que se conserva en Santa Clara de Querétaro.

Las gallinas fueron de consumo cotidiano:

Parece que la *Venerable* Sor Mariana, capuchina de Toledo, no había pecado en Adán, pues gozaba de los privilegios del estado de inocencia. Cuando le mandaban matar las aves para las enfermas le decía, *verbi gratia* a la gallina: hermana, la obediencia me ha mandado que te mate, obedezcamos, el animalito se estaba quieto y no hacía resistencia.⁴²

Sobre el dispendio y el apego a la regla y a la concentración en las cosas de Dios tenemos otra historia breve:

⁴¹ *Ibidem*, vol. 27, fs. 26-27.

⁴² José Valadé y Serra, op. cit., p. 86.

La *Venerable Madre* Sor Gerónima, estando ya en Manila, concedió a una monja licencia de criar unos pollitos para el regalo de las enfermas. Dentro de poco tiempo ya tenía más de trescientos y estaba muy embebida en cuidarlos. Temerosa la *Venerable* Gerónima de que le sirvieran de tentación distrayéndola demasiado, pidió al Señor se los matara. No tardó en ver cumplidos sus deseos, pues al siguiente día los cuervos dieron una embestida al corral, que solo dejaron veinte pollos, que era número suficiente para las necesidades de las enfermas.⁴³

Respecto al consumo de otro tipo de aves contamos con varias anécdotas; algunas de ellas confirman la dificultad de conseguir codornices o perdices y la necesidad de obtenerlas para las enfermas:

Siendo abadesa la *Venerable* Sor Josefá María Gracia, estuvo en una enfermedad tan inapetente, que temían las monjas se les muriese de necesidad. Preguntándole para escitarle el apetito sobre cuanto se halla comestible, les dijo: “Si se encontrase una gualeta (codorniz pequeña), me parece la comería.” Enmudecieron las caritativas asistentes con la respuesta, porque no era tiempo de codornices; pero pronto salieron de su congoja. Llegó poco después una monja con una codorniz aliquebrada en la mano, y dijo que la acababa de coger en el huerto. Se la guisaron y la enferma la probó, por no desairar a su divino esposo, a quien costó digámoslo así su apetito, aquel como milagro. Con solo este favor recobró la salud.⁴⁴

También en el convento de capuchinas de la Villa de Guadalupe se comían perdices durante el siglo XVIII:

⁴³ *Ibidem*, p. 116. Respecto a la alimentación de las enfermas del convento de clarisas de Querétaro véase María Concepción De la Vega Macías, *Fragmentos de la vida cotidiana. Cinco inventarios del Real Convento de Santa Clara de Jesús, Santiago de Querétaro (siglos XVII-XIX)*, México, Estado de Querétaro/Consejo del IV Centenario de la Fundación del Convento Santa Clara de Jesús, 2007, pp. 211-212.

⁴⁴ José Valadó y Serra, *op. cit.*, p. 88.

Cuando las capuchinas de México fundaron Guadalupe, las visitaba con alguna frecuencia el Ilustrísimo Señor Haro. Estaba un día el prelado hablando con la hermana Sor Antonia, y le preguntó si extrañaba su antiguo convento, a los que respondió la religiosa que sólo echaba de menos su gato que hacía milagros. ¿Cómo es eso? Volvió a preguntarle sonriendo su señoría. Entonces le dijo: porque cuidando allá a *Nuestra Madre* abadesa que padecía inedia, le insté una noche a que me dijera lo que apetecía; y fuese burla o realidad, me dijo: que comería una perdiz. Conoci que se valía de la imposibilidad de encontrarla para darme a entender su inapetencia; pues sepa *Vuestra Excelencia* Ilustrísima que fue viniendo el gato con su perdiz en la boca, y de que tuve la satisfacción de condimentarla y de que la gustara la enferma.⁴⁵

Otros productos que compraban las monjas de ciudad, es decir las jesusas, y que consumían regularmente, además de frutas, verduras y carne, eran: habas, garbanzos, lentejas, maíz y frijoles, sal y manteca,⁴⁶ aceite, chile⁴⁷ ancho, tortillas, tomate, jitomate, queso añejo, huevos, pepitas, almendras, cacao, azúcar,⁴⁸ canela, biscochillos, rosquillas, marquesotes,

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 7-8.

⁴⁶ A continuación agrego algunas definiciones para enfatizar el origen y/o procedencia de los productos. Por ejemplo, “Es necesario tomar en cuenta que sin la importación del ganado que viajó desde Europa hasta al continente americano no podríamos sumar a la dieta el inigualable sabor que da la manteca: “gordura de cualquier animal, especialmente la del lechón. Y en diciéndose Manteca, absolutamente se entiende la de puerco, Llamase también unto”; *Diccionario de Autoridades*, t. IV, *op. cit.*, p. 487. “Producto obtenido por el batido, amasado y posterior maduración de la crema extraída de la leche de vaca o de otros animales”; *Diccionario de la Lengua Española*, www.rae.es.

⁴⁷ La palabra “chile” no está registrada en el *Diccionario de Autoridades*. En el *Diccionario de la Real Academia Española* dice: del náhuatl: Chilli planta herbácea y fruto herbáceo. Originario de México y Centro América.

⁴⁸ Otra definición de un producto obligado en elaboración de las conservas y los postres, y cuyo uso inició con un fin medicinal, puesto que se comprobó que favorecía una buena digestión. Azúcar: “El xugo que dán de sí las cañas dulces, ò se saca de ellas exprimiéndolas en el ingenio, y cociéndolas hasta que en

duraznos y membrillos para conservas, y miel de maguey que compraban a las peruleras.⁴⁹ En forma esporádica consumían gallinas, guajolotes y pollos; arroz, manteca, pimienta, vinagre, turcos⁵⁰ y tostadas; leche, azafrán, aguas de olor, almendra, clavo y fruta que preparaban al horno o en conserva.⁵¹

Otro convento citadino, el de San Lorenzo, compró productos semejantes y otros distintos en torno a la cuaresma de 1628: camarones, pescado, maíz, tortillas, huevos, lentejas, frijoles, garbanzos, habas secas y verdes, cuscús,⁵² nopales, chile, acelgas,

fuerza del fuego pierda las heces y se purifique, el qual después se condensa y queda seco y enxuto. El que sale por las junturas ò nudos de las cañas derretido à manera de goma se llama natural; y artificial el que se beneficia con la operación del fuego. Es voz Arábiga, que viene de la palabra *Sucar*, o *Sacar* que significa lo mismo, y añadiéndole la partícula A con corta inflexión se dixo Azúcar. / Azúcar de pila: El que se hace en unos piloncitos como bellotas grandes. Es especie de golosina que se trae en la faltriguera, y se suele usar de ella para ablandar el pecho. / Azúcar de pilón el que se labra en figura casi cónica [...] grandes de una, dos o más arrobas [...] y pequeños de dos libras [...] el qual es más purificado y blanco [...]"; *Diccionario de Autoridades*, t. I, *op. cit.*, p. 521.

⁴⁹ Esta información se tomó de los libros de cuentas correspondientes a 1621, cuando era abadesa Catalina de San Miguel. AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 12, fs. 2-8v, 150-154. Se conoce como "perulera" a una persona natural del Perú. *Diccionario de la Real Academia Española*, disponible en <http://lema.rae.es/drae/?val=peculio>, consultado el 24 de abril de 2014.

⁵⁰ El "turco" es un producto que se incluyó entre los insumos alimenticios por dos de sus acepciones: "vino de uvas" y "café a la turca", que es el que se prepara "virtiéndolo en agua hirviendo sobre el café molido. *Diccionario de la Real Academia Española*, disponible en <http://lema.rae.es/drae/?val=turcos>, consultado el 24 de abril de 2014.

⁵¹ AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 12, fs. 150-151. La lista de estos productos fue incluida también en Nuria Salazar Simarro, "Enfermedades y remedios en conventos de monjas de México, Puebla y Querétaro", en *México y sus historias: miradas múltiples*, México, UIA, 2014, en prensa; véase en Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, IIH-UNAM (Serie de Historia Novohispana 30), 1982, pp. 474-482.

⁵² El término "cuscús" proviene del árabe, y el producto hecho con sémola en grano y salsa se consume con verduras y carne. Forma parte de la comida típica magrebí; *Diccionario de la Real Academia Española*, disponible en <http://lema.rae.es/drae/?val=cusc%C3%BAs>, consultado el 26 de abril de 2014. Sobre el origen de los términos, véase Diana Salomé Corona Ortega, "Gastronomía Novohispana. Un enfoque filológico", te-

zanahorias, camote, limas, calabazas y miel; pan, queso, aceite, vinagre, pepita, tomates, epazote, manteca, sal y especias, anís, ajonjolí, y hostias. Las cuentas de este convento revelan que con pan y queso preparaban capirotada,⁵³ y que para el domingo de resurrección compraron un cuarto de vaca, tocino y verdura.⁵⁴

Por los productos adquiridos notamos tres peculiaridades: el origen americano y consumo frecuente de algunos de ellos; que el producto interno no fue suficiente, pues simultáneamente al cuidado de la huerta, la hortaliza y la cría de animales había compras frecuentes de ciertos productos considerados indispensables para las sanas y las enfermas, que los consumían incluso durante la Cuaresma; que junto a la adquisición de alimentos se registraba en los mismos libros de cuentas la compra de hostias, lo que refleja que el alimento físico y el espiritual estaban relacionados.⁵⁵

Los ingredientes arriba mencionados fueron la materia prima para preparar los guisos en la cocina común hasta 1672, año en que el arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera visitó los conventos de su jurisdicción⁵⁶ y advirtió que muchas religiosas es-

sis de licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, México, UNAM, 2011.

⁵³ En este trabajo no hemos incluido platillos ni recetas; algunos guisados de san Jerónimo pueden consultarse en Sonia Corcuera de Mancera, "La embriaguez, la cocina y sus códigos morales", en Antonio Rubial García (coord.), *La ciudad Barroca*; en Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la vida cotidiana en México*, México, El Colegio de México/FCE, 2005, p. 543, y muchas recetas en Teresa Castelló Yturbide y María Josefa Martínez del Río de Redo, *Delicias de Antaño. Historia y recetas de los conventos mexicanos*, Grupo Financiero BBVA Bancomer/Océano/Landucci Editores, 2000.

⁵⁴ En este convento el consumo de harina también ocupó un lugar aparte; pueden verse los detalles en Alicia Bazarte Martínez, *Un acercamiento a la comida...*, *op. cit.*, pp. 28-32 y 43-49.

⁵⁵ Además de lo registrado más arriba para el convento de San Lorenzo, en la semana del 23 de febrero al 29 de febrero de 1672 y las inmediatas subsecuentes, en el convento de Jesús María se gastó un peso de hostias. AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 59, data de raciones de religiosas.

⁵⁶ Para este tema, véase Leticia Pérez Puente, Gabriela Oropeza

taban flacas y enfermas, y que un gran número de ellas había fallecido en los últimos años. El prelado lo atribuyó a la dieta, y para evitar que la situación se agravara ordenó que el dinero destinado al mantenimiento del convento se diera a cada monja para que eligiera su ingesta, lo que redundaría en un mejor aprovechamiento de los recursos conventuales; esta medida propició el aumento de las cocinas particulares al interior de las celdas.⁵⁷ A partir de entonces las religiosas recibieron una cantidad semanal para su manutención,⁵⁸ y como el consumo era una decisión individual o familiar (tomando en cuenta que había celdas destinadas a varias monjas, frecuentemente emparentadas) no se rendían cuentas, por ello se suprimieron los largos registros de lo que compraban, y son escasos los datos obtenidos en los “libros de data” a partir de ese año.⁵⁹

Tena y Marcela Saldaña Solís, *Autos de las visitas del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la ciudad de México (1672-1675)*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad-UNAM, 2005.

⁵⁷ Hay que señalar que antes de 1672 la madre provisoría y el administrador controlaban los gastos cuando se compraban alimentos, y que el segundo estaba encargado de llevar un control en los libros de “data”; esto me permitió estudiar la dieta hasta ese año. Después ya no fue posible, porque sólo hay registros de las compras comunes y del reparto del dinero que se daba semanalmente a las religiosas, pues éstas no llevaron control por escrito de sus gastos o no se conservaron sus cuentas individuales.

⁵⁸ En 1718 y 1719 se dio a cada una las religiosas tres pesos, cuatro tomines semanales, cuota que tuvo pocas variantes. En febrero de 1718 eran 93 religiosas y el gasto total de esa semana fue de 232 pesos cuatro tomines. AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 59, data de raciones de religiosas. Además de esta cantidad, las religiosas recibían tres pagos anuales de 16 pesos, cinco tomines, o sea el equivalente de 45 pesos, siete tomines anuales de sus reservas. AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 59, f. 121v.

⁵⁹ En menos de tres años, la orden del arzobispo se aplicó a otras comunidades de concepcionistas y a las jerónimas que dependían del ordinario. A partir de entonces fue común tanto la ingestión de alimentos en la celda como en el refectorio; este último más concurrido en Cuaresma y los días de ayuno por la unificación de un menú de abstinencia y ayunos. Es factible que durante esos días las mozas cocineras de las religiosas transportaran los alimentos ya preparados al comedor; María Concepción Amerlinck y Manuel Ramos Medina, *op. cit.*, pp. 195-196. El resto del año, al menos las monjas de las comunidades reformadas por el obispo ingerían sus alimentos en sus celdas.

De todo lo que ingerían las religiosas, es indiscutible que el chocolate tuvo un lugar especial, y es el único alimento mencionado directamente como reserva de las religiosas, pues tomarlo no quebrantaba el ayuno,⁶⁰ aunque hubo opiniones encontradas sobre la prohibición o aceptación de la bebida en los conventos carmelitas de España y de México.⁶¹

Las monjas de Jesús María, al igual que las de Atlixco, ingerían chocolate cotidianamente. En Jesús María, Marina de la Cruz se alimentaba casi exclusivamente de chocolate en una bebida que “[...] se componía de harina de maíz, con cacao y miel de maguey”,⁶² tres potentes energéticos, que no por serlo garantizaban una dieta equilibrada; con el tiempo padeció diversos achaques. Es muy probable que Mariana de la Encarnación haya introducido esa costumbre en el convento de San José de carmelitas descalzas, donde después se prohibió.

En Jesús María se tomaba chocolate disuelto en agua caliente y también en tabletas. A través de los inventarios de las pertenencias de las monjas que fallecían, se sabe que a finales del siglo XVII en algunas celdas guardaban productos que se conservaban durante mucho tiempo en distintos recipientes: redo-

⁶⁰ En 1636, Antonio de León Pinelo dio a conocer un texto en el que analiza la costumbre de ingerir chocolate y participa en el debate relacionado con esa ingestión durante los días de ayuno; Antonio León Pinelo, *Question Moral. Si el chocolate quebranta el ayuno eclesiástico*, pról. de Sonia Corcuera de Mancera, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1994 (fac. de la 1a. ed., Madrid, 1636). Otra publicación reciente que divulga este conocimiento y otros en relación con el chocolate fue publicada en Sonia Corcuera de Mancera, “¿Inocente placer al paladar o grave cuestión moral?”, en *Chocolate II: Mística y Meztizaje. Artes de México*, núm. 105, marzo de 2011, México, pp. 9-13.

⁶¹ Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, Departamento de Historia-UIA, 1990, p. 162. Derivado del cacao, y por lo tanto de origen americano, el consumo de chocolate era común en barras, mezclado con agua y con miel de maguey.

⁶² Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, *op. cit.*, f. 108. Para el consumo del chocolate y derivados del maguey como el pulque, véase Sonia Corcuera de Mancera, “La embriaguez, la cocina...”, *op. cit.*, pp. 521-537.

mas y frascos de vidrio para la miel, cajetes para las conservas y dulces de membrillo, petaquillas y paños para envolver el chocolate y quizás era pinole⁶³ el que se guardaba en un costalito, como “polvo de Oaxaca”.

Por las reservas de la cocina sabemos que las clarisas utilizaban también el chocolate, igual que azúcar, canela y pétalos de rosas cubiertos. Para el manejo adecuado de éstos y de otros ingredientes tenían balanzas y medidas, así calculaban las mezclas; en molinos, metates, piedras para moler y tablas de amasar hacían unas combinaciones y otras en las ollas, sartenes y cacitos⁶⁴ que calentaban (hervían) sobre los braseros, bien alimentados de carbón, al que manipulaban con tenazas de varios tamaños. Entonces era importante cuidar del rescoldo. Los trozos encendidos de carbón se enterraban durante la noche en el bracerito, propiamente dicho, donde a falta de oxígeno se frenaba la ignición y se conservaba caliente el carbón. Al día siguiente se tomaba con las tenazas y se le soplabá hasta avivar el fuego, y una vez colocado bajo la hornillas podía avivarse la llama agitando el aventador frente a la entrada de aire.⁶⁵

Baltazar Ladrón de Guevara nos proporciona una síntesis de la alimentación conventual en el último tercio del siglo XVIII, ya que dedica varios pá-

⁶³ “El pinole es una harina de maíz cacahuacintle tostado a la que se le agrega azúcar o piloncillo y canela. El término proviene del náhuatl *pinolli*”. *El libro del origen de las palabras*, suplemento del núm. 9 de la Revista *Muy Interesante*, sep. de 1996, p. 52. “Pinole: Ciertos polvos que vienen de Indias compuestos de vainilla y otras especias aromáticas, y sirven para echarlos en el chocolate, al qual dan admirable olor y sabor. Llámense por otro nombre polvos de Soconusco”; *Diccionario de Autoridades*, t. V, *op. cit.*, p. 276. “*Pinolli*: la harina de maíz y chíá antes que la deslián”; Alonso de Molina, *Vocabulario*, México, Colofón, 1966, p. 449 (1a. ed., Antonio de Spínosa, 1571).

⁶⁴ AGNM, BN, vol. 881, exp. 8.

⁶⁵ Agradezco esta información práctica, así como la lectura de mi texto y sus agudas observaciones, a María Concepción Amerlinck de Corsi.

rrafos a explicar las diferencias alimenticias entre Europa y América:

¿Porqué es allá frecuente en las casas de comodidad, y en las Comunidades el uso de diversas aves, pezes, cuadrúpedos, y frutas secas, como pasas y almendras, y esto ni abunda, ni se gasta aquí aún en las familias de muchas facultades, sino en los días clásicos, siendo la gallina (que vale dos reales y medio) y quando mucho el pichón (que cuesta a real y medio el par) el regalo ordinario de que usan los ricos y los enfermos? ¿Porqué allá es muy común para todos, el gasto de la vaca y poco el del carnero, y aquí por el contrario, pues de aquella sólo usan los mui necesitados? Porqué son allá de mas substancia y vigor las carnes, semillas, pezes, y legumbres? ¿Porqué es allá saludable y común el uso del vino, que se da por raciones en las Comunidades, y aquí sobrecaro, notablemente noscivo aun a los mismos europeos, que lo frequentan, y medicinal el del pulque,⁶⁶ que allá no se conoce? ¿Porqué se gasta el pan de trigo o de centeno, que cada uno hace amasar por lo regular en su casa, sin hacerse otro uso del maíz que para las bestias, y aquí es esta semilla el común auxilio de los más pobres para su atole y sus tortillas, y pocos de estos prueban el pan de trigo, ni aquí se amasa sino en las panaderías? ¿Porqué allá sirven del azeyte para aderezar las comidas, ó de la manteca de baca, y aquí sólo de la de cerdo aún en el tiempo quaresmal, sin embargo del precepto general de la Iglesia, y aun sin otro indulto que el de la necesidad se pueden usar especialmente por los pobres los lacticinios?⁶⁷

⁶⁶ Se han hecho muchos estudios acerca del pulque y de las haciendas cuya producción era esencialmente el maguey. Los dominicos tuvieron varias que abastecían el valle de México, y sus propiedades alimenticias son innumerables. Para un primer acercamiento al tema véase Sonia Corcuera de Mancera, *El fraile, el indio y el pulque: evangelización y embriaguez en la Nueva España, 1523-1548*, México, FCE (1492-1992 Quinto Centenario), 1993.

⁶⁷ Baltazar Ladrón de Guevara, *Manifiesto Vida Común*, México, 1774, pp. 78-79. Aunque el objetivo del abogado era argumentar la bondad y arraigo de las prácticas religiosas, en este capítulo

Para este periodo es claro el éxito del intercambio de productos entre Europa y América, sin descartar las diferencias de consumo por razones de gusto, fertilidad de la tierra, clima y altitud sobre el nivel del mar, pues lo que era bueno en un lugar podía ser dañino en otro.

La V.M. Felipa de Santiago del Convento de Jesús María de México fue muy singular en la abstinencia. Al comenzarse la cuaresma compró para mantenerse medio de pasas, y decía con mucha gracia que para aquel tiempo se necesitaba sustento fuerte.⁶⁸

Los productos locales no contemplados en la dieta occidental salen a relucir cuando se trata de guardar el ayuno sin pasar hambre; en esos periodos las monjas de Jesús María suplían la carne con garbanzo, frijol o diferentes tipos de pescado, como robalo, lisa, bobo, atún y otros de las lagunas cercanas. Paradójicamente la adquisición de carne no disminuía en los periodos de abstinencia, incluso se incrementaba por las raciones extra que debían comprarse para alimentar a las enfermas.

Por otro lado, en la dieta habitual de las clarisas de Atlixco, además de los productos ya mencionados utilizaban el almidón, la granada, el pápalo y mayor cantidad de dulces. Al analizar sus gastos generales se observa que más de 40% correspondía a su alimentación.⁶⁹ Esto sin considerar que el convento de Santa Clara era dueño de un ingenio y una hacienda, lo que facilitaba el acceso a sus frutos. El ingenio de azúcar⁷⁰ nombrado del Espíritu

nos interesa sólo su aportación en el tema de la alimentación. Por su importancia, esta misma cita textual se ha venido analizando y aparece en varias publicaciones; podemos citar, entre ellas, Sonia Corcuera de Mancera, "La embriaguez, la cocina...", *op. cit.*, p. 538; Nuria Salazar Simarro, "Enfermedades y remedios...", *op. cit.*

⁶⁸ José Valadó y Serra, *op. cit.*, p. 112.

⁶⁹ AHBEDH, FF, vol. 105, fs.1-4. Para obtener este porcentaje completamos los tres meses que nos faltaban por prorrato.

⁷⁰ Seguramente las religiosas hacían muchas conservas, ya que

Santo "Tattetla" o Tatectla estaba en la jurisdicción de Izúcar,⁷¹ y destinó la mitad de sus tierras a sembrar trigo;⁷² la hacienda se dedicaba al cultivo de maíz, frijol, garbanzo y chile; estaba en Zapotitlán.

Otro convento como el de La Encarnación, en Chiapas, contaba igualmente con una hacienda, que por ser de trigo se consideraba "hacienda de pan sembrar", y en tiempos de cosecha "hacienda de pan llevar".

La posesión de tierras y fincas suponía una tarea adicional para la abadesa, la contadora y el mayordomo o administrador del convento, que en algunos periodos se convirtió también en contador. En el convento de Atlixco este trabajo estuvo periódicamente a cargo del procurador de los franciscanos, elegido para servir al monasterio en los asuntos contables. Por ellos sabemos que el convento de Santa Clara de Atlixco contrataba "indios gañanes" para trabajar el campo, quienes recibían parte del pago en especie, en chivos, carneros y bueyes, así como en la liquidación de sus rezagos de tributos al ayuntamiento.⁷³

si recibían azúcar de este ingenio y de un trapiche que habían adquirido desde el siglo XVI no les bastaba, pues también la compraban.

⁷¹ AHBEDH, FF, vol. 105, f. 143.

⁷² AHBEDH, FF, vol.141, f. 23. Esta información procede de una carta fechada el 2 de agosto de 1770.

⁷³ También hemos encontrado consumo de maíz, ya que uno de los empleados fijos de las monjas era el arriero Joaquín Gordillo, quien desde el 15 de septiembre de 1741 recibía "un peso cada ocho días, media fanega de maíz, y siete pesos de salario, había trabajado siete meses y ocho días hasta el 22 de abril de 1742, tenía recibidos 16 pesos y se le debían 34 pesos 6 reales. Lusiano, uno de los ayudantes de la hacienda de Zapotitlán, ganaba cada mes seis pesos, un peso de ración cada semana, i media fanega de maíz. Del trabajo de un año, dos meses, y diez y nueve días, importó su trabajo 87 pesos 6 reales, le pagaron 36 pesos, 2 reales y se le debían, 51 pesos 4 reales. Lusiano comenzó a trabajar para el convento el primero de febrero de 1741". AHBEDH, FF, vol. 105, fs. 8v-10v, 11v y 143. El informe del 4 de junio de 1742 estuvo a cargo de la abadesa del convento, sor Margarita María del Sacramento, de las contadoras mayor y segunda, sor Clara Antonia de San Francisco y sor María Josefa de la Encarnación, así como del vicario y contador fray Antonio Grajales. En la documentación del archivo que corresponde a

Aunque nos hemos estado moviendo en el lapso que abarca tres siglos, lo último que hemos dicho corresponde al XVIII, y para tratar sobre las propiedades de las monjas de Atlixco es necesario regresar en el tiempo al periodo en que se dieron los primeros pasos para afianzar la fundación. Los antecedentes se remontan al siglo XVI, ya que el crecimiento de la población de la villa y del convento fue paralela a la adquisición de tierras de cultivo y fuentes de consumo. Ubicadas en la región de Izúcar, las clarisas obtuvieron un sitio que en el siglo XVI pertenecía a los dominicos, después fue adquirido por un particular y finalmente por las monjas. Un trapiche fue una de sus fuentes más importante de ingresos y las monjas lo administraban a través de su mayordomo. La inserción de esta propiedad en territorio que originalmente pertenecía al Barrio de la Magdalena, ocasionó a las religiosas un pleito relacionado con la tenencia de la tierra y los linderos de la propiedad, por el uso y abuso de las pertenencias vecinales, como cortar madera más allá de su jurisdicción. Ningún propietario —y esto incluye a las monjas— estuvo exento de esas querellas.⁷⁴

Lo más relevante de esta adquisición es el mantenimiento de la comunidad, que en buena parte dependía del producto de sus propiedades. Y con esto se puede presumir que además de lo que compraban, la caña y el azúcar llegaban directamente al convento para su consumo y transformación, pues la elaboración de conservas y dulces hicieron famosas a las monjas y principalmente a las poblanas. Tortitas, yemitas y camotes de Santa Clara siguen gozando de buena fama hasta el día de hoy como una exquisitez culinaria.⁷⁵ Todo esto en coincidencia

este tomo para referirse al poblado, indistintamente se utilizan: Atrisco y Atlixco; sirvan estas observaciones para la búsqueda de la información en el futuro.

⁷⁴ AHBEDH, FF, vol. 141, fs. 191-193.

⁷⁵ El vínculo de estos productos con las clarisas, que toca más a Puebla que a Atlixco, sigue predominando en el imaginario cultural hasta el siglo XXI. Por su parte las dominicas de Puebla afir-

con la presencia de una repostera entre los oficios de las clarisas de Atlixco, que además de otras cosas preparaban bebidas y dulces.

Pueden observarse contrastes y semejanzas al comparar conventos españoles y novohispanos. El de clarisas de Badaurreta en Oñate contaba con enormes cantidades de pan labrado, 2 060 castañares y 449 robledales, y zarzales; cuatro heredades y sus huertas, dos frente al convento y dos en San Ubal en Bezasabal entre otras de sus posesiones, que a finales del siglo XVII llegaron a 48 heredades y propiedades territoriales adicionales. La comunidad adquirió varios molinos cercanos a su convento, y su Granja de Arcederillo en Burgos, que en 1761 producía trigo, cebada, centeno, novillos, vacas, yeguas, cabras, carneros, ovejas, cerdos, gatos y colmenas.

Así como no se comían castañas o zaramoras en los conventos novohispanos, ni tuvieron molinos a diferencia de los de Europa, y aunque en América se introdujo el ganado fueron predominando unos animales sobre otros, de acuerdo con la región y facilidades para su crianza. Queda claro que tenían otra tierra, otro clima, otro gusto y otras necesidades, aunque muchos productos se consumían coincidentemente en ambos lados del Atlántico.⁷⁶

¿Dónde se comía?

El refectorio era el lugar donde las monjas se reunían para comer. Su nombre viene de refección: alimento moderado y suficiente para reparar las

man que las famosas tortitas son originarias de su convento de Santa Catalina y no de Santa Clara. Sin duda las que hoy se venden en el convento de las dominicas son realmente una delicia. ⁷⁶ María José Lanzagorta Arco, "La cultura de la pobreza en la vida conventual clariana femenina, dos ejemplos de la orden: Santa María de la Bretonera (Belorado) y la Santísima Trinidad de Bidaurreta (Oñate)", en María Isabel Viforcós Marinas y María Dolores Campos Sánchez-Bordona (coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, 2005, pp. 455, 459-460.

fuerzas.⁷⁷ Esa era la intención de quienes estaban a cargo de la compra y preparación de la comida, pues había que conservar la salud y las energías para poder trabajar, y para ello era necesario nutrirse, aunque siempre de acuerdo con la templanza, para no caer en excesos.⁷⁸

Camino al refectorio, las religiosas debían detenerse en perfecta formación y acercarse en orden al aguamanil.⁷⁹ Para que el agua llegara al refectorio contaban con un sistema hidráulico adecuado y vigilado por el asentista del agua.⁸⁰ Desde el siglo xvii también se contrataban mozos que anualmente fregaban las pilas o fuentes y sacaban la basura.⁸¹ Muchos conventos contaban con pozo propio, y el de Santa María de Gracia de Guadalajara tenía un manantial de agua dulce.⁸² El filtro también se ali-

⁷⁷ *Diccionario de la Real Academia Española*, disponible en <http://lema.rae.es/drae/?val=legas>, consultado el 2 de diciembre de 2013.

⁷⁸ Para abordar este tema en un ámbito más general —que se inicia en las crónicas prehispánicas— puede verse Sonia Corcuera de Mancera, *Entre gula y templanza*, México, FCE, 1996. Además de aspectos culturales, se refiere al consumo de trigo, maíz, azúcar, cacao y pulque de forma particular, y dedica un capítulo al alimento en los conventos. Sonia Corcuera de Mancera, *Entre gula y...*, *op. cit.*, pp. 99-106. Para el estudio del maíz, del trigo y de la panadería, véase Virginia García Acosta, "El pan de maíz y el pan de trigo: una lucha por el dominio del panorama alimentario urbano colonial", en Janet Long (coord.), *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, México, IIH-UNAM, 2003, pp. 265-282, y Virginia García Acosta, *Las panaderías, sus dueños y trabajadores. Siglo xviii*, México, CIESAS/Casa Chata, 1989.

⁷⁹ Carlos Borromeo (*op. cit.*, p. 95) expresa que el material del aguamanil podía ser de mármol, bronce u otro género.

⁸⁰ El asentista del agua que daba servicio al convento de Jesús María, llegó a recibir una cuota anual de 24 pesos, que en el caso de Joaquín Zarralde Arámburu, asentista que se ocupaba del agua de la fuente del patio principal, esta cuota le fue pagada en diciembre de 1788; AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 343, f. 52. Al año siguiente, Ignacio José de Pesa y Casas revisó las instalaciones como asentista del convento; AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 350, f. 51. En 1791 el pago se hizo nuevamente a Zerralde y Arámburu; AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 357, f. 52.

⁸¹ En 1789 estos trabajos costaron 87 p. 2r. AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 343, f. 60.

⁸² El lavadero debía instalarse cerca del corral y contar con su propio pozo; a veces los lavaderos —como los del convento de Santa María de Gracia de Guadalajara— contaban con un tan-

mentaba del agua de la fuente o pila del claustro, y si escaseaba la compraban directamente a los aguadores o *tamemes* que la transportaban en ollas sobre sus espaldas.⁸³ Ya filtrada, el agua se ingería, servía para cocinar o hacer las mezclas de los medicamentos. Las religiosas padecían cuando faltaba o sobraba el agua, ya que el exceso también fue un problema cíclico vinculado con las lluvias.⁸⁴

Limpieza y amplitud formaban parte de la impecable conservación del refectorio, que debía ser "el lugar más cómodo" del monasterio, de manera que fuera suficiente para todas las religiosas que lo

que de agua para riego y un manantial de agua dulce. Sor María de Cristo Santos Morales, *op.*, y fray Esteban Arroyo González, *Las monjas dominicas en la cultura novohispana*, México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas de la provincia de Santiago de México, s.f., pp. 141-143, *apud* María Concepción Amerlinck y Manuel Ramos, *op. cit.*, p. 239.

⁸³ En la capital de la Nueva España el agua se transportaba en canoas que transitaban por los canales, acercando el líquido hasta las rejas de algunos conventos. AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 11, fs. 37-45, y vol. 12, fs. 6v-7, 86.

⁸⁴ En tiempo de lluvias había que "desasolvar" las atarjeas para evitar que se taparan e inundaran algunas partes del convento. Esto cuando ya contaron con drenaje, pues casi todos —como los de Santa Clara y San Juan de la Penitencia de México— carecieron de él hasta mediados del siglo xvii (por lo menos). Uno de los trabajos realizados entre 1718 y 1721 fue la composición de las cañerías. Esta vez sólo se dieron 3 pesos 4 tomines al cañero por su trabajo. Este tipo de composturas son menores comparadas con otras igualmente necesarias para el buen funcionamiento del conjunto. El 29 de agosto de 1719 se pagaron 12 pesos al asentista de las cañerías Antonio Álvarez, quien puso seis varas de caño de plomo de zulaque e hizo otras reparaciones en la cañería del convento; AHSSA, serie libros, vol. 59, fs. 145v y 146v. El 30 de abril de 1729, poco antes de la elección trienal que iba a realizarse en breve, Álvarez inspeccionó el convento y entregó un informe de las obras necesarias para que todo estuviera en orden. En cuanto a las reparaciones hidráulicas observó "que todos los patios grandes y pequeños tienen sus targeas de mampostería para el desagüe de las llubias y todos de condusen a un caño maestro que sale por el claustro a desaguar a la asequia que pasa por detrás de dicho combento y dichas targeas se allan todas tan ensolbadas que es necesario lebanar las tenallucas con que se allan cuviertas y limpiarlas para darles corriente porque no se esperimette el daño que acaesió el año pasado que por los ensolbos muy cresidos que tenían, con un grande aguasero que cayó se anegó todo el combento y me obligó a meter peones de fuera para dar corriente a las aguas"; AGNM, BN, leg. 474, exp. s.n., f. 2.

habitaban y para las que pudieran ser recibidas más adelante. Para su construcción se sugería dejar “ventanas a ambos lados, desde donde penetre la luz”, y poner un púlpito junto al muro en su parte media, para que la lectura durante la comida pudiera ser escuchada desde cualquier punto.⁸⁵ Tanto la lectura como la supervisión de la cocina y el refectorio era una labor rotativa que se asignaba semanalmente a las religiosas, y sólo se podían ausentar las que enfermaban. Para que la lectora pudiera comer y descansar, la primera que terminaba sus alimentos la suplía.⁸⁶

Actividades propias del refectorio, además de leer, beber o comer, eran ayunar o practicar actos de humildad, tras recibir una reprimenda cuyo castigo variaba según las faltas cometidas.⁸⁷ El costumbrero de las concepcionistas de Jesús María ordenaba que si alguna religiosa entraba tarde al comedor debía arrodillarse frente a la prelada con los brazos en cruz y declarar su culpa. A la que no llegaba a tiempo a las oraciones que se rezaban en el coro, después de la bendición de la mesa se le obligaba a sentarse en el suelo junto a la abadesa, y a golpear con un cuchillo el suelo hasta que le ordenaban sentarse como todas las demás. En el refectorio se practicaban actos rutinarios de reverencia y sumisión; todos los lunes, antes de servir el agua en los jarros, las novicias se ponían de rodillas en el centro, y a una señal de la prelada se acercaban una por una para besarle los pies, y los viernes besaban los de todas las religiosas que estaban en el refectorio, sentándose después a comer en el suelo. De las servidoras que ayudaban a la refitolera a traer y ministrar la comida, la que entraba primero era la de la prelada; todas tenían obligación de comer y no debían darse prisa para no ser las últimas.⁸⁸

⁸⁵ Carlos Borromeo, *op. cit.*, p. 93.

⁸⁶ *Costumbrero del Real Convento de Jesús María*, 1685, pp. 37v y 38v-39.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 38v-39.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 37-38v.

La regla de las clarisas obligaba a la priora a dar buen ejemplo, lo que incluía ser la primera en entrar al refectorio después del toque de campana que las convocaba.⁸⁹ Sobre la refitolera⁹⁰ la regla de Santa Clara dice que “ha de ser una Madre cuidadosa, y limpia”,⁹¹ ya que tanto el refectorio como el servicio de las mesas debía lucir siempre limpio. La refitolera supervisaba la preparación oportuna y el buen aderezo de los alimentos, así como el poner y servir la mesa,⁹² el abastecimiento de agua de las tinajas, el reparo del pan y llenar de sal los saleros; todo bien proveído para las horas de comer y cenar. Al terminar la comida la refitolera recogía las sobras y todos los objetos de servicio quedaban guardados en sus alacenas o cajas, pues tenía que dar cuen-

⁸⁹ *Regla, constituciones, y ordenaciones...*, *op. cit.*, p. 141.

⁹⁰ En el convento de clarisas de Santa Fe de Bogotá, la regla establece que debía haber dos refitoleras. *Regla, constituciones, y ordenaciones...*, *op. cit.*, p. 144.

⁹¹ *Ibidem*, p. 166.

⁹² La documentación revela que la responsabilidad de la cocina, de los alimentos cocinados y del refectorio recaía en la refitolera; seguramente ella contaba con otras mujeres que la ayudaban en todas las labores de preparación y limpieza. De acuerdo con sor María de Cristo, las labores culinarias, igual que las de limpieza, recaían mayoritariamente en las legas: doncellas sin la suficiente capacidad económica familiar para el pago de una dote; por eso el cargo de cocinera no se encuentra en la designación de oficios de las monjas. Las hermanas legas eran monjas completas que prometían, como las religiosas, pobreza, obediencia y castidad, pero no participaban en las decisiones. Esta diferencia de actividad y de trato se suprimió a partir de 1965. Agradezco estas precisiones a sor María de Cristo Santos Morales, *op. cit.* La Regla lo confirma pues al tratar de las cocineras, dice: “Para este oficio suelen poner las Preladas dos Hermanas Legas, ò tres, ò cuatro, según es mayor ò menor el monasterio”. *REGLA DEL GLORIOSO DOCTOR DE LA IGLESIA N.G.P.S. AGUSTÍN, que han de guardar las religiosas de los conventos de SANTA CATARINA DE SENA Y SANTA INES DE MONTE POLICIANO, de la orden de N.P. Santo Domingo. Establecidos en esta Ciudad de la Puebla de los Angeles. CON LAS ORDENANZAS, Y CONSTITUCIONES que para su perfecta práctica han hecho los Illmos. Señores Obispos de esta dicha Diócesis de la Puebla. MANDADAS GUARDAR, Y REDUCIDAS á mas clara y mejor disposición POR EL ILLmo. EXmo y VENERABLE SEÑOR D. JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA.* Reimpreso en la Puebla de los Angeles, en la Oficina del Real Seminario Palafoxiano, 1789, p. 183.

ta de todo y hacerlo constar por escrito según lo había recibido.⁹³

En los documentos de Atlixco no he encontrado tablas de oficios que consignen el de “cozinera”, pero en la regla de las clarisas de Santa Fe de Bogotá el cargo ocupa un subtítulo y se nombra a una de ellas por semana para garantizar la limpieza y caridad, es decir, que cuide que sus hermanas

[...] puedan sustentarse con lo que se les da [...] y procuren las que hazen los platos, y reparten las viandas, hazerlos, y repartirlas con toda justificación, sin excepción de personas, y la Abadesa, y Vicaria, pongan cuidado en que esto se haga asi, para escusar las quejas de las Religiosas, las quales se contenten con los platos, que se les ponen, sin volverlos a embiar para que se les de más vianda, so pena de privación de la porción que había de tocar por un día. Y ninguna de las Religiosas sirvientes legas, se atreva a volver el dicho plato, aunque qualquiera Religiosa se lo mande, so pena de comer en tierra por un día.

En la cocina no ha de entrar ninguna criada, ni china a guizar las comidas, y guizados particulares de las Religiosas a quien sirven, por excusar los inconvenientes que se siguen, del concurso en ella, lo qual guarden, y cumplan so pena por la primera vez, que en ella entraren de estar un día en el zepo, y por la segunda de ser hechadas del dicho Convento, y para excusar la ocasión de antrar [sic] en la dicha cocina, las cozineras tengan las puertas de ella cerradas con llave, y si por algún caso, con orden de la Abadeza, y no de otra manera, huvieren de dar algún plato, para afuera del refectorio, a algunas de las criadas, o chinas, lo den por las ventanillas de la puerta de la nueva que se hiziere.⁹⁴

En la regla de la Concepción, en este punto sólo se especifica que los manteles debían cambiarse

⁹³ *Regla, constituciones, y ordenaciones...*, op. cit., pp. 167-168.

⁹⁴ *Idem*.



Figura 6. Refectorio de carmelitas descalzas. Museo Nacional del Virreinato, INAH. María Concepción Amerlinck y Manuel Ramos Medina, *Conventos de Monjas. Fundaciones en el México virreinal*, México, Grupo Condomex/Centro de Estudios de Historia de México, 1995, pp. 106 y 107.

dos veces cada semana “si antes no lo pide la necesidad, y repartidos a trechos saleros servilletas y tarros que estén boca abajo” hasta que después de la bendición de la mesa se tuviera que servir el agua.⁹⁵ Sin asignar estas tareas a una monja con un oficio específico.

Lo consignado en la regla puede verse en una imagen que representan el refectorio de las carmelitas descalzas. Por la colocación de asientos y mesas da la impresión de que las monjas se acomodaban jerárquicamente, y que las que gobernaban o habían gobernado el convento posiblemente se sentaran al fondo por su situación centralizada. A excepción de la lega o de velo blanco que repartía los platos servidos, todas las monjas utilizaban largos bancos de madera que colindaban con los muros. De manera similar, el costumbrero de Jesús María se refiere a “bancos altos en redondo y delante las mesas de tablones aseados”.⁹⁶ Mesas también largas y del mismo material cubiertas con manteles blancos y colocadas frente a los bancos, ocupaban

⁹⁵ *Costumbrero...*, op. cit., pp. 37-37v.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 37.

tres de las cuatro paredes del refectorio carmelita formando una “U”. El pan se ponía directamente sobre un mantel muy limpio y podían tomarlo con las manos, mientras que para otros alimentos utilizaban cubiertos. Vasos, platos, cucharas y tenedores eran individuales.⁹⁷

La presencia de utensilios propios de la cocina y el comedor en los inventarios de las celdas, confirman que las monjas habían sido reformadas por el arzobispo fray Payo Enríquez de Ribera, y que ingerían alimentos en sus celdas. Por ello no debemos descartar la presencia de cocinas y comedores en los espacios particulares, lo que está probado para las concepcionistas hasta el último tercio del siglo XVIII. Las prácticas posteriores se vieron afectadas por la celebración del IV Concilio Provincial Mexicano.

La comida durante las fiestas.

Las limitaciones de los días de abstinencia y ayuno contrastaban con la abundancia de los días de fiesta, ya que en las fechas más memorables los fieles vestían los altares, la iglesia y las calles de lo que más apreciaban: las flores, los cortinajes, las joyas, las ofrendas y la comida, que era una práctica indisolublemente unida a las expresiones de devoción.

En Jesús María los festejos duraban tres días; al primero asistía el virrey, al segundo el arzobispo y al tercero los catedráticos de la Real y Pontificia Universidad. Durante la fiesta se preparaban “aguas de nieves” para gratificarlos por su asistencia.⁹⁸ Las ceremonias litúrgicas estaban acompaña-

⁹⁷ Para ampliar la información respecto a los utensilios de la mesa y las cocinas de celdas particulares, puede consultarse Nuria Salazar Simarro, “Muebles y objetos en los espacios femeninos novohispanos”, en *Barroco Iberoamericano. Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, t. I, Sevilla, España, Universidad Pablo de Olavide/Giralda, 2001, pp. 191-211.

⁹⁸ En 1730 se gastaron 144 pesos para pagar el agua de nieve

das de comida, rosquetes, marquesotes, espumillas y colación.⁹⁹

Además de la fiesta titular, el ingreso de una nueva profesa era un gran acontecimiento. Primero se preparaba un almuerzo para despedir a la doncella del hogar paterno, y para la profesión de sor Ángela Ignacia de San Jerónimo, que tomamos como ejemplo, se prepararon 25 gallinas, 12 pollos, jamón, lomo, chorizos, pies de puerco, vino tinto y blanco, 24 garapiñas,¹⁰⁰ 21 docenas de pastillas dulces, chocolate, bizcotelas,¹⁰¹ rosquetes, hojuelas, confites y colación fina. En esa fiesta participaron 91 religiosas y quizá también las laicas que vivían en el convento.¹⁰² La familia de una profesa costeara los manjares que se consumían y ofrecía gratificaciones adicionales en especie —como cacao, canela y azúcar— para el sacerdote que celebraba, la maestra, la pedagoga y la madrina de la novicia. La abadesa también podía recibir, por ejemplo media docena de platitos y media más de tazas de China, todo muy fino.¹⁰³

En otras celebraciones el convento agradecía a las cantoras con huevos, a los contadores con cho-

que se daba a los doctores, como era costumbre; esta cantidad cubría los adeudos de 12 años que se tenían desde enero de 1719. AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 91, f. 127v.

⁹⁹ AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 12, fs. 153-153v.

¹⁰⁰ Garapiña es “un género de biscochos largos, y angostos de mucha más suavidad y delicadeza que los ordinarios”; *Diccionario de Autoridades*, op. cit., vol. I, p. 51, y vol. II, p. 22.

¹⁰¹ Bizcotela es “una a modo de hojuela gorda que hacen las monjas, compuesta de huevos, azúcar y harina, la cual bañan por encima y queda como masa de rosquilla”; *Diccionario de Autoridades*, op. cit., vol. I, p. 613.

¹⁰² AGNM, Unidad Eclesiástica, Templos y conventos, Secretaría Arzobispal, 1699. (Sin catalogar. Agradezco a la licenciada Carmen Molina que me haya mostrado este documento, cuando ella estaba participando en su catalogación.) Una de las referencias más completas es la del ajuar de sor Ángela Ignacia de San Jerónimo, la cual era hija del alférez Andrés Fernández de la Torre y de Jerónima Pimentel; ingresó al convento como novicia en 1699 y profesó el 29 de septiembre de 1700, vivió 10 años en el convento, pues falleció el 14 de diciembre de 1710; *Libro de Profesiones*, f. 280 (colección particular).

¹⁰³ AGNM, Civil, vol. 83, f. s.n., 9 de junio de 1699.

colate, a los celebrantes por decir los sermones y pláticas de adviento con rosquetes, almendras, chocolate y espumillas.¹⁰⁴ A veces ofrecían una merienda en la reja a las familias de los médicos o les daban un regalo que por lo regular era una jícara grande de buñuelos. Cuando sus bienhechores estaban enfermos les enviaban bizcotelas a los que aderezaban las capillas de la iglesia en los días de fiesta o al notario que atendía los negocios del convento, además de encargarse de las escrituras, lo compensaban con tablillas de chocolate.¹⁰⁵ Por ser un convento real, las religiosas de Jesús María tenían mucha comunicación con los virreyes y les enviaban rosquetes o conservas, y en una ocasión remitieron un menú completo a don Diego Carrillo de Mendoza y Pimentel, marqués de Gelves y conde de Priego.¹⁰⁶

También las clarisas de Atlixco gastaron en comida para sus capellanes, procuradores y vicarios, lo que en periodos de escasez se consideró dispendio. Los alimentos que no faltaban en la clausura fueron leche, mantequilla, huevos, almendras, pichones y gallinas; agua nevada y nieve, manzanilla, redaño de carnero y unto de marrano,¹⁰⁷ quizá porque estos productos están relacionados con el lugar destinado a la salud: la enfermería.

Algunas conclusiones

Los dos conventos aquí contrastados fueron fundados con 37 años de diferencia; el citadino y concepcionista en 1580, y el rural y de clarisas en 1617. Ambos fueron establecimientos que partieron de otras comunidades erigidas previamente en la ca-

pital novohispana: la Concepción y San Juan de la Penitencia, respectivamente.¹⁰⁸ Acaso la tradición alimenticia de los conventos de procedencia de las fundadoras haya podido influir inicialmente en el consumo de insumos de los fundados por ellas, pero esto no se puede saber por el momento, ya que no se ha realizado una investigación alimenticia sobre esas comunidades. Lo que sí parece incidir en los tipos de consumo son las diferencias geográficas, pues los dos conventos en proceso de estudio pertenecieron a una distinta región cultural, entendiendo por cultura lo estrechamente relacionado con el cultivo de la tierra.

Por ejemplo, para las clarisas de Atlixco no he encontrado documentación sobre la compra de pescado, lo que fue de consumo común para las concepcionistas de México, ciudad anfibia con posibilidades de obtener productos de agua dulce y salada en su entorno inmediato, o como intercambio comercial con zonas laguneras como Michoacán o aun más distantes.

En cuanto al consumo de carne, tanto las reglas como las constituciones de las clarisas y algunas de las anécdotas citadas textualmente se refieren a la carne como un lujo, pero de la misma normatividad surgen las excepciones que propiciaron el consumo en ambos conventos, el citadino y el rural. En este género se incluyen el ganado y las aves, y entre ellas los gallos y las gallinas fueron criados en el convento y/o comprados en grandes cantidades a lo largo de todo el año, tanto por sus cualidades alimenticias como por ser de fácil digestión.

Otro ejemplo significativo es el consumo de cereales. En Jesús María se comían tortillas además de harina y pan, mientras que en Santa Clara —por el momento— están ausentes las tortillas y fue abundante

¹⁰⁴ AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 12, fs. 6-6v.

¹⁰⁵ Esto ocurrió particularmente al notario Francisco de Arzeo.

¹⁰⁶ AHSSA, FCJM, serie libros, vol. 12, fs. 5, 6, 6v-7v, 151 y 152v.

¹⁰⁷ Estos productos eran comprados por las monjas del convento de la Villa de Carrión del Valle de Atlixco en 1762 y 1763. El pulque y la leche que se usaban corría por cuenta del mayordomo administrador. AHBEDH, FF, vol. 105, f. 50.

¹⁰⁸ En la tabla de los oficios del convento de San Juan de la Penitencia de México se registra, en la elección del 9 de julio de 1740, el de repostera, tarea que asumieron las monjas de Atlixco. AHBEDH, FF, vol. 104, f. 16.

el empleo del trigo, como lo revelan los gastos en harina y la compra semanal de semitas. Esto no es de extrañar por la ubicación del convento en el fértil valle, que debiera su bonanza al cultivo de cereales; pero además es muy probable que el convento estuviera poblado principalmente de españolas procedentes de la misma villa, así como de Cholula y Puebla.¹⁰⁹ El consumo de trigo por encima del maíz es más significativo aún entre las dominicas, ya que se contempla la existencia de un granero en las constituciones andaluzas que llegaron a esa misma comunidad en la ciudad de Puebla.

Los datos biográficos de religiosas que se han insertado al texto proceden de monjas de varias órdenes y lugares, desde Toledo hasta México, por mencionar dos ciudades que fueron capitales. Las citas breves se han ido insertando como flores, para dar color y luz al tema, aunque los muros de cada clausura hayan sido distintos y hayan estado lejos de los dos casos resaltados.¹¹⁰

Seguramente las diferencias de funcionamiento interno tuvieron repercusiones sobre el consumo y generaron variaciones en la alimentación, ya que aparentemente las concepcionistas de Jesús María, aunque dependían del ordinario, fueron siempre autónomas; el obispo o el vicario nombrado por él sólo estaba al tanto de los resultados de la administración a cargo del mayordomo y de una religiosa contadora, mientras que las clarisas, además de haber sido fundadas en una villa y no en una ciudad, tuvieron esporádi-

camente relación con las clarisas de Puebla y con el provincial y provisor/administrador o vicario de monjas, que también era un franciscano. Esto significa que en largos periodos no contrataban administradores, ya que religiosos del primer orden controlaban sus gastos.

Por último, aunque todas las religiosas tenían oficios, las clarisas estaban a cargo de las hortalizas y de preparar y distribuir los alimentos, tanto en las comidas principales como en las colaciones. Las concepcionistas no tuvieron oficios relacionados con la producción de alimentos, ni con su preparación o distribución; esas actividades pudieron estar supervisadas por las monjas, pero estaban a cargo de servidoras. En este sentido hay un contraste con una regla de mayor pobreza y humildad. Otra variante es la de los conventos de dominicas donde las legas cocinaban y servían la mesa.

El acto de comer suponía un proceso de producción y compra de insumos para preparar la comida, cuyo resultado —en toda la gama de sabores— significó un regalo para propios y extraños; las monjas se esmeraban en la elaboración y degustaban lo que elaboraban con placer, especialmente en los días de fiesta en que compartían lo que cocinaban con los benefactores del convento. Esta costumbre pervive en algunos lugares donde las tradiciones se conservan; me refiero, entre otros, al convento de Santa Clara de Charcas, hoy Sucre, en Bolivia, pues en la fiesta patronal —en una habitación clausurada normalmente— las religiosas sirven a los selectos invitados que acuden a felicitarlas sus famosas salteñas de pollo, platillo que se ha hecho célebre en esa ciudad histórica.¹¹¹

Aquí y allá, los alimentos dan cuenta de una serie de productos multiculturales con sus va-

¹⁰⁹ María Concepción Amerlinck y Manuel Ramos Medina, *op. cit.*, p. 195.

¹¹⁰ Además de vegetales y frutos, en las huertas se cultivaron flores; Josefina Muriel en su capítulo acerca de las capuchinas de Nuestra Señora de Guadalupe, dice al respecto: "Otra de las ocupaciones de las religiosas fue el cuidado de la huerta, en la cual tenían un jardín dedicado especialmente al cultivo de las flores con que adornaban la iglesia y atendían muy particularmente aquellas que hicieron famoso el adorno del altar, el Jueves de Corpus, en su templo"; Josefina Muriel, *Conventos de Monjas en la Nueva España*, México, Jus, 1995, p. 244.

¹¹¹ María Antonia Triano, "Función económica en los monasterios de clausura en la audiencia de Charcas", en *I Congreso internacional del Monacato Femenino en España...*, *op. cit.*, p. 441.

riantes de acuerdo con la región geográfica, lo que incluye el clima, y los antecedentes locales relacionados con las costumbres y el gusto;¹¹² el recuento histórico que nos brindan los documentos de los conventos de monjas, tanto en las gran-

des ciudades como en el campo, van permitiendo comprender los resultados de una suma de ingredientes que, al convivir y mezclarse, originaron la cocina mestiza, una de las más sabrosas a decir de los expertos.



¹¹² Un estudio que parte de informes y cartas de monjas capuchinas que viajan de la península ibérica hacia México y Lima con fines fundacionales, se concentra también en la comida para señalar las semejanzas y diferencias que perciben las mismas monjas en contacto con otras órdenes religiosas, con diversas situaciones durante el trayecto recorrido y con distintos espacios geográficos, gustos y costumbres en ambos lados del Atlántico. Véase Sarah E. Owens, "Food, Fasting, and Itinerant Nuns", en *Food and Foodways*, 19:4, 2011, pp. 274-293; disponible en <http://dx.doi.org/10.1080/07409710.2011.630619>.

El informe prioral de María Francisca de Señor San José, ayer y hoy en el convento poblano de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana

En el archivo del convento de Santa Catalina de Siena, de la ciudad de Puebla, se conserva el único ejemplar conocido de informes priorales. Aquí se estudia solamente el primero de ellos, que corrió de 1791 a 1794, y se comparan la vida de oración, las fiestas y algunas costumbres conventuales de ese periodo con la actualidad.

Palabras clave: monjas, convento, dominicas, prioras, Puebla.

94 |

En ningún archivo de los nueve monasterios de monjas dominicas de la República Mexicana que se fundaron durante el virreinato,¹ existen informes priorales redactados al término de cada trienio. En el archivo del convento de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana, de la Puebla de los Ángeles,² se conserva el segundo libro de actas priorales, que empieza con el gobierno de la madre María Francisca de Señor San José, iniciado el 8 de octubre de 1791 y concluido el 28 de noviembre de 1794.³ Los informes anteriores desafortunadamente están perdidos.

Por medio de este hermoso conjunto documental podemos reconstruir la vida de este monasterio a partir de esa época y hasta nuestros días, ya que las reverendas madres prio-

* Monja y cronista del convento de Santa Catarina de Siena y Señora Santa Ana, Puebla, México.

¹ Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Santiago, 1946; sor María de Cristo Santos Morales, op, y fray Esteban Arroyo González, op, *Las monjas dominicas en la cultura novohispana*, México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas de la Provincia de Santiago de México, s.f.; María Concepción Amerlinck de Corsi y Manuel Ramos Medina, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, México, Grupo Condumex, 1995; sor María de Cristo Santos Morales, op, "Las monjas dominicas de Santa Catalina y de Santa Inés durante el siglo xvii", en *Anuario Dominicano*, t. III, vol. 1, *Puebla (1531-1774)*, México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas de la Provincia de Santiago de México, 2007, pp. 489-508.

² El monasterio de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana, de la ciudad de la Puebla de los Ángeles, recibió la bula de fundación en noviembre de 1567, dada por el papa dominico san Pío V. La fiesta de erección se llevó a cabo el 10 de enero de 1568.

³ Inventario del Archivo Conventual Monasterio de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana (ACMSCSSA), Puebla, Puebla, Sección Gobierno, Serie Actas, caja 3, exp. 1, año 1791-2004, Libro de Actas Priorales, pp. 4-15v. Libro En que dan sus Descargos las Rs. Ms. Prioras de este Convento de Mi Madre Sta. CATARINA y Se comienza el día 8 de octubre De este año 1791 segundo Priorato de N.M.R.M. María Francisca de Sr. Sn. José.

ras siguen dando cuenta al término de sus respectivos mandatos.

El libro de informes priorales se puede estudiar desde muy diversos puntos de vista; uno de ellos es el de conocer cómo recibía y dejaba cada priora la celda prioral; se menciona la antigua existencia de jóvenes educandas; se registran las tomas de hábito, las profesiones de velo y coro, las de velo blanco, las defunciones; todos los arreglos y mejoras que se hacen al edificio y a las imágenes y objetos litúrgicos, y las festividades que existían, entre otros temas. Se abordan acontecimientos que sucedían durante cada priorato, como fueron los duros momentos de las exclaustaciones y de la persecución religiosa. Otro aspecto de interés es que cada informe está precedido de una portada en blanco y negro o a colores. Pueden ser sumamente bellas.

Tema significativo es el de las fiestas religiosas que se celebraban en el monasterio de Santa Catalina de Siena y que están referidas en el informe del priorato trianual que se inició el 8 de octubre de 1791, dado que la mayoría de esas celebraciones se siguen realizando actualmente. No obstante hay que considerar que las fechas de algunas fiestas se han modificado de acuerdo con los cambios instrumentados por la Iglesia, a partir de la promulgación del Concilio Vaticano II, efectuada por el papa San Juan XXIII en 1963.

Con el fin de respetar el calendario litúrgico y conservar las tradiciones del monasterio de Santa Catalina de Siena, ciertas antiguas fiestas han sido ajustadas a fechas distintas. La permanencia de festividades a pesar de la renovación de la Iglesia, reitera la solidez litúrgica y sacramental del monasterio de Santa Catalina de Siena en los diversos momentos históricos de la Iglesia. La vida litúrgica es la parte fundamental de la vocación de las monjas contemplativas, ya que sobre esta elección de vida recae el compromiso orante de la Iglesia con intercesión de los santos, y por lo tanto el apoyo incon-

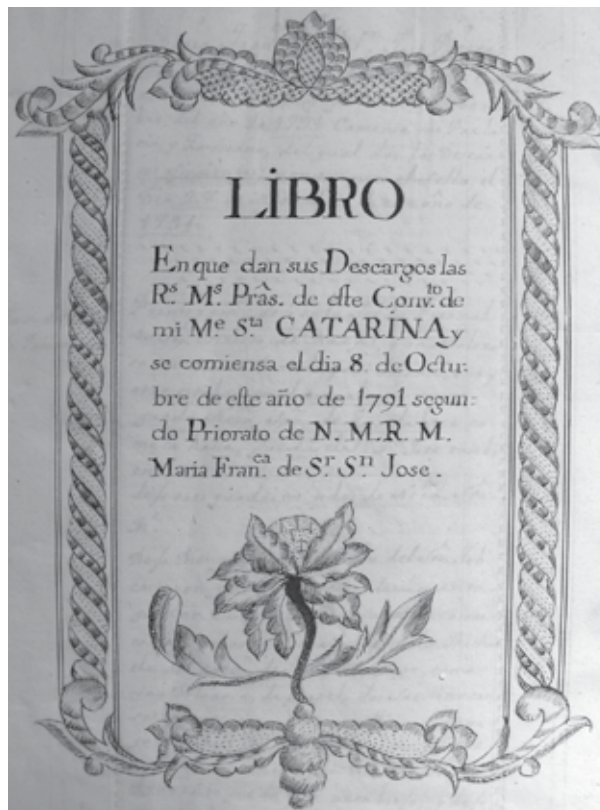


Figura 1. Portada del libro de informes priorales del convento de Santa Catalina de Siena.

dicional de la vida monástica y el cumplimiento de su misión.

Liturgia

En Oriente la liturgia se reduce estrictamente a la Eucaristía; en Occidente, en cambio, la liturgia comprende todas las celebraciones que la Iglesia considera suyas, como, además de la Eucaristía, los sacramentos, el Oficio Divino (hoy liturgia de las Horas) y los sacramentales.

La espiritualidad dominicana tiene como características la sobriedad, la amplitud y el vigor. Es sobria porque la razón siempre preside el ritmo de los afectos. Es amplia porque no está aprisionada en métodos ni sistemas de escuela, ya que es eminentemente evangélica, y por ende riquísima en

matices de santidad. Es vigorosa porque es profundamente teológica.

Algo parecido se podría decir de su liturgia, puesto que sin ser una creación de la Orden, ha recibido de ella su matiz propio, al adaptarla a una intensa vida académica y apostólica.

En la Edad Media existían en Roma dos oficios litúrgicos: el Oficio de la Iglesia Romana, seguido en las basílicas, y el de la Curia o Corte Romana, observado en la capilla del Palacio Apostólico. El primero era el más completo y sus particularidades y características son las que se encuentran, en gran parte, en el rito dominicano. En cambio el segundo, dado que la Curia Romana estaba sobrecargada de trabajo y se desplazaba constantemente, acostumbraba abreviar o cambiar el oficio.

Las monjas dominicas han apoyado históricamente la vida apostólica de los frailes de la Orden de Predicadores, y como ellos, también se han encontrado unidas a la Iglesia universal. Dicen concretamente las constituciones:

Imitando a la Iglesia congregada en Jerusalén por la predicación de los Apóstoles y por la cotidiana y unánime oración (Hch. 2, 42) las monjas ofrecen en la presencia de Dios el sacrificio de alabanza, principalmente en la celebración de la liturgia.⁴

Otras características son: mariana, eucarística y de difuntos.

Es mariana porque sabido es que el pueblo cristiano bautizó espontáneamente a los religiosos de la naciente orden de Santo Domingo con el nombre de frailes de María. Aquellos primeros religiosos se levantaban rezando el oficio Parvo de Nuestra Señora, y sólo se acostaban después de cantarle, al final de completas, la antifona mariana más dulce, la Salve.

⁴ *Libro de las Constituciones de las Monjas de la Orden de Predicadores*, Valencia, Imprenta Nácher, 1987, p. 30.

Es eucarística por estar centrada en el misterio del Santísimo Sacramento. La beata Juliana de Monte Cornillon (1192 -1278) tuvo una visión en la que el Señor le explicó que la Luna representaba al año litúrgico con todas sus fiestas y una banda negra aludía a la falta de la fiesta del Santísimo Sacramento, que debería completar el ciclo. El dominico Hugo de San Caro, confidente de la beata Juliana, a quien el Señor le reveló su deseo de que se instituyese la celebración de Corpus Christi; cuando llegó a ser cardenal y legado pontificio, aprobó y declaró el precepto en todo el territorio de su legación. Una vez universalizada la fiesta en 1264, el papa Urbano IV encargó a santo Tomás de Aquino que compusiera los himnos para el día de Corpus Christi, que son de los más bellos y completos de la liturgia católica.⁵

Es de difuntos porque su origen se remonta al mismo fundador, según atestiguan los primeros biografos del santo. Los Capítulos Generales se han distinguido por desarrollar la liturgia de los difuntos y extender los sufragios por los hermanos, familiares y protectores fallecidos.⁶

Todas estas particularidades de la Orden de Predicadores se reflejan en las festividades de las monjas de Santa Catalina de Siena de la Puebla de los Ángeles.

Fiestas y misas

En el libro de informes priorales empieza la relación de fiestas. La fiesta del Rosario, que antiguamente se celebraba el primer domingo de octubre; por lo tanto, a pesar de ser movable se indicaba que debía ser todo doble, de primera clase, con octava solemne y plática interior. Según el directorio litúrgico empleado hasta antes del Concilio Vaticano II,

⁵ Alan Butler, *Vidas de Santos*, t. II, trad. de Wilfredo Guinea S. J., México, C. I. Jhon W. Clute, 1965, p. 37.

⁶ Miguel Gelabert, *OP, et al., Misal Diario, Ediciones Litúrgicas*, 2a, ed., Valencia, FEDA, 1950, pp. 23-26.

el que fuera doble de primera clase, quería decir que esa fiesta no podría ser sustituida por otra, aunque cayera en domingo. Actualmente se celebra el 7 de octubre, con calidad litúrgica de solemnidad para la Orden de Predicadores.

Le sigue la festividad de Todos los Santos el 1 de noviembre, también todo doble, de primera clase, con octava solemne, y el 2 de noviembre se conmemora a los fieles difuntos.

La elección como prelada de Nuestra Madre Santísima en esta comunidad dominicana de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana, es una piadosa y laudable costumbre de tiempo inmemorial, observada religiosamente después de cada elección prioral. Esta tradición pervivió hasta 1973.

En relación con esto, la madre priora María Francisca de Señor San José indica, en el informe al que aquí se hace referencia, que tomó una imagen de la Santísima Virgen de los Remedios y la mandó transformar en Inmaculada para que fuera la prelada. El día de su elección, en realidad reelección, se dieron a cada religiosa dos laminitas con sus maquetas de plata y 4 reales. El ceremonial de la comunidad lo describe así:

Laus Deo et B.V.M. et B.P.D.

Orden.- Si antes no se ha rezado o cantado el rosario (*ad libitum*) el Reverendo Padre Presidente comienza Ave María Purísima... etc.

Por la señal de la santa cruz... etc.

1º Antífona: *Veni Creator* (Ven Espíritu Santo)

La Venerable Comunidad lo canta a dos coros, o alternando con el Reverendo Señor. Presidente, verso y oración.

2º Consagración.- El R. Sr. P. reza una consagración a la Santísima Virgen.

3º Alocución.- El R. Sr. P. (se sienta) dirige una alocución propia de esta piadosa ceremonia, dispuesta para encender cada vez más el amor a María Santísima, como nuestra Señora, Reina, Madre y Prelada de



Figura 2. Imagen de la Inmaculada, reelecta como prelada.

esta Comunidad. Invita al fin a las religiosas a proceder a la elección.

4º Elección.- Por orden de antigüedad, cada religiosa se acerca, lee en alta voz su cédula y la deposita en el ánfora, entregando al R. Sr. P. un ramillete de flores, que él colocará al pie de la imagen de María Purísima.

5º Ofrecimiento.- Pasado el turno de la última religiosa, el R. Sr. P. de pie verifica si el número de cédulas corresponde al de las electoras, torna éstas al ánfora, tómalas con ambas manos y arrodillándose ante la sagrada imagen de la Augusta Reina elegida, en nombre de la comunidad la presenta y ofrece en muda plegaria, y deposita después a sus benditas plantas.

6º Confirmación.- Terminado este acto el R. Sr. P. confirma la elección con los siguientes o parecidos términos según su fervor mariano:

En nombre de la Santísima y Augustísima Trinidad, de la soberana Reina elegida en el comparable

misterio de su Inmaculada Concepción, del Patriarca Señor San José, de Santo Domingo, Santa Catalina de Siena, Santos de la Sagrada Orden y de toda la corte celestial: APRUEBO Y CONFIRMO ESTA ELECCION PIADOSA a la mayor honra y gloria del Sacratísimo Corazón Eucarístico de Jesús, y para el progreso espiritual y temporal de esta Venerable Comunidad Dominicana que en estos momentos, con todo amor y humildad rinde OBEDIENCIA A SU CELESTIAL MADRE Y PRELADA, IMPLORANDO SU AUGUSTA BENDICION.

EL R. SR. P. dice: *Benedictio Dei...* etc. bendiciendo a la comunidad (que está en venia, es decir en postración). Después hace una señal para que las hermanas se levanten.

7º Canto.- Himno *Ave Maris Stella*. V.- *Ora pro nobis*
R. - *Gratiamtuam*

8º Acto final.- El R. Sr. P. expone al Divino Señor Sacramentado, reza la estación y da la bendición.

98 | Para el día de la elección de nuestra Madre Purísima se preparaba un altar con la sagrada imagen; una mesita donde se colocaba el ánfora para depositar las cédulas y una silla para el reverendo señor presidente. De antemano cada religiosa recibía de la priora saliente la cédula electiva para el acto de esta ceremonia, que todas acompañaban con un ramo de flores.

El sacerdote revestido con sotana y sobrepelliz se presentaba ante el altar y las religiosas daban el saludo inicial a la santa cruz. A continuación el celebrante les explicaba que iban a hacer una pequeña ceremonia y las exhortaba a la obediencia y al fiel cumplimiento de sus obligaciones religiosas. Después de esa breve homilía cada una de las hermanas presentes en la comunidad (monjas de votos solemnes, hermanas legas y profesas temporales) se acercaba a la imagen de la Virgen y leía la pa-peleta que decía: “Yo elijo por Priora a mi Madre la Santísima Virgen María”.



Figura 3. Esta escultura de Cristo del siglo XVIII aún preside la capilla de las monjas.

En una ocasión presidió esa ceremonia y pronunció la plática exhortativa el señor canónigo, deán de la catedral angelopolitana don Pedro Montero y Vásquez, en la capilla del actual monasterio. A todas las religiosas se les repartieron previamente unos ramilletes con flores de nomeolvides y boletas escritas. La última vez en que se celebró la ceremonia de elección de la Virgen como prelada fue durante el gobierno de la madre priora María del Sagrado Corazón, quien fue elegida el 13 de octubre de 1973, y la reelección que consta en acta⁷ se hizo el sábado 24 de octubre del mismo año, a las 11:30 de la mañana.

Además de las ya mencionadas, las fiestas litúrgicas celebradas durante el año son: San José, el 19 de marzo; la Anunciación, el 25 de marzo; celebración del Triduo Pascual, fiesta móvil; Santa Inés de Monte Policiano, el 20 de abril, con misa cantada; Santa Catalina de Siena, el 29 de abril y el día 30 con misa cantada —anteriormente su fiesta era móvil, pues no se podía celebrar antes de la Ascensión—; San Pío V, el 30 de mayo, por ser ese papa dominico y haber dado la bula de fundación del mo-

⁷ ACMSCSSA, Sección Gobierno, Serie Actas, caja 2, exp. 4, 1867-2004, Libros de Capítulos y Elecciones, Actos Marianos de Elección, fs. 1-8.

nasterio —antiguamente se hacía el 5 de mayo—; Nuestra Señora de la Luz, fiesta móvil en mayo, un jueves después de la Ascensión; Corpus Christi, fiesta móvil; Nuestra Señora del Carmen, el 16 de julio; Señora Santa Ana y Señor San Joaquín, el 26 de julio —antes se celebraba al padre de la Santísima Virgen en agosto, como fiesta móvil después de la Asunción de la Virgen, hoy se celebran juntos—; Santo Domingo, el 8 de agosto, todo doble de segunda clase, con octava solemne —antes se celebraba el 4 de agosto—; Nuestra Señora de las Nieves, el 5 de agosto; la Transfiguración del Señor, el 6 de agosto; el Tránsito de la Virgen, el 13 de agosto; la Asunción de la Virgen, el 15 de agosto; la Natividad de la Virgen, el 8 de septiembre; la Virgen del Rosario, el primer domingo de octubre; San Carlos Borromeo, el 4 de noviembre. Se le recuerda y se le tiene devoción en el convento de Santa Catalina de Siena por haber sido intercesor para la Bula de fundación. La Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre, con misa cantada; la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre. Esta fiesta era patrocinada por las mozas o sirvientas, hasta que por razón de su salida de la clausura y lenta disminución, la fue asumiendo la comunidad. Su festividad es muy solemne, en agradecimiento a la curación milagrosa de la madre Jacinta María Nicolasa de Señor San José en 1755, a la que me referiré más adelante.

Principales obligaciones espirituales de la comunidad

La lectura diaria del Oficio Divino, con la finalidad de santificar todo el día, antiguamente se componía de maitines, laudes, horas menores (prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas). Todo esto comprende actualmente la liturgia de las Horas.

El Oficio de Maitines, hoy conocido como el Oficio de Lectura, antiguamente se rezaba a la media noche e incluía: 1) introducción (invocacio-

nes iniciales, invitatorio); 2) himnos del breviario (comúnmente rezados en Occidente, compuestos principalmente por san Ambrosio, san Hilario, Prudencio obispo de Troyes, Venancio Fortunato, Pablo el Diácono, Rabano Mauro y otros); 3) los salmos (durante el oficio ferial eran 12 y en los domingos 18; en el transcurso de una semana se rezaban los 150 salmos que se encuentran en la Sagrada Escritura; hoy se hace en un mes); 4) las lecciones eran nueve (las primeras tres de la Sagrada Escritura, las tres siguientes de los escritos de los santos padres, y las tres últimas de las homilias de las fiestas; cuando no había fiesta se recitaban solamente las lecturas de las Sagradas Escrituras, que debían leerse completas a lo largo del año; actualmente se lee en tres años), y 5) los responsorios y la oración conclusiva.

Las laudes, principal rezo de la mañana, en acción de gracias por el nuevo día. En algunos días se añadían las preces, que contienen una invocación inicial, himno, cinco salmos laudatorios, lectura breve, *benedictus* y oración final.

Después están las horas menores: prima hacia las siete de la mañana; tercia a las nueve, recordando la venida del Espíritu Santo; sexta a las 12, recordando la agonía del Señor; nona a las tres de la tarde, recordando la muerte de Cristo. En estas horas se invocaba la ayuda de Dios, para cada una de las horas del día. Se rezaba la invocación inicial, un himno, tres salmos, la lectura breve, el responsorio y la oración final. Actualmente se ha suprimido la hora prima y quedan las tres restantes, para ser rezadas sólo en una hora, según acomode mejor a cada comunidad.

Las vísperas como oración de la tarde se hacían con invocación inicial, himno, cinco salmos, lectura breve, versículo, *magnificat*, oración conclusiva y algunas veces las preces feriales.

Las completas constituyen la plegaria de la Iglesia implorando el auxilio divino por la noche; comprendían: invocación inicial, examen de concien-

cia, himno, tres salmos, lectura breve, responsorio, el Cántico de Simeón, oración final, la salve o canto a la Santísima Virgen y al santo patrón.⁸

Todas estas oraciones constituyen la liturgia monástica cotidiana, que antiguamente tomaba de ocho a 10 horas según fuera el rezo de feria, fiesta o solemnidad. Hoy se reza durante menos horas diarias.

La liturgia monástica es muy importante en los monasterios de vida claustral, porque tienen a la oración como función primordial; son responsables del culto divino en su máxima expresión, al depender de ellos la fuerza espiritual de la Iglesia universal. De ahí que sea fundamental para las monjas contemplativas.

Devociones

Se entienden por devociones las prácticas piadosas que no forman parte de las celebraciones litúrgicas propiamente dichas. Son actos populares o particulares más o menos importantes, como el Rosario, el Vía Crucis, los siete dolores y gozos del Señor San José, el Oficio Parvo de la Virgen, la acostada y levantada del Niño Dios en Navidad y en la Candelaria, las novenas, los triduos, las letanías, las procesiones, las bendiciones, etc., mismos que tuvieron mucho arraigo en épocas pasadas, cuando se rezaba el Oficio Divino en latín, sin dominar esta lengua, por lo que podía quedar un vacío espiritual que las monjas suplían con estas devociones.

Entierros y defunciones

Actualmente llama la atención la existencia de entierros en las iglesias conventuales femeninas; no

⁸ *BREVIARIUM Juxtaritum, SACRI ORDINIS PRAEDICATORUM. Apostolica /Auctoritate /Approbatum /Reverendissimi /Patris: FRATIS HYACINTHI MARIE CORMIER, Ejusdem /Ordinis /Magistri (Generalis /Jussu /Recognitum et Editum. Anno Domini M.DCCCC.IX. Romae. Typissocietatis S. Joannis /Evangelistae. Desclée et sociorum. S. Sedis /Apostolicae /Editorum, Romae. Tornac.*



Figura 4. Escultura del Niño Dios que se coloca junto al presbiterio el día de la Candelaria.

obstante, en los informes priorales se puede comprobar que fueron enterradas en la iglesia de Santa Catalina de Siena personas de todo género. Pueden citarse algunos casos: el 29 de julio de 1792 falleció el padre capellán, licenciado Joaquín Castro, y con licencia del padre vicario se enterró en la iglesia. El 1 de agosto de 1793 falleció la moza María Gertrudis y se enterró en la iglesia, al igual que las señoras doña María Gertrudis Chaves y doña Josefa Chaves, ambas de limosna.

También se enterraron de limosna: un pariente de la madre María Rosa de Santa Catalina; Manuela Gertrudis de la Concepción y doña Isabel Soto; el sacerdote don Manuel Espinosa; doña María Josefa Espinosa y un pobre. Una señora fue sepultada a cuenta del padre sacristán; doña Mariana Carrera a cuenta de su esposo don Pedro de la Rosa; doña Isabel Fuertes a cuenta de su esposo don José María de la Carrera; el señor cura don Tomás Armas, de su cuenta propia; la mujer de José Leandro, el mandadero, también de su cuenta, pero la cera la dio el convento. Todos los entierros se llevaron a cabo con licencia del padre vicario.⁹

A pesar de que estos ejemplos proceden sólo del primer informe prioral, los considero suficientes para mostrar que en Santa Catalina se compartía la costumbre de enterrar a todos los difuntos en las iglesias, ya que no existían cementerios municipi-

⁹ *ACMSCSSA, Sección Gobierno, Serie Actas, caja 3, exp. 1, año 1791-2004, Libro de Informes Priorales, pp. 12-12v.*

pales. Pero cabe aclarar que las religiosas profesas siempre eran sepultadas en el coro bajo.

Entre las que murieron en este periodo se encuentra la madre Nicolasa María Jacinta de San José, quien recibió de la Santísima Virgen de Guadalupe la gracia de un milagro el 12 de diciembre de 1755. Profesó el día 1 de enero 1753, en manos del señor obispo doctor don Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, junto con su hermana, la madre María Josefa Antonia del Corazón de Jesús, siendo priora la madre Josefa de Jesús María, subpriora la madre María de Santa Bárbara, y maestra de novicias la madre Margarita Micaela de San Agustín. Eran hijas de don José de Zembra y Simanés y de doña Catalina de Soto y Noguera.¹⁰

Un exvoto que se encuentra en el museo de Santa Mónica de la ciudad de Puebla recuerda el milagro de la Santísima Virgen de Guadalupe y en el archivo del monasterio se encuentra un manuscrito donde se asienta:

La averiguación del milagro que obró la Santísima Virgen María de Guadalupe, a favor de la madre Nicolasa María Jacinta de San José, hecha por el Juez Gaspar Antonio Méndez de Cisneros y el Notario Manuel Gómez de Escobar Manleón, el año 1776.¹¹

El día 20 de mayo de 1792 falleció N.M.R.M. Jacinta María de Sr. Sn José, siendo actualmente subpriora se le cantaron sus nueve misas, y ciento rezadas (como consta en los recibos). El día de las honras hubo vigilia de cuenta de su hermana Doña Anna. Se hizo inventario, de lo poco que tenía se le dio a la dicha su hermana algunas cosas, otras a sus dos mozas, y algunas a la comunidad, el aposento se lo di a la M. María de Jesús, la celda se la di a las Ms. Rosales, que la compusieron de

su cuenta. Esto con licencia de N. P. Vicario, se le hizo cabo de año, se le dijeron diez y seis misas rezadas, también de cuenta de Doña Anna su hermana.

Noticias sobre la cocina

En el informe de la priora que se viene comentando, ella menciona que se arregló el chocolatero. Las dominicas consumían chocolate. Hasta hace bastante poco se tomaba en el desayuno, pero no con leche, sino disuelto en agua.

En Santa Catalina existe la tradición de que el origen de las hoy llamadas “tortitas de santa Clara” en realidad se originaron en el convento dominico, donde se elaboran hasta el día de hoy. Sin embargo las prioras no hacen en sus informes alusiones particulares a la cocina, salvo una curiosa referencia de la madre María Josefa del Corazón de Jesús, quien informó que el día 29 de diciembre de 1802 recibieron la visita de la virreina doña María Ansoátegui y Barrón, esposa del virrey don Félix Berenguer de Marquina y Fritz Gerald (29 de abril de 1800, al 4 de enero de 1803), y según la madre priora, la obsequiaron con cajeta.

La priora

El libro de informes priorales da algunas noticias de las prioras del convento. La madre Francisca de Señor San José aumentó el número de hojas al segundo libro de Profesiones y también al de Descargos. Hizo muchas reformas y renovó casi toda la pintura del monasterio en sus diferentes oficinas: refectorio, cocina, chocolatero, celdas, iglesia, y coros alto y bajo. A pesar de su forma breve y precisa de referirse a las reparaciones y a los muchos gastos que éstas implicaron, su informe es muy largo.

Esta religiosa fue hija legítima de don José Antonio Tamariz y Carmona y de doña María Ana de Quiñónez; nació el 4 de octubre de 1734, en la ciudad de Puebla de los Ángeles, y fue bautizada en el

¹⁰ ACMSCSSA, Sección Gobierno, Serie Religiosas, caja 9, exp. 4, año 1568-1755, 1er. Libro de Profesiones, f. 85.

¹¹ ACMSCSSA, Sección Gobierno, Serie Religiosas, caja 11, exp. 9, 1838-1864, Libro del Milagro.

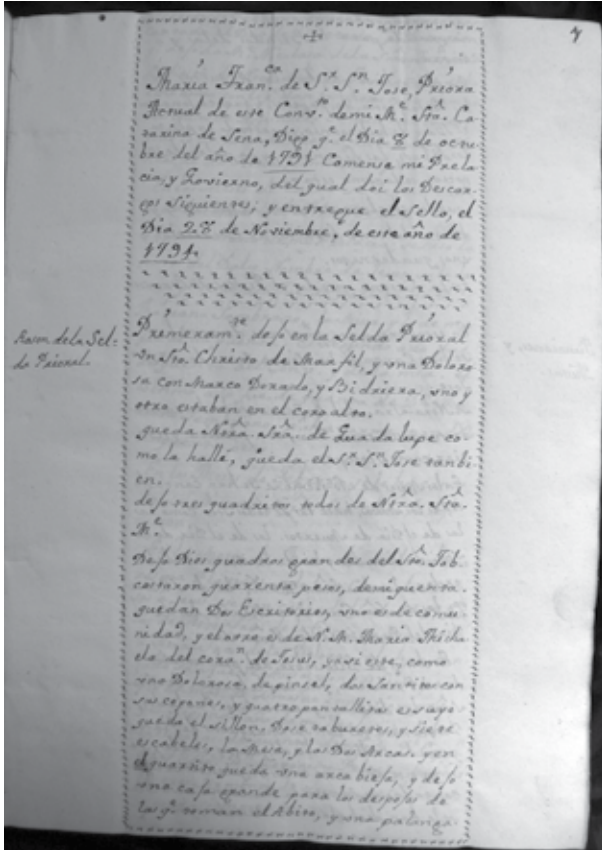


Figura 5. Primera foja del informe de la priora María Francisca de Señor San José.

Sagrario Metropolitano el 8 de octubre del mismo año; fue su madrina doña Manuela Aguayo. El 13 de enero de 1752 hizo la profesión perpetua en manos del obispo de Puebla don Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, ante el señor don José Mercado, Juez de Testamentos, siendo priora la muy reverenda madre Josefa de Jesús, subpriora la madre María de Santa Bárbara, y maestra de novicias la madre Margarita de San Agustín. “Trajo una dote de tres mil pesos, goza de los 35 [pesos], y trajo, cera, ajuar y propinas”.¹² Sus padres se casaron en San Miguel Huejotzingo, Puebla, el 3 de noviembre de 1733.¹³

¹² ACMSCSSA, Sección Gobierno, Serie Religiosas, caja 9, exp. 1, año 1568-1755), 1er. Libro de Profesiones, f. 83.

¹³ Sagrario Metropolitano, libro 1732-1734, f. 243. Family Search, 29 de octubre de 2013.

Aunque las prioras y la mayoría de las religiosas recibían como cantidad propia 35 pesos anuales, según consta en el Libro de Profesiones, los gastaban para remediar sus necesidades y en bien de la comunidad. A esas colaboraciones se sumaban otras que se conseguían de familiares y benefactores.

Tras un priorato encabezado por Francisca de Señor San José entre 1784 y 1787, ejerció el priorato entre 1791 y 1794, y más adelante un tercero entre 1798 y 1801, y el cuarto entre 1804 y 1807. Murió el 12 de septiembre de 1808, siendo priora la madre María Josefa de Jesús.¹⁴

Un caso curioso

Debido a que una persona pidió informes al convento sobre la madre María Cayetana del Corazón de Jesús, en el mundo María Cayetana Herrasti y Alva, cuyo retrato encontró, buscando en el Segundo Libro de Profesiones se comprobó que profesó al final del trienio en que me estoy ocupando:

Yo Sor María Cayetana del Corazon de Jesús. Hija legítima de Don Francisco de Herrasti y de doña María Ignacia de Alva, hago profesion, y prometo, obediencia, y en ella pobreza, castidad, y clausura, a Dios nuestro Señor, a la Señora María Virgen, a Nuestro Padre Santo Domingo, y al Ilustrisimo Señor Doctor Don Salvador de Biempica y Soto mayor, del Orden de Calatrava, obispo de esta Ciudad de los Angeles, Nuestro Dignísimo Prelado, y en su Nombre al Señor Doctor Don Jose Joaquin de España, Canonigo Lectoral, de esta Santa Iglesia Catedral, en cuyas manos hago profecion, y prometo vivir, segun la regla de Nuestro Padre San Agustin, y Constituciones de Nuestro Padre Santo Domingo, sujetas al ordinario, y a observar la Santa Vida Comun, como lo manda

¹⁴ ACMSCSSA, núm. 6, Libro en que está asentado el día, mes y año en que han fallecido nuestras hermanas las religiosas desde el año de 1702, hasta nuestros días, s.f.

la misma Regla, y constituciones, y a mi Prelado, y Prelada, la que es y la que le subsediere, prometo ser obediente, hasta la muerte. Y en fee de ello lo firmo en este convento de Dominicas de Nuestra Madre Santa Catalina de Siena, siendo actualmente Priora, Nuestra muy Reverenda Madre Maria Francisca de Señor San Jose en 23 de octubre de este año de 1794.

Firmas: Dn Jose Joaquin de España

Maria Francisca de Sr. Sn. Jose

Priora.

Maria Josefa del Corazon de Jesus

Subpriora y Maestra de Novicias

Sor María Cayetana del Corazon de Jesus

Profesa.

Trajo de dote 3000 pesos, cera, ajuar y piso.¹⁵

Fueron sus padres Francisco de Herrasti Mendicute y María Ignacia de Alba Montañez y de la Cueva, que se casaron el 21 de febrero de 1762. Su tío materno Pedro José Rafael de Alva, cadete del Regimiento de Dragones de México, heredó un tercio de sus bienes a su hermana sor Margarita de Alva, tía de nuestra monja, quien se encontraba en un beaterio de Jalapa, y heredó también a Cayetana Herrasti su sobrina en 1784. Ésta ingresó como novicia al monasterio de Santa Catalina de Siena de Puebla de los Ángeles después del fallecimiento de su padre, acaecido el 18 de junio de 1793, por lo que su madre fue la que pagó la dote en ese mismo año.

La señora María Ignacia de Alba Montañez y de la Cueva otorgó en su testamento a sus dos hijas religiosas los réditos mensuales de 2 000 pesos, mismos que se hicieron efectivos a partir de 1811, año de su fallecimiento. Otros dos de sus hijos, María Josefa y Joaquín, quedaron en el siglo y en 1815 otorgaron 2 000 pesos a sor Cayetana y a su otra hermana, sor

¹⁵ ACMSCSSA, Sección Gobierno, Serie Religiosas, caja 10, exp. 11, año 1755-1783, 2o. Libro de Profesiones, 1a. parte, f. 59. ACMSCSSA, Sección Gobierno, Serie Religiosas, caja 10, exp. 6, año 1702-2013, Libreta de defunciones y profesiones. s.f.



Figura 6. Fachada del convento actual de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana.

Manuela, religiosa carmelita descalza del convento de la Soledad. Dos hermanos más, el presbítero Manuel y el bachiller José Mariano sobrevivieron a sus hermanas religiosas, como consta por el Segundo Libro de actas priorales, y fallecieron antes de 1843.

Sor María Cayetana del Corazón de Jesús fue presidenta desde el 27 de agosto de 1837 por fallecimiento de la madre priora María Josefa de la Santa Cruz.

El 26 de abril de 1843 murió nuestra M. R. M. María Cayetana del Sagrado Corazón de Jesús Herrasti, se enterró en un cajón, se le aplicaron setecientas y nueve misas y al cabo de año se completaron las 110 que manda la Constitución. Se hizo el inventario y la celda que tenía a su uso la pidió, y di la pieza de arriba y la celda baja a la M. Definidora, María Rosalía de Nuestra Madre Santa Catalina Saldaña, y los muebles y trastes y ropa que tenía a su uso los distribuí en las religiosas de este mi convento, en sus hermanitas tanto la religiosa del Convento de la Sma. Virgen de la Soledad como en la Sra. Seculara, criadas, personas que la trataban y los pobres, igualmente quedando en uso lo que me pareció útil.¹⁶

¹⁶ ACMSCSSA, Serie Actas, caja 3, exp. 1, año 1791-2004, 2o. Libro de Actas Priorales, pp. 129v y ss.

Por haber pertenecido a una familia acomodada y piadosa, al morir se rezaron muchas misas por ella. Cabe destacar que su celda con doble planta era amplia, y que las cosas que se repartieron a su muerte favorecieron a muchas personas, y todavía quedó algo para la comunidad.

Aclaraciones

El libro de actas priorales tiene hasta el momento 223 años, lo que supondría 74 prioratos de tres años cada uno; pero fueron muchos menos, ya que durante ese largo periodo hubo prioras que fueron reelegidas; algunas informantes aparecen como prioras y otras como presidentas, porque cuando moría una priora en funciones se nombraba una presidenta para que gobernara en su lugar hasta la nueva elección. Sólo en casos extremos la autoridad competente podía permitir una tercera reelección después de dos trienios consecutivos. Además hubo una monja del convento de Santa Rosa, también de dominicas, que pasó en calidad de presidenta al de Santa Catalina de Siena junto con otras dos religiosas, para reabrir el noviciado cerrado durante la persecución y evitar la extinción.

Independientemente del tema que se ha venido desarrollando, es importante afirmar que el convento de Santa Catalina de Siena proviene de una larga tradición de vida religiosa. En el pasado vivieron en él monjas de coro y velo, hermanas legas, educandas, sirvientas o incluso esclavas, además de viudas y otras seglares llamadas niñas. Esto, aunado

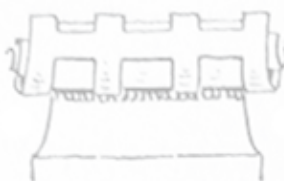
a la abundancia de celdas particulares comunicadas entre sí por pequeñas calles o pasillos, ha llevado a calificar a éste y a otros monasterios novohispanos de vida particular como pequeñas ciudades.

Parece exagerado considerarlos como “República de Monjas”. Eran más bien instituciones con una organización y una normatividad resultantes de sus reglas y constituciones. Aquellas monjas, como las actuales, han sido ciertamente mujeres poco comunes, enclaustradas voluntariamente, para alabar a Dios y orar.

A las religiosas contemplativas les interesa ayudar a otros mediante sus oraciones, aunque esto sea incomprensible para muchos. Oran por gente a la que muchas veces no conocen y que tal vez ni siquiera les han pedido ayuda directamente.

Han sido mal interpretadas de muy diversas maneras, e incluso perseguidas. Eso no parece preocuparles; intentan llevar una vida ordenada, orante, productiva y propagar valores humanos, sociales, culturales, educativos, religiosos y espirituales como predicadoras que son.

Actualmente existe interés en conocer a las “monjas”, lo que se manifiesta en congresos, coloquios y publicaciones, en las que no sólo participan seglares sino también monjas contemplativas que abordan el tema desde distintas aristas. Lo que a las religiosas les importa es llevar la empresa del Señor a feliz término, porque no consideran vivir en instituciones del pasado, sino en conventos del presente, en los que desean seguir actuando hasta que su vida lo permita y la Iglesia las acoja.



Las prioras y el arte, transformación y permanencia del convento de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana, Puebla de los Ángeles

Esta investigación está basada en una serie de actas redactadas a manera de informes por las prioras del convento de Santa Catalina de Siena de la ciudad de Puebla de los Ángeles, al término de cada uno de sus periodos de gobierno, de 1791 a la fecha. Las carátulas ilustradas que las preceden, al relacionarlas con los hechos históricos que han incidido en la vida de la comunidad, adquieren una elocuencia inesperada.

Palabras clave: informes priorales, arte sacro, exclaustación, supervivencia.

El libro de actas priorales

Una práctica muy singular distingue al convento de Santa Catalina de Siena de Puebla: cada priora —al concluir su periodo trianual de gobierno— acostumbra presentar un informe escrito de su gestión. Así, trienio a trienio se han ido sumando testimonios sobre la actuación de quienes han encabezado el monasterio; ese *corpus* de textos se conserva unido en un libro que empieza el 8 octubre de 1791 y se prosigue hasta hoy.¹ Por algunas alusiones hechas por las prioras en esos informes sabemos que existieron actas priorales anteriores a éstas, pero están perdidas.

Dado el interés y riqueza de ese cúmulo de noticias, sor María de Cristo, religiosa y cronista en ese convento de la orden de predicadores, consideró que valdría la pena dar a conocer algunos de los aspectos allí abordados; ella lo hizo desde su experiencia en ese monasterio, del que ha sido priora. Sabiendo de mi interés en los conventos de monjas y en la historia del arte, me permitió tratar sobre esos informes, salvo en lo que atañe a personas que aún viven. Mucho le agradezco su generosidad y confianza, así como la buena acogida

* Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, INAH.

¹ Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana (AMSCSSA), Serie Actas, caja 3, exp. 1, año 1791-2013, Libro de actas priorales.

que encontré en la comunidad de Santa Catalina de Siena, que con tanto cuidado conserva su archivo, ya clasificado por Adabi.²

Al hojear ese riquísimo libro, lo primero que llamó mi atención fueron los frontispicios que anteceden los textos escritos por cada una de las prioras, a manera de memoria de lo realizado. Esas carátulas contienen el nombre de la informante y las fechas de su gobierno, enmarcados por elementos decorativos, cuyas formas y colores varían.

Los informes, unidos como los eslabones de una rica cadena, tienen que ver con la espiritualidad, la vida cotidiana, el adorno y las obras materiales del convento o de la iglesia, además de lo relacionado con quienes vivían o morían en la clausura. Todo ello se traduce en una rica fuente de noticias, de la que emanan testimonios auténticos de la historia conventual.

Por su carácter de rendimiento de cuentas ante quienes fueron testigos de lo efectuado durante cada periodo de gobierno, sin pedir ni esperar nada a cambio, sólo para dejar constancia escrita y firmada de cada gestión; reúnen características que son, a mi manera de ver, como una piedra de toque de su veracidad.

Esas relaciones permiten aclarar conceptos que han dado lugar a interpretaciones sesgadas sobre las monjas contemplativas, cuyo carisma ha sido mal comprendido y peor interpretado, debido a la gran fractura de la vida conventual habida en el siglo XIX, a la indudable influencia de la historia oficial y a la carencia general de una madura cultura religiosa.

Hoy por hoy numerosas personas están aún familiarizadas con ciertas costumbres propias de la religiosidad popular, usan escapularios o medallas, pero desconocen los “detentes” que fueron tan comunes en el siglo XIX y principios del XX; rezan novenas y cumplen “mandas” mientras van olvidando

los triduos, cantan las mañanitas, pero ignoran los maitines, critican los actos de mortificación y apenas recuerdan la recitación de jaculatorias, que en los colegios católicos solían contabilizarse y ofrecerse en ramilletes espirituales. Ya han desaparecido las pequeñas pilas de agua bendita en las recámaras de las casas, donde no faltaba un Cristo o una imagen mariana cerca de las camas.

En el siglo XXI la comunidad cristiana ha optado por dejar de lado las devociones y la ingenuidad en la forma de relacionarse con Dios; pero está muy lejos de vivir una espiritualidad mística. De ahí que los católicos actuales puedan apreciar la labor de las religiosas de vida activa, pero difícilmente comprenden a las monjas contemplativas. Paradójicamente, incluso los que buscan un crecimiento espiritual a través de la meditación acuden a tradiciones orientales y no a las órdenes religiosas, ya sean de varones o de mujeres, que centran su vida de oración en la contemplación.

Hay que acercarse a los informes priorales con la humildad del que sabe lo difícil que puede ser calibrar acertadamente lo que allí se menciona, máxime que desconocemos el contexto de obiedad en que sucedió lo relatado. De ahí que nos parezcan oscuros muchos puntos someramente referidos en las actas priorales, sin mayor explicación.

No es fácil ponderar desde la actualidad y con nuestros prejuicios las decisiones tomadas por las prioras en el interior de las entonces estrictas clausuras. El conocimiento y manejo de otros escritos monjiles antiguos ayudaría a ampliar nuestros conocimientos sobre lo informado por las prioras. Aunque se refieran a acciones puntuales, omiten detalles y los nombres de quienes interactuaron con el convento, como los artistas y artesanos que realizaron trabajos para él. Acaso se resolverían algunas de estas incógnitas mediante la consulta de los libros de contaduría del propio convento, que están sin estudiar. También sería necesario situar cada

² Asociación Civil de Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México.

cosa en su momento, mediante el auxilio de datos históricos, aunados al conocimiento de costumbres ancestrales que, aunque se conserven parcialmente en la comunidad actual, ya no permean al mundo externo como antaño.

Al estar consciente de ello, debo advertir que los propósitos de este texto son limitados. Por no poder abarcarlo todo, ha sido indispensable escoger qué ver, y he optado por las ilustraciones de las actas priorales, en el entendido de que no se pueden percibir con una sola mirada. Hay que observarlas con cuidado y relacionar lo así visto con lo sucedido en el monasterio.

De esa misma manera se pueden comprender mejor los contenidos de los frontispicios, que solían decorarse para inferirles dignidad, al igual que solía hacerse al principio de algunos libros de protocolos u otros documentos oficiales. Pero si se observan los cambios en su factura y se relacionan algunos motivos decorativos con la historia conventual, esas carátulas pueden ser mejor apreciadas.

Otros libros también se decoraron, como los de profesiones, pero no así cada una de las actas de ingreso, a diferencia de las de otros monasterios.³ Aquí son sobrias, a excepción de algunas páginas dedicadas a las bodas de plata o de oro de alguna religiosa.

Esta es una primera aproximación a algunos aspectos de las actas priorales de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana, en un intento por conocer mejor su vida monástica, con el deseo y la aspiración de poder aquilatarla. Así, desde el presente se podrá coadyuvar a construir un mejor futuro, en el que las religiosas contemplativas y la sociedad que las rodea puedan jugar mejor el papel que les corresponde. Pero antes de abordar el aspecto cen-

³ María Concepción Amerlinck, "La pintura en los libros de profesiones de las concepcionistas novohispanas", en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional*, León, España, Universidad de León, 1990, pp. 161-172.

tral de este texto, conviene conocer, así sea a grandes rasgos, la historia del convento.

La primera acta prioral que ha llegado hasta nosotros fue escrita cuando el convento tenía más de 300 años. Hoy faltan sólo cuatro para que cumpla su quinto siglo de existencia. Para comprender su transformación y valorar su permanencia es indispensable contar su historia, para después de esta aparente digresión, volver a las imágenes que anteceden a las actas priorales.

Antecedentes históricos

A partir del 10 de enero de 1568, 11 antiguas beatas convertidas en novicias y doña María de la Cruz Monnegro, fundadora del beaterio, dieron lugar, en la Puebla de los Ángeles, al convento de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana; observaron la regla de san Agustín y las constituciones de las monjas de penitencia de la orden de predicadores, con autorización del papa Pío V.

Al igual que la gran mayoría de los conventos de monjas novohispanos, el primer recinto conventual de Santa Catalina de Siena resultó de la paulatina transformación de una casa-habitación en un convento formal, que ocupó un lugar céntrico y llegó a tener una gran extensión. Doña María de la Cruz Monnegro, viuda de Francisco Márquez,⁴ vivía como beata en su casa en 1556, con tres de sus sobrinas, bajo la dirección del prior de Santo Domingo, quien solicitó una merced de agua para ellas.⁵ En ese año ya contaban con claustro en torno a una pila,⁶ y en 1561 el ámbito del beaterio se

⁴ Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Historia de la Fundación de la Ciudad de Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su Descripción y Presente Estado*, vol. II, ed., pról. y notas de Efraín Castro Morales, Puebla, Altiplano, 1963, p. 427.

⁵ Hugo Leicht, *Las calles de Puebla, Estudio histórico*, Puebla, Comisión de Promoción Cultural del Gobierno del Estado de Puebla, 1967, p. 425.

⁶ Sor María de Cristo Santos Morales, op, y fray Esteban Arroyo

expandió. Las aspiraciones de las beatas también se incrementaron, hasta que el 10 de enero de 1568 lograron convertirse en monjas dominicas.⁷

Hacia 1603 adquirieron unos solares colindantes y pidieron tomar agua de la caja de la fuente de Carrasco, por el interior de esos solares.⁸ Santa Catalina de Siena fue el primer convento de monjas de la ciudad y gozó de gran consideración desde un principio, tanto que la procesión de Corpus Christi pasaba frente a él desde 1613.⁹

Dado que el edificio conventual ya no existe, sólo podemos recrear intelectualmente los espacios físicos en que oraron y vivieron las religiosas, así como su forma de estar en esa parte del mundo, que fue todo para ellas. El monasterio estuvo cercano a la catedral, entre las calles 2 y 4 Poniente, 3 Norte y Santa Catalina.

Gracias a las investigaciones de Efraín Castro Morales conocemos algunos nombres de los arquitectos y artesanos que intervinieron en el inmueble. La primera noticia de una obra formal se remonta a 1615, cuando Francisco Aguilar, un maestro arquitecto sevillano, que en 1610 era maestro mayor de obras de la ciudad, hizo la nueva portería del convento, junto con Pedro López Florín.¹⁰ En 1628 se dijo que una dote se invertiría en aderezar corredores,¹¹ y en 1629 Sebastián Gutiérrez participó en

González, *op. Las monjas dominicas en la cultura novohispana*, Puebla, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas de la Provincia de Santiago de México, UPAEP, s.f., p. 69.

⁷ María Concepción Amerlinck de Corsi y Manuel Ramos Medina, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, México, Grupo Condumex/Centro de Estudios de Historia de México, 1995, pp. 153-156.

⁸ Hugo Leicht, *op. cit.*

⁹ Rosalva Loreto, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000, p. 53.

¹⁰ Efraín Castro Morales, *Constructores de la Puebla de los Ángeles*, vol. I, *Arquitectos, alarifes, albañiles, canteros y carpinteros novohispanos. Esbozos biográficos preliminares*, Puebla, Museo Mexicano, 2004, p. 12.

¹¹ Archivo del Convento de Santa Catalina de Siena (ACSCS), Puebla de los Ángeles. Primer libro de profesiones.

algunos trabajos conventuales.¹² En la siguiente década un maestro albañil y carpintero de lo blanco, Juan de Estrada de Mendoza, hizo ciertas obras.¹³

Una antigua y destacada función social del monasterio fue el cuidado de niñas que, como en muchos otros conventos, estuvieron bajo la responsabilidad de algunas religiosas, en cuyas celdas vivían. La existencia de celdas particulares consta por lo menos desde 1638, año en que Agustín Hernández de Solís edificó una con dos niveles.¹⁴

A partir de 1642 no pudieron ser recibidas niñas menores de 10 años, y el obispo don Juan de Palafox y Mendoza, hoy beato, mandó que se vistieran con hábito. Debieron tener un gracioso aspecto al asemejarse a novicias en miniatura. Desde fecha indeterminada contaron con un espacio al que una priora se refirió como “el colegio”; al haber dejado de haber niñas en el convento perdió su sentido, y en un informe se dio cuenta de su transformación en un celda particular, lo que indica que debió haber sido amplio, pero no muy grande.

Había mozas, también llamadas criadas sin ningún sentido despectivo, ya que esa palabra era usada por lo común para referirse a quienes trabajaban en el servicio doméstico; seguramente porque proviene de cuando varios niños se criaban en las casas de los señores a quienes sus padres servían, como lo harían también ellos. Las mozas se ocupaban en labores domésticas relacionadas con el aseo, la cocina, el lavado, el cuidado del corral o de algún gallinero, mediante el cobro de un salario. Algunas trabajaban para la comunidad y otras para una religiosa en particular, a quien también cuidaban en sus enfermedades y en su vejez.

Seguramente también se ocupaban como nanas de las niñas, de lo contrario las monjas no habrían podido contar con el tiempo necesario para acudir

¹² Efraín Castro Morales, *op. cit.*, p. 76.

¹³ *Ibidem*, p. 59.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 86-87.

a todas sus obligaciones en el coro, ni para rezar el oficio divino, que era mucho más extenso que la actual liturgia de las horas, y tampoco les habría sido posible participar en otros actos comunitarios y en convivencias recreativas, como lo hicieron.

Las profesas de velo blanco tuvieron una categoría inferior a la de las monjas de coro y velo negro; se ocuparon en labores específicas que incluían oficios, y tuvieron menos obligaciones y responsabilidades que las religiosas de coro y velo negro, que eran las únicas que votaban y elegían trianualmente a la priora.

El obispo don Juan de Palafox y Mendoza, que llegó a su diócesis en 1640 y partió de Nueva España en 1647, después de haber sido también virrey, recomendó que las mozas vistieran modestamente; determinó que las novicias fueran admitidas a partir de los 15 años y hasta los 40, salvo excepción, en caso de que alguna estuviera todavía fuerte; ordenó que ninguna de las profesas pudiera tener más de una criada y que, de preferencia, ésta fuera donada; prohibió que la comunidad excediera el número de 80 monjas y 15 legas que en aquel momento había, y sobre todo hizo el primer gran cambio de fondo que tuvo lugar en el convento: impuso ordenanzas y constituciones redactadas por él.¹⁵ Éstas eran ajenas a la orden de predicadores y, sin embargo, las obedientes religiosas las observaron durante largos años, sin percatarse de ninguna inconveniencia.

Algunas de las disposiciones palafoxianas variaron, porque obispos posteriores estuvieron de acuerdo con la existencia de un mayor número

de enclaustradas, tanto que en 1668 eran 268 las monjas de velo y coro, 40 las hermanas de velo negro, y seguía habiendo mozas. Pero la comunidad fue disminuyendo, tanto que en 1714 sólo había en Santa Catalina 76 religiosas profesas,¹⁶ y la tendencia a que fueran menos siguió en los siglos posteriores.

Según Castro Morales en 1710 el maestro de arquitectura, cantero y albañil José Luis de Herrera trabajó en una celda.¹⁷ Carecemos de información sobre lo realizado en el convento durante buena parte del siglo XVIII; en cambio, en las actas priorales aparecen numerosos datos sobre lo efectuado a partir de octubre de 1791. Lo que requerirá de un trabajo posterior a éste.

En cuanto al templo, suponemos que en la casa-beaterio que dio lugar al convento hubo un oratorio que sirvió como capilla al momento de la fundación y fue sustituido por la iglesia que el arquitecto Pedro López Florín se obligó a construir en 1594, con cubierta de madera y tejado.¹⁸ En 1606 el arquitecto Antonio Ortiz del Castillo hizo una traza para el retablo, que ejecutó el ensamblador Juan Salguero Saavedra.¹⁹

El templo actual corresponde parcialmente con el que reparó en 1645 el maestro arquitecto sevillano Juan Bautista Castillo, cuyas intervenciones debieron haber sido de gran envergadura, puesto que la iglesia fue consagrada en 1652, fecha que puede observarse en la base de cantería del púlpito. Seguramente se ampliaron los coros, puesto que en 1656 concertó el enmaderado de ambos, Gonzalo Bayas Delgado, un maestro albañil castellano, carpintero de lo blanco, ensamblador y dorador, para hacer este trabajo se asoció con el maestro ensamblador Francisco del Álamo.²⁰

¹⁵ Sor María de Cristo Santos Morales, *op.*, y fray Esteban Arroyo González, *op. cit.*, pp. 70-72. Hay varias reimpressiones de la Regla de San Agustín, que observaban las monjas de Santa Catalina de Siena y las de Santa Inés del Monte Policiano de Puebla, con las ordenanzas y constituciones mandadas guardar y reducir por Palafox; una de ellas fue impresa en Puebla por la viuda de Miguel de Ortega en 1721 y otra en la Oficina del Real Seminario Palafoxiano en 1789.

¹⁶ Hugo Leicht, *op. cit.*, p. 426.

¹⁷ Efraín Castro Morales, *Constructores...*, *op. cit.*, p. 88.

¹⁸ Efraín Castro Morales, en Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *op. cit.*, p. 427.

¹⁹ Efraín Castro Morales, *Constructores...*, *op. cit.*, pp. 125-126.

²⁰ *Ibidem*, p. 33.

A pesar de que suponemos esa primera ampliación, seguramente la iglesia se había quedado pequeña e insuficiente para la gran población femenina que vivía en Santa Catalina de Siena, ya que en 1699 se dio licencia para reconstruirla.²¹ El arquitecto, albañil y carpintero Sebastián Gutiérrez, junto con el maestro de ensamblador y armaduras Juan de Vega, concertó hacerle techo y armadura.²² Evidentemente tuvo mayor envergadura porque el retablo mayor fue agrandado; en 1704 los ensambladores e indios ladinos Sebastián y José, ambos apellidados Rodrigo, le agregaron sagrario y nicho, además de columnas, al segundo cuerpo, y un tercer cuerpo enteramente nuevo.²³ Zerón Zapata se refirió al aspecto del templo de Santa Catalina de Siena en el siglo xviii:

Su iglesia es de artesón, de maderas labradas con grande curiosidad, cubierta de teja con muchos altares dorados con todo primor y arte, mucho adorno y muy excelentes y devotas imágenes.²⁴

Pero su aspecto cambió en poco tiempo, ya que en 1705 el artesonado fue sustituido por bóvedas.²⁵ A finales del siglo xviii se hicieron otras innovaciones: el ensamblador Martín Cabello y el dorador Manuel Castillo contrataron el retablo de Nuestra Señora del Socorro en 1778, mediante el pago de 1 050 pesos;²⁶ en ese mismo año Francisco de Mesa y Manuel del Castillo se hicieron cargo del forrado y adorno de las paredes laterales del presbiterio y de las puertas de los coros alto y bajo, además de com-

²¹ *Ibidem*, p. 45.

²² Sebastián Gutiérrez fue vecino de la villa de Carrión desde 1656; *ibidem*, p. 76.

²³ Efraín Castro Morales, en Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *op. cit.*, p. 428.

²⁴ Miguel Zerón Zapata, *La Puebla de los Ángeles en el siglo xvii*, México, Patria, 1945, p. 91.

²⁵ Hugo Leicht, *op. cit.*, p. 255.

²⁶ *Guía del Patrimonio Religioso de la ciudad de Puebla*, D.R.H., Puebla, Ayuntamiento de Puebla, 2012, pp. 151-157.

prometerse a hacer 10 esculturas, todo por 3 500 pesos.²⁷

Manuel Ramos, un cacique que fue ensamblador y dorador, en 1784 contrató la hechura y dorado de varios retablos, que tendrían un costo de 8 000 pesos, pero falleció sin haberlos dorado, labor en que se ocupó Manuel Castillo en 1786. En ese mismo año el ensamblador Francisco de Mesa contrató la hechura del retablo de Jesús Nazareno, con pinturas de la Resurrección y la Ascensión, por 700 pesos, y al año siguiente Manuel Castillo se comprometió a dorarlo.²⁸

Como sucede con el desaparecido convento, la información prioral sobre las mejoras y cambios efectuadas en la iglesia, así como en la decoración y amueblamiento de sus coros, tribuna y sacristía, es abundante. El cuidado y renovación de los ornamentos sagrados y objetos litúrgicos fue constante, y también hay gran cantidad de datos relacionados con imágenes y pinturas, que eran cambiadas de lugar con harta frecuencia y a veces hasta de advocación, de ahí que todo ello merezca otro estudio pormenorizado.

Por ahora sólo adelanto que entre el 20 de febrero de 1807 y el 17 de febrero de 1810 se hizo la torre con azulejos y almenas de talavera; a la media naranja se le hicieron ventanitas con almenas forradas de ladrillo y azulejo, al igual que el cimborrio, cuyo interior se revocó. Fue entonces cuando se pusieron almenas y laureles en el frente de la iglesia, cuyo interior se adornó con laureles, se revocó y blanqueó. Esto, que da nuevas luces sobre la historia del templo, se desprende del acta prioral correspondiente a ese periodo.

En 1924 fue cambiado su pavimento de cantera y ónix, y se sustituyó por el actual de mosaico;

²⁷ Franziska Martha Neff, "Apuntes documentales sobre escultura, retablos y sus artífices a finales del siglo xviii en Puebla", en *Ensayos de escultura virreinal en Puebla de los Ángeles*, Puebla, México, Fundación Amparo/IIE-UNAM, 2012, pp. 207-331.

²⁸ Efraín Castro Morales, *Constructores...*, *op. cit.*

además se removió el altar mayor con sus imágenes²⁹ y algunos adornos antiguos, para dar lugar al altar que hoy existe, cuya calidad es seguramente inferior al que antes había y contrasta con la de los retablos barrocos que afortunadamente subsisten. Los coros también han sido lamentablemente modificados; no conservan sus rejas y tienen un uso utilitario que desdice de su origen y de la dignidad que esa iglesia, monumento histórico, merece.

A partir de algunos datos que se desprenden de los testimonios priorales, también se puede conocer parte de lo vivido en el convento. Así, en cierta medida permiten volver a la vida a ese microcosmos religioso, que estuvo vigente durante las últimas décadas del siglo XVIII y buena parte del XIX.

La vida cotidiana conventual

En Santa Catalina de Siena, como en otros muchos conventos del reino de Nueva España, las religiosas vivieron tranquilas en el modo de vida que habían elegido. Además de orar en el coro a distintas horas del día, tomaban parte en actos de piedad, escuchaban lecturas edificantes, entre las que se contaban vidas de santos, tratados de espiritualidad y la repetida lectura de la regla o la más esporádica de sus normas y constituciones, como lo había ordenado el obispo beato Juan de Palafox y Mendoza, quien se expresó en términos sumamente elogiosos sobre las esposas de Cristo de los conventos poblanos.³⁰

²⁹ Luz del Carmen Jiménez Caro, *Tipología de los templos conventuales poblanos. Análisis arquitectónico comparativo*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, Dirección de Fomento Editorial, Programa del Mejoramiento del Profesorado (PROMEP), Cuerpo Académico BUAP-CA-49 del Área de Estudios para la Conservación y Patrimonio con Valor Cultural del ICSYH/AVP-BUAP, p. 141.

³⁰ María Concepción Amerlinck de Corsi, *Conventos y monjas en la Puebla de los Ángeles*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla-Secretaría de Cultura (Lecturas Históricas de Puebla, 16), 1988, p. 7.

Las monjas dominicas de Santa Catalina de Siena hacían ejercicios espirituales y podían aislarse temporalmente en “el desierto”, donde reflexionaban y oraban en soledad. Desde los coros y la tribuna participaban en las celebraciones litúrgicas, aisladas y protegidas de miradas externas, pero unidas al resto de la asamblea cristiana, como lo estuvieron todas las moradoras del convento, que aunque no fueran monjas se comunicaban con el exterior a través de las rejas de los locutorios, con la presencia de la inevitable escucha.

Tuvieron dormitorios, refectorio, enfermería, sala de labor, claustros, huerta y otros espacios de uso general, en los que descansaban, trabajaban, oraban o tenían momentos de convivencia y esparcimiento. Además en Santa Catalina de Siena hubo retretes, entonces llamados “lugares comunes”, y el tradicional temascal, mismo que se compuso a finales del siglo XVIII. Las celdas particulares podían tener varias habitaciones, cocina, lavadero, patio y a veces gallinero. Por el hecho de haber contado con sirvientas, e incluso con esclavas, y haber convivido con niñas que en su mayoría salían para casarse, las monjas dominicas, al igual que las de otras órdenes con presencia social semejante, tuvieron una gran influencia cultural. En sus conventos se mezclaron tradiciones que dieron lugar a una rica y variada cocina, que estuvo lejos de ser pobre y poco diversificada, como la de los austeros refectorios de religiosas descalzas. Esa riqueza culinaria, compuesta por recetas de variado origen, que se mezclaron o reinterpretaron, dieron lugar a exquisitos platillos y golosinas que, bellamente presentados, se degustaban en ciertas celebraciones y se vendían u ofrecían como regalo.

Durante algunas fiestas se preparaban determinados guisos, postres y otros delicados manjares que, como diversas bebidas o refrescos, variaban de acuerdo con la importancia de la celebración y la

época del año, lo que coadyuvó a conformar nuestra identidad gastronómica.

En el interior de la clausura se hacían procesiones, se celebraba a la Inmaculada Concepción y a la Virgen de Guadalupe, se cantaban las posadas, se acostaba al Niño el 25 de diciembre y se le levantaba y arrullaba —como todavía se hace— el 2 de febrero, día de la Candelaria, cuando tradicionalmente se comen tamales, acompañados de una taza de chocolate de tres hervores, en agua o en leche.

Había algunas fiestas y misas que correspondían al convento y otras que se celebraban a petición de quien las dotaba; es decir, alguna persona podía costear misas anuales en honor del santo de su devoción, y mientras durara la dotación el convento se responsabilizaba de que tuvieran lugar en su iglesia.

Niñas, sirvientas y monjas vivían como siempre habían vivido, en santa paz y gozando de la aprobación de las autoridades religiosas y civiles, así como de la admiración y aprecio de la sociedad. Pero nada es para siempre, y como la historia da muchas vueltas, lo que había sido ejemplar, empezó a dejar de serlo.

Altos personajes políticos imbuidos en Europa por los ideales del llamado Siglo de las Luces o de la Ilustración, desearon una mayor perfección en la vida religiosa, aspiración que compartieron los obispos españoles. Este fue el caso de don Francisco Fabián y Fuero, que llegó a Puebla de los Ángeles en 1765, y el 10 de agosto de 1768 exhortó a los cinco conventos de monjas que estaban bajo su jurisdicción episcopal a una mayor observación de la pobreza y a la reducción del número de criadas. Indicó que éstas debieran ayudar a la comunidad, pero no a una religiosa en particular. Al mes siguiente se pronunció a favor de la construcción de “oficinas comunes” mediante instrucciones precisas, aunadas a la observancia de la vida común y la renuncia a la vida particular.

Fijó como límite para el cumplimiento de todas sus disposiciones el 3 de diciembre de 1769, día en que envió a los conventos comida y cena para celebrar su aceptación al cambio. Pero sucedió que éste no tuvo lugar. A pesar de pertenecer a una determinada orden religiosa y estar bajo la jurisdicción del ordinario, los monasterios novohispanos eran autónomos y las monjas calzadas de cada uno de ellos no se consideraron obligadas a vivir como si fueran descalzas, porque no se habían comprometido a ello mediante votos al momento de su profesión.

Ante tal actitud el disgusto del prelado fue mayúsculo y siguió en aumento, tanto que llegó a los mayores excesos al obligar a la vida común a las monjas poblanas, al más puro estilo del despotismo ilustrado. Desconoció por entero las bondades de la vida particular con respecto a la sociedad, insistió en la salida inmediata de las niñas y participó directamente en la destrucción de celdas particulares.

Todo ello suscitó una profunda desazón e inconformidad entre las monjas poblanas. En Santa Catalina de Siena se dividió la comunidad; 32 cedieron a las presiones de los nuevos confesores impuestos por el obispo y aceptaron ese nuevo tipo de vida, mientras que las 28 reticentes fueron tachadas por su prelado de “apasionadas”,³¹ calificativo que había empleado en 1767 para definir a quienes se manifestaron en Puebla contra la expulsión de los jesuitas, personas a las que el regalista obispo consideró rebeldes.

Carlos III fue mal informado sobre la aceptación de la vida común y la apoyó mediante una real cédula, emitida en Aranjuez el 22 de mayo de 1774,³² pero también dio ejemplo de tolerancia y

³¹ Nuria Salazar Simarro, *La vida común en los conventos de monjas de la ciudad de Puebla*, México, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, Biblioteca Angelopolitana V, 1990.

³² Archivo General de la Nación (AGN), Duplicado de Reales Cé-

elasticidad cuando, en agosto del mismo año, respondió salomónicamente a las múltiples peticiones y quejas recibidas. Mediante otra real cédula permitió que quienes así lo desearan eligieran la vida común, y quienes no, continuaran viviendo como hasta entonces, en vida particular.

Sin embargo ya no se permitió que las niñas vivieran en las clausuras. Dejó de haberlas en el convento de Santa Catalina de Siena; pero el asunto de la vida común no se resolvió por su salida. En 1778 tres religiosas firmaron un escrito en que se quejaron de las presiones a que estaban sujetas, y afirmaron que el obispo Victoriano López González y sus secuaces iban en contra de la libertad en que las había dejado el rey.³³

Es bien sabido que las nuevas postulantes fueron llegando a los noviciados advertidas de que vivirían en vida común, de lo que resultó una evidente disminución en el número de religiosas. Seguramente hubo obras y modificaciones materiales acordes a los cambios impuestos por las autoridades, mismos que, aunque fueron paulatinos, llegaron para quedarse. Tales adaptaciones respondieron a las nuevas necesidades, pero en este caso aún están por conocerse en detalle.

En la primera acta prioral que conocemos, fechada el 8 de octubre de 1791, al igual que en otras subsiguientes, es evidente que la vida particular pervivió en algunos aspectos, junto con otras costumbres. Las mozas, aunque en menor número, subsistieron en la clausura y fueron ellas quienes costearon anualmente la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, que se celebraba en la iglesia conventual. Allí eran enterradas y su entierro era pa-

dulas, vol. 104, exp. 19, fs. 214-218. Al respecto véase Gabriela Armendáriz Romero, "La incursión de la vida común en los monasterios de Puebla, 1774", en *Anuario Dominicano, Puebla (1774-2002)*, vol. II, México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, Provincia de Santiago de México, 2008, pp. 3-23.

³³ Sor María de Cristo Santos Morales, *op. cit.*, y fray Esteban Arroyo González, *op. cit.*, pp. 89-90.

gado por el convento, al igual que una misa. Las prioras se refirieron a la pertenencia de varias de las mozas a una o más cofradías —que pagaban de su propio peculio—, y a que esas organizaciones piadosas se hacían cargo de los sufragios por su alma.

Como la fuerza de la costumbre es resistente al cambio, no se modificó sustancialmente la vida comunitaria de la noche a la mañana. Prosiguieron las diferencias económicas entre las religiosas, junto con los usos y costumbres que les eran habituales. Esto hasta la primera exclaustación de 1861, en que religiosas y seglares salieron del convento contra su voluntad, lo que fue duro para todas. Las monjas fueron reubicadas inicialmente en Santa Clara, donde ni dominicas ni clarisas estuvieron cómodas. Aunque la expulsión afectó también a las mozas, el tema se ha pasado por alto, a pesar de que también ellas tuvieron que enfrentarse de repente a su nueva situación, en la que se vieron obligadas a buscar su destino, alojamiento y salario fuera de la clausura.

Las dotes y la economía prioral

En las actas priorales resulta evidente que las prioras contaban con la posibilidad de manejarse con cierta holgura; además, distinguieron lo pagado por el convento de lo costeadado o completado por ellas, de su cuenta; pero falta saber si manejaban una especie de caja chica o si contaban con cierta capacidad monetaria particular. De ahí que pueda ser ilustrativo observar el monto de las dotes que se pagaron para poder profesar en el convento, como el posible origen de las diferencias entre las profesas, puesto que a pesar del cambio hacia la vida común, parece evidente en las actas priorales que no todas gozaban de reservas. De ahí que supongamos que hubo ciertas distinciones entre las monjas, que tuvieron raíces tan antiguas como el convento mismo.

Es bien sabido que el manejo de los bienes comunitarios estuvo en manos de mayordomos, que invertían dotes y limosnas en inmuebles, cuyos alquileres permitían la manutención de las enclaustradas, al igual que los réditos de los préstamos que hacía el convento a un moderado interés, admitido por la Iglesia, sin considerarlo usura.

De la habilidad y honradez de esos administradores dependió el buen manejo de los bienes de la comunidad, cuyos altibajos se vieron paliados por la munificencia de donantes, a veces mencionados por las prioras por haber costeado celebraciones o haber dado algún obsequio al convento. Pero también parece que las prioras aunadas a los vicarios tuvieron injerencia en el destino de algún efectivo con que contaban.

Con el fin de conocer el origen de la economía conventual, hay que recordar que quienes abrazaron la vida religiosa en Santa Catalina de Siena solían pagar por su manutención al ingresar al noviciado y, salvo excepción, daban dote antes de profesar. Tenían por costumbre inveterada aportar un anillo, que seguramente usarían como signo de sus desposorios con Cristo, y a partir de la última década del siglo xvi, antes de hacer sus votos definitivos, llevaron también su ajuar.³⁴

Las dotes variaron en monto y en destino; una de las primeras, mencionada en 1568, se usó en la construcción de una fuente.³⁵ En 1570 se pagó otra dote de 1 000 pesos de tipuzque o de minas; en 1587 el convento recibió como dote unas casas, que se apreciaron en 1 400 pesos, y en ese mismo año se entregó otra dote de 1 500 pesos; en 1591 y 1594 las hubo de 1 000 pesos y ajuar, y en cambio en 1595 fueron aportados 700 pesos, acompañados de “muy grande ajuar”, o bien alguien profesó habiendo dado 1 000 pesos y su ajuar, o “algún ajuar”. En

1598 ingresó una religiosa con 2 000 pesos y “ajuar muy bueno”, y otra nada menos que con 7 000 pesos y ajuar, lo que contrasta con una aportación de sólo 1 000 pesos y su ajuar. Tal desigualdad no puede pasar inadvertida, y dado que prosiguió, permite suponer el origen de la desemejanza económica observada en los informes.

A lo largo del siglo xvii se nota una tendencia hacia la alza en el monto de la dote; en 1600 hubo quien aportó 2 000 pesos y ajuar; en 1603 nada menos que 3 500 pesos más el ajuar, y en 1610 y 1618, 2 500 pesos y ajuar; en 1625 ajuar y 3 000 pesos. En 1628 una religiosa ingresó con 3 500 pesos, de los que se tomarían 500 para aderezar corredores, 1 000 para su sustento, y se consideró que después de sus días todavía quedarían 3 000 para el convento, lo que indica que se esperaba que ese dinero generara intereses.

En 1642, de los 3 000 pesos aportados por una profesora, se destinaron 700 para su sustento y se especificó que, de la renta que produjeran, se le darían 35 pesos al año durante toda su vida, para su vestuario. Esto es interesante porque a partir de entonces el convento se comprometió a entregar esa misma cantidad anual a quienes profesaban con dote suficiente. Eso contrasta con otra monja que dio 2 000 pesos en 1654, a sabiendas de que no gozaría de renta. En 1671 profesó una novicia habiendo pagado 4 000 pesos de dote, más 40 pesos por el año de noviciado; en 1675 otra dio 40 pesos por el piso y 40 pesos para la cera. Tres años después, a la dote se sumó la propina, sin que se especificara el monto de ésta; en 1678 hubo un ingreso con ajuar y “propina doblada”. En ambos casos se dijo que esas religiosas gozarían de 35 pesos anuales para sus necesidades.

Se dieron exenciones al pago de dote en 1627, 1640 y 1647, cuando quienes profesaron sabían tañido y canto, aptitudes que servirían al culto divino. En 1658, 1665 y 1672 varias lograron profesar

³⁴ ACSCS, Primer Libro de Profesiones.

³⁵ Sor María de Cristo Santos Morales, *op.*, y fray Esteban Arroyo González, *op. cit.*, p. 69.

gratis como cantoras; en 1723 una que lo era, dio 1 000 pesos y otra —en 1739— profesó como “música de voz”, es decir, que sabía polifonía a diferencia de las cantoras, que sólo conocían el canto llano.³⁶ En 1729 y 1739 se perdonaron las dotes a dos novicias que tocaban el bajón, y en 1740 a una por saber tocar el arpa. Curiosamente también se eximió de paga a sendas boticarias, en 1733 y 1746. Faltaría averiguar si quienes así profesaban recibían o no los consabidos 35 pesos.

A partir de 1590 las legas solían dar 500 pesos; sin embargo, en 1618 hubo quienes aportaron 300 y 400 pesos respectivamente; pero también esto tendió a la alza, tanto que en 1709 una lega profesó con dote de 1 000 pesos, más 65 pesos para cera y 12 pesos y medio por el piso.³⁷

Las diferencias en lo aportado y las desigualdades en que eso se tradujo aún son difíciles de calibrar, pero consta en las actas priorales que unas monjas pudieron pagar mejoras, misas o festividades anuales, ya fuera en vida o después de sus días, y que otras, en cambio, tuvieron que ser socorridas ocasionalmente por las prioras, tanto en especie como en metálico. Acaso esto también haya tenido relación con la forma en que se invirtieron sus respectivas dotes o con el posible apoyo de familiares u otros benefactores en algunos casos.

Consta también que una profesó de velo y coro en 1791, a título de contadora; otra —en 1793— como organista y cantora, y una más —en 1795— en calidad de organista. En ese año ya se pagaban 3 000 pesos de dote, y al año siguiente se dio el caso de una profesión que fue de velo blanco, por haber dado sólo 1 000 pesos; pero sorpresivamente se convirtió en profesión de velo negro, porque “su ilustrísima” ordenó que el convento aportara los 2 000 pesos restantes. Otra cosa curiosa es que

dos de las tres profesas de 1799 entregaron una sortijita para el Niño Perdido.

Tanto el pago de la dote como la calidad del ajuar correspondieron al nivel socioeconómico de las familias de quienes profesaban. Podemos conocer el monto de cada dote, pero no la calidad del ajuar con que llegaban, porque se menciona pero no se detalla en el libro de profesiones. Sólo podemos inferirlo a partir de las noticias que aparecen en las actas priorales, sobre lo que aportó alguna religiosa para el decoro de la iglesia o de sus coros, o para adornar una imagen, así como por acostumbrarse hacer inventario de lo que tenía en su celda una religiosa al fallecer.

Entre lo que dieron las monjas a la priora, voluntariamente, para alguna mejora, se cuentan reliquias, textiles finos, gemas, perlas, joyas, metales preciosos y dinero. En el caso de las difuntas, tocaba a la priora distribuir sus cosas. Si una tenía parientas en el convento, éstas podían recibir su celda y algunos objetos; si tenía familia fuera de la clausura, también se le daban algunas pertenencias. De lo contrario se favorecía a quienes vivían en el convento. La priora asignaba la celda “el tabique” y los objetos a otras religiosas, y en su caso a las mozas que habían servido a la fallecida, quienes solían recibir ropa o alguna otra cosa. Las prioras actuaban a su buen entender, pues ocasionalmente vendían o regalaban algo a externos y explicaban que ya no servía. Entre esos bienes solían mencionar mobiliario, objetos devocionales, imágenes y ropa.

Para saber si las prioras, antes de serlo, destacaron por su solvencia sobre la mayoría de las religiosas, sería necesario analizar el monto de sus respectivas dotes y lo dicho sobre la calidad de su ajuar. También pudieron haber manejado una cuenta especial durante su periodo de gobierno, y por ello dijeron haber costado o completado algo “de mi cuenta”. La pregunta que queda sin respuesta es si esa cuenta era propiamente suya o asignada por

³⁶ Agradezco esta distinción al musicólogo y músico Luis Lledías.

³⁷ ACSCS, Primer Libro de Profesiones.

el convento para coadyuvar al buen ejercicio de su cargo.

El campo de observación de los informes priorales parte siempre de una realidad fragmentada; sin embargo, permite hacer ciertas afirmaciones generales, como es que a través de la elección de los gastos que las prioras optaron por hacer, buscaron la sacralización litúrgica, el decoro en las celebraciones eclesiásticas y la pulcritud de todos los ámbitos conventuales, sin que por ello haya faltado su toque personal. Lo descubrimos en los detalles, como podría ser la preferencia de alguna por ciertas representaciones pictóricas, que movió de lugar, o por el cuidado que puso en el decoro del vestido y adorno de ciertas imágenes, seguramente de su particular devoción.

La historia conventual y las ilustraciones de las actas priorales

Por regla general las elecciones y nombramientos de prioras fueron trianuales; pero se dieron casos en que una priora fuera reelecta para un segundo trienio; además, algunas de ellas gobernaron el convento por tercera y hasta por cuarta vez, sin que esos terceros y cuartos trienios hayan sido consecutivos.

Hay que tener en consideración que las decisiones de las prioras fueron autorizadas por el vicario, nombrado por el obispo, y que existieron otros cargos de gobierno como el de las definidoras, cuya opinión era tenida en cuenta por la priora. Además de que se celebraban, como todavía se hacen, juntas de consejo, y capítulos conventuales que la priora convoca y preside, aunque las resoluciones deban someterse a la disposición general.

En el pasado, cuando algo podía afectar a todas las religiosas de un monasterio, se acostumbraba llamarlas a campana tañida, para que escucharan y fueran escuchadas en el coro bajo o en el locuto-

rio, antes de tomar ciertas decisiones. De ahí que la firma de la priora, aunada a las de otras monjas, aparezca en diversos documentos.

Pero algo que distingue a Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana son las actas priorales. A ese respecto cabe considerar que cada periodo de gobierno estuvo sujeto a una serie de variables, que influyeron en las acciones de las prioras, aunque no siempre sean evidentes en sus informes. Las hubo más o menos activas en cuanto a obras materiales se refiere, y aun las que presidieron el convento por tercera o cuarta vez no actuaron siempre de igual manera, seguramente porque las circunstancias que las rodearon y su percepción de las necesidades comunitarias fueron distintas. Sería muy ilustrativo situar cada trienio o periodo de gobierno en su momento y relacionarlo con la situación concreta del convento, pero esto no es un ideal alcanzable por ahora; no obstante, hay que tenerlo en cuenta al analizar las ilustraciones de las actas priorales.

Desde el primer informe y hasta 1820 esos frontispicios fueron ejecutados con tinta negra, y a partir de entonces, salvo excepción, en color. Sus motivos decorativos responden a un lenguaje artístico que fue cambiando, mediante el empleo de elementos geométricos, heráldicos, caligráficos, botánicos o fruto de la imaginación. En ocasiones fueron más allá de lo meramente ornamental, por lo que invitan a escuchar las voces que proclaman sus signos, símbolos y rótulos, en un constante diálogo entre la estética y la fe (figura 1).

Algunos de esos motivos son tradicionales y propios de otro contexto, como un águila bicéfala coronada a la que se añadió la cruz flordelisada de la orden. Hay ilustraciones con distinta calidad estética, que corresponden al lenguaje artístico de finales del siglo XVIII y otras al del neoclasicismo. Abundan los símbolos relacionados con la orden de predicadores y con Santa Catalina de Siena, pero sólo algunas ilustraciones buscan expresar la fe mediante



Figura 1. Última de las ilustraciones en blanco y negro, con el escudo de la orden de predicadores, y sobre éste el birrete doctoral alusivo a santa Catalina de Siena.

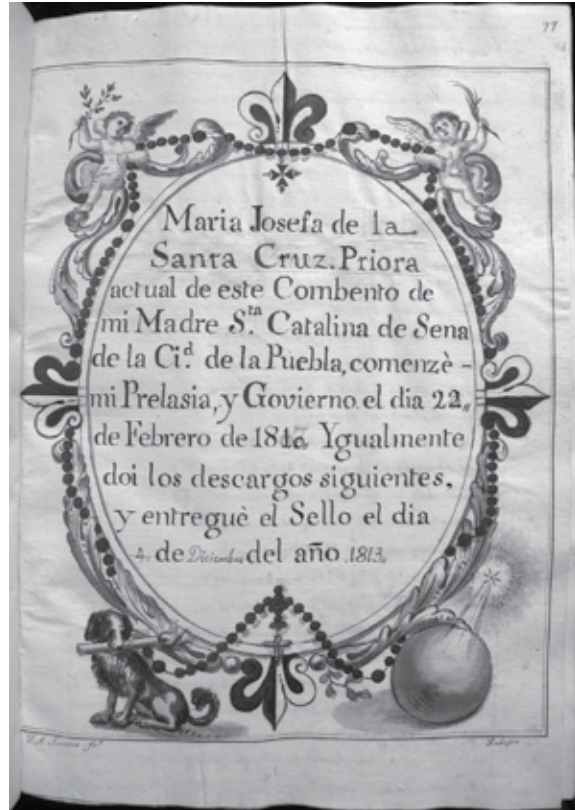


Figura 2. Una de las ilustraciones firmadas por Serrano, con los característicos símbolos de la orden de predicadores, cuyo escudo, aunado al rosario, enmarca el texto; la estrella y la antorcha son luz del mundo, y el laurel y la palma en manos de angelitos indican su triunfo.

propuestas estéticas definidas, de ahí que sólo excepcionalmente puedan considerarse como obras de arte sacro.

En sus buenos tiempos fueron terceros, evidentemente calificados en el arte del dibujo o de la pintura, quienes ilustraron las primeras portadas que preceden a cada acta prioral, aunque sólo uno de esos profesionales firmó (“J. A. Serrano, Xalapa”) en la ilustración del informe que abarca de 1807 a 1810, y en la que va de 1810 a 1813 (figura 2). La carátula que corresponde al priorato que corrió de 1813 a 1816 acusa la factura de Serrano, pero otra persona escribió la fecha del fin de ese periodo de gobierno prioral, lo que permite suponer que él no pudo completar su obra con la datación correspondiente, por lo que tampoco la firmó. Su buena factura fue reconocida

y emulada en ilustraciones posteriores, como la que precedió a los trienios consecutivos que corrieron de 1820 a 1826, que aunque está hecha a colores, siguió el modelo formal de las firmadas por Serrano, pero con menores alcances.

Existen frontispicios francamente sencillos y carentes de valor artístico. Sin embargo, al ser observados en su contexto, resultan reveladores y acordes con la seguridad, el sufrimiento, la decadencia o la renovada esperanza que se vivía en la comunidad. Al relacionar las imágenes con hechos históricos relevantes, éstas se tornan elocuentes, tanto por las diferencias en su factura y calidad decorativa, como por sus contenidos e incluso por la interrupción de la ornamentación en tiempos particularmente difíciles.

A veces se escuchaban en el convento las detonaciones de quienes se enfrentaban fuera de él, pero su afectación no era directa. Gozaba del respeto general. Se constata, por ejemplo, que a pesar de la guerra de Independencia, la paz doméstica no fue alterada en el monasterio, lo que no obsta para que las monjas estuvieran enteradas de todo lo que sucedía fuera de la clausura, porque se enteraban de todo en el locutorio y los vecinos acudían a pedirles oraciones.

El primer problema propiciado por una autoridad civil se dio en 1820, cuando el gobernador de Puebla, llevado por la ambición, quiso conocer el monto de los bienes de varios conventos, y al de Santa Catalina de Siena le impuso un administrador;³⁸ fue esa una evidente demostración del liberalismo anticlerical que empezaba a imperar por entonces.

Los motivos decorativos del informe que abarcó del 28 de enero de 1826 al 4 de febrero de 1829, son particularmente explícitos, porque incluyen el escudo de la orden, aunado al águila con la serpiente del escudo nacional, en clara alusión a la reciente independencia de la Nueva España y al nacimiento de México como futura nación.

A otra ilustración exclusivamente decorativa siguió la que precede al informe del trienio que empezó el 12 de marzo de 1832 y concluyó el 24 de febrero de 1835; es interesante por contener, entre otros atributos de Santa Catalina de Siena, un birrete doctoral. Si bien el reconocimiento de la santa como doctora de la Iglesia tardó en emitirse oficialmente, para sus hijas en religión ya lo era, como se desprende de esa ilustración y lo confirman otras posteriores (figura 3).

En la que antecede al siguiente informe aparece el característico gorro con su borla en lugar de honor. Lo mismo se observa en uno de los más bellos

³⁸ Sor María de Cristo Santos Morales, *op.*, y fray Esteban Arroyo González, *op. cit.*, p. 91.



Figura 3. La azucena alude a la pureza de santa Catalina de Siena, el libro y la pluma a los escritos que dictó y la catedra a su reconocimiento como doctora de la Iglesia antes de haber sido proclamada como tal.

del libro, correspondiente al trienio concluido el 18 de marzo de 1844; allí el birrete se encuentra sobre la muceta y hay otras alusiones a las cualidades doctorales de la santa, como un libro y una pluma. Sus virtudes espirituales están representadas por una cruz, una disciplina, flores y laureles, sostenidas por los picos y patas de una espléndida águila bicéfala, sobre la que se encuentra una corona de oro, tradicionalmente alusiva a los Habsburgo, y que en este contexto está convertida en un elemento decorativo, enteramente ajeno a esa ilustre familia.

Durante la segunda mitad del siglo XIX la comunidad siguió disminuyendo, al parejo de la existencia de un creciente discurso laico y anticlerical, aunado a la agitada situación del país y a la invasión estadounidense. A pesar de cierta inercia en la vida

cotidiana de 30 monjas en 1852,³⁹ la menor calidad en la factura de las portadas de las actas priorales es evidente.

La ciudad de Puebla fue escenario de múltiples batallas, con numerosas víctimas inocentes; su sociedad era eminentemente conservadora y, como era natural, las religiosas oraban por quienes se encomendaban a ellas, e incluso proporcionaron escapularios a quienes iban a luchar contra los liberales, lo que aunado a una ideología contraria a la tradicional religiosa, les valió la animadversión de esa fracción. El conservador Antonio de Haro y Tamariz se apoderó de Puebla de los Ángeles el 22 de enero de 1856, y el liberal Ignacio Comonfort recuperó la ciudad el 22 de marzo⁴⁰ y designó gobernador a Juan Bautista Traconis, quien decretó el 14 de julio de 1856 la intervención de bienes del clero en esa extensa arquidiócesis, demolió parte del convento de Santo Domingo e impuso pagos a las corporaciones religiosas, por considerarlas responsables de los gastos que había ocasionado la insurrección.

Por aquel tiempo la situación económica del convento declinó sensiblemente, ya que la Ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas⁴¹ del 25 de junio de 1856, conocida como “Ley Lerdo”, con base en su artículo 3o. permitió al gobierno vender casas de la comunidad,⁴² y en consecuencia las rentas disminuyeron. La oposición del obispo Pelagio Antonio Dávalos y Labastida ante lo que consideró una serie de atropellos, resultó en su aprisionamiento y exilio, al que fue llevado desde Veracruz hacia

³⁹ Hugo Leicht, *op. cit.*, p. 426.

⁴⁰ Sandra Rosario Jiménez, “La desamortización de los bienes de la Orden de Predicadores en Puebla, 1856-1867”, en *Anuario Dominicano...* *op. cit.*, pp. 177-219.

⁴¹ Elisa Speckman Guerra, “Las órdenes femeninas en el siglo XIX: el caso de las dominicas”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, vol. 18, México, IIH-UNAM, 1998, p. 26.

⁴² María Concepción Amerlinck de Corsi, “Los conventos de monjas entre el uso, el abuso y la supervivencia”, en Juan Carlos Casas García (ed.), *Iglesia, Independencia y Revolución*, México, Universidad Pontificia de México, 2010, p. 394.



Figura 4. Una miniatura de santa Catalina de Siena con la cruz indica la autoría de un iluminador profesional, que incluyó en la parte inferior de la composición el libro y la pluma, aunados a la muceta y el birrete, en señal de su magisterio.

La Habana. Tales hechos son muestra elocuente de la crispación a la que se había llegado.⁴³

A pesar de eso las dominicas siguieron su vida, y puede afirmarse que un pintor profesional ilustró una portada que cerró dos trienios consecutivos en 1859. Ese frontispicio es de muy buena factura; presenta un marco con flores, atributos doctorales, y en la parte superior, una miniatura de Santa Catalina de Siena con una cruz (figura 4).

Le siguió otro frontispicio simplemente decorativo en 1860, que fue el último de esa época, que al año siguiente llegaría a su fin. La política antirreligiosa de los liberales fue una tardía consecuencia de la Revolución francesa, que llevó a la supresión

⁴³ Sor María de Cristo Santos Morales, *op.*, y fray Esteban Arroyo González, *op. cit.*, pp. 91-92.

de las órdenes y congregaciones en Francia, el 13 de febrero de 1790, en virtud de un artículo constitucional.⁴⁴ Llovieron críticas a los conventos, mismas que se incrementaron durante la guerra de la independencia en España, donde más adelante, en 1837, los liberales promulgaron una ley exclaustadora,⁴⁵ que sirvió de referencia a los liberales mexicanos.

Al llegar al poder el presidente Benito Juárez decretó, el 5 de febrero de 1861, la reducción de los monasterios de religiosas; se aplicó esa disposición y tocó a las monjas de Santa Catalina de Siena dejar su convento el 23 de febrero y compartir el espacio de las religiosas de Santa Clara.⁴⁶ Ambas comunidades sufrieron las incomodidades inherentes a esa saturación espacial, donde se obligó a convivir a personas con distintas obligaciones y costumbres, por pertenecer a órdenes religiosas distintas.

Todas las monjas recibieron y resistieron la presión gubernamental para que se secularizaran y volvieran definitivamente a sus familias, lo que fue especialmente sensible para las ancianas y enfermas, cuya desolación y sufrimiento fueron tan profundos que llevaron a algunas a la enfermedad e incluso a la muerte. A ese dolor espiritual y anímico se sumó la prohibición de tener noviciado, y en ciertos casos la demolición parcial de los monasterios mediante la apertura de calles y callejones en medio de ellos, como sucedió con el innecesario callejón de Mendoza, que fragmentó el convento de Santa Catalina de Siena en febrero de 1861.⁴⁷ Des-

pués tuvo otros nombres, y hoy es conocido como callejón de la 2 Poniente.

A todo ello siguió la batalla del 5 de mayo contra los franceses. Una vez desocupada la ciudad por sus defensores, las monjas tuvieron la pena de ser sacadas de su clausura durante la noche del 25 de diciembre de 1862.⁴⁸ El 26 de febrero del año siguiente una nueva ley prohibió las comunidades de religiosas, que en un término de ocho días tendrían que haber vuelto a vivir con su padres u otros familiares, y en su defecto en algún establecimiento de las Hermanas de la Caridad.⁴⁹ Ante la reivindicación de las tropas invasoras francesas mediante un nuevo ataque, se convirtieron en defensas de Puebla varios inmuebles de origen religioso. Sesenta y dos días de ataques, sitio, duelo y hambre para los poblanos culminaron en la derrota y consiguiente ocupación de la ciudad, el 17 de mayo de 1863.⁵⁰

Durante el imperio de Maximiliano mejoró la situación de las monjas, que pudieron regresar a lo que quedaba de sus clausuras; pero no fue el caso de las de Santa Catalina de Siena, cuyo monasterio e iglesia habían recibido balas y granadas durante el cerco de los franceses. La sufrida comunidad fue a dar a la calle de Molina número 7, donde estuvo hasta el 2 de julio de 1865, cuando se mudó al colegio de Jesús María, locación dejada por las religiosas de Santa Inés al volver a su convento.⁵¹

Padecieron de nuevo las angustias inherentes a la guerra, debido a las luchas que culminaron con la toma de la ciudad por Porfirio Díaz, triunfador de la batalla del 2 de abril de 1867. Finalmente, al efectuarse la segunda exclaustación general, fueron

⁴⁴ Louis Lurine y Alp. Brot, *Les Couvents*, París, J. Mallet et Cie., 1846, p. V.

⁴⁵ Manuel Revuelta González, *La exclaustación (1833-1840)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, pp. 3-9.

⁴⁶ Hugo Leicht, *op. cit.*, p. 425.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 427. Sobre este tema ya ha escrito Sor María de Cristo Santos Morales, *op.*, "Las monjas dominicas y la exclaustación", en José Barrado Barquilla, *op.*, y Santiago Rodríguez, *op.* (coords.), *Los dominicos y el Nuevo Mundo, siglos XIX-XX, Actas del V Congreso Internacional, Querétaro, 1995*, Salamanca, San Esteban, 1997.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 425.

⁴⁹ María Concepción Amerlinck de Corsi, "Los conventos de monjas...", *op. cit.*, p. 395.

⁵⁰ General Juan Manuel Torrea, *Gloria y desastre. El sitio de Puebla, 1863*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Capilla Alfonsina, Fondo Francisco Díaz Ramírez; disponible en cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020002922_001.pdf, consultado el 6 de mayo de 2013.

⁵¹ Hugo Leicht, *op. cit.*, p. 427.

echadas a la calle el 6 de abril de 1867, día en que tuvieron que acudir a la piedad de benefactores y parientes para poder dormir bajo techo.

Fueron muy graves los daños en inmuebles de origen religioso usados defensivamente durante los ataques de invasores extranjeros; también los afectaron las luchas habidas entre facciones, pero las medidas oficiales dirigidas al exterminio de los conventos de religiosas fueron aún más contundentes que las guerras. Prueba de ello es que el monasterio de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana no sólo fue fraccionado, sino acabó siendo vendido y demolido parcialmente para construir un templo metodista y algunos comercios,⁵² hasta terminar arrasado por completo.

La calidad de vida de esas religiosas mejoró cuando pudieron regresar a una corta sección de su antiguo convento, que aún no había pasado a manos anticlericales. Estaba junto a la iglesia, y aunque era un inmueble relativamente pequeño, como la comunidad había disminuido, las monjas se adaptaron contentas a ese entrañable lugar. Su alegría fue aún mayor en 1886, porque pudieron reabrir el noviciado en esa casa de la Avenida 4 Poniente 303.⁵³

Tan venturoso hecho tuvo un sencillo reflejo en la portada que antecedió al informe del prolongado periodo encabezado por la madre María Catalina de la Ascensión, cuya duración fue del 8 de febrero de 1867 al 13 de marzo de 1889. Probablemente fue la priora misma quien acertó a adornar esa carátula, con mucha sencillez, al inscribir el texto en un rombo que en su parte inferior tiene un corazón, en clara alusión al de santa Catalina de Siena.

Desde la reapertura del noviciado y hasta 1890 ingresaron 11 novicias. Pero la situación no era fácil; la portada del siguiente informe, que abarcó cuatro años, indica que la priora entregó el sello “por las

actuales circunstancias” el 8 de abril de 1893. El subsecuente periodo de gobierno se prolongó más de lo habitual, hasta el 17 de mayo de 1901. Esas dos ilustraciones fueron sencillas y meramente decorativas. No así la siguiente, que en 1904, a pesar de su factura casera, incluyó símbolos alusivos al rosario y a la santa madre, es decir Santa Catalina de Siena, considerada doctora por las monjas dominicas.

Tres años después fue retomado el color y el adorno en los frontispicios de las actas priorales. Puede decirse que a finales del siglo XIX y principios del XX, aunque hayan sido meramente ornamentales, reflejaron el optimismo relacionado con la paz porfiriana.

Sobrevino la Revolución, y la carátula de 1913 que parece haber quedado inacabada, está enmarcada por varas de espinas. Otra de 1914 se quedó igualmente sin terminar, lo que se comprende perfectamente si se considera que debido al peligro de los carrancistas, el 10 de diciembre estaban las monjas en una casa particular y eran solamente seis las profesas de velo y coro, y otra más sólo de velo.⁵⁴ Una misma priora las rigió de 1914 a 1920, e ilustró o hizo ilustrar su informe con símbolos alusivos a la orden y a la santa titular, cuyo gran corazón es lo que más destaca en su portada y da prueba de una asombrosa esperanza, casi equiparable al canto del cisne, dado que en 1919 ya sólo quedaban cuatro religiosas ancianas y enfermas.

Se dio la voz de alarma y el arzobispo Enrique Sánchez y Paredes permitió que salieran tres dominicas del convento de Santa Rosa de Puebla, para evitar la extinción del de Santa Catalina de Siena, que era el más antiguo de los monjiles en esa ciudad, protomonasterio de su orden en la Nueva España y semillero de numerosas fundaciones,⁵⁵ en-

⁵⁴ Sor María de Cristo Santos Morales, *op.*, y fray Esteban Arroyo González, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁵ María Concepción Amerlinck de Corsi, “Las monjas poblanas”, en sor María de Cristo Santos Morales, *op. (comp.)*, *La vida claustral en Puebla*, Puebla, 1997, pp. 57-72.

⁵² Santos Morales, “Las monjas dominicas...”, *op. cit.*, p. 398.

⁵³ Hugo Leicht, *op. cit.*

tre las que se contaba la de Santa Rosa, que le daría nueva vida.

María del Rosario Josefa de Santo Domingo, priora de Santa Rosa, aceptó salir para encabezar el convento de Santa Catalina de Siena y Señora Santa Ana en 1920, como su presidenta; la madre Concepción del Sagrado Corazón pasó como maestra de novicias, reabrió el noviciado el 9 de enero de 1921 y regresó a su convento el 31 de mayo de 1926, y una tercera monja, también de Santa Rosa, fue a Santa Catalina en calidad de provisora.⁵⁶

El renacimiento del convento se hizo patente en la ilustración del informe que abarcó de 1920 a 1926, cuando aún no había empezado la persecución religiosa. La luz y el fuego de una estrella, aunadas a la antorcha dominica, incendian al mundo inscrito en un rosario; el escudo de la orden y un significativo salmo completaron el conjunto.

Justamente en ese año de 1926 estalló la persecución, encabezada por el presidente Plutarco Elías Calles. En Santa Catalina de Siena los informes existieron apenas y sin ilustraciones. Su pequeña comunidad —cuando apenas empezaba a levantar cabeza— tuvo que dispersarse dividida en grupos, para ocultarse en casas de amigos y parientes. Las religiosas se vieron obligadas a proteger sus vidas vestidas de seglares, intentando pasar inadvertidas a base de discreción. De nuevo tuvieron que asumir el doloroso cierre del noviciado, el 31 de mayo de 1926.

En 1927 permanecieron en casas particulares unos días, y dos religiosas que eran hermanas se fueron a México con su familia. Entre el 17 de febrero y el 24 de marzo de 1928 seis monjas de Santa Catalina vivieron en casa de la señora Mercedes N. viuda de Sánchez, en la calle de los Carros; ella las sostuvo hasta que regresaron al convento. Otra se hospedó en casa de la señora Trinidad C. de Rian-

⁵⁶ AMSCSSA, Serie Actas, caja 3, exp. 1, año 1791-2013, Libro de actas priorales.

cho, y el 14 de septiembre salieron dos, por pocos días, a casa de la señora Sánchez, y otra para casa de la familia Bonilla, en la calle de los Gallos. El 6 de octubre volvieron las dos que estaban en México; el 25 de noviembre cuatro dejaron la casa de la señora Sánchez; el 11 un par de ellas permaneció allí 10 días más, por orden de los superiores y una buena razón, como veremos. Dos estuvieron con algunas monjitas de Santa Rosa en la calle del Noviciado, hasta el 3 de febrero de 1929.

En junio de ese año amainó el peligro; ya estaban casi todas reunidas, y como se sintieron más seguras, volvieron a usar el hábito, a excepción de las torneras, por precaución. El 4 de octubre de 1929 regresaron al convento las dos que se habían quedado en casa de la señora Sánchez, a quien atendieron en su última larga y penosa enfermedad, hasta su muerte. Así se completó la comunidad. Eran 13 religiosas de coro y velo negro y cuatro hermanas profesas de velo blanco.

Como la persecución se había calmado un poco, pudieron hacer un uso discreto de la iglesia y de los coros,⁵⁷ pero el 25 de septiembre de 1929 el gobierno mandó tapiar el ingreso a los coros desde el convento. Para poder acceder al coro alto desde la iglesia se mandó hacer una curiosa escalera de caracol, que fue estrenada a finales de diciembre de 1930 en el coro bajo.

Los tres conventos de dominicas de la ciudad tuvieron el gusto de la visita de fray Martín Estanislao Gillet; pero la efectuada el 28 de septiembre de 1930 en Santa Catalina fue particularmente significativa, porque la presidenta que había pasado de Santa Rosa se había dado cuenta de que esas dominicas observaban todavía las constituciones de Palafox, y había hecho los trámites necesarios ante la Santa Sede y la orden de predicadores, para que recuperaran el carisma que habían perdido sin percatarse, al

⁵⁷ AMSCSSA, Serie Actas, caja 3, exp. 1, año 1791-2013, Libro de actas priorales.

haber seguido durante tan largo tiempo tales constituciones. El general de la orden les redactó unas nuevas y así, a partir del 10 de marzo de 1931 en que las recibieron, empezaron a recuperar su carisma original.⁵⁸

Ante la imposibilidad de acudir a los coros, improvisaron un oratorio en uno de los antecoros, y con el apoyo de algunas almas caritativas y sus escasos medios, obtenidos de lo que cocinaban o hacían manualmente para subsistir, hicieron un oratorio más digno y un nuevo vía crucis, que fueron bendecidos por el arzobispo Pedro Vera y Zuria el 9 de julio de 1931.

En marzo del año siguiente entraron tres postulantes, y el 18 de marzo de 1932 abrieron el noviciado, que había estado cerrado desde el 31 de mayo de 1926. Las dos primeras aspirantes no perseveraron, pero el 13 y el 28 de agosto ingresaron otras y en octubre de 1933 dos más, todas sin dote; a pesar de tantas dificultades, hubo un par de tomas de hábito.

Ilusionadas, compusieron el techo de algunas celdas en el noviciado, hicieron cuatro celditas en la azotehuela, arreglaron algunas pinturas, y sor Rosa de Santa María López renovó enteramente el cuadro de los fundadores. Todo parecía ir bien; la pequeña comunidad, creyéndose a salvo, reabrió la comunicación entre la clausura y los coros, y en abril de 1934 la del coro bajó a la torre. Pero no hay felicidad completa. Todo ese esfuerzo pronto se vendría abajo.

El 23 de mayo de 1934, entre las 4 y las 5 de la tarde, sorprendentemente irrumpieron en el disimulado convento 22 agentes gubernamentales, que clausuraron los coros y antecoros, donde estaba la mayoría de las imágenes y las mejores pinturas. Dos monjas, custodiadas por algunos de ellos, llevaron el sagrado depósito a la iglesia. Intempestivamente les hicieron saber que a mediodía del día siguiente

deberían tener preparadas todas sus cosas personales, pues sería lo único que se podrían llevar. Así, en un santiamén, las dueñas del más antiguo convento de monjas de la Puebla de los Ángeles perdieron para siempre lo que quedaba de él, con cuanto tenía. No obstante, con el disimulado apoyo de algunas personas lograron guardar algo en diversas casas particulares, que recuperaron parcialmente y a la larga, como fue seguramente el caso de lo que les quedó de su archivo.

En cuanto pudieron, ellas se reunieron en una casa en Aztomba; en julio se mudaron de allí a la calle de la Soledad, y antes de dos meses a otra casa, en la calle de Santa Teresa; todo eso porque los dueños de los inmuebles temían perderlos por el delito de alojarlas y les pedían cordialmente que se retiraran. Ante la repetición de esa misma historia, la comunidad tuvo que repartirse en casas particulares antes de lograr reunirse de nuevo; en enero vivieron algunas en un departamento de la calle de Herreros, donde profesaron dos; en febrero se reunieron todas, pero tuvieron que desocupar, y el 4 de noviembre de 1935 pasaron a la casa de 19 Sur y 2 Poniente número 1722.

Seguía encabezando la comunidad, por delegación, la monja de Santa Rosa, cuyo gobierno *sui generis* duró un periodo particularmente largo: 17 años. El 6 de febrero de 1937 la restauradora de Santa Catalina de Siena, habiéndolo salvado de la extinción y con su carisma recuperado, regresó a su convento. Dejó 13 religiosas profesas, nueve de coro y velo, y cuatro hermanas de obediencia, también profesas.

Los escuetos informes de esa admirable religiosa dieron cuenta de esos hechos, sin estar acompañados de portadas decoradas. Esa carencia, al igual que la vuelta a los frontispicios decorados, dan cuenta de la situación en que vivieron las monjas de Santa Catalina de Siena, tanto durante su prolongada y angustiosa situación como cuando por fin pudieron

⁵⁸ Sor María de Cristo Santos Morales, *op.*, y fray Esteban Arroyo González, *op. cit.*, p. 93.



Figura 5. Sor Rosa, OP, contrasta los tristes sucesos del 24 de mayo de 1934 en que tuvieron que salir 13 monjas de su antiguo convento, con su nuevo “palomar” del 4 de noviembre de 1935. Todo ello aunado a la orden de predicadores, a su veneración a María y al rosario.

volver a vivir con alegría y comunitariamente en un nuevo convento. Esto último se hizo patente en la simbólica portada del informe prioral que corrió del 11 de julio de 1937 al 11 de julio de 1940, cuyo frontispicio firmó “Sor Rosa”, religiosa indudablemente dotada para el dibujo (figura 5).

No obstante los pesares, sobrevivieron en Santa Catalina de Siena festividades y devociones religiosas, así como tradiciones culinarias que hoy gozan de gran fama, como las llamadas “tortitas de Santa Clara”, que se deben originalmente a las monjas dominicas catalinas, que las preparan mejor que nadie.

Con ayuda de sor Rosa primero, y después como han ido pudiendo cada una de las prioras que hasta



Figura 6. En la filacteria se lee: “El día 4 de octubre de 1970 nuestro santísimo padre el Papa Paulo VI declaró solemnemente doctor de la Iglesia a nuestra madre Santa Catalina de Siena. Bendito sea Dios. Mil plácemes”. Una azucena que contrasta con la guía de espinas que se eleva en paralelo y rodea el escudo de la orden, coronado por la palabra *Veritas*. Los angelitos sostienen símbolos de la vida de amor, sacrificio y sabiduría de la santa: la azucena, la corona de espinas, la muceta, el libro, la pluma, el corazón y el birrete.

ahora lo han sido, siguieron adornado las carátulas de sus informes, de entre las cuales destaca la que en 1970, y sin firmar, plasmó el júbilo experimentado por las dominicas ante el anuncio de Paulo VI de que la proclamación de santa Catalina de Siena como doctora de la Iglesia Universal, se efectuaría en la basílica de San Pedro, el 4 de octubre de aquel año⁵⁹ (figura 6).

Esto fue una ratificación para ellas, al igual que para las carmelitas lo fue la de Santa Teresa de Ávila en ese mismo día. Ambas órdenes las consideraban

⁵⁹ AMSCSSA, Serie Actas, caja 3, exp. 1, año 1791-2013, Libro de actas priorales.

doctoras de la Iglesia desde mucho tiempo atrás, y así las representaban desde antes del feliz día en que ambas, a pesar de haber sido mujeres, condición que aunque hoy parezca increíble, había pesado en su contra, obtuvieron ese reconocimiento oficial.

Santa Teresa escribió mucho de su puño y letra, tanto que sus escritos, y en particular su firma, fueron recortados profusamente para ser venerados como reliquias. En cambio santa Catalina no supo

escribir. Sus cartas y textos fueron dictados por ella hasta a cuatro escribientes a un tiempo, sin que por ello perdiera el hilo de sus ideas. En reconocimiento a ese asombroso talento, una pluma y un libro aparecen en muchas de las páginas ilustradas de las actas priorales, aunados a los consabidos atributos doctorales. Seguramente quienes redactaron los informes a que me he venido refiriendo, han tenido en ella un ejemplo que las sigue motivando a registrar lo sucedido en su convento.



La edificación del convento de monjas dominicas en Pátzcuaro

El objetivo principal de este trabajo es referir y analizar el proceso de edificación del convento de Santa María Inmaculada de la Salud, erigido sobre la fábrica material del hospital de indios, que había sido cedido por la República de Naturales de la ciudad de Pátzcuaro en 1743, y a partir de entonces se realizaron varias adaptaciones para dejar el conjunto en condiciones de habitabilidad para las religiosas dominicas.

Palabras clave: edificación, monjas, Pátzcuaro, hospital, indios.

Los conventos de monjas en la Nueva España fueron fundados principalmente en propiedades urbanas pertenecientes a la Iglesia o a sitios que donaron los benefactores para este fin. En cuanto a la edificación, muchos conventos se materializaron en terrenos adquiridos ex profeso para ello; sin embargo, varios fueron primeramente beaterios y después conventos; otros fueron en sus inicios colegios y más tarde evolucionaron a monasterios, pero el caso del convento de Pátzcuaro fue singular.

En este trabajo se refiere y analiza el proceso de edificación del convento de Santa María Inmaculada de la Salud; la investigación está fundamentada en fuentes bibliográficas, manuscritos históricos del archivo del antiguo Obispado de Michoacán, así como trabajo de campo en el conjunto urbano-arquitectónico.

¿Que significa edificación? El *Léxico de Alarifes de los siglos de oro*, de García Salinero, establece que “*Edificar. Vale hazer casas, templos, alcázares, lugares [...]*”¹ Para este trabajo, “edificar” consistió en materializar el objeto urbano-arquitectónico, es decir, referir el proceso de construcción de los diferentes espacios del convento de Nuestra Señora de la Salud de Pátzcuaro.

Las posibles influencias en la edificación de los conventos femeninos novohispanos

En la edificación de cada convento de monjas incidieron diversos factores, que hicieron de cada monasterio un caso especial; mientras que algunos fueron planeados para desplantar sus edificios con obra material nueva que implicaba sacar los muros desde sus cimientos, hubo otros que

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

¹ Fernando García Salinero, *Léxico de alarifes de los siglos de oro*, Madrid, Real Academia Española, 1968, p. 103.

fueron adaptados a una fábrica material preexistente, quizá tomando en cuenta algunos instrumentos e indicaciones, como lo establecido en el Concilio de Trento, en las *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos* de Carlos Borromeo, la regla y las constituciones de la comunidad a la que pertenecía, y según el caso lo ordenado por el IV Concilio Provincial Mexicano.

*El Concilio de Trento*² (1545-1563)

Ciertamente no tiene amplias indicaciones sobre cómo debió ser la fábrica material, pero sí observa un relevante aspecto urbano, el establecimiento del lugar donde se debía fundar un monasterio, y éste era dentro de la ciudad; si por algún motivo se había establecido alguno fuera del asentamiento humano, debía reubicarse en sitio poblado, ya fuera en un convento nuevo o en uno viejo.

Y por cuanto los monasterios de monjas fundados fuera de poblado, están espuestos muchas veces por carecer de toda custodia, á robos y otros insultos de hombres facinerosos; cuiden los Obispos y otros superiores, si les pareciere conveniente, de que se trasladen las monjas desde ellos á otros monasterios nuevos ó antiguos, que estén dentro de las ciudades, ó lugares bien poblados; invocando tambien para esto, si fuese necesario el ausilio del brazo secular [...].³

Instrucciones de Carlos Borromeo (1577)⁴

Las *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos* de Carlos Borromeo, a decir de Paola Barocchi tu-

vieron escasa repercusión fuera del ámbito eclesiástico; fue de los pocos trabajos que aplicaron preceptos tridentinos al campo de la arquitectura sacra.⁵

En el capítulo “XXXIII. Del Monasterio de las Monjas”,⁶ se trata lo relacionado con la fábrica de una edificación para religiosas, retomando lo establecido por el Concilio de Trento sobre el lugar donde debe establecerse un convento de monjas.

Menciona los lugares que debe tener un monasterio, lo que en la disciplina de la arquitectura es conocido como el partido arquitectónico. Borromeo agrupó por zonas los espacios, primeramente los inferiores, los superiores, los lugares separados, el zaguán, el refectorio y la bodega de vinos, etcétera.

Regla y constituciones de las órdenes femeninas (1773 y 1789)

El convento de Nuestra Señora de la Salud de Pátzcuaro perteneció a la orden de Santo Domingo, y fue la única rama del convento de Santa Catarina de Sena de Valladolid; por su parte, el convento femenino vallisoletano fue una de las ramas del convento de Santa Catarina de Sena de Puebla. Identificada esta relación entre los conventos de Puebla y Pátzcuaro, aunado al problema de acceder a la *Regla y las constituciones del convento de Nuestra Señora de la Salud*, se han consultado la *Regla y constituciones de los conventos de Santa Catarina de Sena y Santa Inés de Monte Policiano de Puebla*.⁷

⁵ *Ibidem*, p. X.

⁶ *Ibidem*, p. 91.

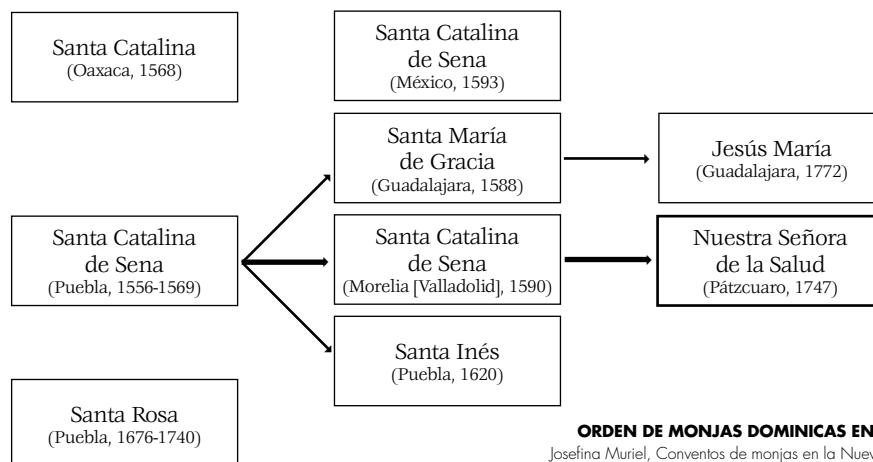
⁷ *Regla y Constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Santa Catarina de Sena, y Santa Inés de Monte Policiano de la ciudad de los Ángeles*, reimpr. en el Seminario Palafoxiano de dicha ciudad, 1773. *Regla del glorioso doctor de la Iglesia N. G. P. S. Agustín, que han de guardar las religiosas de los conventos de Santa Catarina de Sena, Santa Inés de Monte Policiano*, de la orden de N. P. Santo Domingo, establecidos en esta ciudad de Puebla de los Ángeles..., 1789.

² *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, trad. al castellano por don Ignacio López de Ayala, con el texto latino corregido según la ed. auténtica de Roma publicada en 1564, Barcelona, Imprenta de Don Ramón Martín Indár, Calle de la Platería, núm. 58, 1847.

³ *Ibidem*, p. 338.

⁴ Carlos Borromeo, *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*, 2a. ed., México, UNAM, 2010.

Tabla. Fundaciones femeninas dominicas



En estos documentos se encuentra una serie de indicaciones de cómo debieron ser los conventos de monjas dominicas de Puebla, y por ende suponemos que se debieron aplicar a la edificación del convento de Pátzcuaro.

Uno de los datos puntuales que se establecieron en la *Regla*, fue la medida que debían tener las celdas de las novicias, cuyas dimensiones eran de 3 ½ x 4 varas (3 x 3.5 m); se suponía que era un espacio suficiente para tener su cama y lo necesario para su uso.⁸

En relación con los trabajos de edificación, en el Capítulo Quinto, “De la Clausura”, en el apartado 6 se indicaba que los obreros y oficiales podrían entrar a la clausura con materiales para hacer las obras necesarias. Le correspondía a la priora y a las madres del consejo nombrar a dos religiosas ancianas para que cuidaran el ingreso y la salida de los obreros.⁹

IV Concilio Provincial Mexicano (13 de enero-26 de octubre de 1771)

Este concilio tuvo repercusiones en algunos conjuntos urbano-arquitectónicos de monjas, producto del enorme interés del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana por reformar los conventos de mon-

jas; en particular le interesaba que se volviera a la “vida común”.

Se inconformaba por la manera en que los votos de pobreza, castidad y obediencia se habían mitigado. En lo arquitectónico la regla se había relajado a tal punto que hasta se permitía edificar, comprar y vender celdas, aspecto que iba en contra de la vida común.¹⁰

Como se mencionó en un principio, estos son algunos de los factores que incidieron en la edificación de los monasterios novohispanos, y por ende en la del convento de Pátzcuaro. Otro aspecto que condicionó la edificación del convento femenino de Nuestra Señora de la Salud, fue el haberse establecido sobre el sitio en que se encontraba el hospital de indios de Santa Marta; por lo tanto, no se comenzó desde los cimientos el conjunto arquitectónico, sino que en algunas partes se adaptaron los espacios existentes a las nuevas necesidades.

Hospital de Nuestra Señora de la Concepción y Santa Marta de Pátzcuaro

El hospital de Nuestra Señora de la Concepción y Santa Marta de Pátzcuaro fue fundado por don Vasco de Quiroga y, a decir de Josefina Muriel, fue una

⁸ *Regla y Constituciones que han de guardar las religiosas de los conventos de Santa Catarina de Sena...*, op. cit., p. 162.

⁹ *Ibidem*, pp. 47-48.

¹⁰ Luisa Zahino Peñafort (comp.), *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, IJ-UNAM (Serie C: Estudios Históricos, 31), 1999.

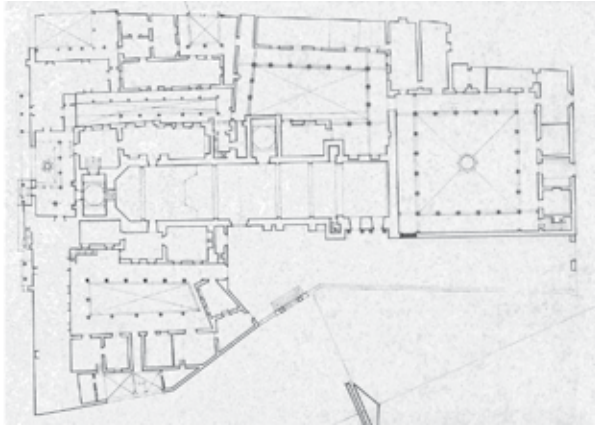


Figura 1. Planta arquitectónica del estado actual del ex convento de monjas dominicas de Pátzcuaro, Michoacán. Esperanza Ramírez Romero *et al.*, *Catálogo de monumentos y sitios de la región lacustre*, t. I, Pátzcuaro, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, UMSNH, 1986, p. 132.

obra por la que se tuvo interés particular, pues el obispo de Michoacán debió comenzar la fábrica desde los cimientos.¹¹

No se sabe —o no se ha encontrado información— la manera en que estuvieron dispuestos los espacios del hospital de indios de Santa Marta; es por ello que se ha elaborado una propuesta hipotética tomando como base los espacios arquitectónicos y su distribución en algunos hospitales de la sierra tarasca.

Paralelamente a la revisión de los partidos arquitectónicos de los hospitales, se realizó la lectura del estado actual del sitio donde estuvo el convento de monjas; para ello se recurrió al levantamiento publicado por Esperanza Ramírez Romero, donde se advirtió que había espacios de diferentes características y temporalidades, destacando de entre ellos la iglesia y el primer claustro (figura 1).

A la vez que se hacía la observación del sitio en Pátzcuaro y su planimetría, se advirtió que los hospitales estaban conformados por los siguientes espacios: capilla, patio con una cruz al centro y las habitaciones. De acuerdo con lo observado, el patrón más parecido a Pátzcuaro fue el de Pomacuarán, Michoacán (figura 2).

¹¹ Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones del siglo XVI*, t. I, México, UNAM/Cruz Roja Mexicana, 1990, p. 71.

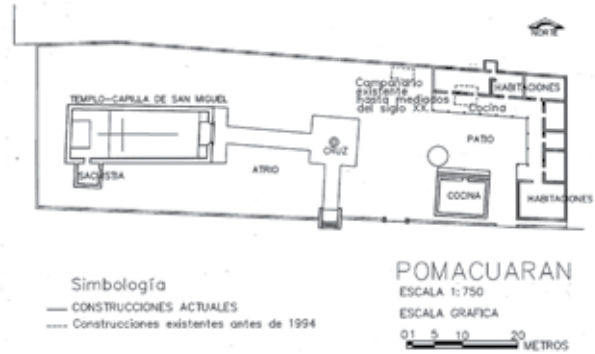


Figura 2. Plano del hospital de Pomacuarán. Ángel Gutiérrez Equihua, *Los hospitales de la Sierra Tarasca en el siglo XVII. Su importancia urbano-arquitectónica*, Michoacán, Secretaría de Cultura de Michoacán, 2010, p. 65.

Por lo antes expuesto, se llegó a la propuesta hipotética de que el hospital de indios de Santa Marta de Pátzcuaro pudo ser muy semejante a lo presentado en la figura 3. La imagen del templo del hospital ha sido de lo más difícil de definir en esta reconstrucción, debido a que su aspecto y sus dimensiones han cambiado a través del devenir histórico; por ello ahora dejamos una representación del estado actual y no la que quizá tuvo cuando formó parte del hospital de indios que fue cuando don Vasco de Quiroga colocó una imagen de pasta de caña de la Virgen, la cual tituló *Salus Infirmorum* (“Salud de los enfermos”), con la firme intención de que los indios que tenían serios problemas de salud fueran curados.

La materialidad de esta iglesia comenzó en el siglo XVI; en ese entonces debió de ser un edificio pequeño y de materiales perecederos, seguramente adobe y tejamanil, materiales comúnmente usados en Pátzcuaro. El cura Juan Meléndez Carreño enfermó de gravedad, por lo que se encomendó a la Virgen de la Salud; como gratitud por haber sanado se propuso hacerle una iglesia de mejor fábrica; misma que inició en 1691.¹² La dedicación de esta

¹² María Concepción Amerlinck de Corsi y Manuel Ramos Medina, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, México, Condumex, 1995, p. 217.

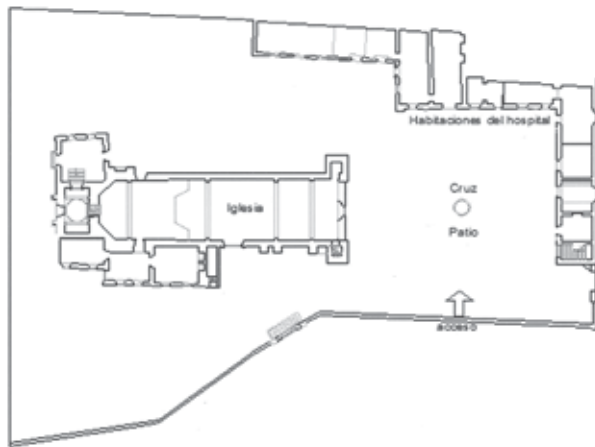


Figura 3. Propuesta hipotética del hospital de indios de Pátzcuaro. José Martín Torres Vega. El plano base para la realización de la reconstrucción fue tomado de Esperanza Ramírez Romero et al., *Catálogo de monumentos y sitios de la región lacustre*, t. I, Pátzcuaro, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, UMSNH, 1986, p. 132.

iglesia corrió a cargo del cura beneficiado y juez eclesiástico José Antonio Eugenio Ponce de León el 8 de diciembre de 1717, justo el día en que se venera la Virgen de la Salud.

En 1742 se realizó un inventario por parte del notario Joseph de Amaro, quien apreció las dos torres, el camarín, la sacristía y oficinas anexas en 59 000 pesos. El retablo mayor donde se encontraba colocada la imagen de la Virgen de la Salud fue valorado en 16 000 pesos, y el resto de los retablos en 6 000 pesos.¹³ En 1845 tuvo otra intervención; dos años después fue ampliada, y para 1893 fue consagrada.

Fundación y edificación del convento de monjas dominicas en Pátzcuaro

El proceso de edificación del convento de monjas en Pátzcuaro comenzó después de las gestiones realizadas por el cura beneficiado Joseph Antonio Eugenio Ponce de León y la intercesión de la “bea-

¹³ AHCM, Diocesano, Gobierno, Religiosos, Dominicas, caja 257, exp. 03, 180 f., 1742. El expediente aquí referido no se encuentra foliado, por lo que no se indica en número de foja donde se encuentra la información citada.

tita”, quienes consiguieron que don Antonio de Ibarra y su esposa Manuela de Izaguirre aportaran 30 000 pesos para la materialización del convento de monjas.

Además del matrimonio Ibarra-Izaguirre, un sector de la población de la ciudad de Pátzcuaro hicieron aportaciones económicas importantes, de manera que en algunos días se juntaron cerca de 50 000 pesos,¹⁴ y con ello se otorgó la escritura de Fundos el 13 de abril de 1742.¹⁵

Por su parte, los indígenas cedieron todo cuanto les pertenecía en el sitio donde estaba el hospital, quedando con la libertad de continuar con sus procesiones y demás actividades que realizaban con las cofradías del Santo Entierro y San Felipe Neri, que se encontraban fundadas en esa iglesia.¹⁶

El documento manuscrito histórico refiere que para el año de 1743 la República de Naturales donó la propiedad en los siguientes términos:

[...] Decimos que por cuanto se pretende fundar un convento de Señoras Religiosas de Santa Cathalina de Sena en la iglesia y santuario de Nuestra Señora de la Salud, que se venera en esta ciudad a que está anexo al referido Hospital de Santa Martha, se nos ha pedido nuestro consentimiento y considerando que dicha fundación cede en mayor culto y veneración de la referida Santísima virgen [...] asentamos desde luego y de nuestra libre y espontánea voluntad, damos nuestro consentimiento

¹⁴ Sor María de Cristo Santos Morales, op, y fray Esteban Arroyo González, op, *Las monjas dominicas en la cultura novohispana*, México, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, de la Provincia de Santiago de México, s.f., p. 410.

¹⁵ Joseph Eugenio Ponce de León, *La Abeja de Michoacán: La venerable señora doña Josefina Antonia de Nuestra Señora de la Salud: breve noticia de su vida, que dirige a su amada feligresía Don...*, 1752, México, El nuevo rezado de Doña Ma. Rivera, 1752, pp. 109-110.

¹⁶ Sor María de Cristo Santos Morales, op, y fray Esteban Arroyo González, op, op. cit., p. 415.

para la dicha fundación, por lo que nos toca con la condición que las oficinas que pertenecen a nuestra Guataperaqua, no se nos han de embarazar, ni perjudicar en ellas, en manera alguna, y que desde allí y de la oficina de nuestra cofradía del Santo Entierro, hemos de tener paso franco para la dicha iglesia, para esto no se perjudica la Clausura que se pretende y que en dicha Iglesia hemos de hacer todas las funciones de misas, sermones, procesiones, entierros y demás que tenemos por costumbre, en servicio de Dios Nuestro Señor, adoración culto de la Santísima virgen que no expone al instituto Monástico, antes bien conduce con estas condiciones, consentimos en la dicha Fundación y cedemos en ella todo lo demás que pueda pertenecemos en dicho santuario, iglesia y sitio de su fundación y nos obligamos a no revocar dicho consentimiento, cesión y traspaso por ninguna causa que proceda de derecho común, Real, Municipal, ni por especial privilegio que por tales naturales nos competa por que cualquiera que sea, y de cualquier casa que dimane desde luego lo renunciamos y declaramos que cede la dicha fundación en utilidad nuestra como es notorio [...].¹⁷

En el manuscrito quedó referida a detalle la cesión y las condiciones de la República de Naturales; donaban prácticamente todo el espacio, con la iglesia, la fábrica material del hospital, comprometiéndose a no revocar la cesión. Pusieron como condición que las oficinas que pertenecían a la Huatapera no se les quitaran, ni les prohibiera el uso de ese espacio; igualmente pidieron se les permitiera tener acceso a la iglesia y continuar con las celebraciones y demás actividades de las cofradías.

A pesar de que donaban prácticamente todo el sitio, no renunciaban a las actividades religiosas propias de la comunidad indígena; cedieron el sitio con la condición de seguir presentes.

¹⁷ AHCM, Diocesano, Gobierno, Religiosos, Dominicas, caja 257, exp. 03, 180 f., 1743.

La fábrica material debió comenzar después de la cesión, pues existe un cuaderno de cuentas de lo recibido en el periodo del 1 de mayo de 1745 hasta julio de 1747; refiere haber recibido 7 000 pesos que entregó Manuela de Isaguirre; el regidor Joseph Antonio Olorza entregó 1 000 pesos; el regidor Joseph Andrés Pimentel entregó 1 112 pesos; el regidor José Joachin Beltrán dio 425; el regidor, alguacil mayor Diego de Yturria entregó 808 pesos; el sargento mayor dio 1 000 pesos (en el valor de su casa); el regidor y alcalde provincial Martín de Anzorena, 521 pesos; don Juan Joseph Belazquez, vecino del comercio de la ciudad de Pátzcuaro, 500 pesos; y don Fernando Antonio de Torrrens, vecino del comercio, 500 pesos. El total de dinero recibido fue de 21 397 pesos 4 reales, y rubricó el cuaderno el sargento mayor Gerónimo de Zuloaga, en Pátzcuaro, a 21 de julio de 1747.¹⁸

El dinero recaudado y consignado en este cuaderno se destinó a la obra material del convento; se compraron algunas herramientas, cazos de cobre, pieles para tanates, palas y fletes. Respecto a la mano de obra y servicios se pagaron 200 pesos a los naturales de Cuanajo por el corte de 800 vigas, y 64 pesos 2 reales que fue el valor de dos planchas grandes para el coro y 178 pinabetes para los tejados.

El administrador refirió haber gastado en mano de obra 8 560 pesos 4 reales, que habían sido sufragados semanariamente al maestro de la fábrica, los oficiales de cuchara, los maestros carpinteros, operarios y demás peones. Este grupo de trabajadores se había encargado no sólo de la obra nueva, sino que también había demolido las casas antiguas, además de aplanar y terraplenar el sitio en las partes que había sido necesario.¹⁹

Es posible que por ello se refiera que se levantó el monasterio desde los cimientos;²⁰ sin embargo,

¹⁸ AHCM, Diocesano, Gobierno, Religiosos, Dominicas, caja 257, exp. 03, 180 f., 1747.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ Sor María de Cristo Santos Morales, *op. cit.*, y fray Esteban Arroyo González, *op. cit.*, p. 411.

consideramos que si partimos de la idea de que el monasterio se edificó sobre el sitio del hospital de indios de “Santa Marta”, y que además se ha registrado la incorporación de por lo menos tres casas particulares al conjunto urbano-arquitectónico, por lo que no se puede referir que la totalidad fue desplantado desde sus cimientos como obra nueva; más bien se debe considerar que el conjunto urbano arquitectónico se adaptó al existente hospital de Santa Marta, aprovechando los espacios de la capilla de la Virgen de la Salud y la fábrica material de algunas habitaciones.

La adaptación de los espacios, tanto los existentes como los de reciente creación, fueron dispuestos por el maestro mayor de arquitectura Joseph de Medina,²¹ quien realizó la inspección y reconocimiento del sitio, del que se desprendió la propuesta de uso a través de un “mapa”, es decir, del proyecto arquitectónico que se debía seguir para la construcción del convento, cobrando por estas actividades 66 pesos.

Aunque en la información de los manuscritos históricos de la época no se menciona, se supone que en este tipo de intervenciones se aplicó lo establecido en la Regla y en las Constituciones, así como lo mandado por los Concilios provinciales, porque si bien el maestro en arquitectura tenía el conocimiento sobre la disposición de los espacios para hacerlos más funcionales, en los instrumentos normativos estaba indicada la manera más correcta o mejor dicho ya se encontraba establecido lo que en la disciplina de la arquitectura se conoce como “partido arquitectónico”.

²¹ Joseph Medina, oriundo de Puebla de los Ángeles, participó en la construcción de la catedral de Valladolid en 1715; en 1744 realizó el diseño de la parroquia de Dolores (actualmente Dolores Hidalgo, Guanajuato) y fue el maestro de la obra. Jorge Núñez Chávez, “Los constructores de Valladolid de Michoacán en el siglo XVIII”, tesis de maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Sitios y Monumentos, Morelia, Facultad de Arquitectura, UMSNH, 2006, p. 98.

En la actualidad el conjunto urbano-arquitectónico se encuentra altamente modificado, por lo que la lectura de los espacios del sitio no reflejan del todo la manera en que estuvieron dispuestos, sin embargo existe un documento que permite un acercamiento importante a la distribución de los espacios del convento de Nuestra Señora de la Salud, se trata de la inspección y reconocimiento que hicieron el 21 de marzo de 1747 Bernardo Romero, abogado de la Real Audiencia de la Nueva España, canónigo doctoral de la Iglesia Catedral de la ciudad de Valladolid, provisor y vicario general del Obispado de Michoacán, quien realizó esta actividad por petición de obispo Martín de Elizacochea; le acompañaban Antonio Gil de Hoyos, calificador del Santo Oficio, chantre de la Catedral y también formaba parte de este grupo Joseph Antonio Eugenio Ponce de León, comisario del Santo Oficio, cura, vicario y juez eclesiástico de la ciudad de Pátzcuaro. Correspondió al notario de visita legitimar el estado en que se hallaba la fábrica del convento de religiosas dominicas que estaba por fundarse en la ciudad.

Informaron que habían visto lo adelantadas que estaban las obras, así como lo bien dispuestas que se encontraban las oficinas y la manera en que se había suministrado el agua del manantial que había hecho brotar el obispo Vasco de Quiroga.²²

El reconocimiento se comenzó de la siguiente manera:

²² Sor María de Cristo Santos Morales, *op.*, y fray Esteban Arroyo González, *op. cit.*, p. 411. En los manuscritos históricos se encuentra la referencia de la obra realizada para la cañería de agua en 1747, y aunque no se menciona el origen del agua, en la tesis doctoral se propuso de manera hipotética que el agua se había conducido del manantial “Vasco de Quiroga” hasta la pila del claustro principal. José Martín Torres Vega, “La incidencia de la orden dominica de mujeres en el espacio urbano-arquitectónico de Pátzcuaro y el Obispado de Michoacán, 1747-1867”, tesis doctoral en Arquitectura, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2013, pp. 218-219.

[...] y puesto en la calle de la puerta del costado de la iglesia de la Sagrada Compañía de Jesús, de esta dicha ciudad, desciende para la plaza pública, advirtió, en la cuadra de que solo se compone la dicha calle, que está entre oriente y poniente que mira el norte, una puerta grande de cantería que cubre la cornija tiene una imagen de piedra de Santo Domingo de Guzmán, y puertas correspondientes de madera, y habiendo entrado por dichas puertas, vido que son de una oficina destinada para portería exterior de Religiosas, pues en un rincón, que mira para la dicha puerta, tiene un torno y en la cabecera que queda a mano izquierda, otra puerta de cantería, con un portón de madera y un postigo que contiene una rexilla de hierro, y por dicha puerta, se entra a otra oficina bastante capaz que parece poder servir de portería interior: esta oficina tiene una puerta que mira al sur por la cual salió a un claustro, que tiene treinta varas en cuadro, con sus arcos de cantería, todo enladrillado y en medio tiene una pila de cantería, a la que continuamente le entra agua por acueductos subterráneos que redundan por un pilar que tiene en medio la pila, y en su extremo una Santa Cathalina de Sena, por cuió pecho brota el agua, que llena la pila, y de ella se reparte, para la cocina, y tanque, como adelante se expresa. Contiguas a dicha portería interior están los locutorios, con puertas a la calle, de cantería, y cada locutorio, tiene una reja de cobre sólido, por la parte que cae afuera; y otra de madera por la parte de adentro, y un torno pequeño: y todas estas oficinas tienen llaves y cerraduras correspondientes: y así los claustros, como los locutorios, están blanqueados y curiosamente pintados: las dos porterías, aunque están enjarradas de mescla, no están blanqueadas, ni pintadas, por estar actualmente sirviendo de carpintería = llendo después por el claustro, que queda al poniente se salió un pasadiso, o tránsito que tiene cuatro puertas, dos en los extremos, y de ellas una queda en el mismo claustro; y las otras dos en los costados, y por la una de ellas, que está a mano derecha, se entra a la sala del torno, que corres-

ponde a la portería exterior y tiene una bentana, que cae al mismo claustro, y siguiendo la entrada por la puerta del otro extremo, se baja por una escalera de palo, con su pasamano a una sala, que puede ser de labor, que tiene dos balcones y diez y siete varas, y tres cuartas de largo: contigua á esta, está otra sala, de veinte y dos varas y tres cuartas de largo destinada para dormitorio, el que tiene una puerta, por la que se entra a la casa del sargento mayor Don Gerónimo Zu- loaga: la cual tiene ocho piezas altas con su sala, cinco piezas baxas, amasijo, orno, dos corrales, y una tienda, y sahuan a la calle: Lo que se discurre destinándose para enfermería, noviciado, y seis celdas, poco más o menos, en que puede ocuparse con facilidad, por la proporción e inmediatez en que dicha casa se halla. Vuelto por las dichas salas, hasta averse restituído el expresado pasadiso, entro por la otra puerta a la celda prioral, la cual consta de tres piezas, una sotehuela, y una cosina: vuelto a los claustros, entró por una puerta que está en el que cae al sur, y reconoció seguirse un patio por ahora sin techo, que sirve de tránsito para el choro bajo, y sala de Profundis, que están uno enfrente de otro y entrando al choro, lo halló, con su reja de cobre solida para afuera, y una de madera interior; una cráticula, en un lado; y un confesionario en el otro, y dicho choro, tiene de ancho como dos varas y media, y de largo, como cinco pero con facilidad de hacerlo de veinte varas por la correspondencia, que tiene del dicho tránsito; y dicho choro se halla adornado, con su altar; un sanctoxpto. [Cristo] en baldaquín de damasco carmesí: el choro alto, es correspondiente y sólo falta, el que se encaja la Rexa: salido del choro, entró a la sala de profundis que es de diez y nueve varas, y inmediatamente al Refectorio que es del mismo largo, el cual tiene su ambono [ambón], una ventana pequeña, que se comunica con la cocina y puerta por donde sale á la sotegueta correspondiente a dicha cocina, á la que le entra la agua, en un tanque que se halla en una esquina, y también tiene su derrame, y su desagüe: De la sotegueta, sigue otro

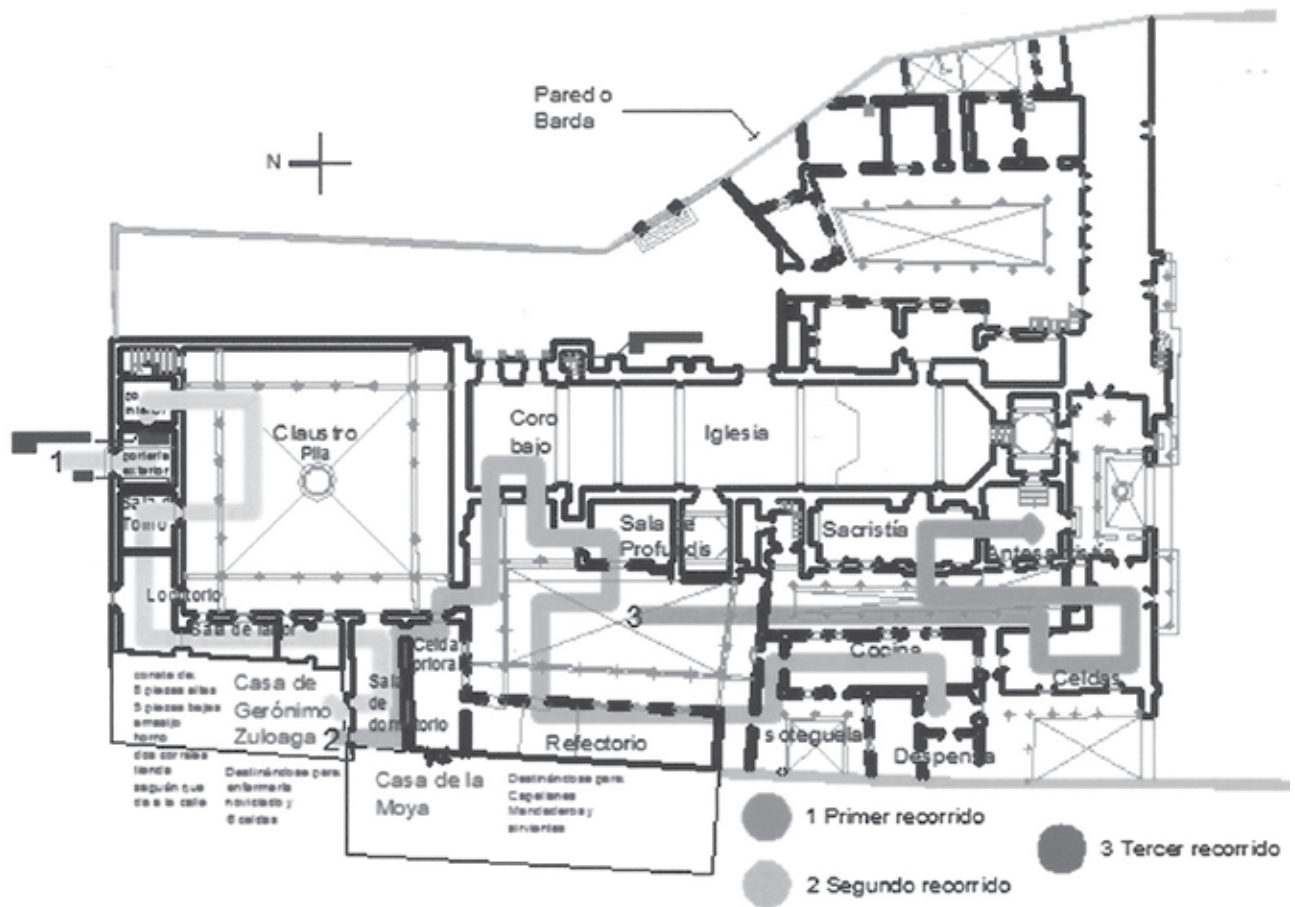


Figura 4. Reconstrucción del convento de monjas con base en el manuscrito de 1747. Propuesta de José Marín Torres Vega.

tránsito, que corre para la dispensa, la que tiene como catorce varas de largo, pues tiene tanto largo, como ancho el de profundis, y Refectorio juntos. Vuelto otra al tránsito, que está entre el choro bajo y de profundis, subió para el sur, y vido a su lado, y otro cinco piezas separadas serviles, para celdas, con un corral detrás, que se puede dividir, para dar soteguela, ó corral a cada una de las dichas celdas, y detrás de la iglesia y camarín, ai un sitio que corre de oriente a poniente que tendrá como treinta varas en que se pueden fabricar celdas: ynmeditamente, entró a la sacristía, sigue una oficina, ó pasadiso, que corresponde a la sacristía, digo antesacristía exterior, y tiene un caxon por donde, se ha de administrar el vino y las ostias, y demás necesario y también tiene un confesionario; sigue la sacristía, y un cuarto de predicadores, y contiguo al dicho cuarto hay preparado sitio para una rexa, que se ha de fabricar = en la iglesia hay otro confesionario,

que está dentro de una pilastra por donde ha de quedar la escalera, para el choro alto vuelto, al tránsito, que se halla entre el de profundis y choro alto, vido, una escalera ó chaflán, que está a espaldas, del dicho de profundis, refectorio, y cocina, y tiene dicha escalera diez y nueve varas, y por ella se baja a un patio de cincuenta varas de largo, y cuarenta de ancho, y un chiflon que tiene una puerta para sacar basura, y cuatro piezas baxas capaces de habitar, y de comunicarse, con la casa de dicho don Geronimo y en dicho patio hay un cercado de cal y canto con siete varas de alto: el dicho patio linda por el sur, con unas casas conocidas por de la Moya y hoy pertenecen al convento, a el que se pueden agregar, tienen treinta varas de frente, y veinte y ocho de centro y sino se quieren incluir al convento pueden servir para capellanes, mandaderos y otros sirvientes: y todas las expresadas oficinas, excepto la sacristía exterior su antesacristía, y cuarto de

los predicadores, están perfectamente acabados, unas en ladrillo, y otras en entarimado de madera: la dicha Sacristía, ante Sacristía, y cuarto de predicadores, tienen asentadas las vigas de los techos, los que aún no están cubiertos y el Mro. de la obra, que lo es Joseph de Nava, dixo que faltando solo esto, el poner la escalera del choro alto y el entablar, y blanquear las porterías, asegura, que dentro de quince días, estará perfectamente concluida la fábrica: y lo firmó su señoría de que doy fee = entre renglones de la Puerta de costado = bajo = en medio = alto = vale ecs.do = refirió, que están = no vale [...].²³

Además de lo identificado y que perteneció al hospital de indios, se agregaron tres casas al conjunto: la de Gerónimo Zuloaga, la de Juana Rodríguez la Moya y la de Joseph Antonio de Bengoechea, por la cual se le pagaron del dinero que se había juntado 2 530 pesos.²⁴

Aunque en el convento de Pátzcuaro se observó vida común, hubo algunas religiosas a las que sus padres y familiares les edificaron su propia celda, como fue el caso de María Anna Pimentel, quien ingresó al convento en 1753, permaneció durante 12 meses y pagó 150 pesos por los alimentos; después regresó, en enero de 1756.²⁵

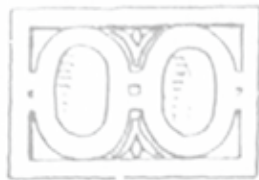
Tomó el hábito con el nombre de Ana María de Nuestra Señora de la Salud, y según lo dejó esta-

blecido por la cronista de la orden, el padre de la religiosa mandó edificarle dentro del claustro “una celda o casa conventual en toda forma con piezas, patio, baños y labrados de cantera en arcos, contramuros y puertas, enteramente como era su casa paterna”; y a decir de Gabriel Silva se trata de una reproducción a menor escala.²⁶

A manera de reflexión

El templo de este conjunto ha sido transformado y adaptado en varios momentos; comenzó como capilla del hospital en el siglo xvi, y para el xvii fue intervenida y seguramente ampliada, pues para 1742 fue cedida y adaptada para convento de monjas; en tiempos de la exclaustación de las religiosas de nuevo fue intervenido varias veces y hoy se encuentra abierto al culto.

El convento de monjas dominicas de María Inmaculada de la Salud de Pátzcuaro se imbricó con el hospital de indios de Santa Marta, sin que ello significara la renuncia de la República de Naturales a un espacio simbólico que los convocaba a través de las cofradías y los oficios divinos; esto marcó la singularidad material del conjunto.



²³ AHCM, Diocesano, Gobierno, Religiosos, Dominicas, caja 257, exp. 03, 180 f., 1747.

²⁴ *Idem*.

²⁵ AHCM, Diocesano, Gobierno, Religiosos, Dominicas, caja 258, exp. 17, 82 f. 1757.

²⁶ Gabriel Silva Mandujano, *La Casa Barroca de Pátzcuaro*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Gobierno del Estado de Michoacán/Morevallado, 2005, pp. 140-141.

El pincel, la pluma y las cuentas en el convento concepcionista de la Encarnación de México

A don Guillermo Tovar de Teresa
por su libro de *Los Lagarto*¹

Las portadas ilustradas de las cuentas del convento de Nuestra Señora de la Encarnación de la ciudad de México durante el siglo XVIII son uno de tantos ejemplos del arte de la acuarela y la caligrafía que engalanó múltiples documentos de los monacatos femeninos. Arte menor que no deja de ser grandioso y que está en espera de su rescate en numerosos repositorios novohispanos. En esta investigación, dicho arte enmarca las finanzas del convento.

Palabras clave: portadas, libros, cuentas, caligrafía, ilustraciones, contadoras, mayordomos.

136 |

Corre la antepenúltima década del siglo XVIII; en la mitad del mundo conocido reina su majestad Carlos III y en el virreinato novohispano lo representa su excelencia don Antonio María de Bucareli y Ursúa, Henestrosa y Lasso de la Vega. Bajo su mandato se ejecutarán grandes obras hidráulicas en el valle de México, se inaugurarán y mejorarán hospitales y se expandirán, aún más, los confines septentrionales de la Nueva España al fundarse San Francisco en la Alta California, la última joya de la agotada potencia descubridora y conquistadora española.

En Europa, el barroco ha sido abandonado progresivamente, vencido por el movimiento neoclásico, pero en las tierras americanas continúa en boga ese estilo artístico caprichoso, recargado y a veces grandilocuente; por lo tanto, los artistas pintores decoran con paciencia la letra capitular y pueblan la hoja con animales, flores y plantas de los más variados tipos; sus trazos son limpios y fluidos, producto de una práctica de varios años.

El oficio de iluminador no es algo reciente en la ciudad de México; la tradición de grandes acuarelistas y creadores de capitulares se remonta a los Lagarto; don Luis, el patriarca de la familia y natural de Sevilla, llegó a la Nueva España cuando contaba con 30 años hacia 1586, y su hijo Andrés, ya nacido en el Nuevo Mundo, continuó su oficio dando muestras

* Escuela Superior de Economía, IPN.

¹ Guillermo Tovar de Teresa, *El rescate de la fantasía: el arte de los Lagarto, iluminadores novohispanos de los siglos XVI y XVII*, México, Fomento Cultural Banamex, 1988.

Resumen general	
Cuentas generales de Consumos y Salones	182.
Items de Salones de Plomo y Cigarras	096.
Items de Juana	123.
Items de Rapi	040.
Items de Muebles	072.
Items de Colecciones de Jabones	071.
Items de Muebles de Jabones en actual	003.
Total	517.

Figura 1. Libro de cuentas, hombres danzando, 1778. 30 x 20 cm. Archivo General de la Nación México (AGN), Renta de tabaco, vol. 3, f. 105.

de una sorprendente maestría en el dibujo y el colorido. Después, a lo largo del resto del Virreinato, habrá muchos iluminadores con diferentes grados de talento que decorarán innumerables documentos oficiales de los monacatos femeninos: libros de coro, libros de profesiones,² portadas de las constituciones y hojas de contabilidad conventual, entre otros.

En el caso que nos ocupa, el hábil iluminador deslizó con maestría el fino pincel; su labor de decorar las portadas de las cuentas, con la descripción de las finanzas, le fue encargada por las religiosas del convento de la Encarnación, de la muy noble y leal ciudad de México. Su trabajo fue prácticamente monocromático; los pigmentos de vivos colores eran onerosos y las religiosas no quisieron excederse en los costos, pero, con algunos acentos de grana cochinita, ese producto maravilloso que desde el siglo XVI volvió famosa a la Nueva España, en todos los confi-

² Concepción Amerlinck, nos ofrece un ejemplo de libros de profesiones ilustrados profusamente con acuarelas: "La pintura en los libros de profesiones de las concepcionistas novohispanas", en *La orden concepcionista, actas del I Congreso Internacional V Centenario, 1489-1989*, vol. II, León, Universidad de León, 1990, pp. 161-172; asimismo en el Archivo Histórico "José María Basagoiti Noriega", del Colegio de San Ignacio de Loyola, Vizcaínas, podemos admirar los libros de cuentas de los colegios de San Ignacio de Loyola y de Nuestra Señora de la Caridad engarzados bellamente por los pintores novohispanos; mencionamos sólo dos casos pero la lista de este tipo de arte sería interminable.

nes conocidos de la civilización, le daría el toque de color necesario; terminó su obra y no la firmó; aún sigue siendo considerado un oficio, un arte menor, y al no haber registro de dicho encargo, permanecerá anónimo para los siglos venideros.

El grupo de documentos que se muestra en este estudio fue hecho durante un periodo de 25 años (1772-1797); es muy probable que dos o tres iluminadores hayan sido los autores de la decoración de los mismos, no es difícil aventurar dicha conclusión tomando en cuenta lo largo del periodo y las diferencias estilísticas que se establecen entre las cuentas y portadas aquí recopiladas.³

Los trabajos en sí presentan diferentes grados de complejidad; vamos desde los documentos presentados en las figuras 2, 6, 10 y 11 que son de una calidad y riqueza notable, hasta la sencillez

³ Debemos mencionar que no sólo se ha localizado este tipo de portadas para el convento estudiado; basta hacer una revisión de los catálogos de ilustraciones del Archivo General de la Nación (AGN) para apreciar las portadas de cuentas de haciendas, cofradías, conventos, etc. En 2004, como resultado del proyecto de investigación SIP-IPN 20040297: *Economía, cuentas e iconografía*, en la Escuela Superior de Economía del IPN se llevó a cabo una exposición en donde pudimos recrear la historia de la economía de la época prehispánica a la actual a partir de la iconografía de portadas de contabilidades. Por otro lado la técnica de la acuarela también fue usada para retratos y frescos, pero es el libro de Guillermo Tovar de Teresa, *op. cit.*, el que nos explica la importancia de este tipo de iluminación en documentos e impresos durante los siglos XVI y XVII.

extrema, pero agradable, de los de las figuras 19, 20 y 21.⁴

Técnicamente los iluminadores de otras épocas trabajaban con temple, acuarela o tinta, todos hechos de maneras artesanales por ellos mismos; al ser las anteriores técnicas de agua, se vuelve muy difícil —sin hacer un peritaje profesional— distinguir una técnica de otra.

En sentido literal, temple significa cualquier sustancia usada para aglutinar un pigmento pulverizado; hacia el siglo x, en Europa se desarrollaron paralelamente las emulsiones para pintar y para iluminar manuscritos; los más importantes solían hacerse sobre papel avitelado o piel, y la emulsión al temple se adecuaba naturalmente a una base que contuviera grasa animal. La mezcla de panes de oro y pintura al temple es característica no sólo de los manuscritos decorados, sino de la pintura medieval sobre tabla que se usó en el arte Bizantino y Románico, y sobrevivió hasta el siglo xvi.

Lo más usado en esa época para iluminar pergaminos era un temple a base de clara de huevo y agua; a esta emulsión se le iba agregando el pigmento que se fuera a utilizar; es muy probable que este procedimiento, o uno muy parecido, fuera el usado por los iluminadores novohispanos; la extrema fluidez y secado rápido de este medio permite detalles finos que se vuelve extremadamente complicado conseguir con otras técnicas.

Las portadas que nos ocupan son también un resumen de los símbolos sagrados que acompañaron a las religiosas en el transitar de su vida, pero que aún son emblemas de la religión católica: el pez que nos recuerda a los primeros cristianos, flores, lunas, pájaros, soles, de los que se nutrían sus jardines y que iluminaban la existencia de las monjas en su encierro.

⁴ Fue el artista pintor Jorge Vallejo Murillo quien nos hizo notar las diferencias entre un pincel y otro. Le damos las gracias por su apoyo.

Pero si las acuarelas atrajeron de inmediato nuestras miradas, al hojear los expedientes evocamos a los escribanos de aquellos tiempos, expertos en elaborar las cuentas del convento de la Encarnación, que con su oficio nos heredaron el mejor testimonio de la destreza en el manejo de la pluma creaba una forma caligráfica personalizada que, al encadenarla con otra, hacía surgir las palabras, ya fuera para contar historias, para consignar genealogías o simplemente como el amanuense de la Edad Media copiaba textos literarios para el beneplácito de los enamorados y viajeros, y en ocasiones experto en las matemáticas, testimoniaba las finanzas de múltiples instituciones; pero en todos los casos imprimía un toque artístico a sus escritos que en la actualidad no dejan de admirarnos al contemplar cada una de las páginas por su sorprendente limpieza.

El contador en su *scriptorium* frente a su colección de plumas de cañón hecha con rémiges⁵ de oca, ganso, pavo real, cuervo, de acuerdo con el tipo de trazo que le exigía su trabajo, se empleaba en su labor, pues no hubo ninguna otra herramienta de dibujo que pudiera producir tal variedad de textura y revelar tan nítidamente la escritura personal de un artista. En cuanto a la tinta, que tenía a la mano, por ser la más usada durante el siglo xviii, fue la ferrogálica, solución acuosa formada a partir de sales de hierro y ácido gálico, o tánico, formando un complejo orgánico metálico de color oscuro, aglutinado, por lo general con goma arábiga; la calidad de esta tinta, en muchas ocasiones, hecha por el mismo escribano, permitió que se conservara hasta nuestros días.

En cuanto al tipo de caligrafía, la que se utilizó en la mayoría de los documentos del

⁵ "Remera, pluma de las alas de las aves", disponible en <http://www.wordreference.com/definicion/remiges>; consultado en mayo de 2014.

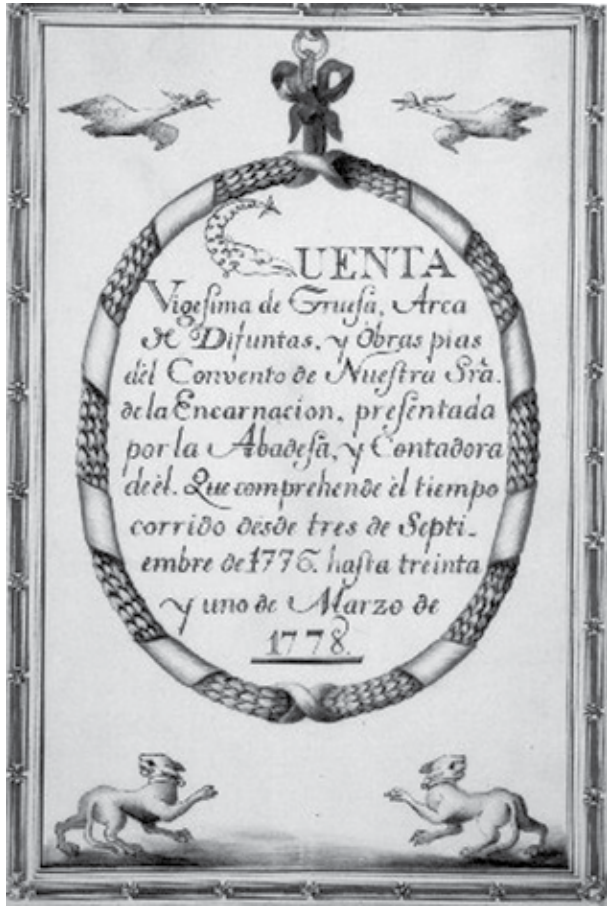


Figura 2. Carátula de cuaderno de cuentas, 1778. 31 x 21 cm. AGN, Bienes nacionales, leg. 1278, caja 1676, exp. único.

siglo XVIII fue la cursiva, que proviene del latín *curro*, que significa correr, por ser el tipo de letra que permitía escribir rápidamente sin olvidar la agilidad y destreza del escribano, para la comprensible lectura de su obra.

Pero al arte del pincel y la pluma se sumaron las cuentas que tenían que rendir e incrementar los haberes de múltiples instituciones; por lo tanto, en esta ocasión el *corpus* de documentos contables del convento de Nuestra Señora de la Encarnación nos ofrece la pauta para comprender lo que fue una floreciente economía monacal en la segunda mitad del siglo XVIII, en plenas reformas al episcopado mexicano.

El convento de la Nuestra Señora de la Encarnación de religiosas concepcionistas se fundó el 30 de marzo de 1593, el día de los “cinco panes”, “es decir, cuando el Evangelio recordaba el milagro de los panes y los peces. Fueron sus fundadoras cinco monjas profesas del convento de la Concepción”.⁶ Durante la exclaustración, en 1861 las 44 religiosas fueron congregadas en el convento de San Lorenzo, en febrero de 1863 regresaron a su convento pero al mes siguiente fueron enviadas al convento de la Enseñanza Antigua y nunca más regresaron a sus dominios.⁷

A partir de 1863, el edificio se dedicó a múltiples usos: fue sede de la Sociedad de Geografía y Estadística, del Ministerio de Gobernación, Escuela de Jurisprudencia (1867), ahí estuvo también la Lotería Nacional y luego la Escuela Nacional de Niñas. En tiempos de Porfirio Díaz fue Escuela Normal de Señoritas; finalmente, en 1922, durante el tiempo del licenciado José Vasconcelos, se adaptó el edificio para oficinas de la Secretaría de Educación Pública, mismo que se inauguró el 9 de julio de 1922, y hasta la fecha se conserva en ese uso.⁸

Durante la vida activa de la comunidad, en ese recinto se rigieron por la *Regla y Ordenaciones de las Religiosas de la Limpia e Inmaculada Concepción*, en la que destaca las funciones de la abadesa, de la contadora y de la ecónoma, tres religiosas encargadas de la administración del convento. Sus funciones eran:

Abadesa: Esmérense mucho las monjas y pongan solícito cuidado de elegir tal Priora, que resplandezca por virtudes y que presida más por santas costumbres, que por oficio, y que gobierne su comunidad con honesta y ejemplar vida, de suerte que movidas

⁶ María Concepción Amerlinck de Corsi, *Convento de monjas, fundación en el México virreinal*, México, Centro de Estudios de Historia de México (Condumex), 1995, p. 72.

⁷ *Ibidem*, p. 75.

⁸ *Ibidem*, pp. 75-77.

por su ejemplo, la obedezcan, más por amor que por temor, no tenga singulares aficiones, y consuele a las afligidas, socorra a las atribuladas, no falten en ella los remedios saludables a las enfermas [...] corrija a sus hermanas con caridad.

Sea vigilante como Madre común de mandar igualmente a las religiosas con prudente discreción, considerando las condiciones y calidades de las personas, guardando igualdad y justicia entre ellas, como conviene a su oficio, procurando que en el convento haya temor y amor de Dios Nuestro Señor, que se guarde la regla y constituciones, que sigan todas la comunidad y para que esto se ejecute [...] sea la primera que así con su persona como en su modestia y vestuario, comida y cama, de buen ejemplo a toda la comunidad.

Todas las monjas tendrán puntual obediencia a la Priora, será respetada y reverenciada como prelada, cabeza y madre de todas las religiosas y tendrá autoridad de mandar como queda dicho y de penitenciar, corregir y castigar a las que no guardaren su profesión.

Visitará algunas veces las oficinas del convento, para que sepa lo que en ellas se hace, y cómo se procede y hará proveer a las oficialas de lo que han menester, para que hagan bien sus oficios.⁹

Contadora, ecónoma, depositaria:

Para que mejor se guarde la santa pobreza, que las religiosas libremente profesaron, se ordena que en este convento haya una religiosa de las más virtuosas

⁹ Las reglas y constituciones de otros conventos también explican con detalle los oficios en los conventos, como en la *Regla y Constituciones, que por autoridad apostólica deben observar las religiosas jerónimas del convento de San Lorenzo de la Ciudad de México, Impresas a Diligencia, solicitud, y expensas de la R.M. Dominga de la Presentación, priora, que ha sido, y ahora es actual de dicho convento. Quien las consagra y dedica a su insigne padre y patriarca el máximo doctor de la Iglesia San Jerónimo, con licencia de los superiores*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en la puente de Palacio, 1707, pp. 9-12.

ancianas, y de mayor confianza, que sea depositaria de todos los dineros que se dieren, y pertenecieren a cualquiera religiosa, los cuales tenga y guarde, y de ellos irá socorriendo las necesidades particulares que tuviere la religiosa a quien pertenecen.

Y esto sea y se entienda que a tal religiosa los ha de haber recibido con licencia de la priora, para poderlos poner en el depósito en poder de la depositaria. La cual ha de tener y guardar y no lo podrá prestar todo ni parte de ello, sin licencia de la (abadesa), y consentimiento de la que se lo entregó y si contraviniere a ello, será castigada por la (abadesa) conforme fuere la culpa más o menos grave.¹⁰

El Mayordomo:¹¹

La responsabilidad de la administración de un convento recaía en la priora, pero siempre auxiliada por un mayordomo (contador o economista), que vigilaba de cerca los intereses del convento, era el enlace con el exterior; los mayordomos eran en ocasiones de una honradez intachable y en otras dejaban mucho que desear, pero en gran medida el auge o la decadencia económica del convento dependía en gran parte de las inversiones que éstos hicieran, el ser mayordomo en la época virreinal equivalía a detentar un prestigio social y un cierto bienestar económico que hacía de la profesión el medio idóneo para manejar capitales, desarrollar estrategias de inversión financiera y hacer del convento una institución de crédito.¹²

En las cuentas que presentamos hoy, son la abadesa y la contadora quienes las firman, dando su

¹⁰ *Idem*.

¹¹ "Mayordomo", el que tiene cuidado del gobierno de la casa de un señor, *quasimaiordomus*, lat. y griego *aeconomus*, Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, COV M 1611, p. 1066,1. Sus funciones las podríamos definir como el de un economista.

¹² Alicia Bazarte Martínez, Enrique Tovar Esquivel y Martha A. Tronco Rosas, *El convento jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, México, IPN, 2001, p. 365.

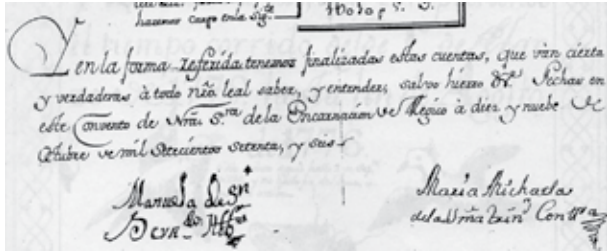


Figura 3. Firma de la abadesa y la contadora, cuenta de 1776, s.p.

visto bueno; pero quien se encargó de hacerlas y balancearlas fue el mayordomo del convento, el licenciado don Diego de José Retana; puesto que la caligrafía de las cuentas es muy diferente a las firmas de las religiosas, como mencionamos fueron los contadores y mayordomos los expertos en cuadrar este tipo de documentos (tabla 1). En cuanto a las ilustraciones, pensamos que tampoco fueron hechas por las religiosas sino por el mismo calígrafo o un experto en acuarelas, como ya señalamos, quien las elaboró de acuerdo con lo reportado por el mayordomo, como se puede apreciar en la figura 3.

El sostenimiento de un convento requería de fuertes sumas de dinero, ya que se tenía que pagar la alimentación, el vestido y el calzado de las monjas; cubrir los salarios de las sirvientas, del padre capellán, [...] del médico, del boticario, del cirujano, del barbero y del administrador [o mayordomo], entre otros; mantener los edificios, solventar los gastos de celebración de misas y del culto, así como costear los pleitos y los litigios en los que constantemente estaban involucrados los conventos (sobre todo por la administración de sus propiedades).¹³

El *corpus* que tenemos consta de 12 cuentas que abarcan del 1 de marzo de 1772 al 31 de diciembre de 1797, tiempo en que fue contadora Micaela de la Santísima Trinidad, quien seguramente pagó las ilustraciones de las cuentas.

¹³ Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo xviii*, México, UNAM, 1993, p. 51.

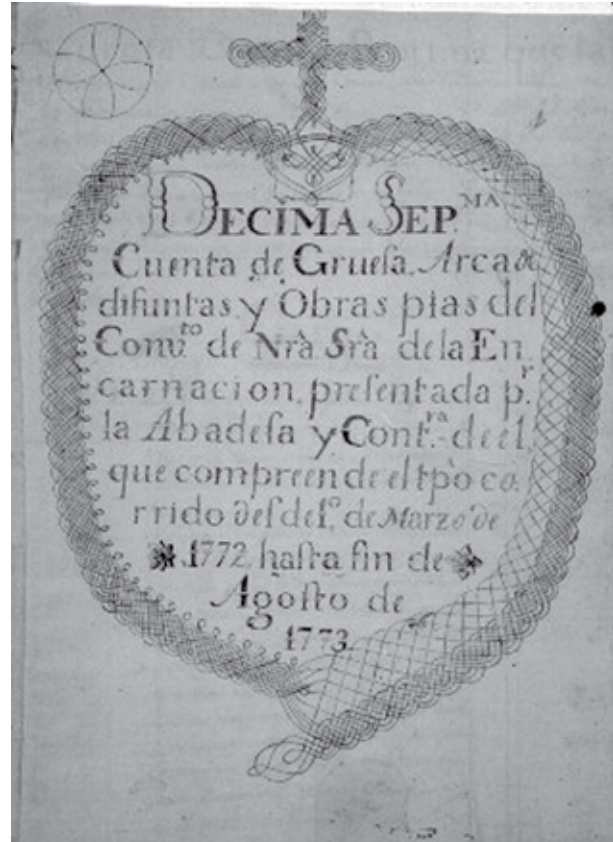


Figura 4. Carátula de la cuenta décima séptima, 1773. 31 x 21 cm. AGN, Bienes nacionales, leg. 1278, caja 1676, exp. único.

Ahora bien, desde la llegada de los españoles se usó el sistema de la partida doble, es decir, de cargo y data, ajustando el balance bajo el nombre de resultado, resolución, cuadrante o alcance. Actualmente lo llamamos: cargo, abono y balance.¹⁴

En lo que corresponde a cargo, en las cuentas se anotó todo lo que el convento recibía y data; eran todos los gastos del mismo. Tomando como ejemplo la "Cuenta Décima Nona de gruesa, Arca de difuntas, y obras pías del Convento de Nuestra Señora de la Encarnación, presentada por la Abadesa, y Contadora de él. Que comprende el tiempo corrido desde tres de septiembre de 1776 hasta treinta y uno

¹⁴ Fue en el siglo xv cuando el fraile franciscano Luca Paccioli escribió en Italia el primer tratado de contabilidad llamado de partida doble.

Tabla 1. Responsables de las finanzas del convento de la Encarnación^a

<i>Cuenta</i>	<i>Fecha</i>	<i>Responsables</i>
Décima Séptima.	Del 1 de marzo de 1772 al 31 de agosto de 1773.	Abadesa: Manuela de San Bernardo. Contadora: María Micaela de la Santísima Trinidad. Mayordomo: licenciado Diego Josef Retana
Vigésima.	Del 3 de septiembre al 31 de marzo de 1778	<i>Idem.</i>
Vigésima Prima.	Del 1 de abril de 1778 al 2 de octubre de 1779.	<i>Idem.</i> Mayordomo: don Antonio Zorrilla de Hoyos.
Vigésima Segunda.	Del 3 de octubre de 1779 al 30 de septiembre de 1781.	Abadesa: Clara de San Joseph. Contadora: María Micaela de la Santísima Trinidad. Mayordomo: <i>idem.</i>
Vigésima Cuarta.	Del 5 de octubre de 1783 al 31 de diciembre de 1785.	<i>Idem.</i>
Vigésima Quinta.	Del 1 de enero de 1786 al 25 de noviembre de 1785.	Vicaria: María Manuela de San Pablo. Contadora: María Micaela de la Santísima Trinidad. Mayordomo: <i>idem.</i>
Vigésima Sexta.	Del 26 de noviembre de 1785 al 31 de diciembre de 1787.	Abadesa: María Manuela de San Pablo. Contadora: María Micaela de la Santísima Trinidad. Mayordomo: don Bernardo Ruiz de Conejares
Vigésima Séptima.	Del 1 de enero de 1788 al 31 de enero de 1788.	<i>Idem.</i>
Vigésima Octava.	Del 1 de enero al 31 de diciembre de 1789.	Abadesa: Manuela de los Dolores. Contadora: María Micaela de la Santísima Trinidad. Mayordomo: <i>idem.</i>
Vigésima Nona.	Del 1 de enero al 31 de diciembre de 1790.	<i>Idem.</i>
Treinta.	Del 1 de enero al 31 de diciembre de 1791.	<i>Idem.</i>
Trigésima sexta.	Del 1 de enero al 31 de diciembre de 1797.	<i>Idem.</i> Mayordomo: don José Fernández de Llar.

^a Elaboración propia, con base en las cuentas de 1772 a 1797. AGN, Bienes nacionales, leg. de 1278, caja 1676, exp. único.

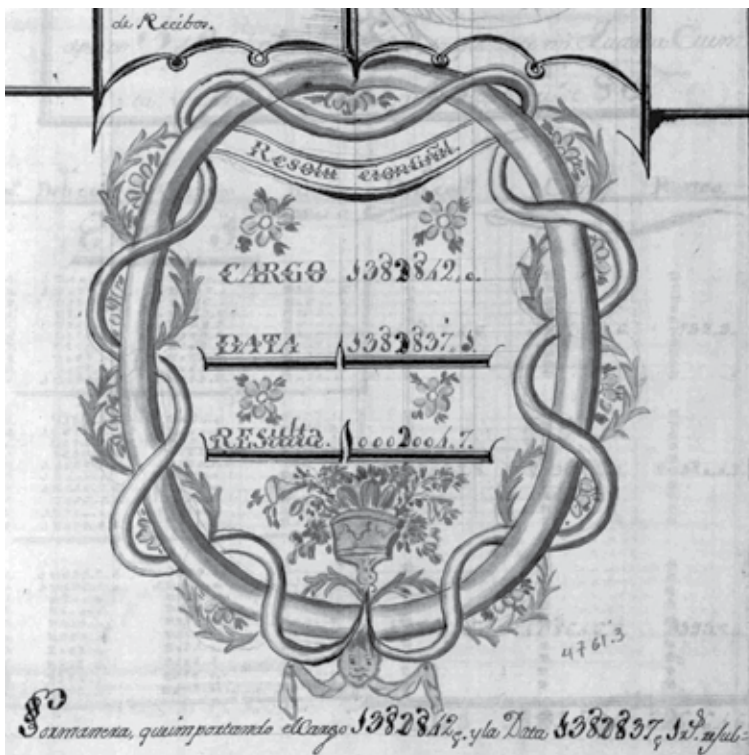


Figura 5. Resolución de la cuenta de 1778, s.p.

Tabla 2. Cuenta décima nona de gruesa de 1776

<i>Cargo</i>		
1.	Cuenta antecedente que resultó de alcance a favor del convento (lo que se tiene en arcas).	10,167.1.3.
2.	Lo que el mayordomo entregó a la contadora semanalmente de las ganancias de sus inversiones.	72,671.2.6.
3.	Por lo devengado del mayorazgo de Villanueva.	3,083.2.0.
4.	Alimentos de novicias que tomaron el hábito.	400.0.0.
5.	Dinero que se entregó al convento para que se emplee en el pago de limosnas de señoras religiosas pobres y vergonzantes del siglo.	74.0.0.
6.	Dinero que el maestro platero don Juan José Montes de Oca devolvió al convento por haber cobrado de más.	17.0.0
7.	Importa el cargo:	86,413.P.3.
<i>Data</i>		
8.	Dinero introducido en el arca del convento.	10,167.1.3.
9. Sustento.	Se entregó semanalmente al convento para su sustento durante un año.	27,835.3.0.
10. Reservas.	Se pagó a las religiosas semanalmente durante un año de reservas (la contadora entregaba a las religiosas para sus gastos).	5,623.0.0.
11. Sacristía y otros gastos.	Sacristía, enfermería, aquilando [<i>sic</i>], fiestas de obligación del convento, para el arreglo del coro, para el aniversario general, Semana Santa, aceite de la lámpara y adorno del monumento, entierros, honras y cabos de año de las religiosas. ^a	43,625.4.3.
12. Misas.	Misas que se hayan dotadas (de capellanías).	653.0.0
13. Rentas.	Rentas pagadas a algunas señoras religiosas de rentas particulares que gozan (por herencia de sus padres).	1,243.2.6.
14. Fiestas y dotaciones.	Para fiestas y dotaciones.	3,371.2.0.
15. Asignaciones.	A la enfermería.	984.1.0.
16. Salarios.	Salarios a capellanes, sacristán, mayordomo y otros.	5,597.5.6.
17. Censos.	Réditos de censos a que está gravado el convento por los intereses correspondientes a un año.	502.4.0.
18. Reparos.	Por aderezos del convento y sus fincas.	5,169.4.0.
19. Gastos judiciales.	Erogados por gastos judiciales.	1,260.4.6.
20. Bulas.	Bulas de la Santa Cruzada repartidas el año de 1777 a las religiosas.	19.6.0.
21. Gastos extraordinarios.	Compostura de algunas casas, principalmente en las losas del piso y empedrados.	14,299.7.0.
22. Nuestra Señora de Loreto.	Por estar en el convento la soberana imagen de Nuestra Señora de Loreto fue preciso gastar en su culto.	983.4.0.
23.	Importa la data:	80,291.7.9.
<i>Resolución</i>		
24.	Cargo.	86,413.0.3.
25.	Data.	80,291.7.9.
26.	Alcance a favor del convento.	6,121.0.6

^a Nota que les envía el contador de la curia por el exceso de gasto en los entierros de las religiosas, a lo que se defienden continuando con la costumbre de hacer exequias dignas a sus hermanas: "Que a cada religiosa que fallece se le hace su entierro con decencia, y moderación religiosa, como es constante y a los nueve días se le hacen sus honras, todo lo que tiene de costos los ochenta y ocho pesos que ponemos. Después se le hace un sufragio de cabo de año, que tiene de costo veinte pesos de que se deduce, que no es lo mismo. Honras, que cabo de año. En lo antecedente el costo de música, honras, y cabo de año se hacían de los expolios de las señoras religiosas, que fallecían para lo cual se vendían éstos; pero habiéndose servido el Exmo. Sr. Arzobispo Dr. Don Francisco Antonio de Lorenzana por su Superior Decreto de veinte y dos de marzo de mil setecientos sesenta, y ocho, mandar que la comunidad haga los sufragios de sus hermanas de los intereses del convento, con la moderación religiosa y arreglo a nuestras constituciones, en cumplimiento de este mandato, hemos cargado al convento el costo de entierro, honras, y cabo de año, con lo que damos satisfacción a dicha nota, y para su constancia presentamos el expresado decreto a fojas del libro de instrumentos de comprobación".



Figura 6. Carátula de la cuenta décima nona de gruesa de 1776. 31 x 21 cm. AGN, Bienes nacionales, leg. 1278, caja 1676, exp. único.

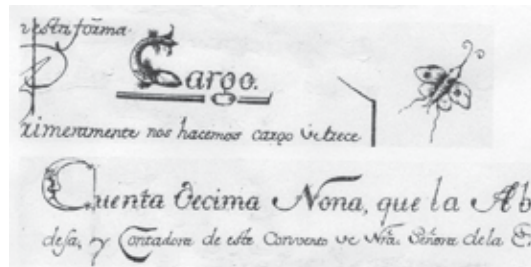


Figura 7. Ilustraciones de la cuenta décima nona de gruesa de 1776, s.p.

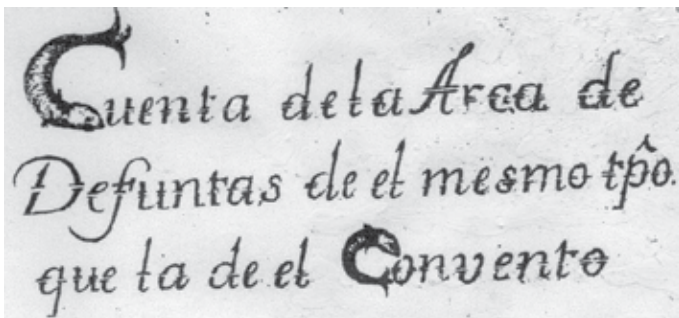


Figura 8. Ilustraciones de la cuenta décima nona del arca de difuntas de 1773, s.p.

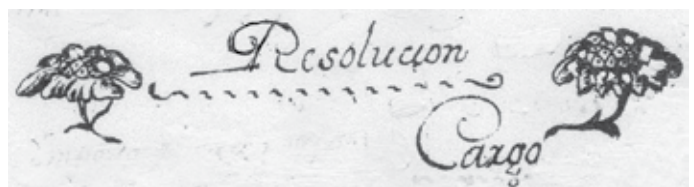
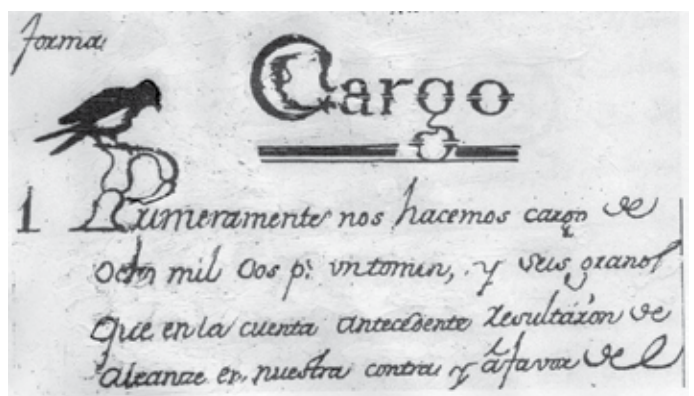


Tabla 3. Cuenta Décima Nona del Arca de Difuntas de 1773

<i>Cargo</i>		
1.	En el arca del año anterior	10,233.0.0.
2.	En el arca durante el periodo	4,590.0.0.
3.	CARGO	14,823.0.0.
<i>Data</i>		
4. Reservas	Se entregó mensualmente a las religiosas	1,192.0.0.
5. Abadesa	Se entrego a la abadesa	250.0.0.
6. Enfermería	Se entregó para gastos de enfermería	75.0.0.
7. Boticario	Se pagó a Don Gregorio Meléndez boticario del convento	187.4.0.
8. Médico	Se pagaron al médico del convento	74.0.6.
9. Moza conventual	Se le pagaron a la moza 2 pesos por mes, mas lo que se le debía	38.0.0.
10. Moza Enfermera	A la moza enfermera 4 pesos por mes más otro poco	76.0.0.
11. Mozo Sacristán		250.0.0.
12. Sacristía	Gastos sacristía	250.0.0.
13. Sacados para imponer	Se le dio en depósito a Don Francisco Herrero del arca (préstamo)	2,178.0.0.
14.	MONTA LA DATA	14,278.4.0
<i>Resolución</i>		
15.	CARGO	14.823.0.0.
16.	DATA	14,278.4.4.
17.	ALCANCE A FAVOR DEL ARCA DE DIFUNTAS	544.3.6.

NOTA: A esta arca de difuntas se den trece mil novecientos noventa y cinco pesos, que en ocho de octubre de mil setecientos setenta y uno se sacaron de ella para la compra del Mesón de Santa Anna. Con más de doce mil y cien pesos sacados en esta cuenta, que uno y otro hace la cantidad de veinte y seis mil noventa y cinco pesos los que se le deberán reemplazar de las exhibiciones primeras o de los alcances, que hubiere. Se advierte lo anterior para que se tenga presente.

Tabla 4. Cuenta Décima Nona de Obras Pías de 1776

<i>Cargo</i>		
1.	Dinero para las pobres vergonzantes y las señoras religiosas en el arca y por las dotaciones del Lic. González,	1,010.5.9.
2.	Rentas del convento	2,872.7.0.
3.	CARGO	3,883.4.2.
<i>Data</i>		
4. Obra Pía de Huérfanas	Se depositó en el arca de Dotes de Huérfanas	1,166.6.0.
5. Repartimiento a religiosas pobres y demás	Limosna a religiosas pobres del convento y a las vergonzantes	1,607.3.6.
6. Hora de Nuestra Señora de Guadalupe	Para las religiosas que rezaron en el convento la hora a Nuestra Señora de Guadalupe el 12 de diciembre	94.2.0.
7. Misas de renovación y limosnas	Limosna a la madre sacristana para las misas de renovación y para las religiosas pobres del convento.	150.0.0.
8. Dotaciones de la madre Inés de San Xavier	La pagó el señor Mariscal de Castilla por réditos de un préstamo de cinco mil pesos sobre su casa de la Caja del Agua.	416,4.6.
9. Dotaciones del licenciado González	El licenciado González, dejó rentas de unas casas que tenía y con ello se dieron anualmente cien pesos a la madre sacristana para las misas que dejó pagadas y ciento ochenta y cuatro pesos distribuidos a las religiosas el día de la Purísima Concepción el 8 de diciembre	284.0.0.
10.	MONTA LA DATA	3,719.0.0
<i>Resolución</i>		
11.	CARGO	3,883.4.9.
12.	DATA	3,883.4.9.
13.	ALCANCE AFAVOR DE LAS OBRAS PIAS	164.4.9.

NOTA: Se sacaron del libro del arca de huérfanas tres mil y seiscientos pesos para completar veinte y cinco mil pesos que se dieron (en préstamo) a Francisco Herrero.



Figura 9. Ilustraciones de la cuenta de 1776, s.p.



Figura 10. Portada de la cuenta vigésima primera, 1779. 31 x 21 cm. AGN, Bienes nacionales, leg. 1278, caja 1676, exp. único.

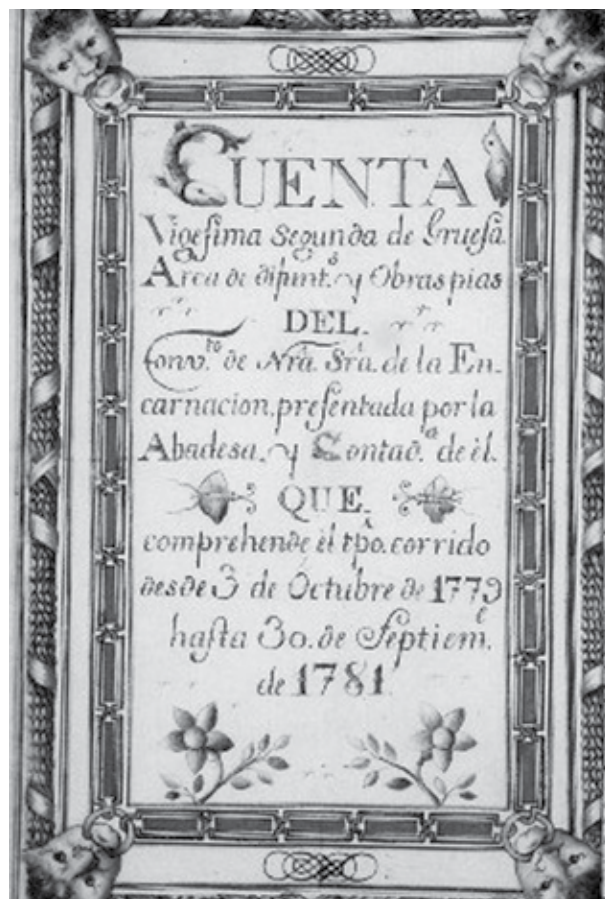


Figura 11. Portada de la cuenta vigésima segunda, 1781. 31 x 21 cm. AGN, 979/1941, Bienes nacionales, leg. 1278, caja 1676, exp. único.

Tabla 5. Haberes en las arcas del convento a finales de 1776

Alcance de la gruesa a favor del convento	6,121.0.6
Alcance del arca de difuntos	544.3.6
Alcance de las obras pías	164.4.9
TOTAL	6,829.9.1

de marzo de 1778”, analizaremos lo que se recibía y gastaba en el convento mencionado (tabla 2).

Pero además de estos cargos y abonos, el convento manejaba cuentas sumamente importantes: que eran las que se referían al Arca (o caja) de Difuntas, que consistían en el efectivo o lo resultante de los bienes de las religiosas que fallecían (tabla 3).

Otro rubro importante en las cuentas de los conventos fue la administración de las obras pías o piadosas, aquellas en que una persona caritativa o pariente de alguna monja dejaba dinero o bienes a los conventos para socorrerlos, a cambio de que las religiosas rezaran por el eterno descanso de su alma (tabla 4).

Una vez terminados estos balances se ponía la leyenda: “Y en la forma referida tenemos finalizadas estas cuentas, que van ciertas, y verdaderas a todo nuestro leal saber, y entender, salvo yerro”, y quedaban aprobadas por la abadesa y la contadora.

Así, tenemos que la cantidad que contenían las tres arcas del convento, en dinero contante y sonante, fue de 6 829 pesos, 9 reales y 1 grano. Estas cuentas debían ser aprobadas anualmente por el prelado, es decir, el arzobispo de México; en nuestro caso se presentaron al arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta,¹⁵ del consejo de su majestad y

¹⁵ Doctor Alonso Núñez de Haro y Peralta (Villagarcía del Llano, España, 31 de octubre de 1729-México, 26 de mayo de 1800). Fue arzobispo de México desde el 12 de septiembre de 1771 hasta su muerte, y virrey de la Nueva España desde el 8 de mayo de 1787 hasta el 16 de agosto de 1787. En 1771 fue nombrado arzobispo de México, y entre 1786 y 1787, fue virrey de la Nueva España; llevó a cabo las reformas al episcopado mexicano, en especial la de la vida en común en los conventos femeninos.

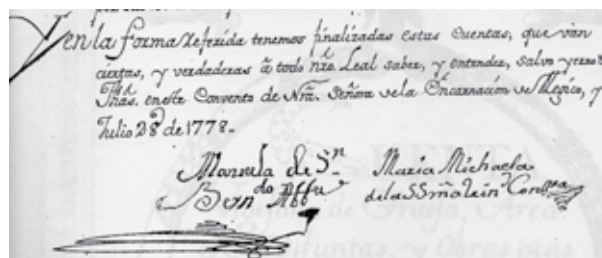


Figura 12. Ilustración de la Cuenta de 1778.

dignísimo arzobispo de México, quien les daba su visto bueno. Y las devolvía con la leyenda: “Con la revisión hecha por el contador General de la Curia Eclesiástica”.¹⁶

Nos interesamos por estudiar estas cuentas, puesto que el convento de la Encarnación, durante todo el siglo XVIII, tuvo una economía floreciente, pues desde mediados de dicho siglo ocupaba el primer lugar en las inversiones de los conventos de monjas de la ciudad de México (tabla 6).

Además, el periodo abarcado por ellas en este estudio coincidió con la implantación de la vida común en los conventos novohispanos de religiosas, reforma llevada a cabo por el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta, la cual consistió en que todas las religiosas de los conventos tenían que tener un dormitorio común, así como preparar y tomar los alimentos en forma conjunta, además de sacar de las cláusulas a las sirvientas y niñas que vivían con las religiosas. Estos cambios en la vida conventual provocaron fuertes controversias, lo que obligó a que las nuevas novicias que profesaron a partir de 1774 tuvieran que ajustarse a los nuevos ordenamientos del episcopado mexicano.¹⁷

¹⁶ AGN, Bienes Nacionales, Carátula de cuaderno de cuenta, 1778, leg. 1278, s.p.

¹⁷ “En 1774 Carlos III expidió una real cédula a los virreyes donde pedía que en todos sus dominios de América se practicase la vida común (también llamada de caldero u olla común) en los conventos femeninos de religiosas calzadas, por ser conforme al concilio tridentino y por el grado de perfección que conllevaba su observancia. Tal reforma significaba un giro drástico en el quehacer cotidiano monacal: dormir en una habitación común,

Tabla 6. Inversiones de conventos de monjas de la ciudad de México. 1750-1751

Conventos	Bienes raíces			Censos consignativos			Depósitos irregulares			Totales	
	Valor de la propiedad	Rentas anuales	Porcentaje	Principales	Réditos anuales	Porcentaje	Principales	Réditos anuales	Porcentaje	Principales	Réditos anuales
Encarnación	600 000 ¹	30 000	60.2%	205 62	10 281	20.6%	189 400	9 470	19.0%	995 032	49 751
Concepción	511 580 ²	25 579	59.3%	157 135	7 856	18.2%	193 029	9 651	22.3%	861 744	43 087
Jesús María	493 760 ³	24 688	67.0%	118 680 ⁴	5 934	16.1%	124 100	6 205	16.8%	736 540	36 827
San Jerónimo	521 320	26 066	85.1%	63 520	3 176	10.3%	27 500	1 375	4.4%	612 340	30 617
San José de Gracia	246 579	12 328	52.8%	115 830	5 791	24.8%	104 160	5 208	22.3%	466 569	23 328
Balvanera	341 620	17 081	80.3%	41 034	2 051	9.6%	42 425	2 121	9.9%	425 079	21 253
San Lorenzo ²	278 480	13 924	67.6%	59 580	2 979	14.4%	73 530	3 676	17.8%	411 590	20 579
Regina Coeli	184 300	9 215	55.2%	70 480	3 524	21.1%	78 820	3 941	23.6%	333 600	16 680
Carmelitas											
Descalzas	288 020	14 401	86.9%	Censos y depósitos			43 100	2 155	13.0%	331 120	16 556
Santa Inés	114 200	5 710	81.8%	25 300	1 265	18.7%	—	—	—	139 500	6 975
Totales	3 579 859	178 992	69.6%	857 191	42 857	17.0%	876 064	43 802	16.5%	5 313 114	265 653

¹ Estos datos provienen de Asunción Lavrín. *La riqueza de los conventos de monjas en Nueva España*, p. 12.

² Este dato corresponde a 1744, *ibidem*, p. 118.

³ y ⁴ Este dato corresponde a 1744, *ibidem*.

Fuente: AGNM, *Bienes Nacionales*, leg. 161, exp. 1.

Citado por: Gisela Von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España*, México, UNAM, 1994.

148 |

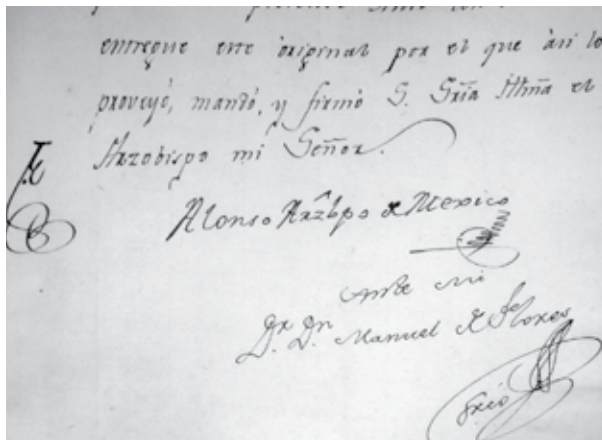


Figura 13. Ilustración de la Cuenta de 1781, s.p.

Nos preguntamos qué habrá pensado el dicho prelado al aprobar estas cuentas tan bien hechas y tan artísticamente presentadas. En todas ellas se obtuvo un excedente importante a favor del convento, expulsar de la clausura a las niñas y la mayoría de las criadas y consumir de un solo caldero"; Mina Ramírez Montes, "Del hábito y de los hábitos en el convento de Santa Clara de Querétaro", en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el imperio español, monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Condumex, 1995, p. 569.

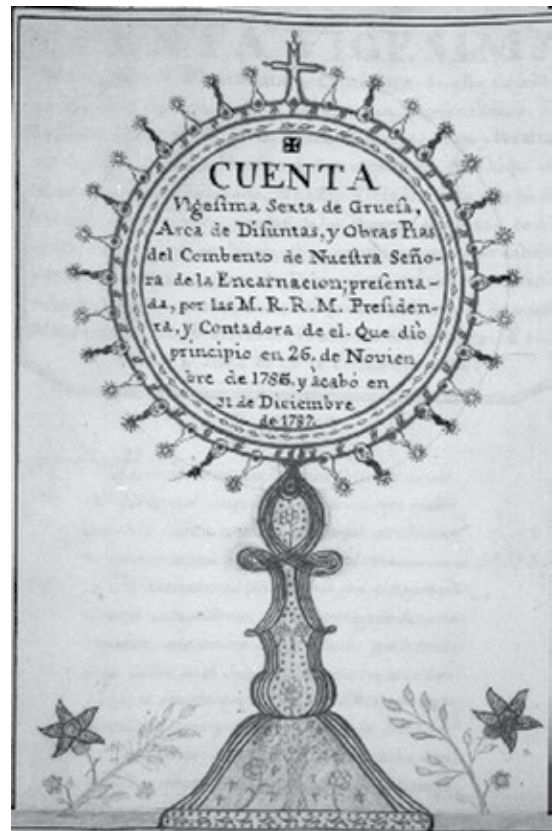


Figura 14. Portada de la cuenta vigésima sexta, 1787. 31 x 21 cm. Custodia: AGN, 979/1944, Bienes nacionales, leg. 1278, caja 1676, exp. único.

en donde no aparecen afectadas sus finanzas por la implantación de la vida en común. En la última de ellas, de 1797, el saldo a favor del convento fue de 10 645 pesos, 6 reales, 9 gramos. Su prelado moriría tres años después.

De esta manera podríamos concluir que sor María Micaela de la Santísima Trinidad fue una excelente contadora, y que al lado de los mayor-domos mencionados acrecentaron los haberes

del convento de la Encarnación a finales del periodo virreinal.

Nuestro deseo es que en este trabajo estén representados todos los mayordomos y las contadoras, definidoras o ecónomas, que hicieron posible la buena administración de las finanzas de los monacatos femeninos novohispanos, pero que además dejaron testimonio del amor a su oficio heredándonos bellísimas ilustraciones de un arte que aún está por valorar.

Apéndice. Ilustraciones de cuentas



Figura 15. Portada de la cuenta vigésima cuarta, 1785. 31 x 21 cm. AGN, Bienes nacionales, leg. 1278, caja 1676, exp. único.

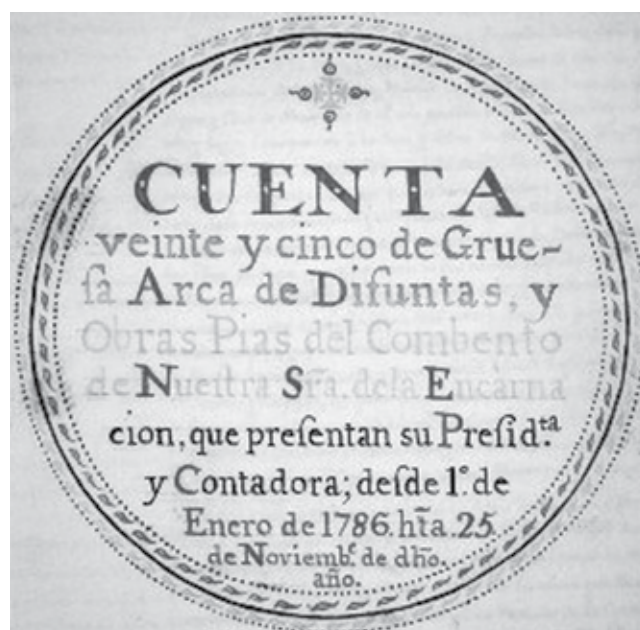


Figura 16. Cuenta vigésima quinta, 1786. 31 x 21 cm. AGN, Bienes nacionales, leg. 1278, caja 1676, exp. único.

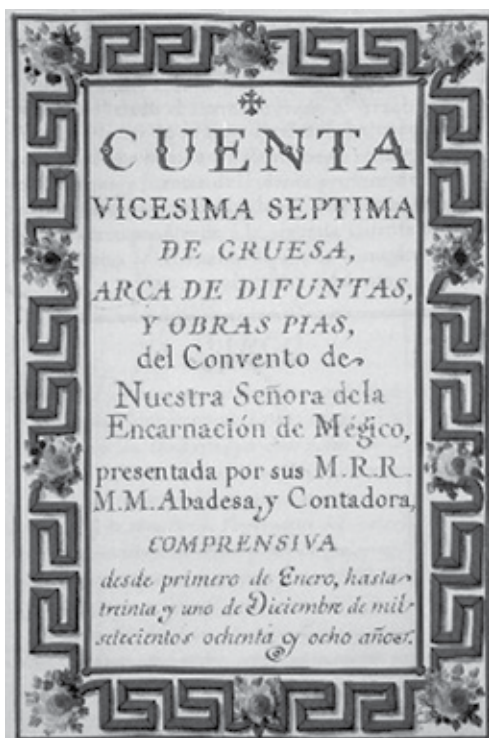


Figura 17. Portada de la cuenta vigésima séptima, 1788. 31 x 21 cm. AGN, Bienes nacionales, leg. 1278, caja 1676, exp. único.

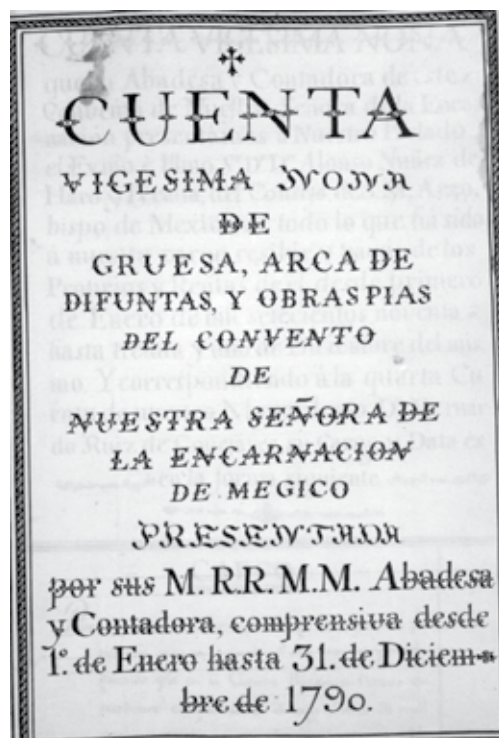


Figura 18. Portada de la cuenta vigésima nona, 1790. 31 x 21 cm. AGN, Bienes nacionales, leg. 1278, caja 1676, exp. único.

150 |

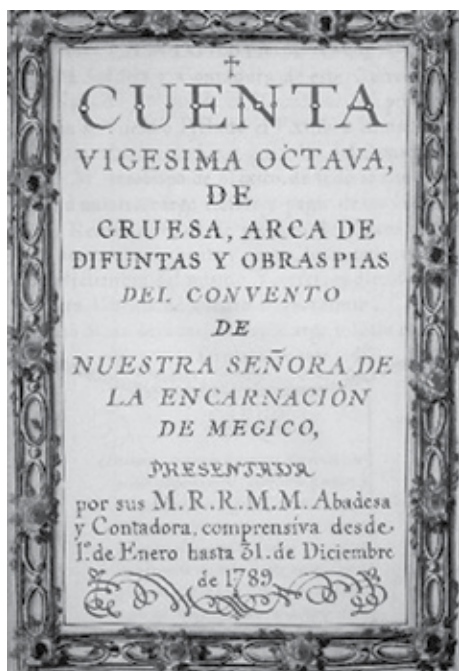


Figura 19. Portada de la cuenta vigésima octava, 1798. 31 x 21 cm. AGN, Bienes nacionales, leg. 1278, caja 1676, exp. único.

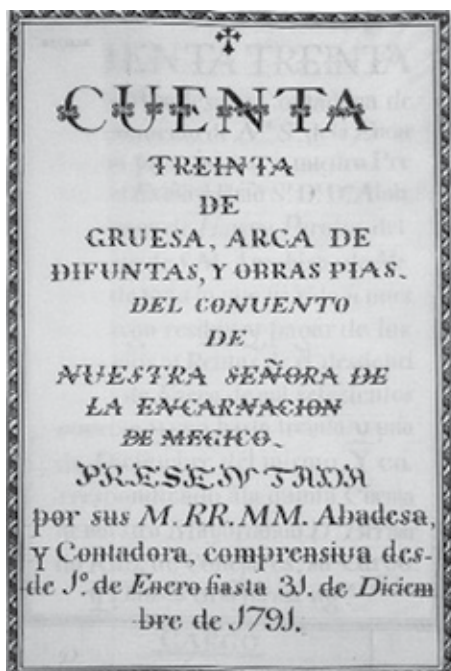


Figura 20. Portada de la cuenta treinta, 1791. 31 x 21 cm. AGN, Bienes nacionales, leg. 1278, caja 1676, exp. único.

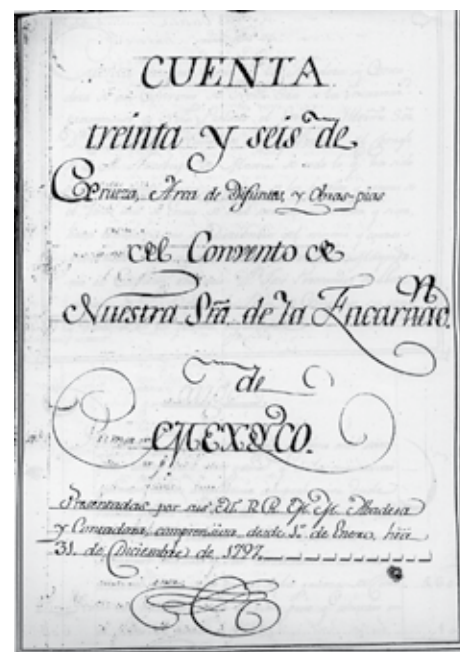


Figura 21.

La morada de los ángeles: el convento de Santa Mónica de Guadalajara

El convento de Santa Mónica de Guadalajara, de agustinas recoletas, se fundó de manera oficial en 1720, después de más de 20 años de empeñosos esfuerzos y negativas. El mayor impulsor de su establecimiento fue el jesuita Feliciano Pimentel, quien directamente estuvo a cargo de la construcción del inmueble, del cual en la actualidad sólo se conserva la iglesia conventual y la arquería del claustro principal.

Palabras clave: convento, Feliciano Pimentel, fundación, agustinas recoletas, Nueva Galicia.

Las órdenes femeninas fueron instalándose en la Nueva España en la segunda mitad del siglo xvi: las concepcionistas (1540), las clarisas (1570), las jerónimas (1585), las agustinas de San Lorenzo (1582),¹ las dominicas de Santa Catalina de Siena (de la Orden de Predicadores, 1583),² las carmelitas (1604, en Puebla), la orden del Salvador (de Santa Brígida, 1735) y la Compañía de María, con la función clara de enseñanza (1754).³

Así pues, se fueron consolidando las diferentes congregaciones religiosas femeninas en el Nuevo Mundo, principalmente en la ciudad de México, pero también en las otras ciudades importantes del reino: Puebla, Oaxaca, Guadalajara, Querétaro, San Miguel el Grande, Valladolid.⁴

Al paso del tiempo, el crecimiento y el auge de distintas poblaciones fue dando pie a nuevas fundaciones conventuales que respondieran a la creciente demanda en las diversas regiones de la Nueva España.

Las fronteras del reino de la Nueva Galicia fueron avanzando hacia las regiones del norte, donde se irían estableciendo misiones y presidios, y luego reales de minas y po-

* Universidad de Guadalajara.

¹ De donde se expandirían hacia los conventos de Santa Mónica de Puebla (1688), Nuestra Señora de la Soledad en Oaxaca (1697) y Santa Mónica de Guadalajara (1720).

² De ahí se desprenden Santa María de Gracia (1588) y Jesús María (1722) en Guadalajara.

³ Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Santiago, 1946, pp. 21-450.

⁴ Además de la pionera Josefina Muriel, los conventos de monjas han sido estudiados en sus diferentes aspectos por Asunción Lavrin, Concepción Amerlinck, Rosalva Loreto, Manuel Ramos Medina, Margaret Chowning y Antonio Rubial, entre otros. Acerca de beaterios y conventos, véase Carmen Castañeda, "Relaciones entre beaterios, colegios y conventos femeninos en Guadalajara", en Manuel Ramos (coord.), *El monacato femenino en el imperio español, Memoria del II Congreso Internacional, Homenaje a Josefina Muriel*, México, Condumex, 1995, pp. 455-475.

blaciones de vocación agrícola. El crecimiento y la expansión implicaban una mayor población demandante de los servicios que debía proporcionar Guadalajara como polo regional, capital del reino y sede del obispado.

Las primeras fundaciones religiosas femeninas en la ciudad de Guadalajara fueron el convento de las dominicas de Santa María de Gracia y el de las carmelitas de Santa Teresa, a los que algunas décadas después les seguiría el de las agustinas recoletas de Santa Mónica.

Lo único que queda del convento en la actualidad es su iglesia, en las calles de Reforma y Santa Mónica, en el centro de Guadalajara.⁵ El convento en sí fue destruido a principios del siglo xx para erigir en su lugar el seminario tapatío, que conservó las bases fundamentales de la construcción anterior, según señala fray Luis de Palacio⁶ (y que luego de la Revolución sería sede de la XV Zona Militar); del antiguo edificio sólo se conservó la arquería del claustro, llamado “patio de los ángeles”, que hoy en día está dentro del edificio originalmente planeado para El Colegio de Jalisco, a un costado de la iglesia de San Sebastián de Analco.

La orden de monjas agustinas existe desde los primeros tiempos de las órdenes religiosas femeninas, pero en su modalidad de recolección aparece en España en el Siglo de Oro, con las reformas del agustino fray Luis de León (1521-1591).⁷ Desde sus orígenes, la orden agustina observaba la vida

en común y el voto de pobreza; la recolección lo hace más evidente. Así se confirman todas estas características en las *Reglas dadas por nuestro padre San Agustín a sus monjas, constituciones que han de guardar las Religiosas Agustinas Recoletas de Santa Mónica*, impresas para el convento de la ciudad de Puebla, y después, en 1823, para el de Guadalajara.⁸

Las agustinas pasaron a México a finales del siglo xvi; en el xvii se establecieron los conventos de Puebla y Oaxaca, y fue a principios del xviii cuando se fundó su convento en Guadalajara.

La investigación se llevó a cabo con base en los documentos del convento de Santa Mónica resguardados en el Archivo de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG) y en la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco (BPEJ). En ambas instituciones existen fuentes originales de gran valor donde se han recogido testimonios de la época con los cuales se recuperan fragmentos de la vida cotidiana que ayudaron a conformar esta investigación acerca de la evolución de una comunidad de mujeres durante un siglo y medio en un contexto sumamente cambiante, que vio la transformación de esta parte de la Nueva Galicia en el estado de Jalisco y la del reino de la Nueva España en el México independiente.

Este trabajo forma parte de uno más amplio, estructurado en cuatro apartados; en esta ocasión sólo estará enfocado en el primero, donde se encuentran los antecedentes de la construcción y fundación de este convento, cómo llegó a conseguirse la licencia real para ello y los primeros tiempos de la vida conventual. También se abordan los hechos relacionados con la construcción del convento con donativos que parecían surgir de la nada, las reglas primeras que impuso el jesuita Pimentel a las internas de la casa, la llegada de las fundadoras de la ciudad de Puebla

⁵ La iglesia de Santa Mónica, con su espléndida fachada barroca, ha sido rescatada tras muchos años de daños tanto en el interior como en el exterior, pues corrían peligro sus muros y techos. El trabajo ha sido realizado gracias a la intervención del Consejo Estatal Adopte una Obra de Arte Jalisco; Concepción Amerlinck de Corsi, *Adopte una obra de arte. Patrimonio recuperado 2000-2010*, México, Adopte una Obra de Arte/INAH/CONACULTA/Fonca, 2011, pp. 92-98.

⁶ Fray Luis del Refugio de Palacio, *Recopilación de noticias y datos que se relacionan con la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su colegio y santuario*, t. 1, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1942, p. 371.

⁷ Josefina Muriel, *op. cit.*, p. 309.

⁸ *Regla dada por nuestro padre San Agustín a sus monjas. Constituciones que han de guardar las religiosas agustinas recoletas de Santa Mónica en la ciudad de la Puebla*, Guadalajara, Rodríguez, 1823. Consultado y fotocopiado en la Biblioteca Jorge Villalobos del Iteso, Fondo Reynoso, del Fondo de Libros Raros y Antiguos.

con su regla de san Agustín, y la ceremonia de la fundación. Asimismo, se mencionan las modificaciones que introdujo el obispo Juan Gómez de Parada en 1738 al reglamento ya establecido.

Antecedentes del convento

Las órdenes religiosas masculinas que llegaron a la Guadalajara colonial y que estaban establecidas a principios del siglo XVIII eran: carmelitas, franciscanos, agustinos, jesuitas, betlemitas, dominicos, mercedarios y juaninos. Para finales del siglo XVII la ciudad de Guadalajara contaba ya con dos conventos femeninos; el más viejo era el de Santa María de Gracia, de dominicas, fundado en 1588, en tanto que el de Santa Teresa, de carmelitas, había sido instituido en las últimas décadas del siglo XVII.⁹

Según los documentos que atestiguan la fundación del convento de Santa Mónica, para principios del siglo XVIII en la ciudad de Guadalajara —con alrededor de 12 000 habitantes—¹⁰ se dejaba sentir la necesidad de nuevas instituciones religiosas femeninas. En ese ambiente devoto en que los conventos eran un lugar seguro —tanto en términos físicos como espirituales— de salvación para las mujeres, buen número de jóvenes expresaba su deseo de dedicarse a la vida religiosa. Al no haber suficientes monasterios en la región se fundaron beaterios o casas de recogimiento, lugares donde se refugiaban algunas mujeres, por lo general solteras o viudas, que querían dedicar su vida a Dios y no tenían la posibilidad de ingresar a un convento. Los que existían tenían un número determinado de religiosas que no podía ser rebasado; los dos que había en la ciudad estaban completos.

⁹ Fray Luis del Refugio de Palacio, *op. cit.*, pp. 315 y ss.

¹⁰ Jean-Pierre Berthe, "Introducción a la historia de Guadalajara y su región", en *Lecturas históricas de Jalisco antes de la Independencia*, Guadalajara, Departamento de Bellas Artes, 1976, p. 98.

Las mujeres de los beaterios hacían promesa de castidad, pobreza y obediencia, y seguían un estilo de vida de recogimiento y mayor o menor clausura, generalmente bajo la dirección espiritual de un sacerdote; tenían una forma de vida semejante a la del convento, y en muchos casos pretendían llegar a formar parte de uno.

La fundación de un nuevo convento no era empresa fácil. Para conseguir la licencia del monarca se seguían largos procesos burocráticos

[...] a solicitud de personas influyentes en la Corte y de mucha autoridad, como obispos, virreyes, gobernadores de provincia, oidores, regidores, etc., previas informaciones testimoniales en las cuales se aseguraba al católico monarca que la fundación en proyecto sería al servicio de Dios y de Su Majestad, que se habían llenado todos los requisitos que las leyes de entonces exigían; que las recogidas que aspiraban a recibir el hábito de devoción eran virtuosas, hijas de padres cristianos, tenían dote y estaban convenientemente instruidas y preparadas para la vida religiosa [...].¹¹

Así, eran muchas las dificultades a que se enfrentaban las iniciativas para conseguir el permiso real para la fundación; entre las principales estaba que cada monasterio representaba para la Corona posibles cargas económicas, por lo que uno de los requisitos que se exigían era que se garantizara su sostenimiento por parte de algún patrón o que se consiguieran los suficientes medios que aseguraran su mantenimiento y rentas necesarias no sólo en lo inmediato, sino también para el futuro.

Los jesuitas fueron promotores de numerosas obras religiosas, entre ellas de conventos de monjas, pese a que desde tiempos de san Ignacio de Loyola quedó claro que la Compañía no contaría con

¹¹ José Ignacio Dávila Garibi, *Historia de la Iglesia en Guadalajara*, t. III, 1a. parte, México, Cultura, 1963, p. 302.



Figura 1. Padre Feliciano Pimentel, S. J.

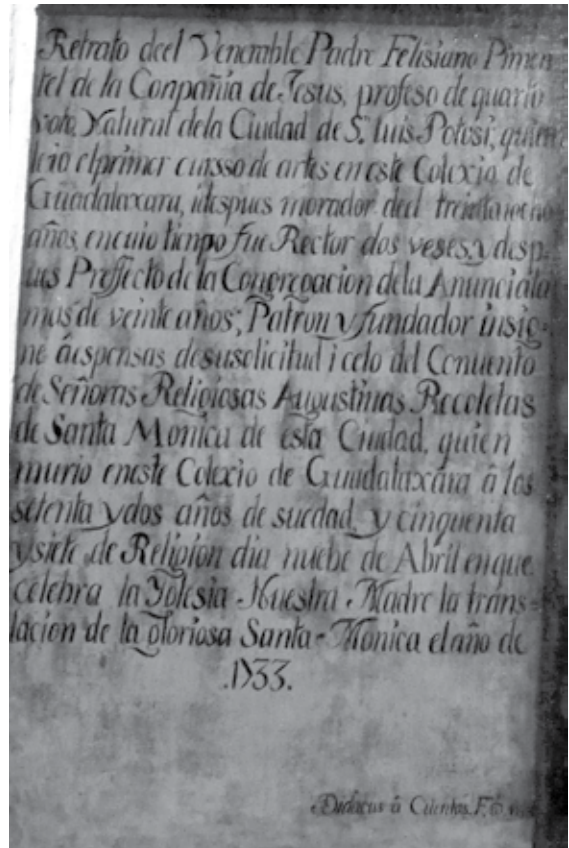


Figura 2. Cartela del retrato del padre Feliciano Pimentel.

una rama femenina.¹² Por ello, cuando se tenía la iniciativa para la promoción de alguna congregación de mujeres, ésta se encaminaba para ser dirigida por alguna orden que sí tuviera religiosas, y los jesuitas quedaban como consejeros, confesores o capellanes, pero los conventos estaban adscritos a alguna otra orden religiosa y dependían de los obispos.

Uno de los jesuitas de la época que más empeño puso en las fundaciones religiosas femeninas fue Feliciano Pimentel.¹³ Nacido en la ciudad de San Luis Potosí, a la edad de 14 años entró al novicia-

¹² En la Compañía de Jesús no estuvieron contempladas las fundaciones femeninas desde la época de san Ignacio de Loyola; sólo se conoce el caso de doña Juana de Austria, hermana del rey Felipe II, muy cercana a Loyola, quien fue recibida como jesuita bajo un nombre masculino por su gran deseo de pertenecer a la Compañía de Jesús. Véase Antonio Villacorta Baños, *La jesuita Juana de Austria*, Barcelona, Ariel, 2005.

¹³ La copia de la carta de edificación del padre Pimentel, que

do de la Compañía de Jesús. Tras sus estudios y gracias a su talento fue enviado a Guadalajara para ocuparse de la recién fundada cátedra de filosofía en el colegio de la Compañía, del cual fue rector durante muchos años. Pimentel tenía, según la carta de edificación y los testimonios de quienes le conocieron, un especial don para el confesionario, para hablar con los fieles y para hacer que éstos le adoptaran como director espiritual.

perteneció a las monjas de Santa Mónica, se encuentra en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG) y fue transcrita por Felipe Badillo para el *Boletín Eclesiástico*, publicado en línea. "Carta de edificación del R. P. Feliciano Pimentel, S.I. Fundador del convento de Santa Mónica de Guadalajara", en *Boletín Eclesiástico*, Arquidiócesis de Guadalajara, diciembre de 2008; disponible en <http://65.99.205.90/~arqui/eclesiastico/2008/12/carta-de-edificacion-del-r-p-feliciano-pimentel-si-fundador-del-convento-de-santa-monica-de-guadalajara/>; consultado el 30 de abril de 2009.

Así fue como comenzó a formar una pequeña comunidad religiosa con unas mujeres que lo siguieron tras una breve estancia en Valladolid, donde éstas apreciaron sus talentos; llegadas a Guadalajara, formaron un beaterio que tenía la intención de convertirse en colegio de niñas. Este beaterio fue la semilla de la que germinaría la fundación del convento y colegio de Jesús María, pero no fue Pimentel quien acabó de dar forma a esta idea, pues por decisión del obispo fray Felipe Galindo debió abandonar este proyecto.

Pero no por ello dejó Pimentel de pensar en la fundación de un convento; el jesuita, dice su biografía, sentía gran preocupación por las mujeres piadosas que no tenían medios económicos, que deseaban dedicarse a la vida religiosa pero no podían pagar una dote, por lo que fue reuniendo un grupo de mujeres en estas circunstancias y con ellas pretendió lograr la creación de un convento. Tuvo la suerte de contar con el respaldo de don Martín de Santa Cruz, un hombre muy devoto que puso su casa como refugio para estas “niñas”,¹⁴ entre las que estaba una hija espiritual suya que quería seguir el camino del claustro,

[así como] tres hijas de Diego de Alderete, otra hija de José Delgadillo y de Manuela Ruelas, del pueblo de Cuquío y otra hija de María Álvarez Tostado y Francisco Gómez Rendón, vecinos de Teocaltiche; otra que fue hija de don José Rodelo y doña Juana Alcarazo y Cervantes, vecinos de Guadalajara, otra llamada Francisca de Ontiveros, de cuyos padres no se tienen datos; la última se llamó Josefa de las Vírgenes, natural de Valladolid [...] no tenemos presente quiénes fueron sus padres, aunque de muy conocido linaje.¹⁵

¹⁴ Se les decía “niñas” a estas mujeres que renunciaban a la vida familiar y se retiraban hacer vida religiosa, pues sin pertenecer a una congregación no podían ser llamadas monjas, y se les llamaba así incluso si su edad era avanzada.

¹⁵ AHAG, Informe de las monjas del convento de Santa Mónica al

Fueron estas nueve las primeras que vivieron reunidas en casa de Santa Cruz y a las que tocó hacer el cambio a la construcción, ya en obras, del futuro convento, mientras el padre Pimentel buscaba por todos los medios conseguir la licencia para su fundación.

Matías de la Mota Padilla¹⁶ señala que desde el principio de sus esfuerzos para la fundación tanto de un colegio como de un convento, el padre Pimentel tenía la idea de ofrecer un lugar a las mujeres que carecían de medios económicos para entregar una dote que les diera lugar en un convento, como sucedía en los dos ya existentes en Guadalajara. Por eso se dio a la tarea de conseguir donativos para la manutención de las niñas criollas de pocos recursos.

Dice Mota Padilla que Pimentel empezó por dibujar planos del convento muchos años antes de conseguir la licencia real. Logró la donación de un solar de parte de don Alejandro Bravo de Gamboa¹⁷ a las orillas de la ciudad, y ahí fue construyendo poco a poco lo que llegaría a ser el convento.

Ante las críticas que señalaban el desperdicio de recursos del jesuita en algo que no tenía futuro, Pimentel no cejó en su empeño; por un lado hacía trámites ante las autoridades y ante el rey para conseguir la licencia, y por otro iba levantando el edificio con las limosnas que podía conseguir semana con semana, y de las que —dice— nunca le faltaron para cubrir los gastos de los constructores, aunque el sábado en la mañana no supiera con qué iría a pagarles. Cuenta Mota Padilla:

[...] el sábado solía hallarse sin efectos para la paga de sus operarios, mas no pasaba el día sin que fuesen

provisor del obispado [ca. 1738], Sección Gobierno, Serie Religiosas de San Agustín, caja 1, exp. 1660.

¹⁶ Matías de la Mota Padilla, *Historia del Reino de la Nueva Galicia en la América Septentrional*, ed. facs. de la de 1742, Guadalajara, UdeG/IJAH/INAH, p. 437.

¹⁷ *Ibidem*, p. 437. Este autor, contemporáneo de Pimentel, es el único que menciona el nombre de quien regaló el terreno.

satisfechos, habiendo dichos operarios observado que a la misma hora de ser pagados, recibía dicho padre libranza y cartas de lugares distantes y de sugetos á quienes apenas conocía de nombre, y de esta suerte continuaba en su fábrica sin detenerse [...].¹⁸

Asimismo se cuenta acerca de la construcción del claustro principal que, “aunque de obra tosca y proporciones bastas, chaparronas —relata fray Luis del Palacio—, era bien hermoso por la exuberancia del ornato lapídeo. Le decían ‘el patio de los ángeles’, porque, al querer pagar a los jóvenes operarios, ninguno apareció más”.¹⁹ Por lo que la leyenda adjudica a los ángeles mismos la fábrica de este claustro.

El convento no estaba todavía terminado cuando hubo un brote de tabardillo²⁰ en la casa de don Martín de Santa Cruz, del cual se contagiaron dos de las nueve “niñas” residentes, por lo cual el médico aconsejó sacar de allí a las demás e instalarlas en otro lugar, con lo que pasaron a ocupar el edificio sin haberse concluido.

[Fue a] Josefa de las Vírgenes [...] a quien destinó Nuestro Padre Feliciano para que viniese por superiora de las niñas de este convento [...] y teniéndose [ésta] por insuficiente para el oficio, se empezó a acongojar grandemente; tanto, que empezó a pedir a Dios y a la Virgen de Loreto [...] le quitasen la vida [...] a pocos días le dio un fuerte tabardillo, y viendo los médicos lo agravada que estaba, y que el mal era contagioso, pues ya había cundido en otra de las niñas, dijeron que si no salían de en casa de Santa Cruz corrían riesgo de apestarse. Sabiendo esto, Nuestro Padre Feliciano ordenó se pasasen al convento [...].²¹

¹⁸ Matías de la Mota Padilla, *op. cit.*, p. 437.

¹⁹ Fray Luis del R. de Palacio, *op. cit.*, p. 371.

²⁰ Lo que hoy conocemos como tifo y que era muy contagioso.

²¹ AHAG, Informe de las monjas al provisor..., doc. cit., f. 2. Anónimo, *Instrumentos y autos originales hechos sobre la fundación del convento de religiosas recoletas de la gloriosa Santa Mónica de esta ciudad de Guadalajara*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez, 1857.

Así, “quedaron las siete niñas en su convento y nombró el Padre [Pimentel] por superiora a María Borja de los Gozos, la mayor de las tres hijas de don Diego de Alderete”.²² Ya ahí, el padre Feliciano les dictó reglas que fueron observadas por espacio de 18 años, mientras se conseguía la licencia real y se adoptaban las reglas definitivas de las agustinas recoletas de Santa Mónica.

La existencia de una creciente demanda regional de instituciones religiosas para las mujeres se vio confirmada por el hecho de que a esas siete primeras se les fueron uniendo de “otras partes otras muchas, y no pocas de esta ciudad, de las cuales solas dos salieron no pasando de ocho días su estada en el convento, y todas las demás lograron el ser religiosas”.²³ Para cuando llegó la noticia de la licencia del rey, eran ya 28 las aspirantes congregadas ahí, venidas de reales, pueblos y haciendas de las distintas regiones de la Nueva Galicia.

Durante el tiempo que vivieron en el convento antes de recibir la licencia, las pretendientes al hábito religioso “se mantenían de sola la Providencia divina, porque en el decurso de cuasi dieciocho años no tuvo el convento fincas aseguradas ni mayordomo”.²⁴

Mota Padilla señala que el esfuerzo del padre Pimentel por lograr la fundación de su convento recibió numerosas críticas, pues se decía que desperdiciaba mucho dinero en algo que nunca tendría éxito, tanto por las dificultades que enfrentó para la construcción del edificio en un lugar que se consideraba lejano y despoblado, como porque se tenía por difícil y casi imposible la licencia del monarca, “pues en muchos años de pretensión para el convento de Jesús María no se había conseguido, aun estando formalizado y con rentas”.²⁵

²² *Ibidem*, f. 3.

²³ *Ibidem*, p. 4.

²⁴ *Idem*.

²⁵ Matías de la Mota Padilla, *op. cit.*, p. 438.

Varias veces había sido negado el permiso del rey para la fundación hasta que, en un intento más, encargó Pimentel al también jesuita Juan Antonio de Oviedo,²⁶ que viajaba a Madrid, su intervención. El padre Oviedo tenía relación directa con el padre D'Aubenton, jesuita confesor de Felipe V, por medio del cual se pensaba que podría influir a su favor. Sin embargo, el Consejo de Indias le negó la licencia y le ordenó no insistir en el asunto. Los relatos señalan que fue a principios de 1718 cuando el rey, habiendo sido “iluminado” durante la misa de la fiesta de la Encarnación (25 de marzo), concedió que se fundara en la ciudad de Guadalajara de Indias un convento dedicado a este misterio, y que no era otro que el de Santa Mónica, de agustinas recoletas, pues era de esta orden y advocación el convento de la Encarnación de Madrid al que el monarca tenía apego.²⁷ Dado el mandato del rey, hubo gran sorpresa entre sus consejeros, pues la misma semana se había denegado la licencia.

En los diversos relatos de este suceso hay elementos devotos de visiones de alguna monja, de voces que pronosticaban el éxito del asunto, de sentimientos que coincidían con lo leído en el Evangelio del día.²⁸ El hecho fue que, después de 20 años de empeñosos y poco fructíferos trámites, llegó el día en que la deseada licencia fue concedida. En la *Carta de Edificación* del padre Pimentel se señala, acerca de ese episodio, que:

²⁶ Francisco Javier Lazcano, *Vida exemplar y virtudes heroicas del venerable padre Juan Antonio de Oviedo de la Compañía de Jesús*, Mexico, s.e., 1760 (pp. 137-138), *apud* Alfonso René Gutiérrez, *Edición crítica de la Vida del V.P. Juan María de Salvatierra, de César Felipe Doria, SJ*, México, Conaculta/Fonca del Noroeste, 1997, p. 41.

²⁷ Fray Luis del R. de Palacio, *op. cit.*, p. 363.

²⁸ “También es bien sabido en la ciudad el temblor de tierra que hubo la noche que llegó la licencia, a las doce y media de la noche [...] y un siervo de Dios dijo con gracia que habiéndolo sentido, se volvió del otro lado en su cama, diciendo: Ésta es la licencia de las mónicas”; AHAG, Informe de las monjas al provisor, doc. cit., f. 18.

Hallándose el padre bastante afligido por no poderse conseguir la licencia, ni haber humanos empeños para ello, antes empeñada toda la ciudad en pretender la licencia para la fundación del convento de Jesús María arriba dicho, se fue un día con esta pena a decir misa, y luego que la acabó de decir, escribió a una hija suya: “En la misa me consoló el Señor y me manifestó cómo ya la licencia está concedida”.

El efecto dijo ser cierto, porque dos meses poco más o menos después de esto vino la licencia, de que no había ya esperanza por haber impuesto silencio a la pretérita de ella Su Majestad, quien el día de la Encarnación, sin instarle ya persona alguna, declaró ser muy de su gusto la fundación de recoletas agustinas de Guadalajara, por [la] que había impuesto silencio.²⁹

Fue así como, después de tantos años de empeños de beatas y sacerdotes, con apoyo de benefactores y ayuda de diferentes personajes, tanto eclesiásticos como seculares, se les concedió el deseo al recibir una respuesta afirmativa a sus largas súplicas.

Tras la llegada del auto del rey con la anuencia de la fundación

Llegó el aviso de la aprobación del rey con varios meses de retraso, pero ya el padre Pimentel “sabía en su corazón” que había sido aprobado su proyecto. En el documento se menciona que al resolverse conceder la licencia hubo que derogar varias cédulas que habían sido expedidas con anterioridad³⁰ —en todas ellas se prohibían nuevas fundaciones

²⁹ Felipe Badillo, transcripción. *Carta de edificación del R. P. Feliciano Pimentel, op. cit.*, p. 7.

³⁰ Del 19 de marzo de 1593, del 3 de abril de 1605, del 14 de julio de 1643, del 4 de marzo de 1670, del 19 de febrero de 1704, y del 19 de mayo de 1717; AHAG, Licencia del rey Felipe V para la fundación del convento de Santa Mónica en Guadalajara, cédula fechada en Madrid el 25 de abril de 1718. AHAG, Sección gobierno, Religiosas agustinas recoletas, caja 1, 25 abril de 1718.

de conventos—, para en 1718 aceptar al fin conceder la licencia para

[...] la fundación de un convento de religiosas agustinas recoletas, con la advocación de Santa Mónica [...] por no haber en tan dilatada república [la Nueva Galicia] más de otros dos conventos de religiosas como por hallarse para este intento con cuarenta mil pesos efectivos, otros cuatro mil de alhajas y ornamentos, y unidas tres casas de tan buena calidad y fábrica que reconocidas por alarifes declararon que [...] no se necesitaba para la erección en convento más cantidad que la de tres mil pesos [...].³¹

El auto del rey despertó grandes expectativas. El obispo Manuel de Mimbela, quien no había puesto mayor atención al proyecto del convento de Santa Mónica porque pensaba que no había posibilidades para obtener la licencia, quedó tan complacido que ofreció de su bolsa mil pesos para auxiliar en su construcción.³² Fue también el obispo Mimbela quien solicitó al obispo de la ciudad de Puebla y a su convento de Santa Mónica el envío de algunas religiosas para que vinieran a fundar el convento de la misma orden, siendo esa la disposición tanto del rey como la idea que tenía el padre Feliciano Pimentel.

En la carta escrita por Mimbela al obispo poblano don Pedro de Nogales y Dávila, aquél hace un recuento exhaustivo de las condiciones del convento que “el reverendísimo padre Feliciano Pimentel [...] ha promovido”. Reseña también la cantidad de “honestas y virtuosas doncellas, de decente calidad, que ha diez y nueve años cumplidos permanecen en recogimiento, cuya antigüedad en la mayor parte de [las] veintisiete, que hoy se hallan juntas, las hace ser de madura edad”.³³

³¹ *Idem*.

³² José Ignacio Dávila Garibi, *op. cit.*, p. 304.

³³ AHAG, Documento notarial que se entregó al padre Pimentel

También las “niñas” ahí reunidas desde hacía tantos años en espera de profesar como religiosas, al conocer la disposición del monarca para la fundación, escribieron una carta a las religiosas del convento de Puebla en la cual solicitaban que algunas de ellas vinieran a dirigirlas en el nuevo convento: “postradas, desde aquí suplicamos a Vuestras Reverencias se dignen de tomar a su cargo y cuidado la fundación de este convento”.³⁴

Así pues, tras la anuencia del monarca para la tan deseada fundación, se echa a andar una serie de mecanismos que harán que finalmente llegue el día en el cual sería inaugurado como tal el convento de Santa Mónica.

La visita a las instalaciones y descripción del convento

Por órdenes del obispo Manuel de Mimbela, tras la presentación de la aprobación del rey y del sumo pontífice Clemente XI, se procedió a la visita de la casa de Santa Mónica por parte del secretario de cámara y gobierno del obispado, para dar fe del estado de la construcción y de lo que ahí había. Fue acompañado por el padre Pimentel, el padre Antonio Rodero, también jesuita, y en presencia de las

donde se copian varias cartas relativas a la fundación del convento de Santa Mónica, carta del obispo Mimbela al obispo de Puebla, 31 de agosto de 1719. AHAG, Sección Gobierno, Religiosas agustinas recoletas, caja 1.

³⁴ AHAG, Carta de las beatas a las monjas de Puebla, 29 de agosto de 1719, AHAG, Sección Gobierno, Religiosas agustinas recoletas, caja 1. Está firmada por las 27 religiosas que ya vivían en comunidad: María Borja de los Dolores, Juana de la Asunción, Isabel de la Presentación, Ana de la Encarnación, Juana de la Soledad, Inés de la Madre de Dios, María Ignacia de la Concepción, Catalina de la Ascensión, María de Loreto, Josefa de la Natividad, Estefanía del Sacramento, Rosa de San José, Manuela de la Encarnación, Antonia de San José, María de Guadalupe, María de la Trinidad, Antonia de Santa Ana, María del Espíritu Santo, Manuela de los Dolores, María de Santa Mónica, Petra de San Agustín, Rosalía de los Cinco Señores, Juana de Santa María, Francisca de la Purificación, Magdalena de San Agustín, María Josefa de San Ignacio y Francisca Antonia de los Dolores.



Figura 3. Fachada del templo conventual de Santa Mónica de Guadalajara.



Figura 4. Detalle de la torre del templo.

aspirantes que ahí vivían. También se les informó a éstas que en el mismo auto se les mandaba portar el hábito de la congregación de Santa Mónica “sin



Figura 5. Detalle de la puerta del templo.

pasar á otra formalidad alguna, hasta tanto que por S.S. Illma. otra cosa se mande”³⁵

Después de esto y según las órdenes del prelado, pasó el secretario Manuel González y Rojas, acompañado de los dos sacerdotes y del brigadier José de Mascareñas, a reconocer toda la casa.³⁶ Se lee así en el acta del secretario de cámara del arzobispado:

En la ciudad de Guadalajara, á diez y siete días del mes de Agosto de mil setecientos y diez y nueve años; yo, el infrascrito secretario de cámara y gobierno de este obispado, pasé á la casa de Santa Mónica de esta ciudad, y entré dentro de ella acompañado del Rmo. P. Feliciano Pimentel, rector del colegio de la Sagrada Compañía de Jesús, y del R.P. Antonio Roderó del mismo colegio [...] y habiéndose juntado todas las ni-

³⁵ Anónimo, *Instrumentos y autos originales...*, *op. cit.*, 2a. parte, p. 6.

³⁶ *Ibidem*, p. 7.



Figura 6. Una portada del templo.



Figura 7. Claustro llamado de Los Ángeles del convento de Santa Mónica.

ñas que viven dentro de la misma casa [...] les hice notorio el auto de S.S. Illma. el Obispo [...] dijeron todas daban a S.S. Illma. repetidas gracias [...] [y] se



Figura 8. Claustro de Los Ángeles; detalle de los arcos.



Figura 9. Detalle del claustro de Los Ángeles.



Figura 10. Detalle de la portada.

pondrán y traerán el hábito de la devoción, como se les previene [...].

Y luego, incontinenti, en virtud de lo mandado por su S.S. Illma., el Obispo, mi señor [...], pasé a reconocer toda la casa expresada de Santa Mónica, y em-



Figura 11. Detalle de la portada.



Figura 12. Detalle de la portada.

pezando desde la primera puerta que cae á la calle, hay, lo primero, una pieza que sirve de portería exterior, y a un lado de ella está el torno en la forma que se acostumbra en los conventos religiosos; y al otro lado de la misma pieza se haya otra pieza moderada, y en ella una reja de madera, y de la parte de adentro otra reja también de madera [...].³⁷

Hace el secretario una descripción muy detallada de cada uno de los espacios del convento, ya que menciona una a una todas las habitaciones, los pasillos, patios, escaleras, ventanas, hornos, árboles, pilas, arcadas, salas, comedores, claustros, cocina, torno, locutorio, enfermería, etcétera:

Inmediatamente se halla el patio del Noviciado, con un jardincito en el medio, claustro alrededor, de dos lienzos en perfección [...] un patio inmediato con algunos árboles y pila corriente [...] a un lado del propio patio están tres hornos cubiertos de techado [...] se sigue la cocina de las enfermas [...] luego se pasa a un claustro que de la parte de Oriente y de Poniente, consta de nueve arcos por banda, y de la de Norte y de Sur, tiene siete arcos por banda: en medio de este claustro está un jardín, y en él una pila muy vistosa con agua corriente [...].

³⁷ *Idem*.

En el lienzo del claustro dicho del lado Norte al Sur está una escalera toda de piedra que sube al claustro alto, correspondiente de todo, al de abajo [...].

[...] en la medianía de los dos claustros que van de Norte a Sur [...] corre un tránsito muy espacioso [...] cuyas ventanas caen al segundo patio, que es el primero y principal que está junto a la Iglesia [...].

[El claustro principal] tiene ocho arcos á la banda de Oriente y poniente, y de Norte á Sur, siete: a la banda del Norte cae la capilla.³⁸

Asimismo, se pasó revista de la capilla del noviciado, sus claustros, la pila de agua y finalmente se menciona “el sitio de la iglesia principal, que se ha de hacer y se halla principiada, y también el sitio de la sacristía, que todo es muy capaz, y enfrente de esto cae la casa, que es muy decente, para el capellán”.³⁹

Tras esta visita se consideró que el edificio construido por el padre Pimentel era adecuado para los fines de un convento y que tenía las capacidades necesarias para albergar una comunidad de religiosas según lo aconsejado en la época y en las constituciones de las órdenes (figura 13).⁴⁰

³⁸ *Ibidem*, pp. 7-8.

³⁹ *Ibidem*, p. 9.

⁴⁰ Este plano fue localizado en el AHG; no tiene fecha, pero parece haber sido elaborado hacia finales del siglo XIX, quizá para dejar constancia de la construcción antes de demoler el edificio para levantar ahí el nuevo seminario.

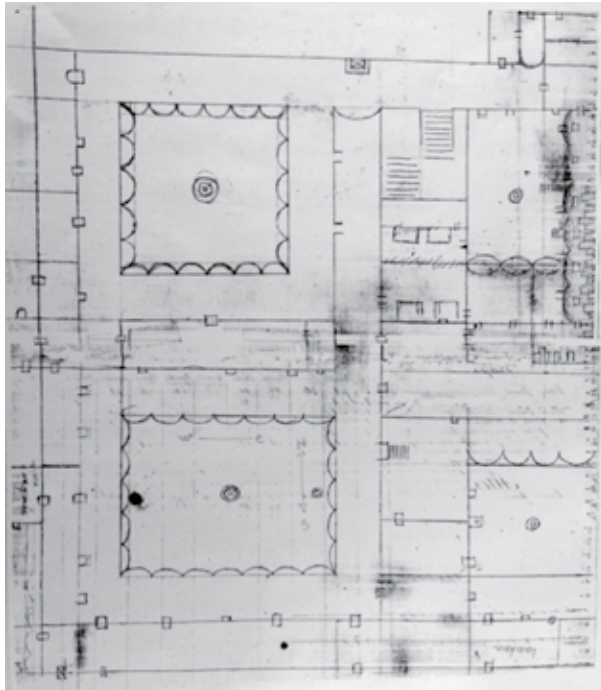


Figura 13. Planta del convento de Santa Mónica (ca. 1900). AHAG, Sección gobierno, Religiosas agustinas, caja 11.

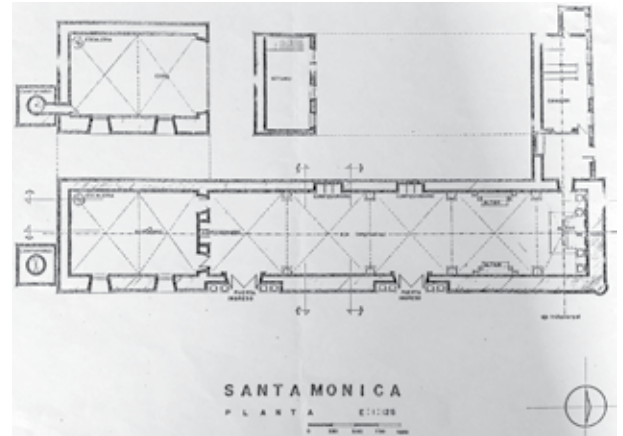


Figura 14. Planta del templo del convento de Santa Mónica. AHAG, Sección gobierno, Religiosas agustinas, caja 11.

Según se lee en el acta de la visita del secretario Manuel González y Rojas, la iglesia conventual fue terminada posteriormente, aunque ya se había iniciado su construcción.

Llega el día de la tan esperada fundación

Tras la confirmación de la licencia real para la fundación tuvo lugar la ceremonia que las aspirantes tanto tiempo habían esperado. En septiembre de 1719, el día de la Natividad de la Virgen, se llevó a cabo la toma de hábitos de las 27 beatas que vivían ya desde tiempo atrás recogidas en el edificio que pronto sería nombrado convento.

La fiesta comenzó la víspera, el 7 de septiembre, cuando se sacó en procesión la imagen de Nuestra Señora del Rosario, que fue llevada por la noche “al claustro principal de dicha casa, que estaba adornado con vistosas colgaduras, y en él un altar donde fue colocada la Señora, y el día inmediato

siguiente, que lo fue de la Natividad de Nuestra Señora, dedicado para dar el hábito de devoción a las niñas que se hallan en dicha casa”.⁴¹ En el acto estuvieron presentes todas las autoridades civiles y eclesiásticas, “los señores presidente y oidores de esta Real Audiencia, los oficiales reales, y el cabildo y regimiento de esta ciudad; las sagradas religiones y el cabildo eclesiástico de esta santa Iglesia Catedral, con otras muchas personas de excepción y calidad”.⁴²

Tocó al obispo fray Manuel de Mimbela dar los hábitos de devoción a las novicias; se leyeron las prevenciones que había que tomar, el obispo dijo las oraciones del ceremonial de la orden de san Agustín para la toma de hábitos y después fueron llamadas las aspirantes. Llegó cada una con su madrina, comenzando con la que mayor antigüedad tenía en el recogimiento, y se siguió así con las demás. En ese momento fueron distribuidos por el obispo los primeros cargos: priora, María Borja de los Dolores; subpriora, Juana de la Asunción; maestra de novicias, Isabel de la Presentación; tornera, Inés de la Madre de Dios;

⁴¹ Anónimo, *Instrumentos y autos originales...*, op. cit., p. 23

⁴² *Idem*.

provisora, María de Loreto, y sacristana, Anna Xaviera de la Encarnación. Se señaló que estos oficios eran provisionales, mientras llegaban las religiosas fundadoras de Puebla. Se exhortó a las nuevas agustinas a mantener rigurosa clausura, tal como se observaba en los demás conventos femeninos de la ciudad.

Finalmente llegó el día en que fueron comisionados tres personajes de todas las confianzas del obispo Mimbela, don José Gutiérrez de Espinosa, cura de Zapopan, don José de Barrera y Oliden, presbítero domiciliario del obispado de Guadalajara, y el escribano público don Juan García de Argomanis, para que fueran a Puebla por las monjas y efectuaran su traslado a Guadalajara.

Para la fundación del convento de Guadalajara escribió el obispo don Pedro de Nogales Dávila:

[que] nombraba y nombró por fundadoras de dicho convento de la ciudad de Guadalajara a las madres Ana Manuela de San Pedro Alcántara por priora de dicho convento = por superiora a la madre Catarina de Santa Cruz = por maestra de novicias a la madre Inés de la Madre de Dios = y por tornera a la madre Magdalena Antonia de la Concepción = y a la hermana Magdalena de Cristo, de velo blanco, todas religiosas en el convento de agustinas de Santa Mónica [...] en quienes concurren las cualidades de virtud, celo prudencia, conocidas buenas costumbres [...] y la salud necesaria para poder ir a dicha ciudad a la referida fundación [...].⁴³

Llegaron éstas por la tarde del día 20 de noviembre de 1720 a San Pedro Tlaquepaque, pueblo ya muy cercano de Guadalajara, donde fueron recibidas “por señoras muy principales” y trasladadas al

⁴³ AHAG, Auto de nombramiento, firmado por el obispo de Puebla don Pedro Nogales y Dávila, Sección Gobierno, Religiosas agustinas, caja 1.

convento de Santa Teresa para que pasaran ahí la noche. Al día siguiente fueron en dos coches a la catedral, donde “ocuparon el presbiterio al lado de la epístola y oyeron misa mayor, en la que comulgaron; predicó el padre Antonio Rodero, de la Compañía de Jesús”.⁴⁴

Salieron de catedral en procesión hacia el convento bajo una enramada que regaló el presidente de la Audiencia: “y por más que en la distancia de setecientas varas se procuraba abrir paso, no era posible, por el crecido concurso de los que deseaban ver, siquiera esta vez, a las que se iban a sepultar para siempre; mas sólo percibieron bul-tos”.⁴⁵

Seis meses después profesaron las “niñas” fundadoras, dispensándoseles seis meses de noviciado por haber estado tantos años preparándose para el estado religioso; así se completó el número de 32 monjas que por mucho tiempo se mantuvo, sin admitir a ninguna novicia hasta el fallecimiento de alguna religiosa para ocupar su lugar.

Los primeros intentos de organización de la comunidad religiosa

Las primeras reglas que siguieron las religiosas, en la etapa previa a la fundación formal del convento, fueron las dictadas por el jesuita Feliciano Pimentel, “reglas que observaron por espacio de más de dieciocho años”,⁴⁶ y consistían en normas para el riguroso uso del tiempo de esas mujeres que habían decidido dedicar su vida a Dios:

Levantábanse a las cuatro de la mañana, tenían una hora de oración mental en comunidad, después de ella rezaban las cuatro horas del oficio parvo de Nues-

⁴⁴ Matías de la Mota Padilla, *op. cit.*, p. 439.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ AHAG, Informe de las monjas al provisor..., doc. cit.

tra Señora. A las siete oían en comunidad misa, que casi la hubo desde el principio en una pequeña capilla; después se seguía oficio manual hasta las diez y media,⁴⁷ la otra media hora gastaban en lección espiritual en comunidad hasta las once; de las once a la media gastaban en examen de conciencia y otras devociones cada una en su celda, donde las visitaba la superiora. A la media entraban en refectorio; después de mesa, hasta la una, gastaban en *quiete* hasta la una, que se recogían a sus celdas; a las dos se levantaban y tenían media hora de lección espiritual en sus celdas, donde las volvía a visitar la superiora; de las dos y media a las tres rezaban vísperas y completas del oficio parvo de Nuestra Señora; de las tres a las cinco gastaban en oficio manual en sus celdas; a las cinco se rezaba el Rosario de Nuestra Señora, y el tiempo que sobraba hasta las seis tomaban puntos para oración en sus celdas; de las seis a las siete, oración mental; después de ella, se seguían maitines y laudes de Nuestra Señora y otras devociones en el coro; a las ocho entraban en refectorio, y lo que sobraba hasta las nueve tenían de *quiete*. A las nueve se recogían a sus celdas a examen de conciencia y tomar puntos para la oración de otro día; volvíalas a visitar la superiora y dábales la bendición hasta otro día. Esto se observaba tan puntualmente que no se permitía en ello la menor dispensa.⁴⁸

Se puede observar en tales reglas una distribución del tiempo entre la vida ascética personal, la oración individual y la vida comunitaria: las comidas y la misa y oraciones en la capilla. Con este horario no se podía disponer de demasiado tiempo para realizar otras tareas, como era la obligación de cada religiosa al asumir un oficio. Las reglas de Pimentel fueron de utilidad mientras se esperaba el permiso para la fundación del convento, cuando

⁴⁷ Nota al margen en el original: éste lo hacían en sus celdas cada una.

⁴⁸ AHAG, Informe de las monjas al provisor..., doc. cit., p. 3.

las aspirantes a monjas ahí reunidas necesitaban de una guía de actuación que señalara claramente las actividades a realizar, como sucede en todos los reglamentos de cualquier comunidad religiosa.

Una vez pasados los primeros tiempos de la fundación del convento, en los que el padre Feliciano Pimentel fue la mayor autoridad de las religiosas, así como bienhechor, confesor y director espiritual, el convento de Santa Mónica empezó a funcionar como una comunidad religiosa más de las que se fundaron por esos tiempos en la Nueva España, asistida por el clero secular y bajo la tutela directa del obispo.

El convento que había ideado el padre Pimentel durante tantos años, y para el cual proveyó tanto las inquilinas como los medios económicos, encargado él mismo de la fábrica del claustro y de la paga de los operarios, fue al principio un proyecto personal. Pimentel siempre se preocupó por las mujeres que querían seguir una vida religiosa, tanto ricas como pobres; para que la manutención del convento no fuera onerosa para las autoridades de la ciudad o del obispado, se dio a la tarea de conseguir los suficientes medios para su sustento, lo cual, como se ha dicho, era además requisito indispensable para la aprobación real de una nueva fundación. Matías de la Mota Padilla se refiere claramente a la idea que tenía Pimentel de que “debiera haber en cada convento cuatro o seis lugares a lo menos para pobres que no tienen dotes”, y continúa: “Y no me atrevería yo a exponerlas [estas ideas] si de un hombre tan prudente, tan docto y de virtud tan sólida como lo era el padre Feliciano Pimentel no las hubiere oído, y en ocasión que se lamentaba, viendo frustrado su pensamiento”.⁴⁹

Feliciano Pimentel no sólo deseaba que el convento pudiera recibir mujeres con vocación religiosa que buscaban apartarse de la vida del siglo,

⁴⁹ Matías de la Mota Padilla, *op. cit.*, p. 439.

sino que también abrigaba la idea de que con las propiedades obtenidas de las que se mantendría la institución y las dotes que las aspirantes con buena posición económica aportaran pudiera financiarse el lugar de jóvenes sin recursos; no obstante, por los comentarios de Mota Padilla y por los documentos de solicitud de ingreso de las religiosas que por ahí pasaron, parece ser que fue aplicado de manera general el requisito de aportar una dote, en metálico o en propiedades, cuyas rentas sirvieran al mantenimiento de la comunidad.

De las nuevas órdenes dadas por el obispo en 1738

El padre Feliciano Pimentel continuó siendo director espiritual del convento en los años posteriores a su fundación, pues no habrían querido prescindir de él las religiosas tras haber velado por ellas durante 20 años. En el manuscrito del informe de las monjas al provisor del obispado,⁵⁰ escrito varios años después de la muerte del padre Pimentel (el 9 de abril de 1733, a los 72 años de edad), pueden leerse los elogios del fundador.

Sin embargo, como ya se mencionó, desde su fundación formal el convento pasó a estar bajo responsabilidad directa del obispo, a quien correspondía designar confesores, revisar cuentas, dar órdenes, tomar decisiones, hacer las visitas de inspección y presenciar las elecciones cada tres años, así como revisar y autorizar los oficios señalados para cada religiosa.

En la nueva etapa de la vida monástica formal se irían modificando al correr del tiempo las líneas de manejo del convento y se introducirían nuevas disposiciones y reglamentos, según el desarrollo tanto del mismo monasterio como de la política eclesiástica fuera de él.

⁵⁰ AHAG, Informe de las monjas al provisor, doc. cit.

Un cambio a señalar en la vida de la institución tendría lugar en noviembre de 1738, cuando el obispo Juan Gómez de Parada entregó a las monjas de Santa Mónica un documento que buscaba hacer ciertas reformas a la vida interna de la comunidad.⁵¹ Este texto contiene señalamientos que pretenden “el mejor gobierno de dicho convento de religiosas, y observancia de sus constituciones y regla, [para lo cual] debía mandar y mando que en lo de adelante se observen y guarden precisa y puntualmente las cosas siguientes [...]”.⁵²

Así pues, las órdenes del obispo señalan diversos puntos de observancia de los votos y del orden a mantener en la contabilidad del convento por el bien futuro de éste. Se plantean ocho puntos con instrucciones muy precisas para las monjas de Santa Mónica, sobre todo en lo que toca al manejo del dinero, de las propiedades, de los documentos importantes, así como una llamada de atención acerca de los excesos que podían darse en ciertas fiestas religiosas o profesiones de las monjas.

Estas órdenes podrían parecer cuestiones muy domésticas y que atañían sólo a las monjas de este convento, pero en realidad tenían que ver con un señalamiento del obispo para el establecimiento de

⁵¹ AHAG, Sección Gobierno, Religiosos agustinos, Santa Mónica, caja 1, exp. 1738, noviembre 10. Se trata de un documento de ocho páginas que contiene órdenes y señalamientos del obispo para el funcionamiento del convento, donde se señala que serán copiados en el “libro nuevo de gobierno de este convento”. Esto indica que quizá hubo un libro de gobierno anterior, donde habrían estado anotadas, por ejemplo, las reglas dictadas por Pimentel a sus pupilas, pero éste no está en el Archivo del Arzobispado ni entre los manuscritos de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco. Dado que el llamado nuevo libro de gobierno contiene todas las actas de las elecciones posteriores a 1738 hasta los últimos tiempos del convento (1879), cabe también la posibilidad que lo de “nuevo” no necesariamente se refiera a que hubiese uno anterior, sino simplemente que se empieza un libro que ordena los registros de las elecciones y visitas. BPEI, manuscrito 56, Libro de gobierno de Santa Mónica.

⁵² AHAG, Visita del obispo Nicolás Carlos Gómez de Cervantes; AHAG, Sección Gobierno, Religiosas agustinas, Santa Mónica, caja 2, 1738/11/09.

cierto orden en las comunidades religiosas femeninas, ya que por no haber claridad en algunos aspectos del reglamento, como los gastos que realizaban las familias cuando su hija tomaba los hábitos o el tipo de regalos que se podían recibir, etc., las nuevas directrices resultaban útiles para el mejor control del funcionamiento y el recogimiento de la comunidad.

Los cambios introducidos por el obispo en 1738 se ocupan más del funcionamiento operativo y práctico del convento que del ideal de vida espiritual de las religiosas, pero también responden a un espíritu reformador de la época que hacía especial énfasis en la vida común y el abandono de los bienes terrenales.

El convento tuvo una vida de aproximadamente 150 años; las agustinas fueron exclaustradas hacia 1860, como serían todas las demás religiosas de sus conventos; pero algunas décadas antes ya el estado de conservación del edificio del convento no era muy bueno, como se puede leer en una carta del mayordomo del convento de esa época, José Palomar, al obispo Diego de Aranda:⁵³

El convento también se halla sumamente necesitado de una formal compostura; muchos techos de los claustros y celdas están viniéndose abajo, las cañerías que surten de agua a las fuentes están rotas, advirtiéndose que este mal es antiguo porque el agua filtrada ha humedecido mucho la mayor parte de los pisos bajos del convento, lo que no sólo está perjudicando el edificio, sino que a más creo debe contribuir mucho a dañar la salud de las religiosas [...].

He comenzado a hacer en la finca las composturas más indispensables y después del temporal de aguas pienso componer los techos que amenazan ruina. En esta semana se comenzará la compostura de la

cañería de las fuentes, y hace dos semanas que estoy ya componiendo las casas que se hallaban en peor estado.⁵⁴

La vida del convento de Santa Mónica cruzó por diferentes etapas, desde la privación inicial a la bonanza, para luego volver a un tiempo de penurias, al enfrentar la vida de una nación independiente en donde los cambios que se dieron fuera de los muros permearon poco a poco hacia dentro de los conventos, trayendo nuevos y difíciles tiempos a los que las comunidades religiosas tuvieron que adaptarse.

Comentarios finales

La figura del sacerdote jesuita Feliciano Pimentel fue fundamental en el proceso de consolidación de este convento, pues además de que la construcción del edificio se debió a sus esfuerzos, fueron sus empeños los que finalmente consiguieron que llegara a ver la luz esa institución, tras lo cual comenzó una nueva etapa: la de la apropiación de las religiosas del proyecto de convento que querían vivir.

La vida comunitaria ya había empezado desde finales del siglo anterior, pero no fue sino hasta 1720 cuando tuvo lugar la fundación formal del convento de Santa Mónica y comenzó a reseñarse por su propia mano la vida de estas religiosas y su labor dentro de la institución. Parecería que antes de esta fecha las mujeres reunidas en espera de la apertura de su convento hubieran estado sólo a la expectativa y no hubieran tenido una vida activa. Pero algunos años después, cuando las religiosas comienzan a relatar los hechos sucedidos antes y durante la fundación, las monjas se apropian de su pasado y lo relatan tal como ellas lo vivieron, desde su perspectiva de mujeres religiosas de finales del siglo xvii y principios del xviii.

⁵³ AHAG, Carta del mayordomo don José Palomar al obispo Diego de Aranda, Guadalajara, 23 de julio de 1844. Sección Gobierno, Religiosas agustinas, caja 8, exp. 1844, julio 23.

⁵⁴ *Idem*.

Así pues, este convento fundado en 1720 fue consolidándose en Guadalajara y ejerciendo una influencia regional tanto por la presencia física y la calidad estética del gran edificio erigido en los límites del noroeste de la ciudad, como por el movimiento de intercambios económicos que representaba la institución para los vecinos del lugar y de más allá, así como por su participa-

ción en el mundo regulado de la Iglesia y sus distintos establecimientos.

La permanencia de la iglesia conventual de Santa Mónica, con los arreglos que se le han hecho y su belleza barroca, nos recuerda el convento que una vez existió a su lado y que fue habitado por mujeres provenientes de muchos pueblos y ciudades de la Nueva Galicia y del occidente del México independiente.



“[...] por la mala vida que su marido le daba [...]”. Las celdas y las tribulaciones de la vida femenina a principios del siglo XVIII

Gran parte de los conventos virreinales de monjas respondieron a una estructura en la que es posible reconocer con claridad dos áreas: un núcleo, que reunió los espacios de uso comunitario, y una extensa zona conformada por la adición sucesiva de “celdas”. La importancia cuantitativa y cualitativa de esta parte de los edificios descubre aspectos diversos de la vida en la clausura. Las celdas funcionaron como ámbitos domésticos y, en ocasiones, llegaron a ser refugios para mujeres de diferentes condiciones. Hicieron posible la convivencia, más o menos excepcional, entre monjas y seglares. Un acercamiento a este aspecto de la vida cotidiana se vislumbra en un auto enviado por el arzobispo de México, José de Lanciego y Eguilaz, a las prioras de los conventos de la ciudad de México. El documento permite observar por qué y en qué condiciones algunas mujeres casadas ingresaban a la clausura; también permite reflexionar sobre la relación entre el espacio arquitectónico y la vida conventual.

Palabras clave: arquitectura, celdas, monjas, seglares, arzobispo.

Sobre la base del análisis de fuentes arqueológicas y documentales es posible reconstruir la distribución arquitectónica de los conventos de monjas de la ciudad de México y comprobar que, más allá de sus diferencias específicas, algunos de ellos respondieron a una estructura en la que se identifican dos áreas formalmente diferenciadas: un núcleo, que reunió los espacios destinados a la vida común, y una extensa zona integrada por la adición sucesiva de “celdas” organizadas como verdaderos espacios habitacionales. Por ejemplo, el convento de San Jerónimo, fundado en 1585 a partir de la adaptación de una finca suburbana ubicada en el extremo sur de la traza, tomó forma en la medida que su comunidad crecía. De manera general, es posible reconocer en su estructura rectangular el “núcleo del convento”, ubicado sobre el perímetro norte-oriental de la manzana, compuesto por el templo y los espacios de uso

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

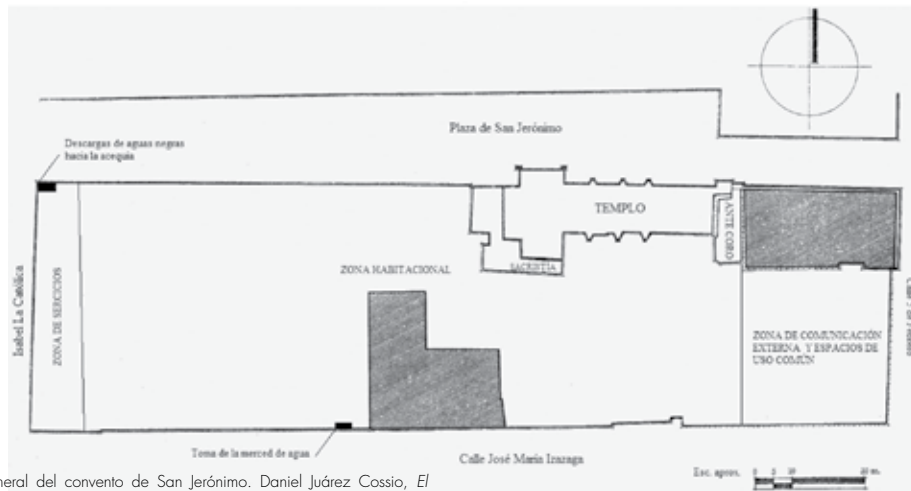


Figura 1. Distribución general del convento de San Jerónimo. Daniel Juárez Cossio, *El convento de San Jerónimo. Un ejemplo de arqueología histórica*, México, INAH, 1989. Las áreas marcadas en gris indican las superficies donde no se encontraron evidencias arqueológicas debido a la construcción —a mediados del siglo *xix*— de dos edificios de cinco pisos.

comunitario —la portería, el torno, los locutorios y el noviciado—; además de algunas dependencias de servicio y una portería secundaria ubicada sobre el extremo opuesto. Por contraposición, la “zona de celdas” conformada mediante la adición de “unidades habitacionales”, de muy variada disposición y tamaño, se extendió sobre el sector centro-poniente del conjunto.¹ Se trató de un espacio denso e intrincado que, de acuerdo con los registros documentales y la información arqueológica, estuvo sujeto a una constante modificación, entre finales del siglo *xvi* y mediados del *xix*² (figura 1).

En igual medida, al menos otros dos conjuntos conventuales de la ciudad presentaron una estruc-

¹ En los conventos de vida particular, como San Jerónimo, las celdas fueron verdaderas estructuras habitacionales independientes. Estas “casas”, de distintas dimensiones y comodidades, se distribuían dentro de la estructura conventual como una población de dimensiones reducidas. Una primera identificación de las celdas como un tipo de casa habitación ha sido señalada por Martha Fernández, “De puertas adentro: la casa habitación”, en Antonio Rubial García (coord.), *La ciudad barroca*, México, FCE, 2005, pp. 47-80.

² Cristina Elena Ratto Cerrichio, “El convento de San Jerónimo de la ciudad de México. Tipos arquitectónicos y espacios femeninos en los siglos *xvii* y *xviii*”, tesis doctoral en Historia del Arte, México, UNAM, 2006, pp. 122-142 y 182-187.

tura similar. El Real convento de Jesús María —fundado también a finales del siglo *xvi*— surgió de la adaptación de una gran residencia, ubicada a dos calles de la plaza mayor, detrás del palacio virreinal y la audiencia, en el extremo sur de la manzana. Tras las primeras adecuaciones del gran inmueble, en este punto se concentraron los espacios destinados a la vida comunitaria y, sobre el lado oriente, se construyó, durante las primeras décadas del siglo *xvii*, la gran iglesia. Aquella disposición inicial guió la distribución de los espacios. Así, el templo y el claustro, además de la portería, los locutorios y otras dependencias generales, ocuparon el perímetro sur-oriente; a espaldas de esa estructura se distribuyeron de forma intrincada las “celdas”. Esta área del convento tomó forma a medida que se adquirían las casas colindantes al núcleo. Durante los siglos *xvii* y *xviii* las familias de las monjas, una tras otra, compraron las propiedades vecinas, cerraron su comunicación exterior y las anexaron a la clausura, de tal modo que la superficie del convento creció en tanto crecía su comunidad³ (figura 2).

³ Nuria Salazar, sobre la base de una rigurosa investigación documental, ha recuperado información precisa acerca del edificio de Jesús María. A partir de su investigación es posible reconstruir, en el análisis, la estructura del conjunto y la distribución de los espacios; Nuria Salazar Simarro, “El convento de Jesús María de la ciudad de México. Historia artística, 1577-1860”, te-

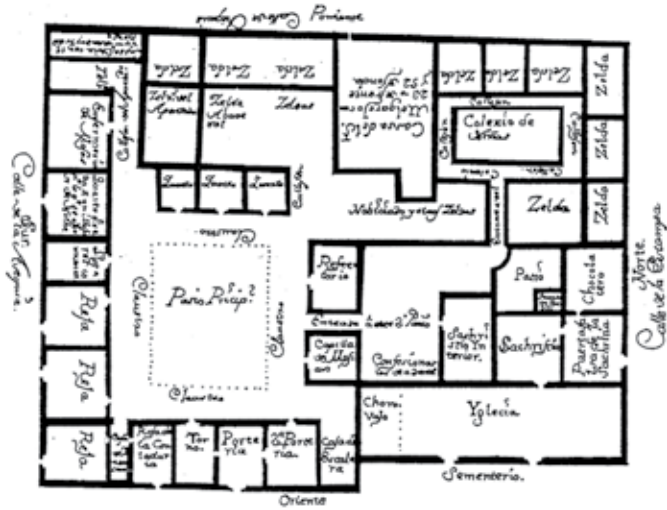


Figura 2. Plano esquemático del convento de Jesús María antes de la exlastración. Archivo fotográfico de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos. Publicado por Nuria Salazar Simarro, "Arquitectura elitista en un conjunto conventual femenino", en *Historias*, núm. 38, México, INAH, 1997, pp. 55-67.

Asimismo, el convento de San Lorenzo, fundado en 1598, surgió de la adaptación de unas viviendas localizadas contra esquina del convento de la Concepción. Aquellas propiedades dieron origen al edificio, y en esta área se concentraron los espacios destinados a las funciones principales de la comunidad; poco después, junto a ellos se levantó el nuevo templo; la zona habitacional —compuesta por numerosas celdas— creció rápidamente sobre el lado norte de la manzana, hasta cubrir probablemente el bloque completo⁴ (figura 3).

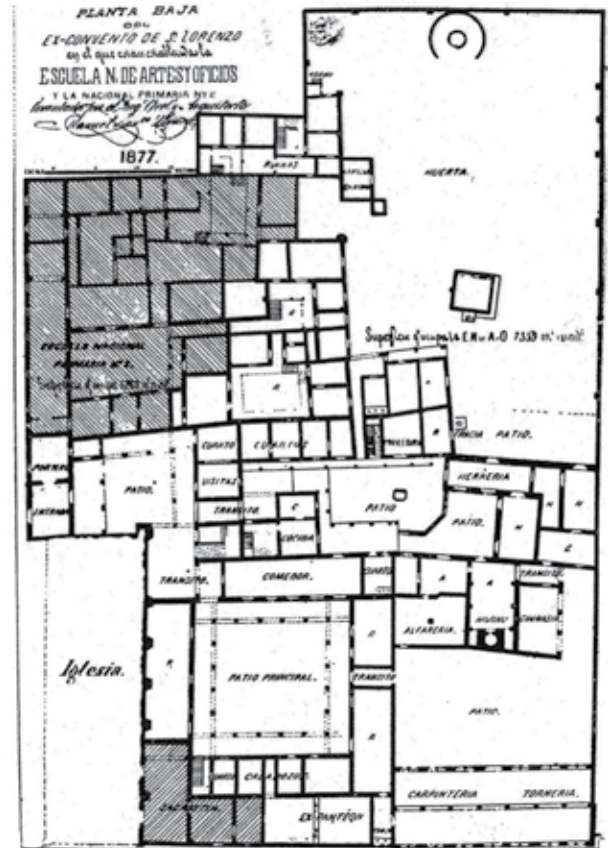


Figura 3. Distribución general del convento de San Lorenzo. Manuel Francisco Álvarez, *Los edificios d'enseñanza pública a México*, México, 1910. Publicado por Enrique Tovar Esquivel, "La arquitectura monástica en la vida cotidiana de las religiosas del Convento jerónimo de San Lorenzo", tesis de licenciatura, México, ENAH, 2001.

En consecuencia, con sólo comparar los planos y la distribución de los espacios en los tres conjuntos es evidente que los núcleos conventuales ocuparon, aproximadamente, sólo una cuarta parte de la superficie total de los edificios; entre tanto, casi 75% correspondía a la zona habitacional, compuesta por celdas. Un rasgo característico de esta parte de los conventos fue su irregularidad; se trató de un espacio heterogéneo y en permanente cambio. Sobre todo la diferencia en tamaños y la diversidad de las celdas —sumado a la ocupación desordenada del espacio y a una superficie cuyos límites concretos no condecía con el crecimiento continuo de la comunidad— dio a los conjuntos la apariencia de "ciu-

sis de licenciatura, México UNAM, 1986, pp. 96-104; Cristina Elena Ratto Cerrichio, *op. cit.*, pp. 289-291.

⁴ Alicia Bazarte Martínez y Enrique Tovar Esquivel han rescatado, a partir de fuentes documentales y arqueológicas, aspectos fundamentales de la historia de esta comunidad. Sus estudios permiten vislumbrar la distribución de los espacios y las funciones en el edificio; Enrique Tovar Esquivel, "La arquitectura monástica en la vida cotidiana de las religiosas del Convento jerónimo de San Lorenzo", tesis de licenciatura, México, ENAH, 2001, pp. 75-132; Alicia Bazarte Martínez, Enrique Tovar Esquivel y Martha A. Tronco Rosas, *El convento jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, México, IPN, 2001, pp. 111-142 y 269-291; Enrique Tovar Esquivel, *Espacios trastocados. Historia del convento de San Lorenzo a través de su arquitectura*, México, IPN, 2011, pp. 39-59; Cristina Elena Ratto Cerrichio, *op. cit.*, pp. 292-295.

dades dentro de la ciudad". En el caso de San Jerónimo, tanto la información arqueológica disponible como los registros documentales relacionados con la construcción y adquisición de las celdas revelan que muchas de ellas se componían de más de dos cuartos, además de una cocina, y que algunas contaron con oratorios, miradores y jardines; de tal forma que, detrás de sus muros, este edificio contuvo desde pequeñas "viviendas", de uno o dos cuartos, hasta espaciaosas "casas" que alcanzaron casi 300 m². Según los testimonios conservados, celdas con estas características, existieron en San Jerónimo desde principios del siglo XVII⁵ (figura 4).

Sólo a manera de ejemplo, entre infinidad de muchos otros, pueden citarse algunos casos. El primero corresponde al convento de San Jerónimo. En 1713 el capitán Martín Rojas y Amezola adquirió para sus tres hijas, próximas a profesar, la celda de la madre Teresa de San Juan, quien en esos años era la priora. La evaluación realizada por los arquitectos Pedro de Arrieta y Juan Antonio de la Cruz revela que se trató de una amplia vivienda de aproximadamente 140 m². Contó, en planta baja, con dos cuartos, un pequeño patio, un corredor de acceso y una escalera. En el segundo nivel tuvo un oratorio, una sala y una azotea cubierta.⁶ Otro

⁵ María Concepción Amerlinck ha documentado aspectos relevantes de esta zona del convento. En particular, ha recopilado información precisa acerca de la adquisición de celdas durante el siglo XVII; María Concepción Amerlinck y Manuel Ramos Medina, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, México, Centro de Estudios de Historia de México Conumex, 1995, pp. 68-71; María Concepción Amerlinck, "El convento de San Jerónimo en tiempos de Sor Juana", en Carmen Beatriz López-Portillo (ed.), *Sor Juana y su mundo: una mirada actual. Memorias del Congreso Internacional*, México, FCE, Universidad del Claustro de Sor Juana, 1998, pp. 71-84. Asimismo, una interpretación de distintos aspectos de estos espacios, entre finales del siglo XVI y mediados del XIX, fundado en el análisis conjunto de la información arqueológica y las fuentes documentales, se presenta en Cristina Elena Ratto Cerrichio, *op. cit.*, pp. 122-142 y 158-167.

⁶ Archivo General de la Nación (AGN), Bienes Nacionales, vol. 439, exp. 1, s.f.; Cristina Elena Ratto Cerrichio, *op. cit.*, pp. 133-135.

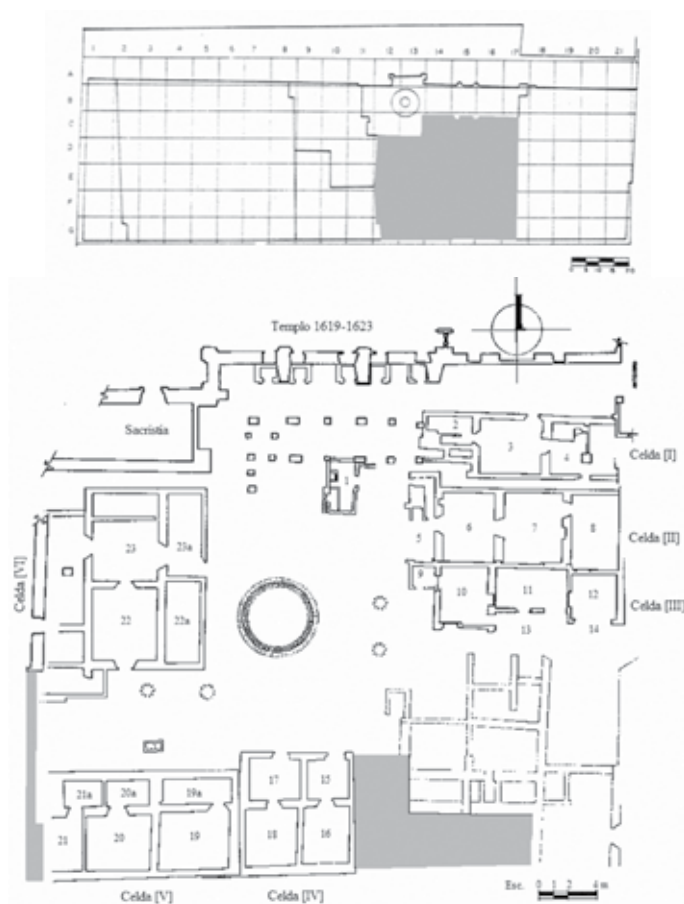


Figura 4. Planta del patio central (mediados del siglo XVII), con la identificación de celdas. A partir del plano publicado por Daniel Juárez Cossío, *El convento de San Jerónimo. Un ejemplo de arqueología histórica*, México, INAH, 1989.

ejemplo notable es el de Simón Carragal, oficial real de caja, quien en 1722 compró una celda en el mismo convento para sus seis hijas, dos de ellas todavía novicias. Conforme a la valuación realizada por el arquitecto Manuel de Herrera, se componía de dos plantas, tres aposentos, una sala, un patio y un corredor.⁷ Asimismo, la diversidad de tamaños y características de las celdas no surgen sólo de las licencias y de los protocolos notariados. De acuerdo con la información arqueológica disponible, en el corazón de San Jerónimo se descubrió una gran vivienda de aproximadamente 230 m², de dos plan-

⁷ AGN, Bienes Nacionales, vol. 994, exp. 8, s.f.; Cristina Elena Ratto Cerrichio, *op. cit.*, p. 428.



Figura 5. Planta del patio poniente [entre finales del siglo xvii y finales del xviii], con la identificación de celdas. A partir del plano publicado por Daniel Juárez Cossío, *El convento de San Jerónimo. Un ejemplo de arqueología histórica*, México, INAH, 1989.

tas, con cinco amplias habitaciones y un jardín con su fuente⁸ (figuras 5 y 6).

La construcción de celdas, con tamaños y características variables, fue también una constante en el convento de San Lorenzo. En primera instancia, hacia 1598 la fundadora de la comunidad, sor Marina de Jesús —Marina de Mendoza en el siglo— había hecho construir una no muy modesta celda, cuyo costo total fue de 1 000 pesos.⁹ Es probable que esta vivienda fuera compartida, al menos, con dos de sus

⁸ Daniel Juárez Cossío, *El convento de San Jerónimo. Un ejemplo de arqueología histórica*, México, INAH, 1989, pp. 125-126. Cfr. Cristina Elena Ratto Cerrichio, *op. cit.*, pp. 137-138.

⁹ Archivo Histórico de las Jerónimas de la Adoración (Madrid), Libro de los principales, f. 13v, *apud* Enrique Tovar Esquivel, *Espacios trastocados...*, *op. cit.*, pp. 57-58; Alicia Bazarte Martínez, Enrique Tovar Esquivel y Martha A. Tronco Rosas, *op. cit.*, pp. 10-25. Cristina Elena Ratto Cerrichio, *op. cit.*, pp. 216-219.

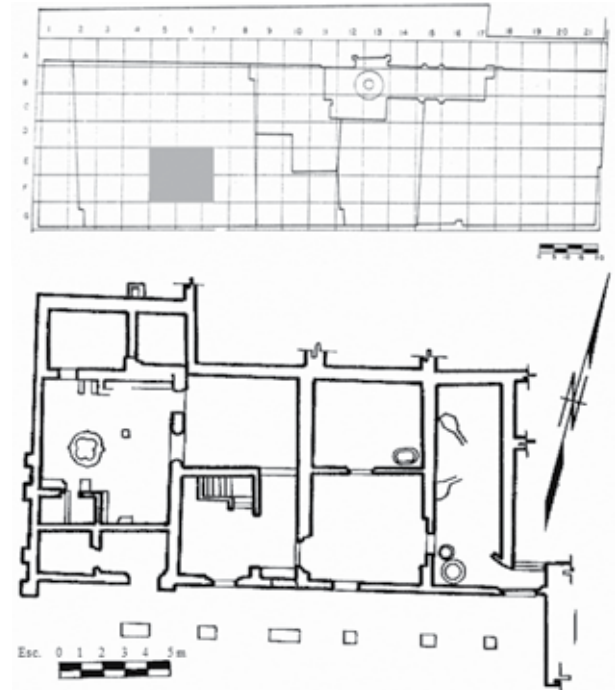


Figura 6. Planta de la celda [XV], patio poniente (ca. siglo xviii). Plano publicado por Ramón Carrasco Vargas, *Arqueología y arquitectura en el ex convento de San Jerónimo*, México, INAH, 1990.

hermanas profesas.¹⁰ En consecuencia, puede conjeturarse que contó con habitaciones y dependencias de suficiente amplitud. Además, los registros correspondientes a finales del siglo xvii y principios del xviii demuestran que en San Lorenzo los valores de las celdas oscilaron entre los 80 y los 1 500 pesos.¹¹ De manera análoga a San Jerónimo, las variaciones en los montos dependieron del tamaño, distribución y estado de conservación de las viviendas.¹²

¹⁰ La fundadora, hija de María de Mendoza y Juan de Zaldívar, convivió con al menos dos hermanas y una tía. Entre finales del siglo xvi y principios del xvii, durante cuatro generaciones, 11 mujeres pertenecientes a este linaje profesaron en San Lorenzo; Alicia Bazarte Martínez, Enrique Tovar Esquivel y Martha A. Tronco Rosas, *op. cit.*, pp. 5-10 y 35.

¹¹ *Ibidem*, pp. 125-127.

¹² En el convento de San Jerónimo, la documentación que corresponde al mismo periodo revela sumas parecidas. Sin embargo, es importante considerar que, a mediados del siglo xvii, dos celdas en ese convento alcanzaron las extraordinarias cifras de 4 000 y 10 000 pesos. AGN, *Templos y conventos*, vol. 148, exp. 77, fs. 859 y 863; Cristina Elena Ratto Cerrichio, *op. cit.*, pp. 425-429.

Sin duda uno de los ejemplos más sugestivos de los que se tiene registro corresponde al convento de Jesús María. Durante la década de 1730, tres familias de singular poder económico construyeron magníficas celdas destinadas a las mujeres de sus linajes. Las hijas de José Altamirano —sexto conde de Santiago—, la hija de José de la Borda —uno de los más prominentes mineros del siglo XVIII— y las descendientes de María Teresa de las Heras y Alcocer —esposa del mercader Juan Bautista de Arosqueta— habitaron distintas celdas de extraordinarias proporciones, que contaron con dos plantas, numerosos cuartos, patio, cocina, azotea y hasta una capilla. En particular, la excepcional celda construida por la familia Arosqueta-Fagoaga fue habitada por tres de sus hijas hasta 1775¹³ (figura 7).

Así, desde la observación formal de la estructura y la composición de los edificios, es posible apreciar la importancia que los espacios privados tuvieron. La configuración abigarrada y densamente poblada de los conventos debe ser interpretada en relación con las formas de vida desarrolladas en ellos. En igual medida, a partir de la confrontación de las reglas, las crónicas, los preceptos pastorales y los documentos notariales surgen aspectos diversos de la existencia en la clausura, y se hace evidente la importancia que aquellos espacios tuvieron. Sobre todo, los documentos notariales, con los que se formalizó la transmisión de las celdas, y las licencias arzobispales, con que se establecieron las condiciones del usufructo, revelan que en muchos casos, de acuerdo con el espacio disponible, en estas “casas” convivieron varias monjas de un mismo linaje, a veces asistidas por una o dos criadas. La construcción de una celda o la adquisición de una que hubiera quedado libre —la que muchas ve-

¹³ Nuria Salazar Simarro, “Arquitectura elitista en un conjunto conventual femenino”, en *Historias*, núm. 38, México, INAH, 1997, pp. 55-67; Cristina Elena Ratto Cerrichio, *op. cit.*, pp. 347-350.

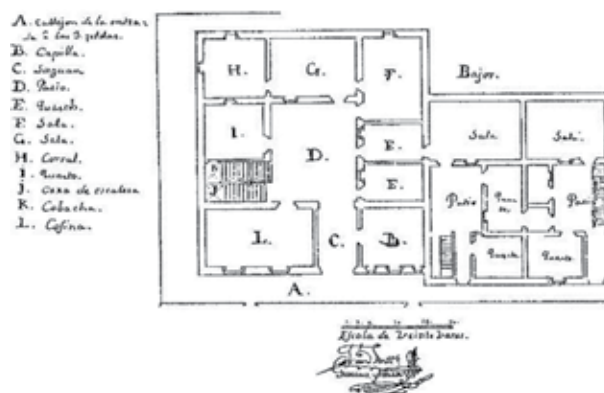


Figura 7. Plano del proyecto de adaptación de tres celdas en el convento Jesús María, realizado por Francisco Guerrero y Torres. AGN, Correspondencia de virreyes, 1.ª serie, vol. 10, fs. 160-161. Publicado por Nuria Salazar Simarro, “Arquitectura elitista en un conjunto conventual femenino”, en *Historias*, núm. 38, México, INAH, 1997, pp. 55-67.

ces requería de remodelación— comportó por lo general una inversión importante. En consecuencia, fue muy frecuente que —al momento de concluir la transacción— las familias de las religiosas buscaran conservar el dominio de la propiedad durante más de una generación. Así fue posible que monjas con distinto grado de parentesco se mantuvieran unidas. En igual medida, las mismas características de los espacios brindaron las condiciones para que, con cierta frecuencia, las niñas del mismo vínculo crecieran bajo la supervisión de las monjas de la familia y permanecieran en el convento hasta tomar estado; es decir, hasta la concertación de un matrimonio conveniente o hasta su profesión religiosa.

No obstante, tanto en el Concilio de Trento (1545-1563) como en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) se entendió que una forma de reforzar la observancia de la clausura era restringir al máximo la presencia de mujeres de distintas condiciones que no hubieran profesado los votos religiosos.¹⁴

¹⁴ De manera general, el Concilio de Trento estableció: “Ni sea lícito a ninguna monja salir de su monasterio después de la profesión, ni aun por breve tiempo, con ningún pretexto, a no tener causa legítima que el Obispo aprueba: sin que obsten indultos, ni privilegios algunos. Tampoco sea lícito a persona alguna, de cualquier linaje, condición, sexo, o edad que sea, entrar dentro de los claustros del monasterio, so pena de excomunión, que se

Asimismo, por ejemplo, las constituciones dadas en 1580 por el arzobispo Pedro Moya de Contreras a la comunidad de monjas de Jesús María, recién fundada, buscaron regular de manera precisa la admisión de seglares.¹⁵ Las reglas y constituciones de las comunidades de San Jerónimo y San Lorenzo también pusieron igual cuidado en este punto.¹⁶ Aún

ha de incurrir por solo el hecho; a no tener licencia por escrito del Obispo o superior. Mas este o el Obispo sólo la deben dar en casos necesarios; ni otra persona la pueda dar de modo alguno, aun en vigor de cualquier facultad, o indulto concedido hasta ahora, o que en adelante se conceda"; *El Sacrosanto y Ecueménico Concilio de Trento*, trad. de Ignacio López de Ayala, con el texto latino según la edición de Roma de 1564, Madrid, Ramón Ruiz, 1798, Sesión XXV, Los religiosos y las monjas, cap. V. En 1585, el Tercer Concilio Provincial Mexicano reafirmó la exclusión de personas ajenas a la comunidad y fue mucho más explícito en el tema del ingreso y permanencia de niñas: "En cuanto a la clausura, reflexionen los obispos o cualesquiera otros superiores, que no deben conceder licencia para que salga una monja de clausura si no es en caso de lepra, de epidemia, o de algún incendio grande, de conformidad con lo que dispone la constitución del señor Pio V, de feliz memoria. No se permita a persona alguna el ingreso o el acceso a los monasterios, sin licencia por escrito del obispo, fundada en una causa racional y cierta, con arreglo a la constitución del señor Bonifacio VIII, que comienza: *Periculoso*, y que renovó el sacrosanto Concilio de Trento. También se previene a las superiores, vicarias y abadesas o preladas de los monasterios, que, bajo ningún pretexto, consentan que entre niños o niñas pequeñas. Y en caso de contravención, se ordena a los prelados que en conciencia corrijan cualquier exceso o descuido que en este punto adviertan en las abadesas o en las monjas, imponiéndoles aun la pena de suspensión de oficio (si fuere necesario)". *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, Libro 3, Tit. XIII, § II; María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, IHH-UNAM, 2004, p. 180.

¹⁵ "[...] prohibimos que no se admitan cuarentonas ni viudas, si no fuere con gran consideración y evidente beneficio e utilidad de la casa a juicio del prelado, y mestizas de ninguna suerte"; Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España*, t. XII (1576-1596), México, Antigua Librería Robredo, 1940, p. 71.

¹⁶ De manera específica, las constituciones XXXIX y XXXX regularon el ingreso de personas ajenas a la clausura, y explícitamente pusieron como condición necesaria para la admisión de las "donadas" la licencia de la autoridad superior; *Regla y Constituciones que por autoridad apostolica deven observar las religiosas del Orden de S. Jerónimo, en esta ciudad de Mexico*, México, Herederos de la viuda de Bernardo Calderón, 1702; *Regla y constituciones que por autoridad apostolica deben observar las religiosas jeronimas del convento de San Lorenzo de la ciudad de Mexico*, México, Herederos de la viuda de Francisco Lupercio, 1707.

más, durante el siglo XVII las celdas, y en cierta medida la presencia de mujeres seglares, fueron aceptadas, más o menos tácitamente, por las autoridades eclesiásticas y admitidas en la prédica pastoral. Por ejemplo, Antonio Núñez de Miranda, el riguroso jesuita confesor de monjas y autor de numerosos escritos destinados a la *cura monialum*, no censuró la existencia de estos espacios en la *Distribución de las obras ordinarias, y extraordinarias del día*.¹⁷ El propósito de este texto preceptivo fue ordenar las actividades cotidianas de las monjas como una forma de ejercicio virtuoso, de manera que cada tarea de la rutina diaria estuvo vinculada con cada una de las virtudes que debía cultivar una monja. De un modo preciso, en su doctrina pastoral los ideales de la vida religiosa fueron insertados en un edificio real. La disciplina propiciada por Núñez de Miranda no sólo se dirigió a las técnicas de la introspección religiosas; también buscó controlar el tiempo libre que quedaba tras cumplir con la oración y la asistencia al coro. En particular, instó a erradicar todas las formas del ocio a través de la práctica de distintas labores manuales. Señaló que para dedicarse a ellas, después de prima y de la misa comunitaria, las religiosas, de acuerdo con las características de cada comunidad, podrían reunirse en la sala de labor o cada religiosa en su "celda, con las personas de su cargo". Se deduce entonces que no consideró

¹⁷ Antonio Núñez de Miranda, *Distribución de las obras ordinarias, y extraordinarias del día, para hazerlas perfectamente, conforme al estado de las Señoras Religiosas. Instruidas con doze maximas substanciales, para la vida Regular, y Espiritual que deben seguir. Dispuesta por el R. P. M. Antonio Núñez de Miranda, de la Sagrada Compañía de Jesus, Prefecto que fue de la Illustre Congregacion de la Purissima, Sale a la luz a solicitud, y expensas de las Señoras Religiosas del Convento Real de Jesus Maria. Quienes la dedican a Christo Señor N[uestro] Sacramentado*, México, Viuda de Miguel Ribera Calderón, 1712. Esta obra fue publicada póstumamente en 1712, aunque se supone que tuvo una primera edición alrededor de 1680. Cfr. Antonio Alatorre, "La carta de Sor Juana al P. Núñez (1682)", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. XXXV, núm. 2, 1987, pp. 605-607, y n. 35; María Dolores Bravo Arriaga, *El discurso de la espiritualidad dirigida*, México, UNAM, 2001, pp. 89-123.

inadecuado que las monjas convivieran en pequeños grupos en el espacio privado de las celdas. En igual medida, implícitamente reconoció que la vida cotidiana del convento hacía necesaria la presencia de mujeres seglares, al estipular que la religiosa

A las doze acudiré a comer, o a el Refectorio, si le ay de Comunidad: o a su Celda con sus particulares commensales, cuydaré de la templanza, honestidad, y desencia, que se debe, a mesa de Esposas de Christo, a quien siempre tendrá por combidado [...] y ofrecerle los mexores vocados de que se privará por su amor [...].¹⁸

De manera pragmática, en su discurso pastoral buscó describir y prescribir *disciplinas*: el manejo del tiempo dedicado a las obligaciones religiosas, la forma de ocupar las horas libres, el señalamiento de hábitos en la alimentación y un modo de convivencia comunitario a partir de pequeños núcleos dentro un espacio físico privado. En este sentido, su doctrina procuró definir hábitos en función de los lugares en los que se desenvolvía la existencia. Es en esta distancia donde se hizo evidente la variedad y la riqueza de la vida conventual.

De este modo, aunque las disposiciones conciliares buscaron restringir al máximo la permanencia de mujeres seglares dentro de las clausuras —fueran niñas, casadas o viudas— y las reglas lo controlaron expresamente, en la práctica la convivencia entre unas y otras fue frecuente en la medida que existió una demanda más o menos implícita. Es decir, este tipo de celdas propició ciertos usos, tanto como algunas funciones y circunstancias demandaron su existencia. Las celdas funcionaron como ámbitos domésticos y privados, conservaron en muchos casos los vínculos de consanguinidad de las monjas y permitieron el surgimiento de círculos

afectivos. No sólo hicieron posible, en muchos casos, la convivencia entre hermanas, tías, sobrinas y primas, sino que propiciaron el surgimiento de núcleos fuera de los vínculos familiares; así se transformaron, por distintas circunstancias, en refugios para mujeres de diferentes condiciones y articulaban redes de solidaridad estamental y de género.¹⁹ En consecuencia, las características de las celdas hicieron posible, sobre todo, la convivencia más o menos excepcional entre monjas y seglares.²⁰

Un acercamiento a este aspecto de la vida conventual se vislumbra en un auto enviado por el arzobispo de México, José de Lanciego y Eguilaz, a las prioras de los conventos de la ciudad.²¹ Todo parece indicar que, poco después de asumir el cargo, procuró fortalecer el control de la autoridad secular sobre las comunidades bajo su jurisdicción. Como

¹⁹ Asunción Lavrin y Antonio Rubial han puesto en evidencia este aspecto de la vida conventual en Nueva España; Asunción Lavrin, "Vida conventual: rasgos históricos", en Sara Poot Herrera (ed.), *Sor Juana y su mundo*, México, El Claustro de Sor Juana, 1995, pp. 35-91; Antonio Rubial, "Un caso raro. La vida y desgracia de Sor Antonia de San Joseph, monja profesa en Jesús María", en Manuel Ramos Medina (ed.), *El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995, pp. 351-358.

²⁰ Nuria Salazar, "Niñas, viudas, mozas y esclavas en la clausura monjil", en María del Consuelo Maquívar Maquívar (coord.), *La América abundante de Sor Juana Museo Nacional del Virreinato*, México, INAH, 1995, pp. 161-188.

²¹ José de Lanciego y Eguilaz se desempeñó al frente del arzobispado de México entre 1712 y 1728. Su gestión estuvo directamente marcada por los cambios que, en cuanto a la política eclesiástica, decidió implementar Felipe V. En particular, sus acciones se dirigieron al fortalecimiento de la autoridad del clero secular sobre las órdenes religiosas. En este contexto, sus intereses reformadores se enfocaron tanto hacia cuestiones administrativas como disciplinares. Recientemente se ha llamado la atención sobre las medidas relacionadas con los jueces eclesiásticos, la distribución de los curatos y los intentos encaminados hacia la secularización de las doctrinas; Rodolfo Aguirre Salvador, "José Lanciego, arzobispo de México, y el clero regular durante la transición eclesiástica del reinado de Felipe V, 1712-1728", en *Fronteras de la historia*, vol. 17-2, 2012, pp. 75-101. Sin embargo, los aspectos de su gobierno involucrados con los conventos de monjas no han sido contemplados todavía.

¹⁸ Antonio Núñez de Miranda, *op. cit.*, fs. 39-42.

resultado de la visita episcopal —la que sería necesario examinar más detenidamente—, insistió en la mayor observancia de las reglas y constituciones, llamó la atención sobre la presencia de seglares en las clausuras y redactó una carta pastoral que se centró en el ejercicio de la oración como eje de la vida de una monja.²² En ella, con una fuerte intención didáctica y preceptiva, citó la *Cartilla de la doctrina religiosa* del padre Antonio Núñez de Miranda como un compendio de las obligaciones del estado religioso.²³

Dentro de estas circunstancias, durante 1715 dispuso que cada una de las preladas bajo su jurisdicción informara con detalle sobre la presencia de mujeres casadas dentro de las clausuras.²⁴ Resulta fácil conjeturar que la disposición fuera una de las primeras acciones tendientes a poner en orden algunos aspectos administrativos y disciplinarios en su arquidiócesis. Así, en primera instancia, es probable que entre finales de junio y principios de julio de aquel año el arzobispo, a través de su secretario José de Ansoain y los Arcos, inquiriera a las monjas mediante correspondencia. Cada una de las preladas respondió al requerimiento durante julio, de tal forma que hacia final de mes las autoridades tuvieron una imagen más o menos precisa de la situación. Pocos días más tarde, el 9 de agosto, el arzobispo giró un auto a las religiosas mediante el que las obligó a declarar con toda precisión, ante notario y bajo pena de obediencia, los nombres y la calidad de las mujeres casadas que había en los conventos. En igual medida debieron informar quiénes eran sus maridos, su paradero, las causas de la reclusión,

²² Joseph de Lanciego y Eguilaz, *Carta pastoral, que el Ilustrísimo, y Rmo. Señor Maestro D. Fray Joseph de Lanciego, y Eguilaz, Arzobispo de Mexico... escribe a sus amadas hijas las religiosas de toda su filiación*, México, Herederos de la viuda de Miguel de Ribera, 1716.

²³ Antonio Núñez de Miranda, *Cartilla de la doctrina religiosa...*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1680.

²⁴ AGN, Bienes Nacionales, vol. 439, exp. 3, s.f. Véase el "Apéndice documental".

con quiénes vivían en la clausura y cómo se mantenían. Por último, entre el 26 y el 31 de agosto el notario recorrió los conventos, interrogó a las prioras y dejó constancia de sus declaraciones. Poco después el arzobispo inició una campaña de expulsión de las mujeres casadas y viudas. Con el fin de no dejarlas en el desamparo tenía proyectado crear un recogimiento para ellas; de manera expresa, buscó que las religiosas y las seglares tuvieran "mayor encierro" y "muchas menos distracciones".²⁵

De las cartas enviadas por las preladas y de sus testimonios ante el notario surgen las historias de 12 mujeres de distinta calidad y condición social, que sólo tuvieron en común tres circunstancias: un matrimonio desafortunado, la posibilidad de contar con una monja que las recibiera y los vínculos necesarios para obtener la licencia que les permitiera ingresar a la clausura. Nueve de las 12 mujeres recluidas fueron españolas, dos mulatas y sólo hubo una indígena. Puede deducirse que cuatro de las españolas pertenecieron a los estamentos más altos de la sociedad virreinal y estuvieron vinculadas a las familias de los grandes mercaderes —incluso pudieron tener nexos con la nobleza—. Entretanto, las otras cinco parecen ser de recursos medios o bajos, casadas con artesanos o con hombres sin posición. Finalmente, las dos mulatas y la indígena habían entrado en la clausura como criadas al servicio de una monja o como mozas de comunidad. Sin embargo, pese a la diferencia de condición, para todas ellas el convento fue un refugio; tal y como los testimonios revelan: unas habían ingresado a la clausura "por la mala vida que sus maridos les daban", otras habían encontrado en el convento la protección frente al abandono deliberado. Prueba de ello es que la mayoría había permanecido durante

²⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987, pp. 241-242; Carta del Consejo de Indias al arzobispo de México, 13 de abril de 1722, Colección Cuevas, obispos, vol. 46.

muchos años recluida, a pesar de que formalmente nadie las había forzado a entrar y nadie las retenía. Aún más, en tanto que la licencia para que una mujer casada fuera aceptada en la clausura requería de un trámite más o menos excepcional, es factible que ellas, a través de lazos familiares y relaciones, buscaran los medios para alcanzar la única solución deseable frente al desamparo social (tabla 1).

Una historia de abandono y una historia de maltrato sobresalen dentro de un panorama semejante, más allá de las diferencias de calidad social y posición económica. De acuerdo con la madre Leonor de San Ildefonso, abadesa del convento de Jesús María, había dos mujeres casadas dentro de su comunidad. Una de ellas, María Teresa de Alcocer, había ingresado al convento en 1699, con licencia del arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas; por lo tanto, llevaba 16 años recluida. Vivía amparada por su hermana, Leonor de San Jerónimo, y recibía, para su manutención, el arrendamiento de una hacienda. Hijas de don José de Alcocer Bocanegra y doña Ana Surita y Leiva, pertenecían a una familia de hacendados residentes en la ciudad de México con propiedades en Michoacán.²⁶ Leonor había profesado en julio de 1699; en consecuencia, es posible que recibiera a su hermana poco tiempo después de haber tomado los votos.²⁷ Todo parece

indicar que durante aquel año la familia instrumentó distintas estrategias sociales y económicas tendientes a consolidar su posición y, de acuerdo con estas circunstancias, dio estado a sus mujeres: Leonor tomó el hábito en el prestigioso convento y para María Teresa se concertó un matrimonio apropiado. Sin embargo, finalmente ambas compartieron la celda, los recursos y el destino conventual como única opción honorable. De acuerdo con el testimonio de la prelada, doña María Teresa había sido abandonada inexplicablemente 15 días después de la celebración de su matrimonio con don Manuel de la Cruz, quien al parecer vivía en sus haciendas en la provincia de Michoacán. De “natural angelical, virtuosa y humilde”, según la abadesa, grandes señores —como el obispo de Michoacán, Manuel de Escalante, y el arzobispo de México, Juan de Ortega y Montañés—, habían intercedido en su favor sin lograr que el caballero se hiciera cargo de la señora, ni “hiciera vida maridable” con ella. Otros dos religiosos podrían dar testimonio de su caso y de sus virtudes: don José de Viveros, capellán de San Jerónimo, y el canónigo Juan de Castorena.²⁸ Es muy probable que el matrimonio de doña María Teresa fuera concertado de acuerdo con los intereses de su familia; en igual medida las redes familiares fueron las que le brindaron respaldo. Así, casi sin recursos para una mujer de su posición y en el desamparo social, gracias a sus vínculos estamentales, permanecía junto con su hermana monja, a quien cuidaba en su enfermedad, en Jesús María —uno de los conventos más prestigiosos de la ciudad— con la anuencia de la abadesa y respaldada por la autoridad eclesiástica. La jerarquía de quienes apoyaron su caso —dos prelados, un canónigo y un clérigo—, además de las rentas con las que se mantenía, hacen evidente la calidad de doña María Teresa y su hermana monja; aunque la abadesa insistiera en las muchas necesidades que ambas

²⁶ En 1696, Alonso de Alcocer y Dávalos —hermano de José de Alcocer Bocanegra— fundó una capellanía con 2 000 pesos de capital impuestos sobre dos haciendas de su propiedad ubicadas en el valle de Puruándiro (Michoacán) y nombró a su hermano José como patrono. AGN, Capellanías, vol. 272, exp. 313, fs. 425f-426f. Cuatro años más tarde, en 1700, Ana de Surita y Leiva —por entonces viuda— estableció otra capellanía sobre la hacienda de San Antonio de los Adobes en la jurisdicción de Guayangareo (Michoacán). De acuerdo con el documento, Antonio de Alcocer Bocanegra —como hijo mayor— heredaría el patronato y la sucesión privilegiaría la línea masculina antes que la femenina. AGN, Capellanías, vol. 273, exp. 106, fs. 196v-198v.

²⁷ Leonor de San Jerónimo —hija de José de Alcocer Bocanegra y Ana Surita y Leiva— profesó en Jesús María el 19 de julio de 1699 y murió el 16 de junio de 1735. Libro de profesiones del Real convento de Jesús María, Colección privada, f. 278. Agradezco a Nuria Salazar el que generosamente me facilitara los datos relativos a la profesión de Leonor de San Jerónimo.

²⁸ Véase el “Apéndice documental”.

Tabla 1. Mujeres casadas en los conventos de monjas de la ciudad de México

Convento	Monja	Nombre	Marido	Paradero	Causa	Tiempo	Recursos
La Concepción.	Juana Dominga de San Miguel.	Juana Ventura de Páez, española.	Pedro Domínguez, español.	Desconocido; se supone que está en Zimapan.	No existe causa formal; se supone un disgusto matrimonial.	5 años y medio.	Hace trabajos de costura; el marido sólo la mantuvo durante el primer año.
	Juana de Santa Catarina.	Francisca de Orduña, mulata.	Juan Fis de Leiva, mestizo, sastre, vecino de la ciudad.	Desconocido.	Desconocida.	16 años.	Trabaja como criada de la monja que la recibe; al principio su marido la mantenía.
	Catarina de San José.	Rosalía de San José, india.	Un indio escultor.	Desconocido.	Se crió en el convento de donde salió para casarse; regresó un años después del matrimonio.	12 años.	Trabaja como criada de la monja que la recibe.
Nuestra Señora de Balbanera.	No se menciona.	Juana de Salazar, española.	Manuel Frontoria.	Vive en Perú.	Desconocida; había estado en el convento antes del matrimonio.	2 meses.	Vive de la venta de sus pertenencias.
	Clara del Santísimo Sacramento.	Gertrudis Núñez de Arteaga, española.	Antonio de Espinosa.	Desconocido; posiblemente vive fuera de la ciudad.	Ingresó a la clausura porque su marido había dejado la ciudad en busca de fortuna.	6 años.	Hace trabajos de costura y la mantiene su hermana, la madre Clara del Santísimo Sacramento.
Jesús María.	Leonor de San Jerónimo.	María Teresa de Alcocer, española.	Manuel de la Cruz.	Vive en su hacienda de Michoacán.	Recién casada su marido la dejó en el convento.	16 años.	Se mantiene del arrendamiento de una hacienda de su propiedad; vive con su hermana, Leonor de San Jerónimo.
	No se menciona.	Juana de la Rosa, mulata.	José Gelacio, mulato de Puebla.	Desconocido.	Ingresó a la clausura por la mala vida que su marido le daba.	8 o 9 años.	Trabaja como moza conventual.
San Bernardo.	No se menciona.	Josefa Gallo, española.	Pedro de Menseses.	Desconocido.	Fue abandonada por su marido.	4 años.	Se mantiene con la venta de sus alhajas.
San Jerónimo.	No se menciona.	María Pasalle, española.	Capitán Esteban Colunga.	Vive en la ciudad de México en la calle de la Compañía de Jesús.	Según un testimonio, su marido asesinó a alguien en su casa; por este motivo se refugió en el convento.	18 años.	Su marido le pasa 50 pesos al mes.
Regina Coeli.	No se menciona.	Ángela Ramiro de Vargas, española.	José de Alvarran, caballero de la Orden de Santiago.	Vecino de la ciudad.	Ingresó a la clausura por la mala vida que su marido le daba. Inicio demanda de divorcio.	5 o 6 años.	Vive de la venta de sus pertenencias; está en calidad de depositada.
	No se menciona.	Nicolasa de Saravía, española.	Francisco de Elorriaga, español.	Desconocido; fue despedido a San Juan de Ulúa por los malos tratos a su mujer.	Ingresó a la clausura por la mala vida que su marido le daba.	5 años.	La mantiene su hermano fray José de Saravía.
	No se menciona.	María Lucrecia, española.	Francisco de Arteaga, español, platero.	Vecino de la ciudad, vive en la calle de San Juan.	Ingresó por los celos y las amenazas de muerte de su marido.	14 años.	Vive de su trabajo; al principio su marido la mantenía con 4 reales cada 15 días.

^a De acuerdo con el auto del arzobispo José de Lanciego y Egliaz, 1715. AGN, Bienes nacionales, vol. 439, exp. 3, s. f. En La Encarnación, San Lorenzo, San José de Gracia y Santa Inés, según declaración de las preladadas, no había mujeres casadas dentro de las clausuras.

padecían, “pues habiendo sido muy acaudalados sus padres están hoy pereciendo los hijos”.²⁹

Por otro lado, doña Ángela Ramiro de Vargas, casada con José Pérez del Moral y Alvarrán, caballero de la orden de Santiago, había ingresado a Regina Coeli en 1710. La abadesa, Ana de Santa Gertrudis, señaló que permanecía en la clausura en calidad de depositada desde entonces, forzada a vender sus pertenencias y a pedir prestado entre la comunidad de monjas, sin que su esposo la asistiera en nada.³⁰ Aunque aparentemente no tenía vínculos familiares dentro del convento, según la declaración notariada, doña Ángela, víctima de los malos tratos que su marido le daba, había ingresado a la clausura en silla de manos —signo inequívoco de su condición social— y había iniciado una demanda formal que se desahogaba también desde 1710. Dada su calidad, la licencia para el ingreso fue otorgada por las mismas autoridades que tramitaron su divorcio y es probable que residiera en la celda de una monja vinculada a su familia.

De acuerdo con la demanda, las circunstancias que rodearon el ingreso de doña Ángela a Regina Coeli fueron especialmente aciagas.³¹ Tras hacer una detallada relación de los acontecimientos que la llevaron a iniciar el pleito, afirmó que había decidido refugiarse en el convento por salvar su alma, su vida y su honra. Desde una situación tan extrema la clausura fue considerada por ella como el único lugar seguro. Así, sostuvo, la situación había llevado

[...] a dicha mi parte por no peder la vida, o vivir con afrentas, injurias, temores graves, desprecios, y peligros de su alma a entrarse en el convento de regina donde se halla con lizencia del señor vicario de él

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

³¹ AGN, Civil, vol. 249, exp. 1, fs. 1-398. Se trata de un muy extenso documento que contiene el proceso completo de la demanda interpuesta por doña Ángela Ramiro de Vargas contra su esposo, don José Pérez del Moral y Albarrán.

para conseguir seguro de todo pues aunque fuera en alguna casa particular lo consiguiera [...] con el recogimiento que deve, assi por satisfacer mas la pureza de fines, como por desmentir la impostura del dicho su marido en tener que venirse a Mexico mi parte era por vivir a su libertad resolvió la entrada en dicho convento: y viendo por todo lo pasado que el unico medio de salvar su alma, asegurar su vida, mantener su honor, y vivir sin tantos afanes y mortificaciones, como hasta ahora ha padecido es el estar separada del susodicho [...].³²

Los hechos narrados por la propia doña Ángela —y confirmados por las declaraciones de los testigos de la causa— revelaron la violencia de la que fue víctima. Las humillaciones físicas y verbales habían comenzado sólo una semana después de la boda; en aquella oportunidad, tras injuriarla, le había arrojado un pequeño brasero. Meses más tarde, al trasladarse el matrimonio a su hacienda de Ozumba, don José había sustraído toda la plata labrada y las joyas de su esposa, había buscado testigos falsos para acusarla de adulterio y la había encerrado desnuda y a oscuras en una habitación. Familiares y sirvientes, uno tras otro, relataron los hechos y aseveraron que don José “[...] la trataba muy mal de obra, y de palabra golpeandola; bofetandola, y ultrajandola con voces impersonales, y que la trataba de inferior calidad del diciendole que con su dinero se avia casado”.³³

Tras la detallada declaración de hechos, a finales de abril de 1710 doña Ángela dio pleno poder ante notario, en el locutorio del convento, para que don Alonso de Arias y Rojas actuara como su representante durante el litigio. Con determinación solicitó la separación, el divorcio de su marido y la

³² AGN, Civil, vol. 249, exp. 1, f. 2v. En la transcripción de los documentos he conservado la ortografía y la puntuación originales.

³³ AGN, Civil, vol. 249, exp. 1, f. 17v.

restitución completa de su dote —que ascendía a la cuantiosa suma de 40 000 pesos—; además reclamó 1 000 pesos para su manutención y para cubrir los gastos de la *litis*.³⁴ Sin embargo, y a pesar de la entereza con que parece haber enfrentado su destino, uno de los testigos afirmó que “[...] sabe que desde que se casso a vivido con grandes mortificaciones por el rigido del natural de dicho don Joseph que aun estando como esta en el convento aun no le parese estar segura porque nombrandoselo se sobresalta [...]”.³⁵

Situaciones parecidas a las de doña Teresa y doña Ángela se replicaron en estamentos medios y bajos. Gertrudis Nuñez de Arteaga vivía junto con su hermana, la madre Clara del Santísimo Sacramento, profesa en el convento de Nuestra Señora de Balbanera. Tal vez ambas compartieran una celda modesta y, según el testimonio notarial, la señora ganaba su sustento mediante trabajos de costura. Su marido había dejado la ciudad, seis años atrás, en busca de fortuna, sin que desde entonces nadie supiera de él. Por otra parte, Nicolasa de Saravia permanecía en Regina Coeli desde 1710. Casada con Francisco de Elorriaga, acusado de maltratos y desterrado en San Juan de Ulúa, vivía quizá con alguna religiosa vinculada a su familia, gracias a los buenos oficios y la asistencia material de su hermano, fray José de Saravia. Otro tanto sucedía con Josefa Gallo; su marido —Pedro Meneses— la había abandonado en San Bernardo y se mantenía gracias a la venta de sus alhajas. De manera semejante, al escapar de distintas formas de violencia doméstica, María Pasalle fue recibida en San Jerónimo. Casada con el capitán Esteban Colunga, un mercader de la ciudad de México, encontró amparo en la clausura, después

³⁴ Del total de la dote y arras, se habían entregado 8 000 pesos en reales; el resto fue cubierto con joyas, perlas, platería, vestidos, esclavos, menaje de casa y el capital de una tienda de sedas; de todo ello la parte acusadora pedía restitución. AGN, Civil, vol. 249, exp. 1, f. 3.

³⁵ AGN, Civil, vol. 249, exp. 1, f. 20f.

de haber presenciado cómo su esposo cometía un asesinato en la residencia conyugal.

Sin embargo, estas historias registradas en 1715 no resultan completamente excepcionales. Por una parte, en 1684 la comunidad de San Bernardo, tras el trámite correspondiente, había acogido a Josefa de la Cruz, quien temiendo por su vida huía de los maltratos reiterados de su esposo. Respaldada por la priora dirigió una carta al arzobispo en la que solicitó permiso para vivir con su hermana monja.³⁶ Por otra parte, en el convento de San Jerónimo también se registraron otros casos singulares: durante el siglo xvii en él profesaron votos completos una mujer casada y dos viudas. A diferencia de las anteriores, ellas no entraron al convento como seglares, sino que se incorporaron a la comunidad como monjas de velo y coro. De acuerdo con el libro de profesiones, en 1603 Mariana de Santa Cecilia, poco después de su matrimonio, había “abandonado el tálamo” para convertirse en monja.³⁷ Décadas más tarde, en 1624, Luisa de Santa Ana —viuda, hija de Damián de Za y Ana Gómez Tameris— profesó *in articulo mortis*.³⁸ Finalmente, Ana de la Gasca, viuda del doctor Miguel Caballero, médico, profesó en 1696 a la edad de 29 años.³⁹ Hija de Juan de la Gasca

³⁶ AGN, Templos y conventos, caja 6226, exp. 91.

³⁷ Biblioteca de la Universidad de Texas, Colección Nettie Lee Benson, Libro de profesiones y elecciones de prioras y vicarias del Convento de San Jerónimo, f. 92v. Mariana de Santa Cecilia, hija de Juan López Tamaris y Luisa Desa, profesó en San Jerónimo en 1603 y murió en 1652. De acuerdo con la anotación anexa, “esta religiosa habiendose desposado se huyó del tálamo y vino a ser monja”.

³⁸ *Ibidem*, f. 117v. De acuerdo con la anotación anexa “murio la susodicha el mismo día que profeso esta era viuda y alla en su cama quiso ser monxa pidio la profesion y dieronse la en la cama; y muerta vino a enterrarse al coro vaxo con las demas monjas y traxo los tres mill pesos de su dote y ciem pesos para su entierro, esta es madre de la madre Mariana de Santa Cecilia la que se huyo del talamo abiendose desposado y dexo a su esposo y se entro monja en este convento”.

³⁹ *Ibidem*, f. 197f. AGN, Bienes Nacionales, vol. 130, exp. 45, Sobre el hábito de bendición que pretende recibir Ana de la Gasca Hidalgo, viuda del doctor Miguel Caballero, médico (1695).

y Bárbara Hidalgo, es probable que compartiera la celda con su hermana y con una prima —Juana de San Luis y María Teresa de San Ignacio—, quienes habían tomado los votos tres años antes el mismo día.⁴⁰ El maestro cirujano Luis de Molina —casado con Francisca Hidalgo y padre de María Teresa— se comprometió a entregar la dote de doña Ana. De tal modo, quizá los lazos profesionales de su esposo y los vínculos familiares facilitarían las diligencias para que rápidamente la viuda pudiera ser admitida como monja.

En síntesis, entre los siglos xvii y xviii, diferentes historias personales y circunstancias permiten vislumbrar que, con cierta frecuencia, los conventos sirvieron de refugio frente a diversas formas de desamparo social. Paradójicamente, en una carta que el Consejo de Indias dirigió al arzobispo de México en 1722, es posible observar cómo fue interpretado el testimonio de las monjas y cómo la convivencia de religiosas y seglares fue considerada un problema que afectaba la disciplina religiosa y el orden social. En el contexto de las medidas reformadoras, que tanto autoridades civiles como eclesiásticas buscaron implementar durante el siglo xviii, de acuerdo con el Consejo de Indias, el arzobispo Lanciego y Eguilaz había logrado expulsar

[...] de los mismos conventos de monjas mugeres seculares de todos estados, y en especial casadas, que notoriamente ocasionaban mucha turbación e inconvenientes a la observancia monástica, con las costumbres diferentes y abusos que residen tan de ordinario en ellas, además de otros perjuicios que en lo secular se experimentaban y se habían experimentado hasta entonces, de irse las mugeres, con frívolos pretextos a

⁴⁰ Juana de San Luis —hija de Juan de la Gasca y Bárbara Hidalgo— y María Teresa de San Ignacio —hija del maestro Luis de Molina y Francisca Hidalgo— profesaron el 22 de noviembre de 1693. Biblioteca de la Universidad de Texas, Colección Nettie Lee Benson, Libro de profesiones y elecciones de prioras y vicarias del Convento de San Gerónimo, fs. 194f-194v.

refugiarse a los conventos de religiosas, por la facilidad que había en su admisión.⁴¹

Así, desde el punto de vista de la autoridad, parece claro que abandonos y maltratos fueron considerados como “frívolos pretextos” y que la clausura era una opción tan deseable que “muchas mujeres” escaparon de la vida matrimonial, a la que habían sido destinadas, porque veían las celdas de sus pares religiosas como un “cómodo refugio”.

No obstante, la mayoría de las mujeres casadas que en 1715 vivían en las clausuras de la ciudad de México parecen haber sido víctimas de los cazadores de dotes y de las alianzas matrimoniales arregladas de acuerdo con los intereses estamentales y económicos. Las 12 historias hacen evidente, tanto desde la perspectiva de las religiosas y de las seglares recluidas, como desde la perspectiva de las autoridades eclesiásticas, que el destino de las mujeres durante el antiguo régimen osciló entre el matrimonio y el convento. Fuera de esta alternativa sólo cabía el desamparo. En igual medida, los datos en torno a la vida de aquellas 12 mujeres revelan una vez más las redes de solidaridad estamental y de género y los vínculos que, más allá de muros y cerrojos, tuvieron el mundo y la clausura. Al mismo tiempo, las respuestas de las prioras permiten observar por qué y en qué condiciones algunas mujeres casadas compartían su existencia con las monjas; también permiten reflexionar sobre la relación entre el espacio arquitectónico y la vida conventual. La disposición general de las celdas propició ciertas costumbres, en igual medida que la persistencia de ciertas demandas funcionales mantuvieron vigente las celdas y sus características. El edificio ostenta las huellas de sus usos. En consecuencia, el estudio de las estructuras arquitectónicas constituye un material fundamental para la historia

⁴¹ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *op. cit.*, n. 90, p. 242. Carta del Consejo de Indias al arzobispo de México, 13 de abril de 1722, Colección Cuevas, obispos, vol. 46.

de la cultura y la vida cotidiana. Los edificios se convierten —al igual que otras expresiones de la cultura— en objetos de estudio que es necesario interpretar a la luz de las fuentes tradicionales de la historia.

Apéndice documental⁴²

1. Auto del arzobispo y respuesta de las abadesas y prioras

//f. f// Auto [al margen]

En la ciudad de Mexico en nueve dias del mes de agosto de mill setezientos y quinze años el *Ylustrisimo* y *Reverendisimo* Señor Maestro Don fray Joseph de Lanciego y Eguilaz monge del gran patriarca Señor San Benito arzobispo de la Santa Yglesia Metropolitana desta ciudad y su Arzobispado del consejo de Su Magestad etcetera mi señor —Dixo que por quanto convenia saber el numero de mugeres casadas que podia haver en los conventos suxetos a la jurisdiccion de su Señoria *Ylustrisima* para que cerciorado de ello providenciar lo conveniente y en esta atencion mandava y mando que cada una de las preladas de ellos distinta y separadamente declaren en virtud de santa obediencia por ante el notario que les notificare este auto, con toda expresion y claridad el numero de mugeres casadas que ay dentro de la clausura de cada convento y sus calidades, la causa de su recoximiento en ellos, quienes sean sus maridos y donde se hallan, como assimismo de que se mantienen dichas mugeres y el tiempo de su reclusion, y no se escusen dichas preladas de hazer dicha declaracion como ba mandado y estandolo se traiga ante Su Señoria *Ylustrisima* para lo que conenga y assi lo proveyo acuerdo e mando y firmo.

Fray Joseph arzobispo de Mexico [rúbrica]

Antte mi Don Joseph Ansoayn y los Arcos secretario [rúbrica]

⁴² AGN, Bienes Nacionales, vol. 439, exp. 3, s.f. En la transcripción de los documentos he conservado la ortografía y la puntuación originales.

Encarnacion [al margen]

En la ciudad de Mexico en veinte y seis dias del mes de agosto de mil setecientos y quinze años yo el notario estando en uno de los loquorios del sagrado convento de religiosas de Nuestra Señora de la Encarnacion //f. v// de esta dicha ciudad notifique el auto de esta foxa como en el se contiene y para el efecto que expressa a la Reverenda Madre Josepha de la Encarnacion abadesa de el en su persona que entendida de su efecto —Dijo que en la clausura de este dicho convento no se halla ninguna muger cassada por cuya causa no tiene que declarar y esto respondio y firmo de que doi fee.

Josepha de la Encarnacion abadesa [rúbrica]

Bernardo Nuñez de Zúñiga notario [rúbrica]

San Lorenzo [al margen]

En la ciudad de Mexico en veinte y seis dias del mes de agosto de mil setecientos y quinze años estando en uno de los loquorios del sagrado convento de San Lorenzo de esta ciudad yo el notario notifique el auto de esta foxa para lo que contiene a la Reverenda Madre Joana Maria de San Crisptoval priora de el en su persona que entendida de su efecto —Dixo que dentro de la clausura de este dicho convento no se halla al presente ninguna muger del estado que expressa dicho auto y esto respondio y firmo de que doi fee.

Juana Maria de San Crisptoval priora [rúbrica]

Bernardo Nuñez de Zúñiga notario [rúbrica]

//f. f// Concepcion [al margen]

En la ciudad de Mexico en veinte y seis dias del mes de agosto de mill setecientos y quinze años estando en el loquorio que llaman la contaduria del sagrado convento de Nuestra Señora de la Concepcion de esta dicha ciudad yo el notario notifique el auto de la foxa antecedente segun y como en el se contiene a la Reverenda Madre Maria Ysabel de la Trinidad abadeza actual de el referido convento en su persona y entendida de su efecto dijo que en su obediencia y el de la pena de santa obediencia que se le notifica declara

haver dentro la clausura de este *dicho* convento tres mugeres cassadas, la una Doña Juana Bentura de Paez española muger de Pedro Dominguez tambien español que habra como cinco años y medio que esta en esta *dicha* clausura, no save formalmente la causa porque pero discurre seria algun disgusto con su marido quien no save donde se halla y aunque informada de la *Madre* Joana Dominga de San Miguel con quien se halla *dicha* Joana Bentura se ha *dicho* tener noticia de que *dicho* Pedro Dominguez esta en Simapan y que de lo que se ha mantenido mas tiempo de quatro años es de su trabajo en costura y de lo que *dicha* *Madre* Joana Dominga le da, porque *dicho* su marido solo el primer año le acudio, y despues no le ha dado nada y que entro con lizencia del *Señor* Vicario que entonces era de este convento el *Señor* *Maestre* escuela —Asimesmo se halla otra Francisca de Orduña mulata libre cassada con Juan Fis vecino de esta ciudad de oficio sastre al parecer mestizo que no save donde vive ni trabaja; que habra tiempo de diez y seis años poco mas o menos que estan en esta clausura en compañía de la *Madre* Joana de Santa Catharina y no save la declarante la causa de su reclusion y que esta se ha mantenido y mantiene de su trabajo y lo que *dicha* religiosa le da //f. v// aunque a los principios le parece le acudia *dicho* su marido pero que al presente no da nada y que entro en la sede vacante del *Ylustre* *Señor* Arzobispo Don Francisco de Aguiar y Seijas difunto siendo vicario de este convento el *Señor* Doctor Don Manuel de Escalante con lizencia de *dicho* *Señor* Vicario —Otra llamada Rosalia de San Joseph india cassada con un indio escultor a lo que le parece que no save en donde asiste aunque le han *dicho* a la declarante anda mendigando por las calles de esta ciudad y tanpoco save su nombre, que esta habra como doze años poco mas o menos que esta en esta clausura en donde se crio y de donde salio para casarse, y haviendo contrahido matrimonio, no estuvo ni aun ocho dias con su marido a quien aborrecio luego y por caussa de no querer estar con el se bolvio dentro en este convento donde se ha

mantenido y mantiene de lo que sirve a la *Madre* Catharina de San Joseph la Peña con quien se halla y no save si entro o no con lizencia que estas son unicamente las mugeres cassadas que al presente ay dentro de esta clausura y cumpliendo con el precepto impuesto en *dicho* auto declara y lo firmo de que doi fee.

María Ysabel de la Trinidad abbadesa [rúbrica]

Ante mi Bernardo Nuñez de Zúñiga nottario [rúbrica]

//f. f// Balbanera [al margen]

En la ciudad de Mexico en veinte y siete dias del mes de agosto de mil setecientos y quince años yo el notario estando en uno de los loquorios del sagrado convento de Balbanera de esta *dicha* ciudad notifique el auto de las foxas antes de esta segun y como en el se contiene a la *Muy Reverenda* *Madre* Petra de San Ildephonso actual abbadeza de este *dicho* convento que entendida de su efecto —Dijo que cumpliendo con el precepto impuesto en *dicho* auto declara hallarse actualmente dentro de la clausura de este *dicho* convento dos mugeres cassadas, la una Doña Joana de Salazar española cassada con Manuel Frontoria que segun ha oido decir se halla oy en el reino del Peru, y que ha viendo salido de esta clausura en donde havia estado antes, bolvio a entrar en ella habra tiempo como de dos messes poco mas o menos a lo que le parece a la declarante y que la caussa no la save ni le consta mas de haverla rezevido de mandato de Su *Señoría* *Ylustre* *Señor* Arzobispo mi *Señor* y que oy esta pereziendo y vendiendo lo que tiene para mantenerse por no tener de que ni quien le acuda con cossa alguna para su sustento —La otra Doña Gertrudis Nuñez de Arteaga española muger de Antonio de Espinosa que se halla ausente de esta ciudad; y que habra tiempo como de seis años que con lizencia del *Señor* Vicario Visitador que entonces era de este convento el *Señor* *Lizenciado* Don Francisco Parcedo y Ulloa entro en compañía de la *Reverenda* *Madre* Clara del *Santisimo* Sacramento portera mayor su hermana quien la ha mantenido, y man//f. v// tiene ayudandose esta con su trabajo que exercita en

costuras; y que la caussa es por haver llegado su marido a summa pobreza y haverse ido a buscar la vida, y que dicha Madre Clara porque se recogiera y no con la ocassion de estar ausente su marido, y haver quedado tan sumamente pobre, y de buena cara la tuviera para alguna ofensa a Dios Nuestro Señor la entro como ha dicho en esta clausura, y que lo que ha dicho y declarado es la verdad so cargo de la pena impuesta en el referido auto y cumpliendo con su tenor declara y lo firma de que doi fee.

Petra de San Ylifonso *abbadesa* [rúbrica]

Antte mi Bernardo Nuñez de Zúñiga *notario* [rúbrica]

Jhesus Maria [al margen]

En la ciudad de Mexico en veinte y siete dias del mes de agosto de mill setecientos y quince años yo el notario estando en uno de los loquitorios del sagrado convento Real de Jhesus Maria de esta dicha ciudad notifique dicho auto como en el se contiene a la Muy Reverenda Madre Leonor de San Yldephonso actual abadeza de el en su persona y entendida de su efecto —Dijo que cumpliendo con el precepto en el impuesto declara haver dentro de la clausura de este dicho convento dos mugeres cassadas la una española llamada Doña Maria Theresa de Alcozer española casada con //f. f// Don Manuel de la Cruz que se halla en la Provincia de Michoacan en donde tiene haciendas, y que habra tiempo de diez y seis años que esta en esta clausura manteniendose del arrendamiento de una hacienda que tiene y este tan corto que si no le ayudara con lo poco que tiene y le da la comunidad la Madre Leonor de San Geronimo su hermana con quien esta pereciera; y que en quanto a la caussa porque se entro en el no save otra cossa que haverla dexado su marido recien cassada, y que entro con lizencia del Ylustrisimo Señor Arzobispo Don Francisco de Aguiar y Seijas difunto —Assi mesmo esta otra llamada Juana de la Rosa mulata libre cassada con Joseph Gelacio mulato libre *natural* de la Puebla que no save si esta o no en esta ciudad;

y que habra tiempo como de ocho o nueve años que esta en este convento que vino a el depositada por orden del Señor Provisor y Vicario General que entonces era el Señor Don Antonio de Aunzibay por la mala vida que dicho su marido le dava, y que se mantiene de ser mosa coventual por que en la oficina es mezzesaria trabaja y de esso se mantiene y que esto es lo que puede y deve declarar so el precepto de obediencia que se le ha notificado y lo firmo de que doi fee.

Emmendado —quince —vale

Leonor de San Yldefonzo *abbadesa* [rúbrica]

Antte mi Bernardo Nuñez de Zúñiga *notario* [rúbrica]

//f. v// San Bernardo [al margen]

En la ciudad de Mexico en veinte y nueve dias del mes de agosto de mil setecientos y quinze estando en un loquitorio de los del convento de reeligiosas del Dulcissimo nombre de Maria y San Bernardo Abad de esta ciudad yo el notario notifique el auto de las foxas antes de esta segun y como en el se contiene a la Muy Reverenda Madre Josepha Francisca de San Raphael actual priora de el en su persona y entendida de su efecto —Dixo que cumpliendo con su tenor declara hallarse dentro de la clausura de este convento Doña Josepha Gallo española casada con Don Pedro de Menesses que no save si se halla en esta ciudad o fuera de ella; que ha tiempo de quatro años que esta en esta clausura manteniendose del producto de algunas alaxas que ha ido, y va vendiendo, por que dicho su marido no le ha dado ni da cosa alguna, y que la caussa de haverse entrado fue por haverla dexado dicho su marido y no hazer vida con ella y que esto es lo que unicamente en obedecimiento y para cumplir con el precepto de su Señoría Ylustrisima tiene que declara por no haver otra muger ninguna cassada dentro de esta clausura y lo firmo de que doi fee.

Josepha Francisca de San Raphael priora [rúbrica]

Antte mi Bernardo Nuñez de Zúñiga *notario* [rúbrica]

//f. f// San Joseph de Gracia [al margen]

En la ciudad de Mexico en treinta y un dias del mes de agosto de mil setecientos y quince años yo el notario esando en uno de los loquorios del convento de religiosas de San Joseph de Gracia de esta dicha ciudad notifique dicho auto a la Reverenda Madre Agueda de San Bernabe Abadeza de el a quien requeri en su persona declare como por el se manda y entendida de su conthenido —Dijo que al presente no ay dentro de la clausura de este dicho convento ninguna muger cassada por cuya razon no tiene que declarar y esto respondio y firmo de que doi fee.

Agueda de San Bernabe abbadesa [rúbrica]

Ante mi Bernardo Nuñez de Zúñiga notario [rúbrica]

San Geronimo [al margen]

En la ciudad de Mexico en treinta y un dias del mes de agosto de mil setecientos y quince años estando en uno de los loquorios del convento de religiosas de San Geronimo de esta ciudad yo el notario notifique dicho auto segun y como en el se contiene a la Reverenda Madre Theresa de San Juan priora actual de el y le requeri haga la declaracion que por el se manda y declarando —Dijo que dentro de la clausura de este dicho convento se halla Doña Maria Pasalle española casada con Don Estevan Colunga vezcino de esta ciudad en la calle de la Compañía de Jhesus que ha tiempo de diez y ocho años que esta en este convento //f. v// y que no save ciertamente la caussa de su reclusion, que la que ha oido decir fue que haviendo hecho una muerte dicho su marido por un testimonio que levantaron a un mozo que entrava en su cassa se refugio en este convento y entro en el con licencia del Ylustrisimo Señor Arzobispo de este Arzobispado que entonces era el Señor Don Francisco de Aguiar y Seijas, y que para su mantenimiento le da dicho su marido cincuenta pesos en cada un mes, y que esta es la que unicamente ay dentro de esta clausura y declara cumpliendo con el precepto impuesto en dicho auto y lo firmo de que doi fee.

Theresa de San Juan ppiora [rúbrica]

Ante mi Bernardo Nuñez de Zúñiga notario [rúbrica]

Regina [al margen]

En la ciudad de Mexico en treinta y un dias del mes de agosto de mil setecientos y quince años estando en uno de los loquorios del sagrado convento de Nuestra Señora de Regina Çoli de esta ciudad yo el notario notifique dicho auto como en el se contiene para que devajo de la pena que incluye declare como se manda a la Reverenda Madre Ana de Santa Gertrudis actual abadeza de el en su persona y entendida de su efecto —Dijo que cumpliendo con el precepto en dicho auto impuesto declara haver dentro de la //f. f// clausura de este convento tres mugeres cassadas la una Doña Angela Ramiro de Vargas que lo es de Don Joseph de Alvarran del orden de Santiago vezino de esta ciudad que habra como cinco o seis años que esta en ella por causa de la mala vida que dicho su marido le dava sobre que ha seguido demanda de divorcio que esta se entro en una silla de manos, y oy esta como depositada en este convento y que se mantiene de lo que ha empeñado y pedido prestado para sustentarse a algunas religiosas de este convento y a la declarante por no darle su marido nada —La otra Doña Nicolasa de Saravia española cassada con Francisco de Elorriaga español que al presente no save si esta en esta ciudad o fuera della y que ha tiempo de cinco años poco mas que esta dentro de esta clausura y que entro por la mala vida que le dava su marido por cuya caussa lo desterraron a San Juan de Ulua por la Real Justicia y que durante el tiempo de su destierro fue quando entro con lizenca que para ello obtuvo del Señor Doctor Don Miguel Gonzalez de Valde Ojera siendo Vicario Visitador de este dicho convento y que la ha mantenido y mantiene fray Joseph de Saravia del orden de la merced su hermano —La otra Maria Lucrecia española cassada con Francisco de Arteaga español oficial de platero que vive en la calle de San Juan que ha que esta en este convento como catorze años por zelos que tuvo

su marido habiendo buuelto a esta ciudad de un viaje que hizo y haverla amenazado de muerte y que se ha mantenido y sustentado de su trabajo por que dicho su marido //f. v// tan solamente le ha imbiado algunos años quatro reales cada quince dias y esto declaro ser verdad y no haver otra ninguna muger cassada en la clausura deste dicho convento y lo firmo que doi fee.

Anna de Santa Gertrudis abbadesa [rúbrica]

Antte mi Bernardo Nuñez de Zúñiga nottario [rúbrica]

Santa Ynes [al margen]

En la ciudad de Mexico en treinta y un dias del mes de agosto de mill setecientos y quince años estado en uno de los loqutorios del convento de religiosas de Santa Ynes de esta ciudad notifique el auto susso expressado a la Reverenda Madre Maria de San Francisco actual abadeza de el en su persona y entendida de su efecto —Dixo que cumpliendo con el precepto impuesto en el declara no haver dentro de la clausura de el ninguna muger cassada y esto respondio y firmo de que doi fee —*enmendando Maria vale*

Maria de San Francisco abbadesa [rúbrica]

Bernardo Nuñez de Zúñiga nottario [rúbrica]

2. Cartas de las abadesas y prioras

//f. f// 12 casadas

3.

Señor secretario selebrare el que gose vuestra merced de perfecta salud, la mia aunque corta queda para servir a vuestra merced —Señor mio rresevi la carta de vuestra merced no rrespondi luego, por haser, la deligencia de las que ay cassadas que son Doña Juana Bentura de Paes a sinco años y sinco meses que esta aca entro en la sede vacante con licencia de el Señor Maestre escuela —se llama su marido Don Pedro Domingues, esta en Simapan un año la solissito quatro años ha que no viene ni se acuerda de ella, ni la acude en nada, ha prosedido en este

tiempo como si fuera religiosa sin aver dado nota en nada —La otra es parda se llama Francisca de Orduña esta a diesiseis años que esta aca, entro en la sede vacante que era vicario el Señor Don Manuel de Scalante —Su marido se llama Juan Fis de Leiva, en todo este tiempo no le acudido en nada, ni se a cordado de ella, esta a prosedido muy vien; los motivos de las doz no lo se esta es toda la verda en mi tiempo no a entrado ninguna vea vuestra merced que otra cosa me manda en que le sirva no se me ofrese mas sino que Nuestro //f. v// Señor me guarde la de vuestra merced muchos años deste convento de Nuestra Señora de la Consepcion y julio 4 de 1715.

Besa la mano de vuestra merced su servidora que le stima

Maria Ysabel de la Trinidad abbadesa [rúbrica]

//f. f// Muy Señor mio estimare este vuestra merced mejor que Juan me dixo estava vuestra merced con poca salud me alegrare que la purga aya echo mucho probecho para conseguir la mejoría que deseo —aviendole avisado vuestra merced en la carta de dos que se allavan cassadas hasiendo delijencia me acorde de una y digecela que se crio aca desde muy pequeña que la crio la Madre Maria de la O que fue abbadesa esta la casso luego al istante avorresio al marido y no quiso juntarse con el a los ocho o dies dias se uyo el ama yso deligencia por que no se perdiera la entro //f. v// consigo a doze años que esta aca despues de casada, murio su ama y esta con la Madre Catharina de San Joseph, esto es lo se ofrese por otra el yndio con quien se casso no se save del si vive o mure, no se me ofrese mas sino pedir a Nuestro Señor me guarde la de vuestra merced felises años deste convento de Nuestra Señora de la Consepcion y julio 6 de 1715.

Besa la mano de vuestra merced su servidora que le stima

Maria Ysabel de la Trinidad abbadesa [rúbrica]

Señor secretario Don Joseph Ansoayn y los Arcos

//f. f// Mui mi señor oi ago nombre de Dios coxiendo la pluma para solisitar las notisias de la salud de *vuestra merced* pues de el dia que nos bimos e stado en cama pues me acometio por quatro ocasiones este adsidente que a dado en darme como insulto que yegue a extremo de morir que si no me dan una purga a las siete de la noche estoi ya en la otra vida a querido Dios darme mejoría aunque la divilidad de las piernas es grande por que e tenido mui quitadas las ganas del comer i asi me e desflaquesido muncho por cuya causa no enbiado a saber de mi querido *padre* el señor arsobispo que estimare le de *vuestra merced* mis encomiendas i le partisipe mi adsidente que me encomiende a Dios i obedesiendo su mandato digo que las mugeres casadas que contra mi boluntad estan en el conbento son quatro

Doña Angela

doña Andrea

doña Nicolasa

María Lucrecia

Estas son las que ai i no se las causas *vuestra merced* i el señor probisor o promotor fiscal las sabra mejor que yo i asi no tengo mas que decir que pedir a nuestro señor me quide la vida de *vuestra merced* para consuelo //f. v// de su segura i afedta serbidora desta su casa i nuestra de Regina Seli 20 de julio de 1715.

Mui mi señor besa a la mano de *vuestra merced* su Madre

Anna de Santa Gertrudis abbadesa [rúbrica]

Señor secretario don Joseph Ansoayn i los Arcos mi querido i señor

//f. f// Ninguna [al margen]

Señor Secretario Mui Señor mio

Resevi el de *vuestra merced* con la estimasion que devo y selebro su salud que prospere el señor como deseo y respondiendole a la pregunta de su *Ylustrisima* digo señor

que en este convento no se observa resivir a mugeres casadas las seculares que ay son niñas que se an criado dentro de la clausura algunas por ser sumamente pobres se an quedado mui grandes y sin estado y arto me olgara que Dios la remediara y asi no ai otro genero de seculares en esta clausura ni quiera Dios las aiga *vuestra merced* bea si me manda en que le sirva interin pido a Dios me *guarde* la vida de *vuestra merced* años convento de Nuestra Señora de la Encarnacion y julio 2 de 1715.

Besa la mano de *vuestra merced* su servidora

Josepha de la Encarnacion abbadesa [rúbrica]

//f. f// Señor Secretario muy Señor mio [al margen] Ninguna

Resevi la de *vuestra merced* con las estimaciones que devo y me alegro de su salud de *vuestra merced* a cuyas ordenes estoi la *gracia* me asiste —Señor mio tocante a la pregunta que *vuestra merced* ase por mandato de *nuestro santo* prelado digo que muxeres casadas no ai ninguna ni de las que estan por seculares ni de mosas por ser cosa que siempre an defendido asi mis anteseras como yo y si en tiempo an entrado algunas a sido por mandato del prelado y con muy justas causas pero de presente no las ay. Es cuanto se me ofrese informar a *vuestra merced* cuya vida me *guarde* Dios muchos años San Lorenzo y julio 4 de 1715.

Besa la mano de *vuestra merced* su servidora que le estima

Juana Maria de San Crisptobal priora [rúbrica]

//f. f// Ninguna [al margen]

Señor secretario Don Joseph Ansoain y los Arcos mui mi señor vi la de *vuestra merced* y el orden que tiene de su Señoría *Ylustrisima* y obedeciendole a su mandato digo señor que en este combento no ai muxer cassada ninguna, ni xamas se a permitido la aiga por asegurar la quietu de las religiosas y de mas que nos acisten o en la clausura y aci es costumbre antigua no admitirlas por lo cual no ai al presente ninguna como deijo dicho gracias al señor a

quien pido la salud y vida de vuestra merced por mui felices años de este combento de Nuestro Padre San Joseph de Gracia y 4 de julio de 1715 años

Besa la mano de vuestra merced su mas afecta y segura servidora

Agueda San Bernabe abbadesa [rúbrica]

//f. f// Señor secretario Don Joseph Ansoayn y los Arcos [al margen]

Ninguna

Resebi la de vuestra merced con mucha beneracion a el mandato que viene espresado de su sseñoria ylusttrissima a lo qual quedo obedesiendo con toda prontitud en notislar como debo el que no ay en este convento ninguna mujer casada de ninguna calidad por que las que ay son las mas yndisueles muchachas y siempre se a tenido cuydado en obedeser lo que viene decretado en las lisensias y asi se observara con mas eficacia en lo benidero siendo presecto de su ylusttrissima a quien obedesco con mucha y muy rendida boluntad y con la misma pido a Nuestro Señor nos lo guarde felisisimos años para nuestro anparo y a vuestra merced le conserbe en su grasia y de muy cabal salud en toda felisidad deste convento de mi madre Santa Ynes de julio 4 deste año de 1715 años.

Besa la mano de vuestra merced su segura y afecta serbidora que le estima

Maria de San Francisco abbadesa [rúbrica]

//f. f.// 2

Mui Señor mio respondienddo a lo que vuestra merced me manda aserca de las mugeres casadas que ay en este convento digo que ponga vuestra merced en noticia de su Ylusttrissima que son solas dos con tales circunstancias que ni una ni otra an cido nunca de ningun perjuicio ni escandalo a esta comunidad la una es Doña Maria Theresa de Alcoçer hija lexitima de Don Joseph de Alcoçer y de Doña Ana Surita difuntos casada con un caballero de Salaia llamado Don Manuel

de la Crus quien a los dose o quince dias de averse casado la dejo sin saverse el motivo y aviendose empeñado el Ylusttrissimo Señor Don Manuel de Escalante el Excelentissimo Señor Don Juan de Ortega y otros muchos sujetos jamas se a conseguido que la atienda ni aga vida maridable con la dicha señora siendo ella de un natural angelical ba para 17 años que se alla en este convento en compañia de su hermana la Madre Leonor de San Geronimo quien se alla mui enferma y le sirve de su compañia de grande alivio siendo la dicha Doña Maria Theresa sumamente virtuosa y tan recoxida que no se sale de su selda sino es a lo mui preciso de comulgar i oir misa siendo ejemplo de umildad y silençio llevando con grandicima conformidad sus trabajos y neçeçidades que son grandes pues aviendo sido mui acaudalados sus padres estan oy pereçiendo los hijos y en esta supoçicion no solo no es perjuicio a la comunidad el que este en este convento pero aun sera mui sençible a todas el que salga del por que se venera con credits de santa y desta //f. v// verdad podra su Ylusttrissima ynformarse de el Llicenciado Don Joseph de Vivero capellan de las religiosas de San Geronimo que es su confesor y del señor canonigo Don Juan de Castorena quien tiene conoçimiento de la dicha Doña Maria Theresa y que es como llevo ynformado; la otra es una pobre mulata llamada Juana que por el mal tratamiento que le assia el marido la entro en deposito el señor don Antonio de Aunçivai siendo provisor onse años a, y en ellos no a dado ningun perjuicio ni escandalo ni el marido la a vuscado, ni a echo demostracion ninguna, ella es mui socegada y virtuosa es mosa conventual y sirve en todo lo que se ofrese no es de ningun coçijio a la comunidad antes si de alivio. Estas dos son las que tenemos en este convento que ni una ni otra merecen ser repulsas, por no ser de ningun perjuicio; que en esto de mugeres casadas se a tenido siempre gran repugnancia en este convento, y no se an admitido por la grande ynquietud que esto trae consigo pues aun estas dos costo mucha dificultad el que entraran siendo, con las circunstancias

que e rreferido, esto es quanto se me ofrese *que* decir esperando de la gran caridad del Señor Arsovispo las atendera piadoso y pido a *nuestro* Señor dilate la vida de *vuestra* merced quanto puede, Convento Real de Jhesus Maria julio 15 de 1715 años.

Mui señor mio

Besa la mano de *vuestra* merced su muy segura y afecta *servidora* que le estima

Leonor de San Yldefonzo *abbadesa* [rúbrica]

Señor *secretario* Don Joseph Ansoain y los Arcos

//f. f// 1

Ciento mucho el *que* se prosiga la poca salud de *vuestra* merced quiera Dios darsela a *vuestra* merced mui perfeta y como se lo pido en mis pobres horaciones —en lo *que* toca del mandato de su *Yllustrisima* obedesiendo del dixo que no ai ninguna casada solo una secular biuda ansiana enferma *madre* de una *relixiosa* no tengo otra cosa *que* ynformar, *vuestra* merced bea *que* me manda *que* deseo mucho serbirle en tanto pido a *nuestro* señor me *guarde* la vida de *vuestra* merced mui dilatados siglo conbento de *Nuestra Señora* de Balbanera oi viernes 12 de 1715 años

Besa la mano de *vuestra* merced su afecta *servidora* Petra de San Ylifonso *abbadesa* [rúbrica]

Señor *secretario* Don Joseph Ansoayn y los Arcos

//f. f// Señor *secretario*

Mi señor

Vi el papel *que* *vuestra* merced me manda a *que* rrespondo, *que* la persona *que* a *muchos* años *que* esta en este convento y con *lisenia* de *nuestro* (difunto) *prelado* (*que* Dios aya) Don Francisco de Aguiar y Seijas es Doña Maria Pasalle, mujer de el capitan Don Esteban

de Colunga; a la cual por el riesgo de su vida dio *lisenia* como digo, el *Yllustrisimo* Señor Seijas; eso se a quedado en este, estado y assi rrespondo a *vuestra* merced; la *señora* es tan buena *que* nos da mui buenos exemplos en todas las cosas de su estado; y quedo a los pies de *vuestra* merced.

Theresa de San Juan *priora* [rúbrica]

//f. f// *Yllustrisimo* y *Reverendisimo* Señor

1

Una casada la de Meneses una viuda [al margen]

En obedesimiento del mandato resevido de *vuestra* Señoría *Yllustrisima* digo señor *que* en esta comunidad se halla sola una mujer cassada *que* es Doña Josepha Gallo a quien llame para saber con individualidad los motivos *que* la trujeron a la clausura y me dijo fueron los *que* la apartaron de su esposo el Señor Don Pedro Meneses aberle desperdisiado su hacienda y dejadola dos años los cuales estubo en compañía de su *madre* y por su fallamiento entro en esta clausura esto es lo *que* me rrespondio y oi por lo *que* a mi toca digo *que* el tiempo *que* a estado a obrado mui virtuosamente y sin ningun perjuicio de la comunidad —Ay tambien otra *señora* biuda *que* desde *que* fallasio su esposo *que* a dies y seis años por las muchas *nessidades* en *que* quedo se entro en compañía de una *hermana* sua *relixiosa* la qual tambien prosede con mucha honestidad virtud y cortesia con todas las *relixiosas* no se hallan mas *que* las dos rreferidas *vuestra* señoría *yllustrisima* dispondra lo *que* fuere servido *que* en todo sera obedesido como *padre* y *prelado* deste su *conbento* del *Dulcisimo* Nombre de Maria y mi *padre* San Bernardo julio 2 de 1715.

Besa rrendidamente los pies de *vuestra* señoría *yllustrisima* su humilde subdita

Josepha Francisca de San Raphael *priora* [rúbrica]



Del convento de San Lorenzo de México al Museo de Chaumont, el redescubrimiento de una espectacular pintura mexicana de la época colonial

Este texto ha sido enviado desde la pequeña ciudad de Chaumont, en el sur de la región de Champagne, en Francia, hasta la ciudad de México; igual trayecto hizo, pero en sentido inverso, una simbólica pintura que perteneció al convento de San Lorenzo de México.

Palabras clave: coleccionista, restauración, jerónimas, emblemas, grabado.

190 |

Hace algún tiempo redescubrimos en la bodega del Museo de Chaumont, durante la preparación de una exposición, una tela que representa a una monja abrazada a la cruz de Cristo, obra de la que voy a tratar aquí.¹ En 2006 tuvimos la oportunidad de que los alumnos-restauradores del Instituto Nacional del Patrimonio en París y de la Escuela de Bellas Artes de Tours nos restauraran gratuitamente algunas esculturas, trabajos que realizaron bajo la supervisión de sus profesores. He aquí algunos ejemplos antes y después de la restauración: 1) busto-relicario de santa Cecilia, español, finales del siglo XVI o principios del XVII (figuras 1 y 2); 2) Niño Jesús de la Pasión, napolitano, siglo XVIII (figuras 3 y 4), y 3) busto-relicario de santa Cecilia, finales del siglo XVI (figuras 5 y 6).

Además de ser todas esas obras esculturas en madera, tenían otros dos puntos en común: su iconografía era de la Contrarreforma y provenían de la colección Jacquinet, adquirida por la ciudad de Chaumont en los años setenta del siglo XX.

La señorita Jacquinet (1891-1976) tenía una colección muy variada, que incluía tanto muñecas antiguas como arte asiático, pero la mayoría de sus piezas eran objetos de carácter religioso; bajo este rubro he reagrupado pinturas con iconografía bíblica, pinturas y esculturas

* Agregada de conservación del patrimonio. Directora de los museos de Chaumont. Traducción del francés realizada por Concepción Amerlinck Assereto.

¹ Raphaële Carreau, *Dévotion baroque, Trésors du musée de Chaumont, Amérique latine, Espagne et Italie, XVII^e-XVIII^e siècle*, París, Somogy, 2009.



Figura 1.



Figura 2.

| 191



Figura 3.



Figura 4.



Figura 5.



Figura 6.

devocionales, relicarios, elementos de retablos, textiles litúrgicos y figuras de nacimientos. De este amplio conjunto, sólo los nacimientos habían sido restaurados, estudiados y mostrados al público.

Al constatar la calidad del trabajo hecho por los alumnos-restauradores y el interés resultante de las obras restauradas, decidí organizar una exposición con todas esas obras. En consecuencia, arrojé al conjunto añadiéndole otras pinturas y esculturas pertenecientes a la colección Jacquinet. Ya había observado que varias pinturas pertenecían a la misma corriente de la Contrarreforma y presentaban un paralelismo interesante con las esculturas.

Entre las pinturas la más notable era una tela de 1.42 cm x 1.04 cm (figura 7), que por sus dimensiones me parecía como una pintura de retablo. La señorita Jacquinet, de acuerdo con su inventario, la había considerado española, seguramente porque los numerosos textos pintados en

la tela están escritos en español; sin embargo, esa abundancia de textos y la yuxtaposición no realista de planos nos pusieron sobre la pista de su origen hispanoamericano.

En un primer momento intenté identificar el origen de los textos, que me parecía ser la clave de su iconografía. Pensé en el Cantar de los Cantares, pero no provenían de allí.

Mientras proseguíamos nuestra investigación, pusimos la obra en manos de un restaurador. Su estado general era regular: estaba muy sucia, muy engrasada, con tonalidades rojizas, a lo que se añadían huellas de escurrimientos de agua; estaba maltratada en algunas partes y con lagunas, es decir, con faltantes de capa pictórica. Por lo menos no había ningún repinte, lo que indicaba que la tela no había sido restaurada, lo que no dejo de subrayar, pues es bastante raro.

La figura 8 muestra la tela después de su limpieza y llenado de zonas de lagunas (el blanco en



Figura 7.



Figura 8.

estas zonas y la resina que se usa para llenarlas). Las figuras 9 y 10 presentan los detalles de los sainetes durante el mismo estado de restauración. La etapa siguiente es la del retoque (con colores) sobre la resina.

Durante el proceso de restauración proseguí mi investigación. Fui a Madrid para ver a la señora García-Sáiz, directora del Museo de América. Ella me dijo de inmediato que el personaje vestido de rosa representaba al alma. Después, gracias a un libro de su biblioteca, pudimos identificar el hábito portado por las religiosas: velo negro, escapulario marrón, medallón sobre el pecho y un rosario abrochado sobre los hombros: correspondía con el hábito de las jerónimas de San Lo-

renzo de México. Ella me indicó el nombre de un personaje importante en el convento, María Inés de los Dolores, muerta en 1728, que podría ser la religiosa que está a los pies de Cristo. Pero mis investigaciones acerca de esa mujer y la lectura de su biografía me llevaron a eliminar esa pista: nada correspondía con la biografía, ni el personaje ni los textos de nuestra pintura.

El misterio de estos textos por fin se disipó cuando hojeé un tomo de la enciclopedia *Summa Artis* dedicado al arte colonial. En una cita reconocí la frase presente bajo un personaje sentado. La fotografía de una parte de esta frase (figura 11) permite además ver ampliado el estado original —preocupante— de la capa pictórica.



Figura 9.



Figura 10.

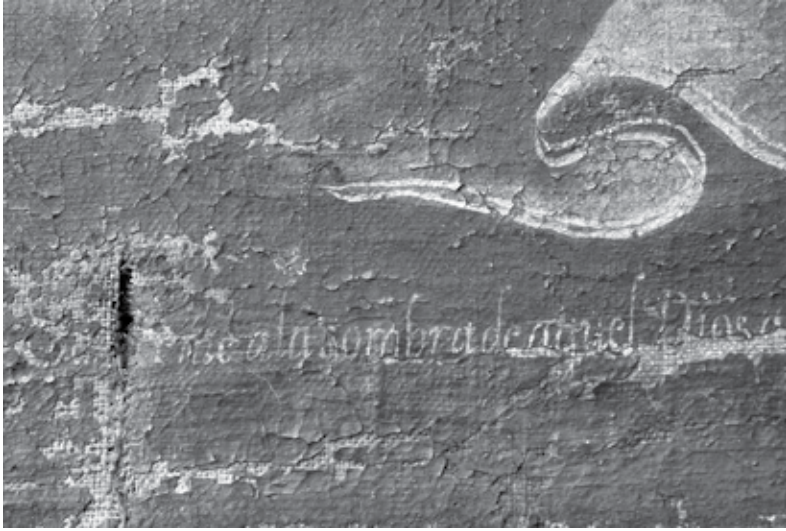


Figura 11.



Figura 12.



Figura 13.



Figura 14.



Figura 15.



Figura 16.



Figura 17.

Esta frase estaba citada en *Summa Artis* en el capítulo consagrado a la iconografía procedente de emblemas. Provenía precisamente de un texto intitolado *Affectos divinos con emblemas sagradas*,² del jesuita Pedro de Salas, publicado en Valladolid en 1638. *Affectos divinos* es la primera publicación española de un libro de emblemas *Pia Desideria*, compuesto en 1624 por un jesuita bruselés, Hermann Hugo. Esta obra, al igual que sus reediciones, propone al lector meditar sobre el camino del alma hacia Dios, siguiendo el peregrinar de una jovencita que representa al alma y de un ángel que simboliza el amor divino. El emblema así utilizado en un contexto religioso y de manera casi novelesca, era en la época algo totalmente innovador, lo que aseguró un gran éxito a este libro, de ahí sus numerosas ediciones en las principales lenguas europeas.

En un primer momento pude consultar en línea una edición inglesa, lo que me permitió estar

² Pedro de Salas, *Affectos divinos con emblemas sagradas*, Valladolid, G. de Bedoya, 1638.

segura de que, efectivamente, los grabados y textos del libro eran la fuente de los sainetes y textos de nuestro cuadro. Para tener acceso a dos ediciones españolas *Affectos divinos*, publicado en el siglo XVII, y *Camino del Cielo*, en el XVIII, acudí a la Biblioteca Nacional de España. La tipografía de nuestro cuadro correspondía con la de *Affectos divinos*, por lo que fue esa edición del siglo XVII la que el pintor tuvo en sus manos al pintar nuestro cuadro. De las nueve zonas con texto que hay en la tela, seis provienen directamente del libro de emblemas. En cuanto al paralelo entre los sainetes y los grabados, los presento aquí juntos para su comparación: 1) El alma atravesada por flechas (figuras 12 y 13); 2) El alma extasiada bajo las flores arrojadas por el amor divino (figuras 14 y 15), y 3) El alma deseando alcanzar el amor divino (figuras 16 y 17).

La comparación indica que la pintura está muy cerca de su fuente: el grabado. Pero en la escena principal hubo modificaciones mayores respecto a lo aportado (figuras 18 y 19). No es el



Figura 18.

amor divino el que está crucificado en el árbol, sino Cristo. Con el chorro de sangre y agua y los siete corderos ensangrentados —símbolo de los sacramentos de la Iglesia—, el pintor insiste en el papel redentor de Cristo. El alma representada a la izquierda está flanqueada por una azucena entre zarzas, símbolo que designa a la esposa en el Cantar de los Cantares (antes de la restauración, ese motivo estaba ilegible; se veía la azucena, pero no las espinas).



Figura 19.

Ese cambio de lugar permite introducir a la derecha algunos elementos totalmente ajenos al libro de emblemas, como la religiosa arrodillada a los pies de Cristo, postrada como María Magdalena en algunas *Crucifixiones*. El gesto de su mano izquierda permaneció misterioso ante mis ojos; la creía vacía y me parecía equivocado su escorzo.³ Pero la señora Alicia Bazarte me aclaró que esa mano no estaba vacía, sino que la forma orgánica evocada en la palma de la mano era en realidad una piedra de penitencia, con la que las religiosas

³ "Escorzo: Perspectiva aplicada a la figura humana [...] que deforma lo que no está en el plano frontal", definición extraída de *Peinture & dessin, vocabulaire typologique et technique*, t. I, París, Editions du patrimoine, Centre des Monuments Nationaux, 2009, p. 66.



Figura 20. José de Páez (1727-1790). La Coronación de la Virgen.



Figura 21. Nicolás Enríquez (act. 1722-1777). Niño Jesús dormido sobre la cruz velado por San Juan Bautista niño.



Figura 22. El martirio de Santa Cristina de Belsena. Anónimo, siglo xvii.

—queriendo imitar a san Jerónimo— se golpeaban el pecho.

Detrás de la religiosa se extiende el universo cerrado del convento, evocado de manera simbólica. Un tapete de flores y espinas espera a las tres religiosas que ingresan; esta mezcla de flores y espinas es una imagen, casi un cliché, para designar la mezcla de alegrías y penas en la vida conventual. Se perciben también una fuente de la vida y símbolos marianos, como la palma y el ciprés. Cabe precisar que no hemos encontrado el origen de los tres textos⁴ de esta parte del cuadro.

⁴ He aquí estos tres textos: “GUSTAD Y BEREIS QUAN SUAVE ES EL SENOR”, “Aquesta que combida aque agustarte bengan mientras mas de ti gusta mas sedienta sequeda” y “como tortola sola [...] sobre elte jado lloro triste [...]jencia de mi amado”.



Figura 23. Santa Bárbara. Siglo xvii.

Hay pues en esta obra —encargada por una personalidad importante del convento, la madre superiora o el protector— la evocación del monasterio y de una devoción particular a Cristo redentor, que se expresa en la meditación. Las imágenes y textos del libro *Afectos divinos* son el vehículo de esta devoción. El pintor tuvo la obligación de retomar imágenes y textos seleccionados por el comitente, que desde luego poseía el famoso libro de emblemas.

En consecuencia, hemos avanzado en nuestro conocimiento de la iconografía y el origen de esta tela, pero aún nos quedan zonas oscuras. ¿Quién es



Figura 24. La Coronación de la Virgen. Cuzco, siglo xviii.

el autor de la tela? Es posible que hayan sido dos, ¿uno para la escena principal y otro —menos dotado— para el segundo y el tercer planos? Encontrar un contrato aportaría la respuesta. Otra cuestión relevante: ¿cómo llegó el cuadro a Chaumont? Apparently la señorita Jacquinot lo compró cuando vivía en París entre 1915 y 1967; se sabe que compraba en el mercado de Pulgas o con cambalaches. Pero, ¿cómo salió el cuadro de México? ¿Habría sido vendido a raíz de la aplicación de las Leyes de Reforma de Benito Juárez? ¿Las religiosas lo llevaron consigo a España? Desafortunadamente no lo sabemos. Pero el hecho de que la tela no tuviera ninguna huella de haber sido restaurada indica que



Figura 25. Virgen de las Nieves. Taller de Gregorio Vásquez de Arce y Cevallos. Bogotá (1638-1711).

no debió haber pasado por muchas manos antes de llegar a la colección Jacquinet.

Aunque me he centrado en esta tela por el hecho de estar vinculada al convento de San Lorenzo, también quiero referirme a otros cuadros de la colección Jacquinet que hemos podido identificar como latinoamericanos y que para la coleccionista eran europeos (franceses, españoles, italianos o incluso flamencos). Ella desconocía el origen y la rareza de lo que tenía.

Obras mexicanas: 1) José de Páez (1727-1790), *La Coronación de la Virgen* (figura 20); 2) Nicolás Enríquez (activo de 1722 a 1777), *El Niño Jesús dormido*



Figura 26. Virgen del Sagrario de Toledo.

sobre la Cruz velado por san Juan Bautista (figura 21); 3) *El Martirio de santa Cristina de Bolsena*, tela anónima del siglo xvii (figura 22), y 4) *Santa Bárbara*, tela anónima del siglo xvii (figura 23).

Obras sudamericanas: 1) *La Coronación de la Virgen*, Cuzco, siglo xviii (figura 24); 2) *Virgen de las Nieves*, con su suntuoso marco original, taller de Gregorio Vásquez de Arce y Cevallos (Santa Fe de Bogotá, 1638-1711) (figura 25), y 3) *Virgen del Sagrario de Toledo*, tela boliviana del siglo xvii o xviii (figura 26).

Junto con otras obras de carácter devocional (esculturas y telas europeas), estas rarezas que ahora están identificadas y han sido restauradas, son algunas de las joyas del Museo de Chaumont.

Paraíso ameno. La representación de la profesión carmelita y su significado en la pintura virreinal

En este Paraíso estás, da muchas gracias a Dios. Dile a tu Dulcísimo Esposo con todo tu corazón, lo que al suyo (que es el mismo) decía tiernamente la Esposa de los Cantares: [...] os tengo Señor, y nunca os dejaré, siempre seréis único objeto de mi amor. Dile como David: [...] vos sois, y seréis único descanso mío. No quiero a otro en este mundo, hasta que en vuestra adorable compañía se eternicen mi descanso en la Gloria.¹

La representación pictórica del ámbito monjil ocupa un importante capítulo en la historia del arte mexicano; ejemplo de ello son las obras que aluden a la ceremonia de profesión, ya sea a manera de exaltación alegórica o de registro legitimador. En esta ocasión se presenta una revisión de una selección de imágenes relativas a la orden de las carmelitas descalzas, revisando los valores e historias que respaldaron su ceremonia de profesión, así como su traducción a nivel visual. Se expondrán las características iconográficas de obras creadas principalmente durante el siglo XVIII, así como sus referentes simbólicos fundamentales, en contraste con el modelo establecido para la vida al interior de la clausura de los conventos virreinales carmelitanos, de acuerdo con las estipulaciones y paradigmas fundamentales de la reforma teresiana.

Palabras clave: monjas, carmelitas descalzas, ceremonia de profesión, desposorio místico, matrimonio espiritual, pintura virreinal, flores, jardín, huerto cerrado.

La imagen es una estrategia formal y conceptual que se configura de acuerdo con el sentido del tema o motivo al que atiende, es el resultado de la intención de representación de una idea específica que tiene como objetivo incidir en la percepción de un espectador, a fin de ser observada y considerada de diversas maneras. La imagen encierra la pretensión de comunicar un mensaje, mismo que, dependiendo del caso, buscará conmover, convencer, aleccionar, agradar, desconcertar o repeler. Dentro de la vastedad de variantes que encierra su mundo, existe

* Museo Franz Mayer.

¹ *Avisos espirituales que dio a sus hijas la seráfica doctora Santa Teresa de Jesús, y explica en Pláticas. Su devoto El Illmo. Señor Don Joseph Xavier Rodríguez de Arellano, Arzobispo de Burgos, del consejo de su Magestad. Y dedica a las venerables preladas, y religiosas de los Monasterios de su Filiación*, t. II, Burgos, Joseph de Navas, 1780, p. 238.

un capítulo dedicado a aquellas de tipo religioso; como parte de este grupo se conocen algunas que versan sobre el ideal de vida al interior de la clausura y que resultan de una serie de valores, anhelos y preceptos específicos, los cuales se intentará revisar en esta ocasión a partir del caso de una selección de pinturas que refieren al tema de la ceremonia de profesión y que fueron creadas durante el periodo virreinal, a la luz de la tradición de la orden de las carmelitas descalzas.

Ceremonia de profesión religiosa

La ceremonia de profesión de votos solemnes generalmente aconteció durante la flor de la juventud de las mujeres, de acuerdo con las palabras utilizadas en la época para referir a ello. Una vez aprobado el noviciado, se podían tomar los votos perpetuos en el marco de un evento pormenorizado por numerosos detalles. Mediante este suceso se confirmaba la muerte en el siglo, es decir, fuera de los límites de los muros del convento, de la dama que hasta entonces había sido conocida por el nombre que le había sido impuesto por sus familiares o protectores. De esta manera se marcaba el inicio de su nuevo estado como *Sponsa Christi*, momento tenido como parteaguas del inicio de una vida en clausura, antesala de la unión definitiva y eterna con Dios.

El carácter paradigmático que distinguió la ceremonia de profesión hizo eco de su relevancia más allá del acontecimiento en sí. Textos, imágenes, relatos y vidas destacaron su trascendencia, así como su significación en el marco de una sociedad en la que la religión se contó entre los protagonistas de todos los ámbitos de la vida.

Aunque la celebración de dicha ceremonia supuso similitudes en el contexto de las diversas órdenes, el estudio del caso de las carmelitas descalzas permite ahondar en ciertos aspectos específicos, principalmente de carácter simbólico, que cobran

sentido y coherencia a la luz de los pormenores de tal congregación.

Ya algunos investigadores han señalado la tradición y significados de la ceremonia referida y de sus distintos momentos. También han mencionado los trámites y requisitos que la respaldaban, a partir de las noticias que de ello se tienen en sermones, vidas, actas de profesión, narraciones e incluso en las imágenes que refieren a tal asunto.² En el caso de las carmelitas, la propia santa Teresa de Jesús destacó la consideración que debía concedérsele a tal evento; en las constituciones enfatizó la importancia de dar la profesión únicamente a las mujeres mayores de 17 años, de verdadera vocación, es decir, personas de oración que pretendan perfección y menosprecio del mundo.³ En este sentido, santa Teresa instó a valorar la vocación por encima de los intereses personales, e incluso más allá de la capacidad de la aspirante de entregar o no una dote.

La ceremonia de profesión, parangón discursivo de un grandísimo contenido, fue exaltada como un momento redentor, paradigmático e iniciático, como la alianza más pura, casta y santa a la que cualquier mujer podía aspirar. Esta ceremonia, entendida como una apoteosis acontecida durante la

² Alma Montero Alarcón, "Monjas coronadas en América Latina: profesión y muerte en los conventos femeninos del siglo XVIII", tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, México, FFYL-UNAM, 2002, pp. 131-245; Paul Vandembroeck, "Novias coronadas", en *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, México, Conaculta/INAH/Museo Nacional del Virreinato/Ministerio de Cultura/República de Colombia/Museo Nacional de Colombia, 2003, pp. 133-151.

³ Véase *Regla Primitiva y Constituciones de las Monjas Descalzas de la Orden de Nuestra Señora la Virgen María del Monte Carmelo*, Madrid, Benito Cano, 1797. Sobre la trascendencia de este aspecto en particular, también véase "Las Constituciones Teresianas", en *Proyecto de reflexión teológico espiritual de las Monjas Carmelitas Descalzas*, Italia, Curia General del Carmelo Teresiano; disponible en http://www.carmelitaniscalzi.com/721/activos/texto/wcarne_informacion_adicional_0919-GXA9PuQDJcnmxmna.pdf, consultado el 1 de junio de 2014. Véase también Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, UIA, Departamento de Historia, 1990, p. 129.

vida de una religiosa, fue perfilada como el instante inaugural de una vida que sólo podría tener como marco la ejemplaridad virtuosa, es decir, la vida al interior de clausura conventual, la devoción religiosa y la atención a los votos profesados.

La relevancia y carga simbólica de tal suceso tuvo injerencia en el ámbito de la representación, mismo que buscó dar cuenta de su preponderancia. Las pinturas de monjas coronadas que celebran la profesión apuntan en este sentido;⁴ en ellas encontramos mujeres vestidas de hábito, portadoras de coronas, velas, ramos, medallas de pecho, cruces, rosarios, así como de efigies del Niño Dios, entre otros elementos. Dentro de dichas imágenes las flores fungen como los principales ornamentos de sus atributos al proclamar su virtuosismo, a la vez que conmemoran y exaltan la profesión religiosa y a la propia profesada.⁵

Los retratos de monjas carmelitas descalzas se acompañan por elementos que permiten identificarlas como tales; entre ellos se cuentan el característico hábito teresiano, destacando el manto y escapularios café, capa y toca blancas, así como un velo generalmente en color negro; en algunas ocasiones también puede observarse el calzado característico, la presencia de libros, además de pequeñas efigies que por lo general corresponden con las principales devociones de la orden. Todos estos elementos presentan a la retratada no sólo como una monja profesada, sino como una imagen ejemplar que guarda observancia de su regla y de las tradiciones de su orden, a manera de un dechado florido.

El retrato de Anna Francisca de la Encarnación, quien profesó a los 19 años en el convento de Santa Teresa de la ciudad de Guadalajara, ejemplifica dicha propuesta.⁶ Su efigie presenta a una mujer que



Figura 1. Manuel Montes, *Retrato de Anna Francisca de la Encarnación*, óleo sobre tela, Nueva España, 1751. Colección Museo Franz Mayer.

recientemente ha cedido su vida a Dios y que aspira a seguir un “camino de perfección”. Esta religiosa, a quien apenas le ha sido impuesto el velo, se acompaña del correspondiente hábito, flores e imágenes de su devoción, dispuestas en su vela y corona a manera de figurillas de cera; tales elementos forma-

la M(e) Anna María Franc(a) d la Encarnación: Hija Lex(a) d D. Lorenzo Xavier de Villaseñor y de Dña. Antonia d Ortega. A los 19 años 11 meses y 23 d de su edad: en el comb. De Sta. Thereza de la Ciudad d Guadalajara y murió el 20 de marzo de 1800 a los 70 años 2 días de su edad y 50 a días de religiosa. Mani f.a. d 1751. Agradezco a Juan Sandoval por la ayuda para realizar esta transcripción.

⁴ Alma Montero, *op cit.*, p. 131.

⁵ Véase Nuria Salazar Simarro, “El lenguaje de las flores en la clausura femenina”, en *Monjas coronadas...*, *op. cit.*, pp. 133-151.

⁶ Transcripción de la cartela de la pintura referida: V(o). R(o) d



Figura 2. Manuel Montes, *Retrato de Anna Francisca de la Encarnación* (detalle), óleo sobre tela, Nueva España, 1751. Colección Museo Franz Mayer.

ron parte de una ceremonia de iniciación al matrimonio espiritual y a la vida en clausura, es decir, a la entrada en el huerto cerrado del Señor.⁷

En el adorno de la vela que porta Anna Francisca se observan las figuras de una monja que entrega su corazón a un Niño Dios pasionario. El simbolismo de tales elementos se ilumina a la luz de los comentarios que el jesuita toledano Alonso de Andrade hizo al sexagésimo aviso espiritual de santa Teresa de Jesús:

⁷ Acerca de esta tradición, véase Antonio Rubial García, "El paraíso encontrado. La representación retórico-religiosa de la Naturaleza en Nueva España", en *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 18, México, CNMH-INAH, enero-abril de 2010, p. 15.



Figura 3. Autor desconocido, *Símbolo del desposorio místico de Jesucristo con el alma religiosa*, óleo sobre tela, Nueva España, siglo XVIII, 63.5 x 84 cm. Colección Museo Nacional del Virreinato, Conaculta/INAH.

Aviso sexagésimo

Andar siempre con grandes deseos de padecer por Christo en cada obra y ocasión

[...] para con su Magestad basta que el hombre desee, y tenga voluntad de tener gran deseo de amarle, cuando le siente en sí pequeño; porque tan grande le tiene delante de Dios, quanta es su voluntad de tenerle; y en el corazón [...] que tiene este deseo, viene, y mora el Señor como en un jardín ameno de flores sin riesgo de vanidad [...].⁸

Existen otras imágenes que abundan en el discurso cifrado en los retratos de monjas coronadas. Ejemplo de ello es la pieza titulada *Símbolo del desposorio de Jesucristo con la alma religiosa*, conocida con el nombre de *Desposorios místicos*, parte de la colección del Museo Nacional del Virreinato. Tal pintura

⁸ *Avisos espirituales de Santa Theresa de Jesús. Comentados por el padre Alonso de Andrade de la Compañía de Jesús, natural de Toledo, y Calificador del Consejo Supremo de la Santa, y General Inquisición, natural de la Imperial Ciudad de Toledo. Segunda parte en que se ponen los que tratan de las virtudes religiosas, y tocan la perfección de la vida Christian, y a la unión, y trato familiar con Dios*, Barcelona, Impreso en casa de Cormellas, por Tomás Loriente. A costa de Jacinto Ascona, Juan Terrefanches y Juan Pablo Mario, Libreros, 1700, p. 297.

comprende un alegato sobre las particularidades de la profesión carmelita, articulado a partir de una propuesta de carácter ideal y de claras pretensiones.

Al centro de la obra se dispone el principal motivo de la imagen, se trata de una comunión que simboliza una ceremonia de profesión entre una novicia y un Niño Jesús. Diversas inscripciones parlantes señalan la postura del resto de los personajes que acogen y presencian tal suceso, entre los que se cuentan la Virgen del Carmen, san José, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz y san Elías. Este grupo se dispone al frente de un huerto-jardín y se respalda por la presencia de monjas de velo negro y blanco, quienes atienden las flores y plantas de lo que se sugiere como la huerta conventual, limitada por altos muros y vitalizada por una fuente enmarcada por una pérgola, la cual simbólicamente refiere a Cristo, atendiendo el correspondiente parangón que la propia santa Teresa elaboró sobre la figura de la fuente en el texto titulado *Castillo Interior*.⁹ Cada uno de los santos personajes se acompaña por exhortaciones recogidas en inscripciones que imperan el apego a la regla reformada del carmelo, así como a los principales valores de la orden.

En la sección izquierda, san Elías bendice diciendo: “La paz sea con todos los que siguen esta regla”. San Juan de la Cruz, representado con su principal atributo, exhorta a la monja a través de las siguientes palabras: “niégate á ti misma, toma la Cruz de Cristo y síguelo”. Por su parte, san José la invita diciéndole: “ven hermana mía serás coronada”. En la sección derecha, santa Teresa le regala una vara de azucenas, símbolo de pureza y castidad, así como

⁹ La ficha del catálogo del Museo Nacional del Virreinato señala que esta sección corresponde a una alegoría sobre la cuarta morada del libro de *Las moradas o Castillo interior* de Santa Teresa de Jesús, donde se refiere que el alma bebe de la fuente de vida que es Dios. Véase Roberto M. Alarcón Cedillo, María del Rosario García Toxqui et al., *Pintura novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán*, vol. 2, México, Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, 1992-1994, p. 190.

una exhortación formulada mediante las siguientes palabras: “conságrate al esposo de las vírgenes”. Presidiendo el grupo de asistentes a la ceremonia, la Virgen del Carmen, quien acoge a la novicia y al niño Dios con su patrocinio, se presenta afirmando que ella es la honra del carmelo.

Las monjas que atienden las flores y plantas de la huerta recuerdan la tradición de representación de un pensil como escenario del encuentro con el Divino Esposo, reformulación del tópico del *hortus conclusus*, es decir, del huerto o jardín cerrado, referente que también ha servido como símbolo del convento y que originalmente fue retomado del *Cantar de los Cantares*: “Eres un jardín cerrado/ Hermana mía, novia mía;/ Eres un jardín cerrado/ Una fuente sellada”.¹⁰

Por otro lado, la escena también alude al aviso sexagésimo que santa Teresa dio a sus hermanas, mismo que ya se ha mencionado: “andar siempre con grandes deseos de padecer por Cristo en cada obra y ocasión”. La necesidad de cultivar la virtud para Dios se observa en las labores de las monjas que cuidan de una floresta simbólica, representación que puede entenderse como una metáfora visual del trabajo, mortificación y penitencia en pos del amor divino.

Sobre los jardines y su simbología en el contexto conventual, Juan Bautista Lardito ha apuntado:

El jardín significaba el cuerpo sacrosanto de la Virgen su madre, las flores sus virtudes, las rosas, que cuanto más distantes parecían más agraciadas, significaban el ardor de su caridad, que cuanto más se extendía, llegando hasta los enemigos, daban olor en su estimación más fragante; las azucenas, tan blancas y hermosas, representaban su castidad y pureza virginal.¹¹

¹⁰ Salomón, *Cantar de los Cantares*, IV, 12.

¹¹ Juan Bautista Lardito, *Idea de una perfecta religiosa en la vida de santa Gertrudis la Grande, hija del gran padre patriarca san Benito*, Madrid, Francisco del Hierro, 1717. *Apud* Doris Bieñko

Para el caso de la tradición cristiana fue el ya referido texto del *Cantar de los Cantares* uno de los parteaguas en este sentido; con base en su lectura, el autor Juan García Font ha resumido que “[...] el jardín será imagen de la amada. [...] el esposo la saludará como ‘jardín cerrado’ (4,12), como ‘fuente del jardín’ (4,15), como ‘lugar perfumado’. [En el que] [...] se complace en ‘haber penetrado [...]’ (5,1) y de ‘permanecer en él’ (8,13)”.¹² Esta propuesta bebe del modelo perfilado a partir del Edén, donde se conjugan tanto la figura del huerto como del jardín originarios, plantados por Yahvé; aquel vergel concebido como espacio fundamental, cerrado y libre de todo pecado, se constituiría entonces como un referente en torno al cual se entablaría una continua añoranza que exaltaría la sacralidad de ciertos eventos, a través de una serie de correspondencias con el Paraíso.

En el seno de la orden de las carmelitas descalzas, las referencias y presencias de flores, jardines, huertos, yermos, pensiles y otros motivos y tópicos relativos al mundo de la naturaleza, se orientaron de acuerdo con su historia y regla “primitivas”. También incidieron en ello los hitos de su tradición y sus aspiraciones, perfilados en los textos de santa Teresa de Jesús, los cuales apelaban a fungir como muestra y modelo de un camino de virtud y perfección.¹³

de Peralta y Antonio Rubial García, “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, otoño, año/vol. XXV, núm. 83, México, IIE-UNAM, 2003, p. 26.

¹² Juan García Font, *Historia y Mística del Jardín*, Barcelona, MRA (Aurum), 1995, p. 47.

¹³ En este sentido fueron comunes aquellas “Vidas” de monjas ejemplares, generalmente publicadas por sus confesores, así como diversos títulos, entre los que sirven de ejemplo aquellos que pertenecieron a acervos conventuales, actualmente resguardados en el Archivo Histórico José María Basagoiti del Colegio de San Ignacio de Loyola Vizcaínas: *Avisos de santa María Magdalena de Pazzis, a varias religiosas, y reglas de perfección, que ella recibió de Jesu-Christo* [1721], *La religiosa ilustrada con instrucciones practicas para renovar su espíritu en ocho días de ejercicios, útiles también para la perfección de todos estados* [1748], *La religiosa instruida, y dirigida en todos los estados de la vida con diálogos fami-*

liarmente para el caso de las carmelitas descalzas, en este sentido fueron de especial significación los siguientes ejemplos: *Camino de perfección* [1562-1564], *Castillo Interior o Las Moradas* [1577], *Vida de Santa Teresa de Jesús* [1562-1565], *Libro de las fundaciones* [1573-1582] y *Libro de las constituciones* [1563]. Tales lecturas propiciaron una reflexión sobre la historia carmelitana y sus fundaciones, que para el caso de la vida en los conventos femeninos se resolvió a manera de una metáfora de aspiración paradisiaca, basada en los jardines, y que fundamentó la creación de obras como la que aquí se analiza.

Principalmente durante el siglo XVII, a la luz de los textos teresianos, varios autores se refirieron a los conventos como jardín del Señor, jardín cerrado del Celestial Esposo, Paraíso y jardín ameno, jardín del Carmelo, nuevo y ameno monte Carmelo, jardín cerrado del Carmelo y Paraíso, títulos que corresponden a la imagen analizada.¹⁴

liares: obra muy útil, no solo para las religiosas, sino también para los religiosos, personas devotas, y todos los fieles, que quieren servir á Dios con zelo, y llegar á la perfección de sus estados [1774], *Las obras de la S. Madre Teresa de Jesús fundadora de la reformación de las descalzas de N. Señora del Carmen* [1630], *Estaciones de Jerusalén: con estampas finas; para servir de asunto de meditación sobre la Pasión de N. Sr. Jesu Christo* [1780], *Retiro espiritual, para un día cada mes Muí útil para la reforma de las costumbres, y para disponerse con una santa vida, para una buena muerte* [1712], *Margarita seráfica, con que se adorna el alma par subir a ver a su esposo Jesús á la ciudad triunfante de Jerusalem* [1796], etc. Véase Elvia Carreño Velázquez (coord.), *Catálogo del Archivo Histórico “José María Basagoiti” del colegio de San Ignacio de Loyola Vizcaínas*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2007.

¹⁴ Estas metáforas fueron recabadas de los siguientes textos: *Avisos espirituales que dio a sus hijas la seráfica doctora Santa Teresa de Jesús, y explica en Pláticas...*, 1780, *op. cit.*, p. 238; fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano: mina rica de exemplos y virtudes en la historia de los Carmelitas Descalzos de la Provincia de la Nueva España: descubierta cuando escrita por fray Agustín de la Madre de Dios, religioso de la misma orden*, versión paleográfica, introd. y notas de Eduardo Báez Macías, México, IIE-UNAM, 1986, pp. 323 y 330; *Avisos espirituales de Santa Theresa de Jesús. Comentados por el padre Alonso de Andrade de la Compañía de Jesús, natural de Toledo, y Calificador del Consejo Supremo de la Santa, y General Inquisición, natural de*

En cuanto a las flores, éstas han formado parte de los discursos de amor de diversas culturas en los que el jardín ha fungido como guardián y depositario.¹⁵

Es así que la pintura revisada comulgaría con lo apuntado al celebrar con florilegios la entrada definitiva a la vida en el jardín del Carmelo; al respecto, la investigadora Nuria Salazar ha señalado que en este caso “el jardín se convierte en el sitio ideal para la ceremonia conyugal; ahí se realizan los ‘desposorios místicos de Cristo con el alma religiosa’, entre lirios y rosas Jesús Niño entrega a la novicia un anillo y su corazón”.¹⁶

Considerando lo anterior y regresando con los personajes, observamos que en la pintura de nuestro interés la novicia se encuentra hincada; su expresión la delata conmovida. El Niño, sentado en el regazo de su madre, sostiene la mano de la monja, a la vez que penetra un clavo pasionario en su corazón inflamado por el amor divino. Al niño lo acompaña una inscripción en la que se lee: “Dame tu corazón”; ella se complementa por otra que responde: “Soy toda tuya”.

Dicha escena, culmen formal y discursivo de la imagen analizada, recuerda la transverberación de

la Imperial Ciudad de Toledo. Segunda parte en que se ponen los que tratan de las virtudes religiosas, y tocan la perfección de la vida Christian, y a la unión, y trato familiar con Dios, Barcelona, Impreso en casa de Cormellas, por Tomás Loriente. A costa de Jacinto Ascona, Juan Terrefanches y Juan Pablo Mario, Libreros, p. 176. *Reforma de los descalzos de nuestra señora del Carmen de la primitiva observancia; hecha por Santa Tereza de Jesús en la antiquísima Religión fundada por el gran Profeta Elías. Segunda Impresión. Al eminentísimo y reverendísimo Señor Cardenal Don Baltasar de Moscoso y Sandoval, Arzobispo de Toledo, etc. Por el Padre Fray Francisco de Santa María, su General Historiador, natural de Granada, t. II, Con privilegio, Madrid, 1720; Cartas de Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la Reforma de la orden de nuestra señora del Carmen, de la primitiva observancia. Con notas del R. P. Fr. Antonio de San Joseph, Religioso Carmelita Descalzo. Dedicadas al rey nuestro señor Don Carlos III, Madrid, Imprenta de Don Joseph Doblado, 1793, p. 342.*

¹⁵ Cfr. Juan García, *op. cit.*, p. 23.

¹⁶ Nuria Salazar, *op. cit.*, p. 144.



Figura 4. Adrian Collaert (ca. 1560-1618) y Cornelis Galle (1576-1650), *La transverberación*, grabado, 1613.

santa Teresa de Jesús; por otro lado, retoma como modelo el propio desposorio de santa Teresa de Jesús, quien lo relata de la siguiente manera:

Entonces representóseme por visión imaginaria como otras veces muy en lo interior, y dióme su mano derecha y díjome: mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy; hasta ahora no lo había merecido. De aquí en adelante, no sólo como Creador, y como Rey, y Dios mirará mi honra, sino como verdadera Esposa mía; mi honra es tuya, y la tuya mía.¹⁷

Las obras revisadas señalan la manera en que la imagen fungió como medio de exaltación de la ceremonia de profesión, a la luz de una tradición retórica, basada en la historia de la orden de las carmelitas descalzas, así como en sus principales textos, episodios y valores. Por otro lado, también apuntan la manera en que la pintura virreinal se

¹⁷ Francisco de Santa María, *Reforma de los descalzos de nuestra señora del Carmen: de la primitiva observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús, en la antiquísima religión, fundada por el gran profeta Elías*, vol. 1, cap. LII, Madrid, Impreso por Diego Díaz de la Carrera, 1644, p. 383.

valió de motivos propios del mundo de la naturaleza, específicamente refiriéndonos a las flores y a los jardines, para simbolizar y enaltecer el espacio conventual, así como a sus moradoras y virtudes, alentando a sus probables espectadoras a la virtud y a la propia profesión. Es así que este acto inau-

gural de la vida en el Paraíso Ameno, tal como fue entendido el espacio conventual, se destaca en este tipo de pinturas como uno de los momentos cúlmenes de la vida de las esposas de Dios, y que sólo podría ser superado por la muerte, momento de máxima unión.



El convento de Corpus Christi de México. ¿Joya de un anhelo frustrado?

El recuento histórico de la fundación del convento de Corpus Christi de México, que abrió sus puertas en 1724 como fundación iniciada por el virrey marqués de Valero sólo para indias caciques, suele perpetuar una serie de lugares comunes y aun de datos imprecisos que surgen del desconocimiento de las fuentes documentales primarias. Cuando se comenzó a historiar con más seriedad, en la década de los años cincuenta del pasado siglo, el origen y avatares de este cenobio, baluarte de la mexicanidad (sobre todo por pluma de Josefina Muriel), se dio pábulo a relaciones no del todo objetivas que llegaron incluso a sostener la inexistencia de papeles (hoy afortunadamente a la vista), a sobreestablecer la condición de la monjas indígenas al grado de atribuirles autoría literaria y a trillar el recuento romántico de la erección conventual como resultado de la acción de gracias del fundador tras resultar ileso de un atentado (del que por otro lado se sabe poco). Este trabajo pretende echar luz sobre algunos de estos temas, con base en documentos desconocidos e inéditos, y sobre todo elucidar cuáles fueron los genuinos antecedentes históricos que a la postre darían pie a la fundación del primer convento para indígenas del orbe novohispano, así como a intentos de posteriores erecciones inspiradas en él que, sin embargo, no pudieron prosperar.

Palabras clave: Calvario, Corpus Christi, San Juan de la Penitencia, Domingo Ferral, sor Petra de San Francisco, virrey marqués de Valero.

Es de extraordinario interés el examen del óleo, de anónimo pincel, perteneciente a la colección del Patrimonio del Palacio Real de Madrid, que plasma la Alameda de México, con el templo y convento de Corpus Christi, al fondo, cuadro que ha aparecido en muy diversas obras,¹ y que reproducimos en estas páginas (figura 1).

Son interesantes unas pequeñas edificaciones claramente visibles en la pintura que representan tres de las 14 ermitas del Calvario otrora existentes. Éstas y las demás capillas, construidas en el siglo xvii, se repartían a lo largo de lo que es hoy la avenida Juárez de la ciudad de México, hasta llegar a la iglesia del Calvario, llamada un tiempo “humilladero de

* Universidad Intercontinental.

¹ vv.aa., *Corpus Christi, Sede del Acervo Histórico del Archivo General de Notarías*, presentación de Alejandro Encinas, introd. de Guillermo Tovar de Teresa, Carlos González Manterola (ed.), México, Gobierno del Distrito Federal/Fideicomiso Centro Histórico de la Ciudad de México/Espejo de Obsidiana, 2006.

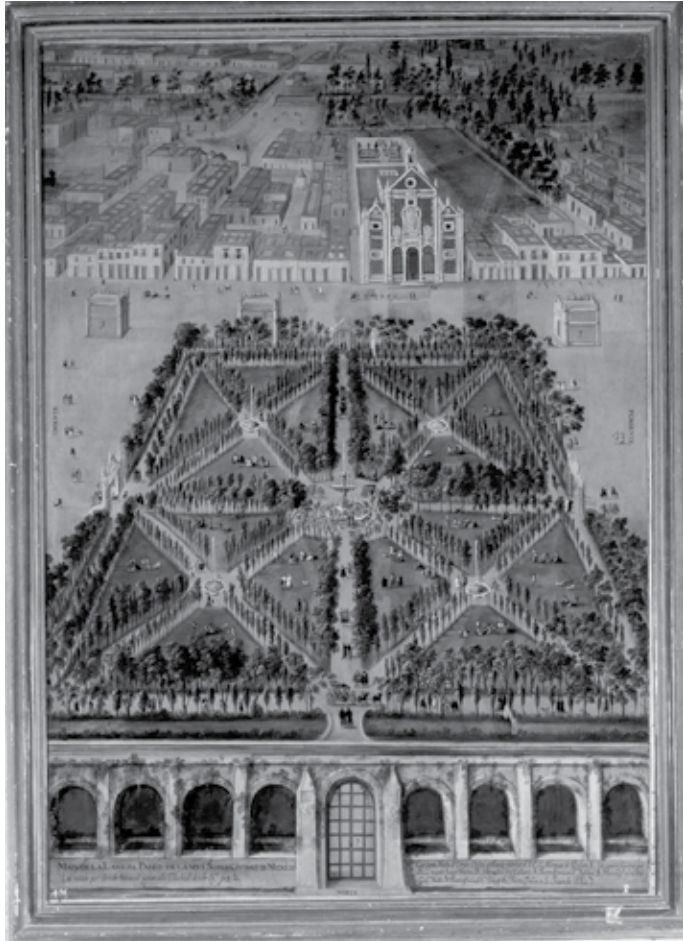


Figura 1. Anónimo, Mapa de la Alameda. Paseo de la Mvi Noble Ciudad d México, siglo xviii, óleo sobre madera. Sign./ No. inv. 10030131 © Patrimonio Nacional de España.

los Guerreros”,² tal vez (especula González Obregón) “por haberla mandado construir alguno de los miembros de la familia de este rico mayorazgo”. Este templo que existió más o menos donde hoy se levanta una tienda de Fonart y un Sanborns (o en el siglo xviii

² “Representación del arzobispo de México, Don Juan Pérez de la Serna, de uno de los ministros del consejo, sobre varios puntos, en que dice haberle agraviado la audiencia de México”, en Mariano Fernández de Echeverría y Veitia, “Documentos al tumulto de 1624, colectados por D..., caballero de la orden de Santiago”, t. I, en *Documentos para la Historia de México*, Segunda Serie, t. II, México, Imprenta de F. Escalante y Comp., 1855, pp. 13-14; *cfr.* Luis González Obregón, “La capilla de los talabarteros”, en Luis González Obregón, *México viejo. Época colonial. Noticias históricas, tradiciones, leyendas y costumbres*, cap. XXIII, México, Alianza Editorial (Clásicos mexicanos), 1997, p. 228.

frente a la cárcel de la Acordada, y en el xix, sobre la calle de Patoni),³ distaba de la puerta principal del convento de San Francisco “tanta distancia y espacio, como Cristo Nuestro Señor anduvo con la cruz á cuestas por la calle que llaman de la Amargura”.⁴ Esto es, según la tradición católica, perpetuada sobre todo por los franciscanos, el equivalente a 1 322 pasos. Era ésta “la última de las capillas donde acostumbraban rezar las estaciones, los viernes de cada año, los buenos vecinos de la ciudad de México”.⁵

Conocido es que la primera estación del Vía Crucis se rezaba en la iglesia de la Tercera Orden del convento de San Francisco.⁶

Por Vetancurt sabemos, escuetamente, de la “Capilla pequeña de la segunda estacion [sic]”,⁷ ubicada dentro del atrio del propio convento, con la entrada al poniente, fabricada —dice el cronista— “à expensas de D. Christobal de la Plaza, Secretario de la real Vniversidad, vna Capilla de doce varas de largo, y seis de ancho con tres bobedas, y dos puertas, aliñada de lienzos de la Passion con sus quadros, muy devota [sic]”.⁸ Efraín Castro Morales nos brinda más

³ Luis González Obregón, *op. cit.*

⁴ “Representación del arzobispo...”, *Documentos para la Historia de México*, *op. cit.*, p. 14; *cfr.* Luis González Obregón, *op. cit.*

⁵ Luis González Obregón, *op. cit.*, p. 229.

⁶ *Ibidem*, p. 228.

⁷ Agustín de Vetancurt, *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de Mexico. Quarta Parte del Teatro Mexicano de los successos religiosos. Compuesta por el Reverendo Padre Fray...*, Mexicano, hijo de la misma Provincia, Difinidor actual, Ex-Lector de Theologia, Predicador Iubilado General, y su Chronista Appostolico, Vicario, y Cura Ministro, por su Magestad, de la Iglesia Parrochial de San Joseph de los Naturales de Mexico. Dedicada al Glorioso Patriarcha Esposo de la que es de Dios Esposa, Angel Custodio de la Ciudad Mystica Maria Santissima, Padre purativo de Christo nuestro Señor, Patron de la Nueva España Señor San Ioseph. Con Licencia de los Superiores. En Mexico, por Doña María de Benavides Viuda de Iuan de Ribera, año de 1697, Teatro Mexicano 4. p. t. 2, n. 62, p. 40. Esta capilla ya no existía en tiempos de González Obregón, rezándose a la sazón la segunda estación “frente á un bajorrelieve en piedra, que representaba á un Jesús Nazareno, y que estaba labrado en el muro N. de la capilla de Balvanera”; Luis González Obregón, *op. cit.*

⁸ Agustín de Vetancurt, *op. cit.*

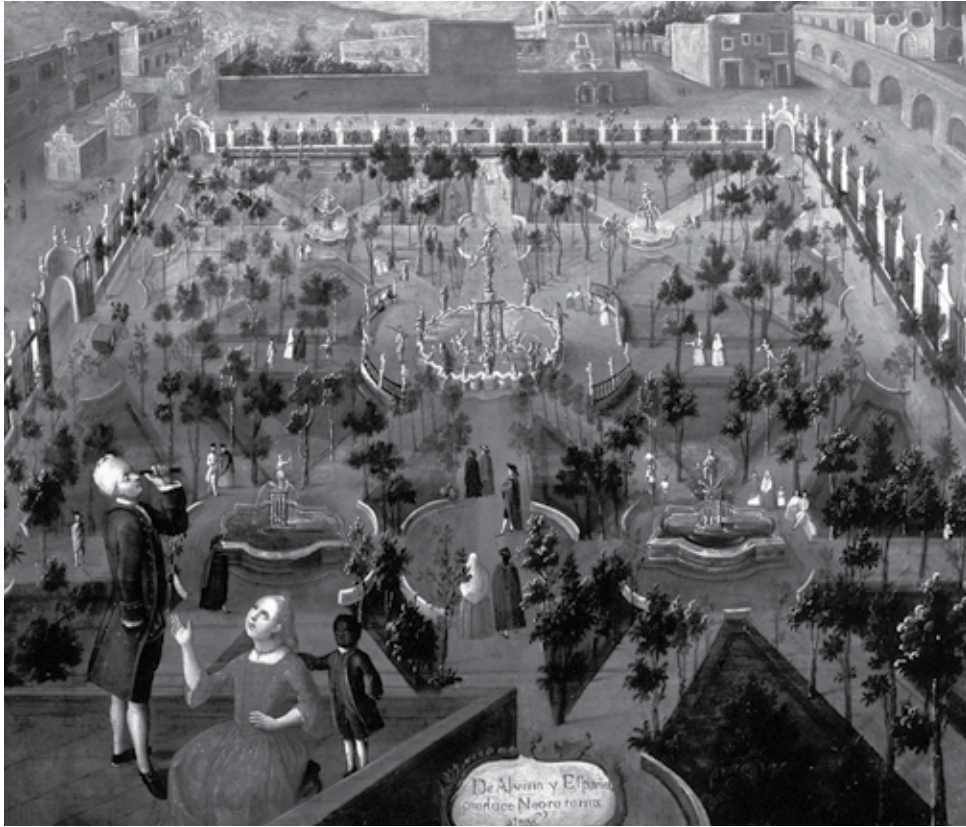


Figura 2. *De alvina y español produce negro trona atrás [sic]*. Colección particular. Fotografía de Rafael Doniz.

datos: sería Marco Antonio de Sobrarías, maestro y “veedor del arte de alarife”, el encargado de la edificación de aquel templo, lo que concertaría con el secretario De la Plaza el 30 de octubre de 1685. La capilla quedaría concluida el mes de febrero del año siguiente.⁹

⁹ “[...] una capilla de las de la Vía Sacra, que es la segunda estación, dentro del patio del convento de Nuestro Padre San Francisco [...] entre los dos estribos de la iglesia, de doce varas de largo y siete de ancho, con dos puertas al oriente y al norte, llevando en la principal el paso que le pertenece, de piedra tallada, y en la otra la imagen de Nuestra Señora de la Soledad, y en ambos frisos tallados, en el uno los atributos de la Pasión y en el otro los de la Virgen, e haciéndole dos óvalos de fierro que confronten con la capilla de la Tercera Orden, cerrándola con tres bóvedas, con sus florones de madera dorados, enluciéndolas, aplanándolas y blanqueándolas, y fingiendo de cantería, blanco y negro, los arcos y repisas, envigando el suelo con cuarterones y las puertas, con sus marcos de cedro y los tableros de nogal [...]”, Archivo General de Notarías, México (AGNOT), núm 563, Martín del Río [1685], f. 478v, *apud* Efraín Castro Morales, “La Segunda

Conjunta a la Tercera Orden, dice también Vetancurt, había “otra Capilla de bobedas, que es para la tercera estación del Via Crucis, con dos Altares devotos, y dos puertas al patio, q aumenta su grãdeza, es de 14. varas de largo, y 6. de ancho [...] [sic]”.¹⁰ Ésta era, también, obra del maestro Sobrarías, quien ya había convenido con la Tercera Orden edificarla por 1 300 pesos, mediante escritura otorgada el 10 de diciembre de 1684.¹¹

Estación del Vía Crucis y la Capilla de Valvanera del Convento de San Francisco de la Ciudad de México”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, primera época, núm. 4, 1980, México, INAH, pp. 31-46, cita en la p. 34.

¹⁰ Agustín de Vetancurt, *op. cit.*, n. 56, p. 38; *cf.* Luis González Obregón, *op. cit.*, p. 228.

¹¹ La capilla debía construirse “a la linde de la dicha Tercera orden, cerrándola con tres bóvedas y sus florones de madera dorada, y las portadas con sus láminas de piedra de cantería tallada y en ellas esculpida la imagen del paso que le toca a dicha capilla, y en los frisos asimismo tallado en la una los atributos

Las ermitas correspondientes a la cuarta y quinta estaciones del Vía Crucis, del tamaño de la tercera, se hallaban ya en la calle, fuera del atrio de San Francisco. Estaban “hechas —dice Vetancurt— à costa de los Señores Capitanes Joseph de Retis; y domingo de la Rea: son de bobedas muy hermosas con sus dos puertas, sus retablos dorados, y lienzos muy devotos, que cada vna ha costado mas de 5 mil pesos [sic]”.¹²

Las ocho capillas restantes se repartían a intervalos a lo largo de lo que hoy es, como hemos dicho, avenida Juárez (durante un tiempo denominada “del Calvario”), y hasta llegar a la ermita grande del mismo nombre, donde se rezaba la decimocuarta estación. Las que vemos, pues, en la pintura serían la séptima, “frente a los números 5 y 6 antes de la bocacalle de Dolores [sic]”;¹³ la octava “frente á la casa número 7 inmediata al Convento de Corpus Christi... [sic]”,¹⁴ y la novena, “frente á las casas 7 y 8 antes de la esquina de Revillagigedo [sic]”.¹⁵

Dice González Obregón de éstas y las restantes capillas que “no se sabe cuándo fueron construidas”,¹⁶ aunque sí refiere su destrucción paulatina a partir de 1825 (figura 3).

Y en realidad de estas ermitas se sabía más bien poco, conocimiento que ha sido ampliado recientemente por algunos autores.¹⁷ Con apoyo en docu-

de la Pasión de Cristo Vida Nuestra, y en la otra los de Nuestra Señora la Virgen María, y en dicha capilla se han de hacer dos óvalos con sus lumbreras de hierro, que confronten con la de Señor San José, con sus remates y enlucir todas las bóvedas por dentro, aplanándolas y blanqueándolas y los arcos y repisas fingidos de cantería, de blanco y negro, y las chumaceras de las puertas emplomadas, y en el suelo se han de dejar los zoclos de mampostería que fueren necesarios [...]”, AGNOT, núm. 563, Martín del Río, 1684, f. 836r, *apud* Efraín Castro Morales, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹² Agustín de Vetancurt, *op. cit.*, n. 62, p. 40; Luis González Obregón, *op. cit.*

¹³ Luis González Obregón, *op. cit.*, p. 229.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Es interesante el trabajo ya citado de Efraín Castro Morales,

mentos preservados en el archivo del convento objeto de estos comentarios, podemos confirmar que la mayoría de estas pequeñas capillas se deberán a la munificencia de un rico mercader, vecino de la ciudad de México, aunque originario de Sevilla, cuya palabra conviene citar. He aquí un fragmento de un traslado de la “escritura de obligación” de 26 de octubre de 1704, a favor de la tercera orden de San Francisco, a cuyo original ha hecho alusión, por ejemplo, Alena Robin en reciente trabajo.¹⁸ Pero es de advertir que lo que transcribimos pertenece al traslado que obra en el convento de Corpus Christi:

[...] Sea notorio como yo el Capitan Don Domingo Ferral, vecino y mercader de esta Çiudad de Mexico: Digo que Por quanto hallandome en hedad crecida y sin esperansa de tener hijos, por el quebranto de mi salud, y no hauerlos tenido en dos matrimonios contraidos en lo mexor de mi edad [...] y tener ôy caudal competente [...], y sin otros herederos forsosos asendientes ni desçendientes: queriendo de mi libre y espontanea Voluntad emplear mi hacienda en alguna obra pia del bien de mi Alma y en Vtilidad comum de los fieles y Catholicos christianos; y hallando serlo la deuocion del Santo Calbario, Y que con la Perfeccion de las hermitas de el, que las mas de ellas se hallan ya Acabadas a mi Costa, y otras que se ban prociguiendo que se han fabricado desde sus simientos a mi quenta cuidado hasistencia y solicitud, que el Costo de la fábrica de cada vna a sido de quatro mil pessos, sin el adorno de coraterales [sic] hornamentos, frontales y otras cosas nesasarias para dicho Adorno que llegara a quatrocientos pesos poco mas, Y en la final de Vna

en especial en lo concerniente a la segunda y tercera ermitas del Calvario (véase *supra* n. 9). A otro autor que ha incursionado más recientemente en la materia, nos referimos abajo (véase *infra* n. 18).

¹⁸ Véase Agnot, Juan López de Bocanegra, núm. 343, vol. 2251, año 1704, fs. 264v-266v, *apud* Alena Robin, “Domingo Ferral y el Vía Crucis de la Ciudad de México”, en *Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Íbero-Americano*, Belo Horizonte, Editora C/Arte, 2008, p. 1297.

de dichas hermitas que es la mayor donde finalissa, [lf. 12v] el dicho Santo Calbario, lo he adornado por estar solo antes que se comensase con quatro paredes cassi ya caídas y un Santo Crucifijo que hauia prestado, donde he puesto muy sumptuosos y bestido todo el resto de dicha hermita de los Misterios de la Sagrada Pasion = Y asi mismo Pulpito, y Bancas todo nuevo y vna Lampara, Y dotado Renta para el aseite de ella y Missas que no se decian en dicha hermita todos los días festivos = Y casa y Sacristia con todo adorno que me ha costado como cinco mil pessos = . Y asi Mismo tengo dotada la missa (Sermon y Sera) que se canta despues de llegada la Proceçion del Via Crusis, que anda los Viernes de quaresma y con intencion de que sea todos los Viernes del año, Y que aiga Confesores que estan dispuestos para que confiesen y comulguen las personas que quieran antes de salir dicha procecion Para que con esto se aumente cada dia el ferbor de los Catholicos, y sea con el mayor culto, y fervorosos actos de Piedad, cooperando quanto es de mi Parte a que subçista y se conçeberbe Perpetuamente en todos los dichos Exercicios tan nesarios y prouechosos como es la Memoria de la Sagrada Paçion de Christo Nuestro Redemptor [sic].¹⁹

Así que es el mercader Domingo Ferral quien está detrás, en buena medida, de la construcción, consecución y/o adorno de buen número de las ermitas del Calvario, incluso de la última y más grande, a las que nos hemos referido. Pero, ¿qué tiene que ver todo esto —preguntará el amable lector— con el monasterio de Corpus Christi de México? O mejor dicho, ¿por qué se halla el traslado de esta escritura en su archivo? La respuesta es muy simple: porque contiguo a la última ermita del Calvario se pretendería edificar un convento, el cual, según ve-

¹⁹ "Escritura de obligación de Domingo Ferral (Cd. de México, 26 oct. 1704)", en *Cartas dirigidas a la pretension, q se hacia, para fundar el Conv.^o en una hermita del Calvario [sic]*, Archivo del Convento de Corpus Christi-México (ACCC), leg. 1, doc. 8, fs. 12r-12v.

remos, será el antecedente —malogrado— del convento de Corpus Christi para indias cacicas. Esto se desprende del propio testimonio de Ferral:

Y para que tenga entero y deuido cumplimiento é determinado y deliberado gastar treinta mil pessos: Los diez dellos||En fabricar Vn combento en la dicha Vltima Hermita Para que continuamente se alabe el nombre de Dios, de quince Religiosas de señoras de Santa Clara, con el titulo de religiosas de el Santo Calbario, Las dose de ellas, de Belo = Y las tres restantes Legas, en Memoria de los quince Vltimos asotes que le dieron a Cristo, Vida nuestra; Los quales dichos diez mil pessos me obligo de tener en mi Poder en depoçito sobre Lo mejor y mas bien Parado de mis Vienes Para que se gasten en la fabrica de dicho Combento que es la cantidad que tienen reconocida Los maestros de Alarife ser necesaria Para dicha fabrica de dicho Combento, cuya cantidad dare y pagare Luego que se conceda las Licencias, Sedulas y despachos nesarios, Por el Sumo Pontifice y del Rey Nuestro Señor, y demas Prerrequisitos y vengan a esta Çiudad Las dichas licencias sin que se deje de hacer por falta de dicha cantidad dicha obra [sic].²⁰

Esta intención de Domingo Ferral de "fabricar un convento" en la última ermita del Calvario, se vincula muy naturalmente con otro inédito documento, perteneciente también al archivo de Corpus Christi. Se trata de un memorial, sin fecha ni destinataria (pero sin duda de 1707, y de seguro dirigido al propio virrey, a la sazón Francisco Fernández de la Cueva, X Duque de Albuquerque), que redactarían dos monjas profesas del convento de San Juan de la Penitencia: a saber, las madres sor Petra de San Francisco²¹ y sor Seraphina Rosa de Jesús²² (figura 3):

²⁰ *Ibidem*, fs. 13r-13v. Los 20 000 pesos restantes se utilizarían en el sustento de las religiosas.

²¹ Véase *infra* n. 24.

²² Véase *infra* n. 26.



Figura 3. San Juan de la Penitencia. Cd. México, ca. 1900. Fotografía de Manuel Ramos. Colección Óscar G. Chávez.

[...] por medio deste Memorial parezemos ante V.E. y decimos: Que hemos deseado para mayor seruicio de Dios, azer vna fundacion de Recoletas, sin propios, ni rentas algunas, con estrecha pobreza, segun la primitiua Regla de Nuestra Madre s.^{ta} Clara, Y que sea en la hermita del santo Calvario con el numero de Veinte y vna Religiosas, de las quales sean las tres legas, con las demas circunstancias y constituciones que combengan a la mas estrecha observancia. / Para dho efecto el piadoso zelo del capitán d.ⁿ Domingo ferral, otorgo escritura de obligacion de treinta mil p.^s a los veinte y seis de octubre de Mill setecientos y quatro. Y aunque el termino de ella es pasado y la asignacion de R.^{ta} se obpone al nuestro yntento; pero su feruoroso zelo, esta llano a ratificar la obligacion, Y que sea en la forma que mas combiniere para que el fin se logre, en continuacion de lo mucho que ha fomentado la

obra del santo calvario, de cuias obra es superintendente [...] [sic].²³

Hasta aquí el documento; la existencia de cuya copia en el archivo de Corpus, ni Robin, por ejemplo, ni nadie más podría siquiera sospechar. De él se desprende que el proyectado convento del Calvario (y esto es lo absolutamente novedoso) estaba vinculado, desde su origen, con sor Petra de san Francisco,²⁴ personaje quien, como sabemos, sería, 17 años

²³ "Memorial de sor Seraphina Rosa de Jesús y sor Petra de san Francisco desde san Juan de la Penitencia (Cd. de México, s. d.)", en *Cartas dirigidas a...*, *op. cit.*, f. 10r.

²⁴ La obra fundamental para conocer la vida de esta ejemplar mujer es el sermón fúnebre que le dedicara el padre minorita Francisco López: F. Joseph López, *Piedra Fvndamental de la Mystica Sion, El Nuevo Conuento de Señoras Naturales, Caziques, Religiosas, Descalzas de Corpus Christi, La R. y V. M. Sor Petra de San Francisco Su primera Fundadora, y Abadesa. Sermon Predicado en*

después, fundadora y primera abadesa del convento de Corpus Christi (figura 4). Más recientemente el gentil estudioso y librero potosino Óscar G. Chávez nos ha allegado nuevos datos, tomados de la partida

sus honras, el día Sabado, 10 de Mayo, de 1727 años. Lo dedica a el Excmo. Señor D. Balthasar de Zuñiga, Sotomayor, Y Mendoza, Marqués de Balero, Ayamonte, y Alenquer, Grande de España de primera clase, y Duque de Arion, Vi-Rey Gobernador, y Capitan General, que fue de esta Nueva España; y Presidente del Real, y Supremo Consejo de Indias, &c. / Don Pedro de Escorza Escalante Cavallero del Orden de Santiago, Alcalde Ordinario, que fue de la Villa de Laredo, Cabeza de las quatro Villas de la Costa de la Mar, Arzobispado de Burgos, y Alcalde Ordinario de esta Ciudad de Mexico, electo el año de doze, y reelecto dos vezes, el de treze, y catorze, sin exemplar hasta entonces. Discurrido, y predicado por el P... Hijo de esta Santa Provincia del Santo Evangelio, Lector de Sagrada Theologia en el Convento de N. S. P. S. Francisco de Mexico, y Qualificador del Santo Officio. Con Licencia de los Superiores, Mexico, Joseph Bernardo de Hoyal, Impresor mayor de dicha Ciudad. En la Calle Nueva, 1727.

Y aunque contamos con la biografía más formal que publicó, junto con las vidas de las demás monjas de la primera época de Corpus Christi, Josefina Muriel, *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, IHH-UNAM (Serie Documental, 23), 2001, pp. 75-104, pueden resultar útiles los apuntes (éstos sí de indígena mano) que obran en el archivo del convento. Estas notas (que sirvieron de base a fray Joseph Manuel Camino para escribir, hacia 1780, las “Vidas” que Muriel publicó, si bien ella nunca supuso la autoría de este sacerdote) los paleografiamos *nosotros por vez primera* para el museo que fundamos en el actual convento de Corpus Christi en 1998. He aquí algo de lo que hemos transcrito en aquella ocasión: “[f. 4r] En el nomvre de mi S.^{ta} la virgen maria. Declaro à V. P. de como Nra. R. M. Fundadora, Sor Maria Petra de S.^{ta} Fran.^{ca}, el modo en que su RV.^a nos empezo a criar su nueva comunidad. era a un tiempo Abb.^a y nuestra Maestra: Fue muy exemplarissima en virtudes: muy amavle con nosotras, mui prudente: mui humilde: mui penitente; tenia un caxon de sus calaveras. toda la noche se la pasava: en bijilia, en el coro, asiendo sus penitencias; y a mi siempre me sacaba del noviciado; y me yevava en su compañia: i era para que su RV.^a fuera con su cruz. se andava arrastrando en el coro: y yo era su sayón; Para andarla estirando de la sogá. Y luego quería que yo le diera de bofetadas i q la pisoteara: Pero yo no lo quería aser, por que era mi Madre, como le avia yo de dar: Por fin me despachava al noviciado: a que me recogiera; y su RV.^a se quedava en el coro siguiendo su exercicio: Pero quando ibamos a maitines, aya ayauamos a su RV.^a [sic].

Su comer: era tan solamente un huebo estreyadito, en agua y sal, con unos pedacitos de pan remojaditos: Su justicia era muy recta y materna y muy selosa de las leies y costunbres de la Religion. quando alguna de nosotras cometiamos algun defecto, nos yamaba a solas, i nos amonestaba y reprendia [sic] con tanto amor i suavidad. No era cosa de que nos maltratara, sino antes, por el contrario, aquel: hijita, esto; hijita, el otro. Todo era su estilo hijita; Y si como criaturas que eramos, bolviamos a

de bautismo de Petra —o, en rigor, Petrona, como en efecto ella se llamaba—, información que depara más de una sorpresa.²⁵

caer en el mismo defecto, nos bolvia [a] amonestar a solas; con tanta caridad y amor de madre. i como criaturitas bolviamos a reincidir en el mismo defecto, esto es, porque no poniamos cuidado. Porque por un oído entravan las cosas y Por otro salian. Ya entonces entraba la justicia. nos dava nuestros asotitos mui bien dados; i luego, si estábamos yorando, nos acarisiaba i nos decia é.[sto] ya se acavo [f. 4v] hijitas: Mas asotaron a nuestro esposo y pe^{res} cosas isieron con Su Majestad. Por nuestro amor nos ponía presente su pasión SS.^{ma}, para consolarnos. i con eso se nos quitaba el pesar de los asotes [sic].

Pero luego nos desia: miren hijitas, no sean bovas: Procuren el no ser tan muertas[.] es fuerça que bayan poniendo mucho cuidado en todas las cosas; bayan mirando: cuiden mui bien porque ustedes son las que se an de quedar solitas en su conuentito, porque nuestra S.^{ta} Regla y constituciones hassi nos lo manda: por eso lo ago: con mis hijitas. i dice asi que: si la primera bes cometieremos algun defecto: sea a solas amonestada la dha. i si boluiere a caer en la mesma culpa: hasta la tercera bes: entra la justicia de sus asotitos; i se sigue comer en tierra pan i agua en el Refectorio: i de este modo, N.P., nos fue intimando las cosas de la religion; tenia espíritu profetico: i murio en opinion de santa [sic].

Mi madre de mi alma: a mi siendo nobicia me sacava del nobiciado. ivamos las dos a cuidar a los operarios de la obra: y como un dia estubimos con los que apagavan la cal[,] se encalo Su Rv.^a y le dio tavidio: qual fue la causa de su muerte: huna noche me espantaron sus calaveras; Porque esta^{va}n asiendo un ruido: en su cajón: y en su manguita andaba trayendo su mordasa: y adonde oia rumor de abla resio, aya iva a dar con la que estaba queurantando el S.^{to} silencio: i le decia hijita, avre la voca; i le metía la mordasa. Andava todo el dia por todas partes con su mordaza; todo esto: me parece a mi que no era por temeridad: sino por nutrimos la religion[,] por lo propio que nos estauamos criando nosotras y empesando a criar religion; quando... [sic].

[f. 5r] eramos pretendientas; estava su R.V.^a en S.^{ta} Juan [de la Penitencia] y asta aya ibamos todas todos los dias, a ver á Nra. M.^e y su RV.^a nos enseñava a leer en latin y a resar el oficio divino; nos yevava a la igeçia, aya solitas, i nos hacia poner a dos coros, paradas, para el oficio divino para imponernos en las ceremonias: con eso que ando entramos, ya asiamos nuestras canturias, i nuestras madres eran las egdomadas: avia aca huna cruz grande con sus argoyas: adonde se crucificaban, i nuestra M.^e Gregoria, por una hora. Nosotras eramos los Judios que les ayudauamos a subir. Y en las argoyas metian las manos: i nos estauamos esperando para bajarlas. [sic] [...]; “Vida de Sor Maria Petra de San Francisco”, en *Apuntes de algunas vidas de Nuestras Hermanas Difuntas. Primeramente N. M. R. Madre fundadora Sor Maria Petra de San Francisco*, manuscrito, ACCC, leg. 5, exp. 4 [4 bis], fs. 4r-5r.

²⁵ “Petrona

En treçe de mayo de mil y seiscientos y sesenta y tres años con licencia del cura baptise a Petrona hija de P.^o de albarado y

Pero, en honor a la verdad, fundar un convento en el Calvario —como era el deseo de sor Petra de San Francisco y de sor Serafina Rosa de Jesús, prohijado por Domingo Ferral—, era algo más fácil de pedir que de realizar. La Orden Tercera de Penitencia —a la que pertenecía el Santo Calvario— no admitía el patronato, por juzgarlo gravoso. Además, había una serie de reparos e inconvenientes de los que había hecho síntesis, ya desde el 4 de noviembre de 1704, el vicecomisario general y capellán de las religiosas, fray Joseph de la Llana, en una carta a las pretendientes sor Serafina²⁶ y sor Petra, firmada

de Sebastiana de Luna fue su Padrino el B.º D. P.º Calderon Promotor fiscal deste arzobispado [sic].

Luis fonte de Mesa

Br Bar.ºº Fernandez Pardo

Pasose esto p.ºº al Libro de españoles por mandado del P. Provisor en 20 de

junio de mil seiscientos y nouenta y tres años, y se dio certificacion a la parte con la calidad de española.

D.ºº Alberto [sic].

Parroquia de la Asunción, Ciudad de México, *Libro de Bautismos de Castas*, 1660-1663, f. 266v. Debo la noticia de este documento a mi buen amigo Óscar G. Chávez, librero de San Luis Potosí, a cuya colección particular pertenece, también, la fotografía de San Juan de la Penitencia reproducida arriba.

Lo importante de esta partida de bautismo es que Petrona fue inicialmente bautizada como *mestiza*, circunstancia que después se enmendó, cual dice el documento, al ser pasada la partida, el 20 de junio de 1693, al libro de bautismos de españoles. Esta “corrección”, que más se antoja una suerte de blanqueamiento racial, tiene relevancia, pues hay que recordar que la voluntad del patrono y fundador del convento de Corpus Christi de México, el virrey Baltazar de Zúñiga, Marqués de Valero, era que las cuatro primeras fundadoras de aquel cenobio fuesen españolas, no obstante ser esta fundación para indias. (Esto a modo de que guiaran a las naturales en sus primeros pasos de vida conventual.) Y si bien la “dificultad” de pertenecer Petra a una casta quedaría zanjada, según vemos, desde 1693, persiste la duda de si quien sería la primera abadesa de Corpus Christi no haya sido, en efecto, sino mestiza.

²⁶ Los inéditos apuntes de las religiosas que yacen en el archivo del Convento de Corpus Christi ofrecen unos pocos datos sobre sor Serafina Rosa de Jesús, a quien describen poseedora de un espíritu desasosegado. El fragmento que transcribimos se refiere a los años de esta monja y sor Petra de San Francisco aun en



Figura 4, Anónimo, *Sor Petra de San Francisco* [1663-1727], ca. 1720. Óleo sobre tela (perdido). Fotografía de M. Romero de Terreros. Tomada de Josefina Muriel, *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, IINUNAM (Serie Documental, 23), 2001.

en el convento de San Francisco de México, en la que les dice:

Su Mag.^d asissta a VV.RR. y le de mucho de su amor y Gracia, assi para que le sirban, en su estado, como

el convento de San Juan de la Penitencia: “los primeros años se acompañó [sor Petra] de una religiosa mui perseguida del demonio que era la M.ª Serafina Rosa de Jesús[;] en el coro era terrible el ruido que hasta las puertas de la iglesia se abrian[;] en la sacristia de [la] misma manera[;] hasta el serrojo donde guardauan [el] S.ºº oleo se abria[;] entrava S. R.ª y no sonaba una Mosca. Se hiban a Resar a vn campo q llaman la serca y el ||enemigo no sesaba de jugar a la pelota con el cuartito subiendolo y bajandolo[.] Desde luego veria los enemigos como atormentaban a la M.ª Serafina porq vna donadita llamada fran.ª Dorotea los veia[;] esta las acompañava...[sic]” (NN, “Lo que es sabido en el siglo...” [en torno a Sor Petra de San Francisco], manuscrito, en *Apuntes de algunas vidas de Nuestras Hermanas Difuntas. Primeramente N. M. R. Madre fundadora Sor María Petra de San Francisco*, manuscrito, ACCC, leg. 5, exp. 4 [4 bis], fs. 1v y 3r).

para que logren la fundacion, que me proponen, y Yo deseo. No obstante que hize sobre ella los Reparos siguientes: el primero, que no se consultase con los Prelados antes de su Publicacion, porque siendo vna cossa de tanta Grauedad como espiritu, y que no debia prudentemente emprenderse sino es, viniendo como Voluntad diuina, esta regularmente se manifiesta, por el consejo de el superior, que esta en lugar de su Mag.^d Esto, Hijas, es lo que significa llamar Dios a Samuel, y no por otra voz, que la de su P.^e Heli. El segundo: que el Consilio Tridentino prohibe las fundaciones, fuera de los muros de los lugares. Y aunq este nuestro de S.^o Ju.^o padece el mismo defecto, por esso mismo es exemplo y no exemplar, que pueda imitarse fuera, de que se vicio por accidente de la inundacion porque antes estaba el mayor concurso de este lugar en aquel Citio, y como mas seguro fue el Monasterio en donde entraron las familias mas notables de el. El señor Moneldha [?] atendiendo a el estado presente de dicho Monasterio, es voz, que quizo pasar las religiosas a el conv.^{to} que oy es Hospital de Bethlemitas. El tercero, haber de vivir las Religiosas de limosnas. Porque viuiendo en esta Ciudad tantos Conuentos, y religiosos de ella, no es bien sobre cargarla con esta nueva obligacion, como quiera que su piedad la haze de socorrer a quantos le piden, aunque sean, como son, muchos. El quarto, ser el caluario, laguna en tiempo de aguas. Y en el otro tiempo cienega. Y por donde acometer primero las inundaciones, como es experiencia, y del año pasado, pues hubo media bara de agua en el Conuento de S.ⁿ Diego. Estos fueron mis reparos, haziendo juicio de ellos con prudencia humana [sic].²⁷

Graves se vislumbraban estos reparos. Pero objeciones aún de mayor importancia son las que haría ver el propio comisario general de Indias, fray Lu-

²⁷ "Carta de fray Joseph de la Llana a sor Seraphina Rosa de Jesús y sor Petra de san Francisco (Cd. de México, 4 nov. 1704)", en *Cartas dirigidas a...*, op. cit., f. 16r.

cas Álvarez de Toledo, ante quien también ocurrirían las religiosas. En una carta de respuesta a las dos monjas, fechada en Madrid el 4 de julio de 1705, confiesa:

[...] [dar] a Dios infinitas gracias, por el buen zelo, y feruoroso espiritu que me manifiestan, deseando la fundacion de esse nuevo conu.^{to} en la estrechez de la Regla primera de nra M.^e S.^{ta} Clara. Pero tiene muchas dificultades, y grauissimas, el conseguirlo, pues sus RR.^s an de pasar de vna Regla a otra, que no lo concede la Silla App.^{ca} sino por urgentissimas causas. Tambien obsta el ser nueva fundacion, y de Religiosas pobres que an de vivir totalmente de limosnas, de que se recrece la molestia de los bienechores; y esto lo ha de estorbar el Consejo, en la presente estacion de los tiempos. Y aunque es verdad, que la diuina prouidencia no esta sujeta a tiempos, y que puede sustentar a V. RR.^s es quando las fundaciones se hazen por precision, y yo aqui no la hallo, ni soy de dictamen se hagan por las muchas experiencias que tengo, y lo que aora vemos, pues estas señoras Descalzas Reales lo pasan con mucho aprieto, siendo assi que lo son de la Sangre Real, y de la mayor nobleza de España. Si fuere voluntad del S.^r (a cuya disposicion deben V. RR.^{as} sujetar sus fervorosos deseos) lo saura disponer con aquella suaue fortaleza, con que ordena todas las cosas. Ruego a V. RR.^{as} lo encomienden a Su Mag.^d, y a mi me tengan presente en sus oraciones [...] [sic].²⁸

Como vemos, San Juan de la Penitencia era un convento de religiosas franciscanas urbanistas, regla que en términos prácticos abolía el privilegio de la pobreza, estableciendo rentas y propiedades como forma de subsistencia normal de las monjas. El abrazar la primera regla suponía, evidentemente, pasar a más rígido instituto. Por eso, en otra carta del 4 de marzo de 1709, cinco años después, insiste

²⁸ "Carta de fray Lucas Álvarez de Toledo (Madrid, 4 jul. 1705)", en *Cartas dirigidas a...*, op. cit., f. 7r.

Álvarez de Toledo a las monjas, en esta agravante en la pretensión:

[...] aplaudo mucho sus fervientes deseos y devociõ en el intento de abraçar el instituto de la 1.^a Regla de N.^a M.^e; Y quanto estubiere de mi parte, influire en tan santa determinaciõ; y deseava poderlo executar por mi solo, q por mi estuvieran V R.^{as} servidas; no podemos entrar en esta materia, sin q preçeda peticiõ de la com.^d, o de los particulares que pretenden esta mudança, o nueva fundaçion de convento; y si V R.^{as} pudiesen conseguir, q esa ciudad, Arzobispo, o S.^r Vi-Rey, lo pidiese al Rey N. S.^r (dios le g.^{de}) seria quasi el todo en el complemento de sus deseos; y tambien, me es pre çisso, poner en la consideraçion de V. R.^{as}: q. si todas las de ese nro convento quisieran pasar a profesar la 1.^a Regla, quedandose en el mismo convento, y sitio; y si algo ç fuese necesario fabricar demas, supliendolo los devotos; seria materia fácil, y conseguible; pero siempre será diffiçil nueva fundaçion, y q. se queden en esa com.^d las demas: porq. (a mi parecer) solo conçedera el consejo, si no es q. tengan, V. R.^{as} favores soberanos; persuadan a las demas (aunq. sin violencia) quieran pasar a mas rigido instituto, q. de esta forma se compondra; y V. R.^{as} remitanme los recados neçesarios, y se tanteara la materia; en el interim, Ruego, por las entrañas de Jesu X.^o, a V. R.^{as} obseruen su Regla de las Vrbaniçass [sic], q. las basta para ser perfectas Religiosas, y agan vna vida tan espiritual, como si fueran descalças [...]
[sic].²⁹

Eran sensatas las recomendaciones del comisario Álvarez de Toledo: si todas las religiosas de San Juan de la Penitencia quisieran en efecto abrazar la primera regla de Santa Clara, pero optasen por quedarse en el mismo convento, la cuestión era más sencilla. Pero el desear nueva fundación en el

²⁹ "Carta de fray Lucas Álvarez de Toledo (Madrid, 4 mar. 1709)", en *Cartas dirigidas a...*, *op. cit.*, f. 6r.

Calvario sólo para algunas, permaneciendo las restantes en el monasterio de origen, y además cambiar de regla, era deseo poco menos que imposible de satisfacer, y no se concediera de no mediar "favores soberanos". Por eso recomendaba solicitar al arzobispo de México o al propio virrey que hiciesen ellos directamente la solicitud al rey de España. Pero entre tanto eso no sucediese, les rogaba encarecidamente a las monjas observar la regla de las urbanistas, que a su juicio les bastaba para una perfecta vida religiosa.

Especula Robin que el capitán Domingo Ferral quería construir el convento anexo al Calvario posiblemente "por emular a otros compatriotas",³⁰ y además hacerlo "nuevo", con la finalidad específica de "hacer permanente el objeto del Vía Crucis".³¹ Pero por el tenor de los memoriales y cartas que venimos citando y otros que nos reservamos, se echa de ver no sólo el devoto deseo de estas dos monjas de San Juan de la Penitencia, sino su original, activa y diligente disposición para fundar un nuevo convento. Incluso dicen estos papeles que fue "para dicho efecto" (esto es: nueva fundación conventual de recoletas en la última ermita del Santo Calvario) que Domingo Ferral otorgó la multicitada escritura. Y nada menos que la propia virreina —doña Juana de la Cerda y Aragón, duquesa de Alburquerque—³² quien en su momento intercedería por las religiosas, encomendará con toda precisión a fray Manuel de Mimbela, procurador de la provincia del Santo Evangelio en la Corte, a tomar a su "cargo la pretensión de las Madres Petra de s.ⁿ fran.^{co} y serafina Rosa de Jesus, tocante a la fundaz.^{on} q desean

³⁰ Alena Robin, *op. cit.*, p. 1299.

³¹ *Idem.*

³² De ella dice Romero de Terreros que era "en alto grado caritativa, puesto que solía hacer frecuentes visitas a los hospitales, especialmente al de San Juan de Dios, en donde asistía personalmente a los enfermos, consolándolos y haciéndoles obsequios de dinero; Manuel Romero de Terreros, *Bocetos de la vida social en la Nueva España*, México, Porrúa, 1944, pp. 43-44.

de conu.¹⁰ de Religiosas Recoletas en esa Ciudad [...] [sic].³³

Huelga decir que el convento anexo al Calvario jamás se construiría, quedando la pretensión de sor Seraphina y de sor Petra en un ferviente deseo. Lo que aquí hay que poner en relieve es que sor Petra se quedaría con la espinilla clavada durante más de una década, y al menos los 14 años que peinan el periodo histórico de tres virreyes novohispanos.

En 1718, en tiempos del virrey marqués de Valero, iniciará la gran aventura de Corpus Christi, motivada supuestamente por la acción de gracias de este gobernante a resultas de salir ileso tras el atentado que sufriera el jueves de Corpus de aquel año.³⁴ Pero, ¿no será más bien que esta fundación dirigida a la nobleza indiana no haya sido a la postre sino algo que sor Petra de San Francisco logró incoar en la mente y la voluntad del virrey Baltazar de Zúñiga, casi al modo de un *premio de consolación* por el inicial fracaso de ella en el Calvario? Tal parecería sugerir el propio panegirista de sor Petra de San Francisco, el P. Joseph López, cuando escribe lo que fue objeto de su predicación en 1727, con ocasión de la muerte de aquella religiosa:

Lo que ha llegado á mi noticia, es en esta manera. Sabiendo el Excmo. Señor Marqués la buena opinion de N.V.M. le escribió (siendo Abadesa) encomendándole pidiese á Nuestro Señor por vn aviso, y negocio de su Magestad. La V.M. auyendo le respondido con humildad, que obedeceria, y que toda la Comunidad lo haria; ya para firmar: *Senti mocion* (dixo á quien me participó esta noticia) *y le puse: ojala, y a V. Exc. le moviera N. Señor á que hiziera vn Convento de la Primera Regla de N.M. Santa Clara, que lograra su despacho.* Movido

³³ "Carta de fray Manuel de Mimbela a la Duquesa de Alburquerque (Madrid, 4 mar. 1709)", en *Cartas dirigidas á...*, op. cit., f. 8r.

³⁴ Véase José Ignacio Rubio Mañé, *El virreinato II. Expansión y defensa*, 1a. parte, cap. I, México, FCE/UNAM, 1983 (Historia), pp. 64-69, n. 5.

de esto, al dia siguiente pasó su Excelencia á veerla, aun no conociendola, y que le explicasse su voluntad. Informado de N.V.M. le dió palabra; y despues volvió á veerla, y á proponerle fundacion para Indias; á que respondió N.V.M.: *Almas queremos, Señor, almas que amen mucho, y sirvan á Nuestro Señor, y sean las que fueren* [sic].³⁵

No es necesario decir que del Calvario o del ominoso atentado al marqués de Valero, no dice el P. López ni media palabra. O, por otro lado: ¿no sería posible que el convento para indias no haya sido sino una providencial circunstancia (sino es que propia ocurrencia) de este virrey soltero, quien así supo proveer oportuno consuelo al inicial *anhelo frustrado* de aquella monja, supuestamente de noble prosapia y tenida por descendien-

³⁵ F. Joseph López, *Piedra Fvndamental de la Mystica Sion...*, op. cit., § III, p. 17. Los inéditos e interesantes apuntes de las religiosas de Corpus Christi (que yacen en su archivo particular) parecen indicar que fue la propia sor Petra quien se inclinó por (y negoció) una fundación para indígenas (amén de confirmar la mucha estimación en que los principales de México tenían a esta religiosa, así como la confianza en ella del virrey Marqués de Valero: "[...] de los S.^{tes} principales de Mexico era mui estimada. Todos los que [me] conocian me decian fuera S.^{ta} como la M.^e Petra [...] todo el Día la vuscaban[;] el S.^r Virrey Marques de Valero le escribio encomendara a Dios a el Rei, que avia días no se savia de S.M. Ella le prometio [que en] breve sabria de S.M., que le hisiera vna fiesta a el S.^{to} Niño la cual se hiso con asistencia de su ex.^a y todos los de palacio. Otra ocasion le escribió hisiera el conbentito de Corpus para las inditas, y disiendole que porq queria fuera de yndias dixo almas qremos, almas queremos [...] me dan mucha lastima las yndi- | tas de s.^{ta} Gregorio. Y luego se puso el comb.^{to} por obra y enpesaron a pretender [...] en la puerta les enseñaban desde la ABC y a ler latin, y en la rexa todos los domingos venian todas sus pretendientas y le[s] daban leccion[;] les buscaba quien las enseñara a escribir[.] a Pascuala enseño D.^{no} Carlos de Tapia[.] S.R. negocio con el Ylmo. S.^r Castorena y para el efecto no dexo piedra por mover. Cuando enpeso a negociarlo con el Virrei seria el año de dies y ocho y el año de veinti cuatro vinieron las lisensias y me dixo vna persona sacerdote hubo vna tormenta en el mar y ella la sosego viniendo dichas lisensias... [sic] [...]"] (NN, "Lo que es sabido en el siglo [...]"] [en torno a Sor Petra de San Francisco], manuscrito, en *Apuntes de algunas vidas de Nuestras Hermanas Difuntas. Primeramente N. M. R. Madre fundadora Sor María Petra de San Francisco*, manuscrito, ACCC, leg. 5, exp. 4 [4 bis], fs. 3r-3v).

te de Pedro de Alvarado?³⁶ Quede allí la materia de especulación.

Huelga decir que Corpus Christi existe aún. Y no sólo por sobrevivir el templo que diseñara Pedro de Arrieta, aunque el pequeño claustro hace décadas que desapareció; sólo su fuente pervive en el atrio del ex convento del Carmen, en San Ángel.³⁷ Nos referimos a su viva comunidad que custodia amo-

rosamente su archivo y cuyo cuidado nos ha encomendado.³⁸ Y si históricamente aquel monasterio bien pudo ser consecuencia de una malograda intención, no cabe duda que Corpus Christi —baluarte de la feminidad novohispana y referente de la prístina mexicanidad— a la postre superaría aquel primer propósito, convirtiéndose en una genuina joya... si bien lo haya sido de un anhelo frustrado.



³⁶ “[...] sus felicísimos padres, Pedro de Alvarado, y Sebastiana de Luna, Noble el Padre por descendiente inmediato de el Valeroso Conquistador Alvarado, que dexó gravada la memoria de sus hazañas, en la conquista de esta Ciudad, sobre el puente, camino de S. Cosme, á que dio el nombre del Salto de Alvarado; y noble la Madre, por el apellido de Luna, signo de nobleza entre los Hebreos, y Romanos [...]”, f. Joseph López, *op. cit.*, § I, p. 6.

³⁷ Véase Arturo Rocha Cortés, “El convento de Corpus Christi de México, para indias cacicas (1724). Documentos para servir en la restauración de la iglesia”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 1, México, Conaculta/INAH, 2004, pp. 17-39.

³⁸ Agradecemos en especial a sor Ana María del Buen Pastor, sor María de Lourdes de Jesús, sor María de la Eucaristía y sor Luz María de la Inmaculada, quienes nos han apoyado en todo momento, y a todas las religiosas del convento de Corpus Christi.

Intento de fundación de un convento para indígenas en Tlatelolco, siglo XVIII

El convento de Corpus Christi, creado en 1724, fue el primero destinado para indígenas caciques en Nueva España. Durante el siglo XVIII sus religiosas iniciaron procesos para fundar otros en diversos lugares del territorio, uno de ellos en Tlatelolco. Así, en 1779 sor María Dominga de Santa Coleta explicó la razón con estas palabras: “[...] para que logren su vocación tantas niñas pretendientas indias caciques [...]” y pidió al rey que le proporcionara la capilla de Nuestra Señora de los Ángeles, inmediata a Santiago Tlatelolco. En 1785 Carlos III negó el permiso porque, aunque el Cabildo de la ciudad de México apoyó la fundación, el arzobispo, Alonso Núñez de Haro y Peralta, no la creyó conveniente. Aunque el intento no se cristalizó, el caso de Tlatelolco es una muestra del deseo de las monjas indígenas por extender su orden, prueba su gran actividad gestora ante las autoridades virreinales y revela la necesidad de la élite indígena de crear nuevos espacios religiosos y educativos para sus mujeres. Además nos da luz sobre los actores que estaban a favor y en contra de la profesión de indígenas, así como de factores clave (políticos, económicos y de jurisdicción eclesiástica) que influyeron para la negación.

Palabras clave: indígenas, convento, Tlatelolco.

El convento de Corpus Christi, fundado en 1724, fue el primero destinado para indígenas caciques en Nueva España. Sus fundadoras fueron monjas criollas quienes —casi desde su apertura— comenzaron procesos para crear otros monasterios —también para indígenas— en diversos lugares del territorio. Así, abrieron sus puertas el monasterio de Nuestra Señora de Cosamaloapan, de Valladolid, en 1737, y el de Santa María de los Ángeles en Antequera, Oaxaca, en 1782.¹

Estas fundaciones podrían hacer pensar que la idea de tener más espacios para religiosas indígenas tuvo éxito. Sin embargo, al parecer no fue totalmente así porque hay información que revela que durante el siglo XVIII se intentaron crear por lo menos otros tres conventos: uno en Guadalajara, otro en Tlatelolco y uno más en Puebla (este último en dos ocasiones), por lo que las fundaciones que se concretaron fueron la minoría si se considera que sólo se fundaron dos de las cinco propuestas. Entonces cabría preguntarse, ¿por qué la insistencia de crear más monasterios para indígenas? ¿Cuáles fueron los factores que influ-

* Investigadora independiente.

¹ Josefina Muriel, *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, UNAM, 2001, p. 48.



Figura 1. Templo de Corpus Christi, ca. 1864. Fototeca Constantino Reyes Valerio, CNWH, INAH.

ieron para que se negaran las demás fundaciones? Contestar estas cuestiones es el objetivo de esta ponencia, centrándonos en el caso de Tlatelolco.

Cierto es que hubieron muchos intentos de fundación rechazados en la historia del monacato femenino dentro del periodo virreinal, pero considero que el proceso que aquí se analiza merece la atención porque fue un monasterio pensado para indígenas y gestionado por religiosas indígenas, ya que a partir de 1744 las indias comenzaron a sostener los cargos de liderazgo dentro del Corpus Christi, y fueron ellas quienes buscaron crear nuevos conventos para las de su nación a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

El proceso

En 1779 las monjas indias solicitaron al rey de España, Carlos III, la fundación de dos conventos, uno en Tlatelolco y otro en Puebla. En carta del 21 de

mayo la ex abadesa del Corpus Christi, sor María Dominga de Santa Coleta, justificó su petición de la siguiente manera:

Hago presente la santa necesidad que tenemos de otros dos conventos nuestros de la primera regla de nuestra madre Santa Clara, la misma que estamos observando, para que logren su vocación tantas niñas pretendientas indias caciques como hay en esta dicha ciudad de México y fuera de ella; movida por la compasión y lastima de ver sus grandes ansias y deseos y su continua perseverancia en esperarse a que haya un solo lugar para ellas.²

Para el caso de Tlatelolco pidió que le proporcionara la capilla de Nuestra Señora de los Ángeles, para que sirviera como templo del convento, que el

² Archivo General de la Nación (AGN), Templos y conventos, vol. 311, exp. 3, f. 1. En todas las citas textuales se ha modernizado la ortografía.

monasterio quedara bajo su “real protección” y que estuviera sujeto a los franciscanos, como lo estaba el Corpus Christi. Como era costumbre, y por falta de datos suficientes, en noviembre de 1779 el rey mandó que se le diera informes sobre el asunto.

La orden de Carlos III llegó a Nueva España en abril de 1780, y fue hasta finales de mayo cuando el virrey, Martín de Mayorga, pidió tanto al arzobispo como al cabildo de la ciudad de México que informarían sobre la solicitud del convento de Corpus Christi para fundar otro en “el paraje de Nuestra Señora de los Ángeles de esta ciudad”. Al ser comunicado, el cabildo pidió al síndico del común y al procurador general que realizaran un reporte del asunto para que después se notificara al virrey.

El primero en hacer llegar su parecer fue Ignacio García Bravo, síndico del común. El 27 de agosto de 1780 fijó su postura de apoyo a las religiosas. Lo fundamentó de acuerdo con los siguientes puntos: 1) con la fundación aumentaría en número de vírgenes dedicadas a Dios; 2) era una cuestión de justicia porque en la ciudad sólo había un convento para indígenas a comparación de los 19 para españolas, y 3) era recomendable en lo político porque el monarca

[...] [había] dictado las más eficaces providencias para que sea atendida y exaltada la nación indiana aspirando a que se cultiven e instruyan en el idioma castellano añadiendo su real magnificencia que pueden optar los indios caciques a las dignidades eclesiásticas de que resulta que vivan más gustosamente subordinados y reconocidos a nuestro augusto monarca [...].³

Por un lado, podemos ver que justificó la fundación a partir de la castellanización. En el siglo XVIII hubo una fuerte campaña para promover la enseñanza de la lengua española pues algunos pensaron

que la supervivencia de las lenguas indígenas había impedido la cristianización total de los indios y que no se incorporaran completamente a la economía mercantil y al sistema judicial español.⁴ Carlos III promulgó una cédula el 16 de abril de 1770 donde ordenó que se extinguieran los diferentes idiomas y que sólo se hablara castellano; otra cédula de 1778 reiteró la anterior y también decretó —como otras ya lo habían establecido— la fundación de escuelas de castellano, diciendo que se persuadiera a los padres para que enviaran a sus hijos.⁵ De esta manera, el síndico pensó que las monjas indígenas servirían de ejemplo a los demás indios para que aprendieran el español.

Por otro lado, aunque García Bravo no citó ninguna orden real en concreto, cuando escribió que los indios podían acceder a las “dignidades eclesiásticas”, seguramente se refirió a lo que dos reales cédulas establecieron: la de 1691, que alentaba la formación de becas para caciques en los seminarios tridentinos, y la de 1697, que ordenó a las autoridades virreinales permitir a los hombres de la nobleza indígena acceder a cargos públicos, lo que propició que los indígenas buscarán obtener un grado universitario, y con ello facilitar su ordenación sacerdotal.⁶ Así, para el síndico del común, la pretensión de las indígenas estaba apoyada en las leyes emanadas desde España.

Sobre el lugar, siendo que Tlatelolco era un barrio indígena, consideró que los vecinos ayudarían en la manutención. El único inconveniente que señaló fue que la madre sor María Dominga de Santa

⁴ Rodrigo Martínez Baracs, “Los indios de México y la modernización borbónica”, en Clara García Ayuardo, *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, FCE/CIDE/Conaculta/INEHRM, 2010, p. 67.

⁵ Dorothy Tanck de Estrada, “Castellanización, política y escuela de indios en el Arzobispado de México a mediados del siglo XVIII”, en *Historia Mexicana*, vol. XXXVIII, núm. 4, México, El Colegio de México, 1989, p. 729.

⁶ Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre Salvador, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2006, p. 103.

³ *Ibidem*, f. 13v.

Coleta no había especificado quién correría con los gastos del edificio del convento, pero no dudó que encontraría un bienhechor. Incluso sugirió que los mismos benefactores que para ese momento estaban ayudando a reconstruir la capilla de Nuestra Señora de los Ángeles pudieran dar lo necesario para el monasterio. Al finalizar su escrito recomendó que las monjas no dependieran de los franciscanos (como ellas lo pedían) sino del arzobispado, porque la capilla propuesta para ser templo del convento dependía de él, y “[...] será muy violento encargar la dirección de ella a los regulares, [ocasionaría] discordias si se dividiera el gobierno de la iglesia a los clérigos y las monjas a los religiosos cuando debe correr todo unido [...]”.⁷ Nos encontramos ante un problema de jurisdicción entre los religiosos del clero regular y del secular. Más adelante retomaremos el tema.

El procurador general, Ignacio Tomás de Mimiaga, fue demasiado crítico con la petición de las indígenas. Consideró que era necesario abrir una investigación donde se comprobara si en verdad no había lugar para más indias en el Corpus Christi, si era cierto que había muchas pretendientes, si las religiosas no pasaban necesidad porque las leyes prohibían que se fundaran conventos si no se podían sostener cómodamente. La única forma de probar si bastaban las limosnas para su manutención era revisar el libro de ingresos del convento, y así lo recomendó. Además pidió que se obtuviera el testimonio del cura de la parroquia de Santa Ana, de la cual dependía la capilla de Nuestra Señora de los Ángeles. Objetó que aunque se contaba con el templo, éste era de adobe, por lo que no duraría mucho tiempo; las monjas no tenían un bienhechor que costeara los gastos, el sitio no estaba muy poblado —por lo que resultaba peligroso para las religiosas— y el agua escaseaba.

En cabildo de 19 de enero de 1781 se acordó hacer las averiguaciones que pedía el procurador, y se

⁷ AGN, Templos y conventos, vol. 311, exp. 3, fs. 17v-18.



Figura 2. Monjas indígenas del Corpus Christi. “Traje de las religiosas de los conventos de México, de los colegios y recogimientos”, detalle. Anónimo, siglo xviii. Museo Nacional del Virreinato.

asignó al regidor y tesorero Antonio de Leca y Guzmán para que las supervisara.

Las religiosas de Corpus Christi pudieron probar que desde 1770 el papa Clemente XIV les concedió el permiso para que aumentara el número de monjas a 33 y que el convento estaba lleno. Presentaron una lista de 26 indígenas caciques dispuestas a profesar en el nuevo monasterio, y por último escribieron:

Aunque no tenemos seguro algún bienhechor para la fábrica en los términos que van referidos, hay bienhechores que nos han ofrecido coadyuvaran en cuanto sea posible y como ejemplo de esto habrán otros

muchos que lo ejecutaran como le consta al señor comisionado y a más de todo esto la liberal mano de nuestro redentor Jesucristo que moverá los corazones de otros nuestros hermanos para conseguir el fin que tanto deseamos que es la salvación de las almas.⁸

El documento fue firmado por sor María Gertrudis de los Dolores, abadesa. Pero apareció también la firma de sor María Dominga de Santa Coleta como madre de consejo, quien, como vimos, fue la monja que solicitó la fundación. Si bien es cierto que aseguraban poder conseguir los recursos suficientes para la construcción del convento, considero que no tenían bienhechores seguros para que las ayudaran, porque de lo contrario lo hubieran manifestado en la carta, sobre todo si pensamos que estaba en juego que el cabildo diera su apoyo a la fundación. Esto se agravó más porque en el expediente se agregó un avalúo que el mismo Antonio Leca mandó hacer al arquitecto don Francisco Guerrero y Torres, quien calculó en 46 000 pesos la construcción total del edificio y 3 500 pesos para el traslado del agua desde Santa Fe hasta el centro del nuevo convento.⁹

Sobre el tema de las limosnas el síndico del convento, don Manuel del Castillo, mostró el libro de cuentas que reveló no sólo tener lo suficiente para cubrir los gastos necesarios de las religiosas, sino que había sobrantes. Se calculó que las indígenas necesitarían 2 reales diarios para mantenerse, y que con 6 000 pesos anuales se podían sostener las 33 religiosas.

El informe del mayordomo de la capilla de Nuestra Señora de los Ángeles, José Haro, nos da pistas del por qué se eligió aquel lugar para la fundación y por qué él estaba de acuerdo con que se convirtiera

en parte del convento. Haro explicó que la capilla se construyó en 1580 por un cacique indígena (de ahí que seguramente las religiosas la consideraron acorde a sus fines; era una capilla que se estaba remodelando, en un barrio indígena fundado por un cacique). Desde aquel momento se mandó pintar la figura de la virgen en la pared principal, que era de adobe, y según lo que informó, milagrosamente se seguía conservando su rostro y manos sin deterioro a pesar de temblores, lluvias y granizos. Desde 1685 tenía licencia para que ahí se celebrara misa, y dijo que desde que estaba a su cargo en 1776, deseaba que el culto a la imagen de la virgen aumentara. Por ello había buscado bienhechores como Juan de Azpetia, Marcelino del Pozo y Juan Ángel Patiño, quienes le habían donado cal, ladrillo, etc., para remodelar el edificio. Con esto y la asignación de limosnas que los fieles le daban, aseguró que podía juntar 14 000 pesos para el monasterio, porque veía en éste una vía para que la imagen —de la cual era devoto— se conociera más y se perpetuara su culto; “[...] si se consigue la fundación del convento lo veremos construido y las religiosas en él dentro de seis años por estar muy conmovido el pueblo y la devoción [...] porque los fieles han visto como Dios ha obrado por medio de la imagen de la reina de los cielos [...]”.¹⁰

Su testimonio fue muy benéfico para el proceso porque gracias a él se pudo contar con un requisito indispensable: los bienhechores. Si las indígenas no los tenían, él demostró que podían contar con el apoyo de los que lo ayudaron para remodelar la capilla. Si ellos estaban o no dispuestos a cooperar para la construcción total del convento no lo sabemos a ciencia cierta, pero al parecer fue suficiente para Antonio de Leca, porque el 23 de enero de 1783 aconsejó al cabildo que se debía informar positivamente al virrey, al arzobispo y rey tocante a la fundación.

¹⁰ AGN, Templos y conventos, vol. 311, exp. 3, f. 60.

⁸ *Ibidem*, f. 20.

⁹ María Concepción Amerlink de Corsi, “La Iglesia y la imagen de Nuestra Señora de los Ángeles”, en *Memorias. Academia Hispánica de Ciencias, Artes y Letras*, México, 2002, p. 249.

El trámite se atrasó un poco ese año porque hubo un cambio en la administración. Pero esto no impidió que sor María Dominga de Santa Coleta estuviera pendiente de lo que ocurría con su pretensión. En septiembre de 1783 escribió al nuevo virrey, Matías de Gálvez, para ponerlo al tanto del asunto. Sutilmente le hizo ver que en 1779 se había expedido una cédula a su antecesor, Martín de Mayorga, para que se informará al rey lo más conveniente respecto a las dos fundaciones conventuales para indígenas caciques, y que el proceso no se había completado. Aprovechando la ocasión, le solicitó que apoyara la causa no sólo como virrey, sino valiéndose de sus lazos familiares porque “[...] este negocio está en manos del señor ministro del Consejo, hermano de su excelencia [...]”,¹¹ así que esperaba que el informe se enviara “haciéndome esta merced”, es decir, que escribiera a su favor. El hermano del que hablaba era José de Gálvez, que en ese tiempo era secretario del Consejo de Indias, lo que demuestra que la religiosa indígena estaban enterada de lo que ocurría en el ámbito político, sobre todo de los personajes de los que dependía para ver cristalizados sus deseos, y se acercó a ellos con el fin de convencerlos para que estuvieran a su favor.

De esta carta vale la pena señalar que sor María Dominga de Santa Coleta firmó como portera del convento. No hay mención de la abadesa ni de madres del consejo. Se puede concluir que fue esta monja la principal promotora de los dos monasterios. Estuvo al tanto del proceso, pues su firma aparece en cada una de las peticiones, no importando el puesto que ocupase dentro de su comunidad, pero sí dejando claro que había sido dos veces abadesa. Tal vez de ahí naciera su insistencia de ver profesar a más indígenas.

Gálvez le respondió que para hacer su informe tenía que esperar el del cabildo y el del arzobispo.

A close-up photograph of a handwritten signature in dark ink on a light-colored paper. The text is written in a cursive script and reads: "Sor Maria Dominga de Sta Coleta Portera". The signature is somewhat slanted and includes a decorative flourish at the end.

Figura 3. Firma de sor María Dominga de Santa Coleta. AGN, México, Templos y conventos, vol. 21.

El primero se lo hizo llegar en octubre del mismo año y, como vimos, al final parecía favorable a las religiosas. Pero el del arzobispo tuvo que esperar algún tiempo más. Alonso Núñez de Haro y Peralta hizo su informe hasta enero de 1784 porque estaba esperando la respuesta del cabildo, la cual obtuvo hasta finales del año anterior y porque tuvo que salir a una visita pastoral. Desde 1780 contaba con el informe del cura de Santa Ana (que no se anexó al expediente que tenía el cabildo); a mi parecer fue este escrito la principal fuente en la que se basó para fijar su postura.

Conozcamos el contenido de la carta del párroco doctor Antonio Vegas Rivadeneira. Si el Concilio de Trento puntualizó que no se debía consentir una nueva fundación si no aseguraba su manutención, él expresó que Tlatelolco era un barrio pobre, que la mayoría de los indios estaban desnudos y que eran incapaces de socorrer a las monjas con limosnas. El lugar estaba muy alejado de la ciudad y, por lo tanto, el convento estaría expuesto a “los insultos de los malhechores”. Si se reclamaba que había sólo un convento para indígenas en la ciudad de México, él señaló que también había muchas españolas que sufrían porque no había lugar para ellas en los monasterios. Dijo que los fondos que requerían para la construcción eran muchos, y que en la ciudad las limosnas escaseaban cada vez más. Pero su principal argumento fue referente a la jurisdicción religiosa. Recordó que la capilla de Nuestra Señora de los Ángeles pertenecía a la jurisdicción del ordinario, y

¹¹ AGN, Templos y conventos, vol. 21, f. 244.

si se aceptaba la fundación provocaría un conflicto entre el arzobispado y los franciscanos por los derechos parroquiales.

Se debe recordar que el curato de Santiago Tlatelolco estaba a cargo de los franciscanos, pero se vio afectado por el proceso de secularización. El 4 de octubre de 1749 la Corona española emitió una cédula por la cual todas las parroquias o doctrinas administradas por las órdenes religiosas (franciscanos observantes, agustinos y dominicos) en las diócesis de Lima y de México debían pasar al cuidado del secular. En 1753 promulgó un decreto extendiendo el proceso de secularización a todas las diócesis de su imperio en América.¹² El objetivo era reducir la presencia y la influencia de los regulares en las sociedades coloniales porque, a pesar de que su poder paulatinamente iba menguando, seguían presentando un obstáculo para el rey y el ejercicio pleno de su real patronato.

Aunque los franciscanos habían conseguido mantenerse en Tlatelolco, en 1771 llegó la orden de su secularización. El encargado del proceso fue el doctor Manuel Primo de Rivera, quien dijo que los frailes manifestaron su obediencia ante el decreto. Se ordenó que a ellos les siguiera perteneciendo la iglesia principal de Tlatelolco, y la iglesia de Santa Ana se convertiría en cabeza de parroquia.¹³ Entonces, Rivadeneira aprovechó la ocasión para quejarse porque los franciscanos se habían quedado con la iglesia más importante, mientras que él vivía reducido a “una pequeña capilla con la advocación de Santa Ana a donde por estrechez no pueden asistir mucha cantidad de indios”. Como sabía que la de Nuestra Señora de los Ángeles estaba en plena remodelación, pensó que podía aprovecharla para

trasladar allí la cabecera de su parroquia, justificándolo de la siguiente manera:

[...] ¿quién dudaría que esta gravísima necesidad de iglesia parroquial en donde puedan edificarse [...] no más unas cuantas doncellas sino todos los individuos de una vastísima feligresía como la mía debe preferirse a la levisima de dar consuelo a un corto número de mujeres que habían de enclaustrarse en el pretendido nuevo monasterio? [...].¹⁴

El arzobispo Núñez de Haro y Peralta siguió las ideas del cura. No juzgó conveniente ni útil que el rey concediera la licencia para el convento y sugirió que la parroquia de Santa Ana se trasladara a la que se estaba remodelando. Concepción Amerlinck da noticia de que gracias al arzobispo se demarcó el terreno del santuario y se hizo la declaración testimonial de la pintura mariana que estaba en la capilla, concluyendo que era “obra milagrosa”,¹⁵ por lo que no es de sorprender que pidiera beneficiar a la parroquia antes que a un convento que dependería del clero regular, sobre todo a tan poco tiempo de que al fin se había secularizado el curato de Tlatelolco. Escribió que aunque las religiosas indígenas no hacían pública la escasez que padecían, él tenía reporte de lo contrario porque en la ciudad había muchas instituciones que requerían de limosnas: conventos, hospitales, recogimientos, etc., y cada vez se recibían menos. Si acaso el rey daba la licencia para la fundación, pidió al virrey que el convento quedara sujeto a la jurisdicción ordinaria, como ocurrió con el convento de mujeres indígenas de Antequera, porque según él “así conviene a las mismas religiosas y al bien público”.¹⁶

Para poder entender esta declaración es necesario recordar el contexto en que fue escrita. A lo

¹² David Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán: 1749-1810*, México, FCE, 1994, p. 77.

¹³ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “La secularización de doctrinas de indios en la ciudad de México”, en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, IIF-UNAM, 2010, p. 317.

¹⁴ AGN, Templos y conventos, vol. 311, exp. 3, f. 78v.

¹⁵ María Concepción Amerlink de Corsi, *op. cit.*, pp. 243-245.

¹⁶ AGN, Templos y conventos, vol. 311, exp. 3, f. 79v.

largo de la segunda mitad del siglo XVIII los reyes borbones realizaron en Nueva España una serie de reformas. Uno de los blancos de éstas fue la Iglesia, con el objetivo de establecer la preponderancia de la Corona sobre ella y de “ordenarla y disciplinarla”. Para ello se reforzó el sistema diocesano como figura de autoridad y se recalcó su poder central en el cuidado de las almas al encargarle la reforma del clero. Muchas de las reformas estaban encaminadas a quitarle poder a las órdenes regulares secularizando sus parroquias. Para Clara García, Núñez de Haro y Peralta fue un tenaz partidario de las reformas encaminadas a quitar influencia a las órdenes regulares,¹⁷ y lo que hemos visto no desmiente esa afirmación porque se negó a que se fundara un convento de mujeres que dependiera de los franciscanos.

El arzobispo actuó de forma rápida y muy hábilmente, ya que no mandó su informe al virrey sino que lo hizo directamente al Consejo de Indias; su carta iba dirigida a José de Gálvez. Cuando el 20 de febrero de 1784 el virrey Matías de Gálvez le solicitó el informe, Núñez de Haro le contestó que ya los había hecho y mandado “vía reservada” al Consejo acompañado de un informe del cabildo de la ciudad y la carta del cura de Santa Ana,¹⁸ por lo que antes de que el virrey comunicara su parecer, en España ya se conocía su opinión desfavorable hacia la fundación de Tlatelolco. Se hicieron copias de todos los informes y se entregaron al fiscal Ramón Posadas, quien tuvo la última palabra.

En su escrito fechado en la ciudad de México el 17 de abril de 1784, además de lo que el arzobispo fundamentó, el fiscal puntualizó que para esas fechas ya había un convento más para indígenas caciques —el de Antequera, en Oaxaca—, por lo que consideró suficientes los espacios religiosos para las

indígenas que quisieran profesar. Pero también señaló otra razón importante: no deseaba que el monasterio dependiera de los franciscanos:

[...] Los [conventos] que están con los regulares tienen que tener una casa contigua al monasterio para que vivan dos o tres separados de su comunidad [...] [donde] pasan una vida particular de desorden y de relajación. Los que están sujetos al ordinario están bien asistidos y tienen las monjas con prontitud todo socorro espiritual en sus capellanes [...].¹⁹

De nuevo encontramos el problema de la jurisdicción religiosa. Los arzobispos y obispos que encabezaron las reformas borbónicas pusieron en duda el valor de las órdenes religiosas y subrayaron en cambio la primacía pastoral del episcopado y del clero diocesano.²⁰ A partir de la segunda mitad del siglo XVIII los frailes sufrieron duros golpes que limitaron su influencia y poder. Además de las cédulas de secularización antes mencionadas, en 1754 Fernando VI prohibió a los clérigos que intervinieran en la redacción de testamentos. Carlos III impuso un rígido control sobre los conventos de los regulares, quienes fueron duramente criticados porque se consideró que la vida que llevaban era “muy relajada”. Así, este soberano envió desde 1771 reformadores-visitadores peninsulares a Nueva España con el fin de reducir a los frailes a una rigurosa observancia y acabar con la “relajación”. Las visitas que se llevaron a cabo entre 1777 y 1779 reportaron que los franciscanos habían disminuido a 800 miembros. Disminuyó también su actividad educativa, artística y cultural.²¹ Al parecer el fiscal también tenía en

¹⁹ AGN, Templos y conventos, vol. 311, exp. 3, f. 104.

²⁰ David Brading, “El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México”, en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992, p. 199.

²¹ Antonio Rubial García, “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante

¹⁷ Clara García Ayuardo, “Reformar la Iglesia Novohispana”, en Clara García Ayuardo, *op. cit.*, p. 241.

¹⁸ AGN, Bienes Nacionales, legajo 266, exp. 39, s. f.

mente las reformas que se tenían que aplicar, de ahí que se inclinara por la opinión del arzobispo. Al no aceptar la fundación se cooperaba para evitar que los franciscanos se distrajesen de su disciplina e instituto. Lo interesante de notar aquí es que en el expediente no hay una contestación de los franciscanos, ni una carta que apoye la pretensión de fundación en Tlatelolco. Tal vez se encontraban demasiado preocupados por los problemas que tenían con la secularización y las reformas que su orden estaba enfrentando para ocuparse del intento de creación de un convento de monjas. O simplemente quisieron quedarse al margen para no tener problemas en un contexto en el que cada vez perdían más poder.

El informe final se envió a España y la respuesta fue lógica: la negación. Por real cédula de 11 de noviembre de 1785, Carlos III decidió “[...] denegar a las expresadas religiosas la licencia que han solicitado para uno y otro establecimiento y participando (como lo ejecuto) para que os habéis enterado de ello [...]”.²²

Conclusiones

Este intento de fundación es muy revelador. El deseo de nuevas fundaciones de la madre sor María de Santa Coleta no sólo se debió a que había muchas indígenas queriendo ser esposas de Cristo, sino al fenómeno de iniciativas fundacionales que repercutió en el aumento de monasterios en el siglo XVIII, como bien lo ha señalado Rosalva Loreto.²³ Si los monasterios de españolas, mestizas o criollas

los siglos virreinales”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, IIH-UNAM, 2010, pp. 226-228.

²² AGN, Indiferente virreinal, Templos y conventos, caja 4897, exp. 45, f. 2.

²³ En el siglo XVII se fundaron 15 conventos; para el siglo XVIII se aumentó el número a 19; Rosalva Lotero López, “La función social y urbana del monacato femenino novohispano”, en María del Pilar Martínez López-Cano, *op. cit.*, p. 241.

deseaban expandirse en otras ciudades, ¿por qué no habrían de hacer lo mismo las indígenas?

Aunado a esto, este intento se enmarcó dentro de las acciones que algunos caciques emprendieron para conseguir instituciones de educación superior para la nobleza indígena. Por ejemplo, recordemos la lucha que emprendió el clérigo indígena tlaxcalteca don Julián Cirilo de Castilla *Aquihualteuhtle* para crear un colegio para la formación de un clero indígena, intento que tampoco se vio cristalizado.²⁴ Alentados por las reales cédulas que los privilegiaban, los caciques comenzaron a exigir la apertura de lugares que les dieran una mejor posición dentro de la sociedad virreinal.

El problema radicó en que el deseo no bastaba, y muchas veces el contexto limitó sus pretensiones. Para el caso del convento en Tlatelolco, no se pudo cubrir un requisito fundamental para que se aprobara la propuesta: asegurar el bienhechor o los bienhechores que cubrieran los gastos del edificio, así como la manutención de las religiosas, y bien sabemos que no se autorizó la fundación de un convento de religiosas sin antes garantizar económicamente su permanencia.²⁵ Aunque este factor pudo solucionarse parcialmente, hubo otro de mayor peso que inclinó la balanza en contra: la coyuntura en que vivían los órdenes mendicantes y que dificultó la creación del convento. Desde el principio las monjas dejaron claro que deseaban depender de los franciscanos, y tanto el arzobispo como el cura de Santa Ana no dudaron en negar su apoyo en un momento en que se consideró que los frailes debían estar dentro de sus conventos y no administrando a religiosas. Las autoridades virreinales —en este caso representadas por el fiscal, Ramón Posadas— hizo lo propio,

²⁴ Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre, *op. cit.*, pp. 207-216.

²⁵ Nuria Salazar, “Los monasterios femeninos”, en Pilar González y Antonio Rubial (coords.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. II, *La ciudad Barroca*, México, El Colegio de México/FCE, 2005, p. 233.

no recomendando la fundación. Al depender directamente de los frailes menores, las monjas de Corpus Christi se vieron afectadas también de las reformas que las órdenes regulares masculinas sufrieron en el siglo XVIII, evitando así que más indígenas pudieran profesar.

Aunque el intento no se cristalizó, podemos rescatar el trabajo de sor María de Santa Coleta. Su insistencia al escribir no sólo a los virreyes sino al rey nos muestra a una religiosa indígena activa, que derriba la imagen que muchas veces tenemos de los indios como individuos pasivos.



Incorporarse a Cristo: salud, enfermedad y pasión en el convento carmelita de Córdoba, Argentina (finales del siglo XVIII y principios del XIX)

En este trabajo pretendemos adentrarnos en el claustro del convento de San José de religiosas descalzas en la ciudad de Córdoba, Argentina y, a partir de la documentación que provee el Archivo del Arzobispado y el archivo privado del convento, conocer hasta qué punto eran practicadas las normas relativas a la salud del cuerpo tomando en cuenta, por ejemplo, la alimentación y los ayunos. Del mismo modo se abordará la manera en que era percibida la enfermedad, cuáles eran las más frecuentes y los medios provistos para acompañar al doliente, y al presentar las mortificaciones más comúnmente inflingidas nos acercaremos a la vivencia de la Pasión.

Palabras clave: monjas carmelitas, alimentación, enfermedades, remedios, disciplinas.

El monasterio carmelita de San José fue el segundo cenobio femenino que, en las primeras décadas del siglo XVII, abriera sus puertas en la gobernación de Tucumán, actual Argentina, para albergar allí a las niñas más nobles de la región, hijas y nietas de conquistadores. Asimismo fue el primero en fundarse en el virreinato del Perú, ya que, como ha señalado Martina Vinatea Recoba,¹ en Lima se instituyó recién a mediados de siglo.

Tampoco es un hecho menor que ambos monasterios fueran fundados por miembros de la misma familia, los Tejeda y Miraval. A raíz de la conquista y los servicios prestados a su majestad, los Tejeda recibieron tierras, indios en encomienda y accedieron a los cargos de gobierno de la ciudad. La familia Tejeda trabó una densa urdimbre en la que el nepotismo constituyó una de las primeras manifestaciones políticas de esa sociedad en formación. A pesar de su importancia social y política, el apellido quedará indisolublemente asociado a las fundaciones piadosas.

* Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, Argentina.

¹ Martina Vinatea Recoba, "Catalina María Doria, fundadora del convento de las carmelitas descalzas de Lima, Perú", en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *La clausura femenina en el Mundo hispánico*, vol. 2, San Lorenzo de El Escorial, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2011, pp. 1148-1158.



Figura 1. Convento de San José.



Figura 2. Convento de San José.

El primero en establecerse fue el convento de Santa Catalina, en 1613, a instancias de los jesuitas y del obispo Fernando de Trejo y Sanabria. Doña Leonor de Tejada, una joven viuda, donó sus cuantiosos bienes para la consecución de la obra.² Quince años después el linaje de los Tejada se vería aún más prestigiado

² Doña Leonor puso todos sus cuantiosos bienes a disposición de la nueva fundación, en la que había ingresado como novicia y como primera priora, cargo que ocupó en reiteradas ocasiones. Además de ser la fundadora, la madre Catalina de Sena reservó para sí los derechos que le correspondían como patrona, entre otros, nombrar capellán, elegir mayordomo, disponer su paga y administrar los bienes conventuales junto con él y ordenar que se digan misa todos los domingos por ella, la memoria de su marido y por los indios de sus encomiendas. Por último, estableció las condiciones que debían presidir la administración hacendística de la comunidad, a fin de conservar y/o aumentar la considerable dotación económica que había otorgado; Guillermo Nieva Ocampo, "Crisis económica e identidad religiosa de un monasterio femenino en época de los Austrias: Santa Catalina de Córdoba del Tucumán (1613-1700)", en *Hispania Sacra*, vol. LX, núm. 122, julio-diciembre de 2008, pp. 423-443.

con la fundación de un nuevo instituto adscrito al Carmelo descalzo.³ Juan, hermano de Leonor, rico encomendero de Nono, también entregó importante bienes y, apoyado por su esposa y suegros, inició la obra que daría lugar a la segunda clausura.

A partir de su relato sobre la curación milagrosa de su hija María Magdalena, que atribuyó a la intercesión de Teresa de Jesús, sabemos de su compromiso con la santa de Ávila para establecer un convento descalzo bajo la advocación de San José, convirtiendo para ello su casa en monasterio. Tal cual lo había prometido, en el monasterio profesaron sus dos hijas, María Magdalena y Alejandra, y luego, tras quedar viudas, su esposa y

³ Serán en realidad las mismas élites las que construirían y difundirían en el imaginario social la convicción y la idea de que la fundación y el patronazgo conventual constituían una señal de identidad propia, indicativos de superioridad y grandeza, inexcusables en el patrimonio y en la identidad de la élite dominante, un acto y una práctica que además, y preciso es no olvidarlo, las propias órdenes religiosas, y en general el discurso eclesial, contribuyeron a poner en valor; *cfr.* Ana Mónica Gonzalez Fasani, "El monasterio de San José de Córdoba del Tucumán: espacio de devoción y de promoción social", en Guillermo Nieva Ocampo, Silvano Benito Moya y Andrea Navarro, *Servir a Dios y servir al Rey. El mundo de los privilegiados en el ámbito hispánico (ss. XIII-XVIII)*, Salta, Mundo Gráfico, 2011, pp. 141-163.



Figura 3. Convento de San José.

su suegra. La fundación se realizó el 7 de mayo de 1628.⁴

Podría resultar extraño que en una ciudad pequeña y nada próspera comparada con otras, apartada de la capital del virreinato —Lima— se fundaran en tan corto lapso dos conventos de monjas. Igualmente lla-

⁴ Las crónicas del monasterio cuentan: "Hoy domingo, como en las nueve del día [...] el dicho señor Ilustrísimo en persona llegó a la puerta reglar del convento de Santa Catalina de Siena, y mandó saliesen la madre Catalina de Siena, fundadora del convento, y la madre Catalina de Santo Domingo y la madre Mariana de la Cruz, las cuales obedeciendo el mandato [...] salieron con acompañamiento de Su Señoría y de la Justicia mayor, Cabildo y Regimiento y entraron en la iglesia de dicho convento, de donde, uniéndose las que habían de ser recibidas, [agrega fray Luis] con gran solemnidad, con velas encendidas en las manos, fueron llevadas en procesión, con todo el concurso de gente y comunidades de religiosos, a la iglesia matriz de esta dicha ciudad, de donde salió el Santísimo Sacramento, debajo de palio, en manos del maestro Juan de Puellas y Agui-

ma la atención que los permisos por parte de las autoridades y la remodelación del edificio hayan demandado sólo seis años. Esto se explica, en buena parte, porque en la fundación del Carmelo descalzo en Córdoba coincidieron los intereses de la élite local, de los jesuitas y de la misma Corona. La Compañía, siempre cercana a la familia Tejada, influyó en la fundación de un convento bajo la regla carmelita en Córdoba, como había sido su propósito desde el inicio.⁵

rre, cura de esta dicha ciudad"; Archivo Arzobispado de Córdoba (AAC), *Narración de la Fundación de los dos Monasterios de Nuestra Madres Santa Catalina de Sena y de Santa Teresa de Jesús de esta ciudad de Córdoba*, leg. 8, t. 1, Monjas teresas.

⁵ Véase Ana Mónica Gonzalez Fasani, "Jesuitas y conventos de monjas en los confines del virreinato del Perú: Córdoba del Tucumán en el siglo XVII", en José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente y Esther Jiménez Pablo (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, 3 tt., Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, pp. 1599-1616.

El monasterio se mantuvo mayormente apegado a las constituciones de su Orden,⁶ según permiten constatar las sucesivas visitas que se han encontrado, escasas y escuetas para el siglo xvii, mucho más detalladas y constantes para el xviii.

Lo que se propone este trabajo es comprender la visión acerca del cuerpo que tenían las religiosas carmelitas en general y las de Córdoba en particular, los cuidados o correctivos que le proporcionaban y la práctica de normas relativas a la salud, a partir de la documentación que provee el Archivo del Arzobispado y el archivo privado del convento. También se señalarán algunas de las enfermedades más frecuentes que afectaron a las religiosas.

Los místicos y el cuerpo de Cristo

Por hallarse en el corazón mismo del misterio cristiano, afirma Jacques Gélis, el cuerpo es una referencia permanente para los hombres de la Edad Moderna.⁷ Es que desde el momento de su nacimiento, el hombre comenzaba a morir y a luchar, porque el principio de la corrupción estaba en su cuerpo, y la vida misma era una guerra perpetua contra sus pasiones y en contra de aquel que tiene por oficio el mentir e inducir al pecado.

Por ello la importancia de la tarea redentora del Hijo de Dios. Cristo, Dios hecho hombre, fue en-

⁶ A partir de sus experiencias místicas, Santa Teresa de Jesús comenzó a observar con toda perfección la *Regla* de la Orden y se dedicó a renovar la tradición carmelitana. En virtud del Breve pontificio del 2 de febrero de 1562 puso en marcha su tarea fundacional y determinó por escrito el estilo de vida religiosa de la nueva comunidad. Escribió unos breves estatutos, núcleo de las constituciones de sus carmelos, presentados al general de la orden, fray Juan Bautista Rubeo de Rávena, en 1567. Recién en 1581 tuvo lugar la reunión del Capítulo Provincial del nuevo Carmelo en Alcalá de Henares. Allí se elaboraron las *Constituciones* enriquecidas con diversos elementos sugeridos por la misma Teresa o por el nuevo orden de cosas.

⁷ Jacques Gélis, "El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado", en Alain Corbin, Jean Courtine y Georges Vigarello (dir.), *Historia del cuerpo*, t. I, *Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, 2005, p. 27.

viado a la tierra en forma corpórea para salvar a los hombres en cuerpo y alma. La fe y la devoción hacia el cuerpo material de Cristo contribuyen a elevarlo y le otorgan una gran dignidad: "Cuerpo de Cristo que se come, que se revela a partir de lo real de la carne. Pan que modifica y salva los cuerpos".

Por otra parte existe una imagen contrapuesta que es la del hombre pecador. El cuerpo, "ese abominable vestido del alma", puede convertirse en la ocasión de caer. El pecado y el miedo, el miedo al cuerpo, el miedo al cuerpo de la mujer sobre todo, se repiten como una letanía en forma de advertencias o de condenas.⁸ El pecado y las tentaciones acechan al hombre que es débil por naturaleza.

El discurso cristiano sobre el cuerpo y las imágenes que suscita tiene, por consiguiente, un carácter pendular, hay un doble movimiento de ennoblecimiento y de desprecio. El cuerpo es considerado doble e inconstante, como el que lo habita. Y este enfoque dualista se manifiesta hasta en los libros piadosos: hallamos en ellos, respecto al cuerpo, el optimismo más desbordado junto al más profundo pesimismo.⁹

Por ejemplo, san Ignacio de Loyola ampliaba su idea de cuerpo al incitar a sus lectores a considerar, cada uno, su asquerosidad total, la perversidad de su alma y la corruptividad de su cuerpo, y "mirarse como una llaga o pústula hedionda de donde ha salido tanta ponzoña de maldad y tanta podredumbre de pecados".¹⁰

⁸ Jean Delumeau, *El miedo de Occidente*, Madrid, Taurus, 2002. Para Delumeau el Occidente tiene su fundamento en el miedo. El miedo escondido tras la valentía, el heroísmo y el orgullo masculino fue conceptualizado por la cultura mucho más allá de su experiencia psicológica inmediata. Asociado con la necesidad de seguridad como requisito de la vida, el miedo apunta a la inseguridad asociada con la muerte.

⁹ Philippe Martin, "Le livre de piété Lorraine", en *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 83, núm. 210, enero-junio de 1997, pp. 163-177, *apud* Jacques Gélis, *op. cit.*, p. 28.

¹⁰ *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, México, Ediciones Paulinas, 1994, p. 80.

Por todo esto el cuerpo de Cristo es central en el mensaje cristiano. Dios tomó forma humana y vino a vivir y a morir entre los hombres, padeció y vivió como uno de ellos. Su cuerpo sufrió las mismas penurias que cualquier otro y fue entregado para salvar a los pecadores. La imagen del Cristo de la Pasión que se ofreció para la salvación de los hombres ha ocupado un lugar esencial entre los siglos *xvi* al *xviii*. El Concilio de Trento confirió a la Pasión una dimensión fundamental en el culto.

En adelante, la espiritualidad y el pensamiento estarán profundamente marcados por la Pasión, cuyas diferentes secuencias confieren al cuerpo de Cristo una presencia permanente, obsesiva, en el espacio público y en el privado. “*Ecce Homo*” o “*Cristo ultrajado*”, “*Cristo en columna*” o “*Jesús flagelado*”, “*Cristo atado*”, “*Cristo de Piedad*” u “*Hombre de dolores*”, todos estos calificativos traducen las etapas en que el cuerpo y el espíritu de Dios hecho hombre fueron sometidos a atroces tormentos.¹¹

Junto a estas imágenes del Jesús sufriente los Evangelios y la tradición cristiana han visto a Cristo como el que salva y alivia a los afligidos. Las Escrituras dicen: “Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados y a los pobres es anunciado el evangelio”.¹² Los evangelios han recogido numerosos relatos de los hechos milagrosos de Jesucristo en relación con la salud. Él es el que curará todas nuestras heridas. La sangre de Cristo, pues, también es medicina tanto del cuerpo como del alma. La literatura religiosa ha elogiado considerablemente los valores redencionales de sus padecimientos y sus dotes curativas, puesto que en él “toda enfermedad sana”. Cristo aparece, entonces, como sujeto de sufrimientos y médico del alma y del cuerpo.

La Eucaristía, la presencia del cuerpo real de Cristo en la hostia durante el sacrificio de la misa, le

confiere a este cuerpo un carácter cardinal. Así se especifica en Trento en la sesión XIII del Concilio.¹³ La comunión permite el acercamiento del cuerpo divino a quien lo busca. Los místicos han perseverado en el desarrollo de una relación especial con Dios padre e hijo. Su anhelo fue siempre el de compartir sus sufrimientos y fundirse en lo divino. Entonces, en este sentido si bien el cuerpo —“ese abominable vestido del alma”— ha sido considerado por la mística como un obstáculo para llegar a Dios, también puede ser un medio para salvarse.

Algunos han tratado de aproximarse a Cristo infligiendo al cuerpo numerosos castigos. A partir de finales del siglo *xvi* la ascesis fue considerada como una vía para alcanzar la incorporación a Cristo, lo que trajo, sobre todo, dos tipos de conductas: el ayuno y las mortificaciones. La ocasión de acceder al martirio por el sufrimiento estoicamente soportado es un lugar común de la espiritualidad postridentina. Religiosos y religiosas interpretan literalmente la comparación entre una conducta ascética y el sacrificio consentido de los primeros mártires. En la soledad y en la humillación del cuerpo, en el “destierro” que ni las prácticas intensas ni la palabra escrita del breviario o de las lecturas edificantes logran colmar, emerge con fuerza, aunque siempre con dolor —el “padecer” místico— una exigencia radical, donde el espacio de las experiencias individuales se anula en el vacío de una ausencia innegable.¹⁴

La más alta aspiración era la de convertirse en cuerpo de Cristo pasando por todas las pruebas sufridas por el Hombre de los dolores. La traducción corporal de la imitación de Cristo tomó, entonces,

¹³ “Se enseña y reconoce abierta y simplemente que en el augusto sacramento de la eucaristía, después de la consagración del pan y el vino, bajo cada una de las especies sacramentales está contenido entero, con su Cuerpo, su Sangre, su Alma y su Divinidad, nuestro Señor Jesucristo.”

¹⁴ Mario Rosa, “La religiosa”, en Rosario Villari, *El hombre barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 276.

¹¹ *Ibidem*, p. 32.

¹² Evangelio de Lucas 7:22.

la forma de varios fenómenos: desde la estigmatización a la transverberación, pasando por la inscripción en el corazón y todas esas marcas que eran las pruebas y los signos de haber sido elegido.¹⁵

Siguiendo esta línea de pensamiento se acepta que el primer elegido fue san Francisco, que se transformó en modelo de muchas generaciones de místicos. Las marcas en el cuerpo se entendían como una respuesta de Dios al deseo de fundirse en el Cuerpo de Cristo. Él, al igual que otros hombres ascendidos a la categoría de santos, se habían convertido en los héroes dominantes, admirados y propuestos como ideal humano o interesadamente invocados como protectores o terapeutas.

La búsqueda de Dios debía llevar al desprendimiento de uno mismo, a la humildad, la indiferencia y la pobreza. En su *Libro de la Vida*, Teresa de Jesús utiliza frases como “renunciarse”, “buscar la noche de los sentidos”, “morir a uno mismo”, “ser sin intención”, “ofrecer a Dios cada día varias muertes”, “crucificarse cada día”. Será ella quien encarne el modelo del puro amor, la transverberación. En su autobiografía describe el momento en que un rayo de luz ardiente salió del Santo Sacramento y se clavó en su corazón como una flecha sin que sus vestidos fueran atravesados. A partir de ese momento, que se repitió más de una vez, de completo amor y dolor, la vida de Teresa fue completamente transformada. Ella lo cuenta del siguiente modo:

Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: Veía un Ángel cabe mí hacia al lado izquierdo, en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla [...] En esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan. Deben ser lo que

¹⁵ Jacques Gélis, *op. cit.*, p. 61.

llaman querubines [...] Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo y aun harto.¹⁶

La enfermedad y el dolor como camino ascético

El pensamiento barroco había instalado la concepción de que el hecho de enfermar se debía a la *vulneratio* que el pecado original produjo en la naturaleza humana. Entre las obras que circulaban, la de Juan Crasset es sumamente ilustrativa para comprender el origen de la enfermedad:

Represéntele como las enfermedades vienen de la mano de Dios, el cual las envía como un castigo de nuestros pecados. Y así que el modo de sanar es quitar la causa; que la paz del alma contribuye mucho a la salud del cuerpo, y que ésta es imposible tenerla si está en desgracia de Dios; que debemos apreciar más la vida del alma que la del cuerpo.¹⁷

Sin embargo, la enfermedad no sólo era vista como un castigo a las faltas humanas, sino también como una prueba divina que permitía al hombre ejercitar la paciencia y, a partir de ella, crecer en

¹⁶ Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, 29, 13. Teresa vuelve a referir este fenómeno místico en las *Moradas* 6, 2, 4, y en la *Relación* 5, nn. 15-17. Se trata de la famosa gracia de la *transverberación del corazón* o *merced del dardo*.

¹⁷ Juan Crasset, *La dulce y santa muerte*, s/1, Imprenta de José Rius, 1867.

su madurez cristiana.¹⁸ Distintas lecturas exhortaban a tolerar la enfermedad con humildad y mansedumbre, y a recibir el consuelo de los santos que las padecieron antes y pedirles socorro o imitarlos y encomendarse a ellos.

En esto radica la fundamental importancia que tuvo la literatura. En España existían antecedentes de monjas que describieron sus enfermedades como una manera de ascender hacia Dios. Tal es el caso de Teresa de Cartagena, monja del siglo xv, y su *Arboleda de los enfermos*, que ofrece un precedente de cómo la enfermedad se manifestaba como “cabestro y freno” divino de las pasiones, auténtica escala de virtudes que, con la ayuda del “soberano Físycó”, conlleva al acrecentamiento de los dones espirituales y la huída del mundo. Para Teresa de Cartagena Dios era la verdadera salud de los enfermos. Para ella el “cancionero” de David y los ejemplos de Tobías y Lázaro le servirían de estímulos y consolación para sentirse entre los enfermos o escogidos a gustar la cena junto al médico eterno.¹⁹

De igual modo la enfermedad llena la mayor parte de los primeros capítulos del *Libro de la vida* de Teresa de Jesús. Nadie puede negar su evidencia o dudar de que estuviese verdaderamente enferma. El doctor Avelino Senra Varela ha realizado un pormenorizado análisis de la autobiografía de la monja de Ávila para diferenciar los síntomas de una enfermedad biológica y las vivencias espirituales. En su opinión, los santos se diferencian de los ángeles en que son hombres y mujeres sometidos a las miserias humanas y expuestos a todas las enfermedades naturales como los demás hombres, con iguales

¹⁸ El apóstol Santiago escribía en su carta, en capítulo primero, versos 3 y 4: “pues ya saben que cuando su fe es puesta a prueba, ustedes aprenden a soportar con fortaleza el sufrimiento. Pero procuren que esa fortaleza los lleve a la perfección”.

¹⁹ Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos*. *Admiración operum Dey*, ed. de Lewis Joseph Hutton, Madrid, RAE, 1967, pp. 40-41 y 109, *apud* Aurora Egido, *El águila y la tela. Estudios sobre la vida de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*, Universidad Islas Baleares, 2010, pp. 113 y 114.

características, complicaciones y evoluciones, sin necesidad de recurrir a lo sobrenatural o milagroso para explicarlas. Lo milagroso se encontraría en que, a pesar de sus enfermedades, puedan mantener esa grandeza de espíritu que los proyecta con tal fuerza a lo sobrenatural.²⁰

La monja abulense que a todo intentaba buscarle una explicación objetiva creía, en un principio, que los males se debían a su cambio de vida al haber dejado los manjares de los que antes se alimentaba por una dieta más frugal y una vida menos cómoda. Sin embargo, a fin de que esto no se interpretara como una queja, se cuidó de afirmar que el estado religioso la hacía muy feliz.

Recordemos que luego de entrar en el convento de la Encarnación de Ávila y profesar, Teresa comenzó a padecer una larga enfermedad que se inició en el otoño de 1538, alcanzó su máxima gravedad un año y medio después, y perduró durante tres años más. En ese momento tenía ella 23 años de edad. Su padre, muy preocupado, la llevó a casa de su hermana mayor en Castellanos de la Cañada, donde estuvo varios meses a la espera de un tratamiento con hierbas del campo que le proporcionaría la curandera de Becedas. Sin embargo, lejos de ayudarla, su estado empeoró.

La objetividad con que Teresa de Jesús describe sus síntomas en su *Libro de la vida* permite hacer un diagnóstico retrospectivo con bastante posibilidad de certeza.²¹

Comenzáronme a crecer los desmayos y diome un mal de corazón tan grandísimo, que ponía espanto a quien le vía y otros muchos males juntos, y así pasé el primer año con harta mala salud [...] A los dos meses, a poder de medicinas, me tenía así acabada la vida, y

²⁰ Avelino Senra Varela, “Santa Teresa de Jesús vista por un médico”, en *Anales de la Universidad de Cádiz*, 1986-1987, 3-4, p. 315. Véase, del mismo autor, *Las enfermedades de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Díaz de Santos, 2006.

²¹ *Ibidem*, p. 316.

el rigor del mal de corazón de que me fui a curar era mucho más recio, que algunas veces me parecía con dientes agudos me asían de él, tanto que se temió era rabia. Con la falta grande de virtud (porque ninguna cosa podía comer, si no era bebida, de grande hastío) calentura muy continua, y tan gastada, porque casi un mes me había dado una purga cada día, estaba tan abrasada, que se me comenzaron a encoger los nervios con dolores tan insoportables, que día ni noche ningún sosiego podía tener.²²

El doctor Senra Varela explica que el tratamiento recibido agravó el estado de su enfermedad. El abuso de purgantes le produjo una debilidad y adelgazamiento tal que le faltaban las fuerzas para moverse. A esto se agregaron unos dolores insoportables en las raíces sensitivas y motoras que terminaron en una parálisis. La fiebre y los dolores intensos le provocaron un estado de obnubilación febril que Teresa describió como de “tristeza profunda”.

En ese estado su padre la regresó al monasterio abulense para confiarla a los médicos. Teresa relata con mucho detalle lo que pasó en esos días:

Quedé de estos cuatro días de paroxismo²³ de manera que sólo el Señor puede saber los insoportables tormentos que sentía en mí; la lengua hecha pedazos de mordida; la garganta de no haber pasado nada y de la gran flaqueza que me ahogaba, que aún el agua no podía pasar; toda me parecía estar descoyuntada; con grandísimo desatino en la cabeza; toda encogida, hecha un ovillo [...] sin poderme menear, ni brazo ni pie ni mano ni cabeza, más que si estuviera muerta

²² Santa Teresa de Jesús, *op. cit.*, caps. 4 y 5, en *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo.

²³ “Parajismo”, forma de decir paroxismo: ataque de convulsiones que se acompaña con mordedura de lengua. Según Senra Varela este síntoma no se había presentado en ninguna ocasión anterior ni se volverá a repetir, ya que ella nunca más lo mencionó; Avelino Senra Varela, *op. cit.*, p. 319.

[...] solo un dedo me parece podía menear de la mano derecha.²⁴

Fueron cuatro días de inconsciencia total en que no oía nada de lo que pasaba a su alrededor. Incluso en la creencia de que había fallecido le vertieron cera derretida en los párpados para amortajarla, y tampoco sintió aquello. Puede añadirse que se produjo un incendio en su propia cama por descuido de sus familiares al manipular una vela, y no se enteró. Este estado, siempre citando a Senra Varela, es lo que en medicina se denomina “coma profundo”. Tras recuperarse del coma persistió su dificultad para tragar y para moverse.

Desde ese momento y hasta la Pascua Florida del año siguiente Teresa quedó inmóvil, aunque su estado de ánimo, según ella misma relata, fue mejorando. Las secuelas de la enfermedad fueron los dolores de cabeza que sufrió a lo largo de su vida y de un modo especial los ataques de perlesía que le aparecieron a partir de 1580, es decir, dos años antes de morir, y que le impidieron escribir personalmente sus cartas.²⁵

Púsele mis enfermedades por inconveniente que aunque sané de aquella tan grave, siempre hasta ahora las he tenido y tengo bien grandes, aunque de a poco acá no con tanta reciedumbre, mas no se quitan, de muchas maneras. En especial tuve veinte años vómito por las mañanas que hasta mas de mediodía no acaecía no poder desayunarme; algunas veces más tarde [...] Y casi nunca estoy, a mi parecer sin muchos dolores, y algunas veces bien graves, en especial en el corazón [...] Perlesía recia y otras enfermedades de calenturas que solía tener muchas veces.²⁶

²⁴ Santa Teresa de Jesús, *op. cit.*, cap. 6.

²⁵ El cuadro clínico es el de una parálisis muscular total —salvo un dedo de la mano derecha— producida por una radiculoneuritis. En algunos lugares de Galicia se continúa usando esta palabra para referirse a los temblores parkinsonianos.

²⁶ Santa Teresa de Jesús, *op. cit.*, cap. 7.

Finalmente, teniendo en cuenta los síntomas (fiebres continuas durante ocho meses, convulsiones de origen cerebral, estado comatoso por cuatro días, parálisis por tres años e intensos dolores neuríticos, problemas cardíacos —mediastino pericarditis—), se establece que Teresa de Jesús padecía de brucelosis o fiebre de Malta,²⁷ enfermedad transmitida por la leche de cabra, “producto que se consumía en el monasterio”.²⁸

Santa Teresa podría haber obviado la descripción minuciosa de sus dolencias; sin embargo, se detiene en ella justamente cuando coincide con su entrada conventual. Es entonces cuando se mezclan el dolor físico y la alegría que le proporciona su nuevo estado. La virtud y el padecimiento irán marcando todo su peregrinar entablándose una lucha paralela con la enfermedad y con el mundo en su deseo de ser monja.

Sin duda el ejemplo bíblico para acercarse al tema del sufrimiento del justo en esta vida ha sido Job,²⁹ ya que sólo Dios conocía las causas y los propósitos de las pruebas asignadas. Al igual que en el Job, en el *Libro de la vida* la enfermedad aparece como prueba y escala del camino ascético que se ha trazado. Teresa describe sus tormentos a la vez que la inoperancia de los remedios del mundo para curarla. Los médicos de la tierra no pudieron curar-

la, por ello acudió a los del cielo para que la sanen, y en ellos encontró salvación.³⁰

Desde el punto de vista de la mística no importa tanto el tipo o historial de la enfermedad sino el sentido espiritual y simbólico que ella les diera al describirlas.³¹ También, como en Job, en el *Libro de la vida* de Teresa de Jesús se interpreta su enfermedad como un verdadero regalo de Dios y le permite descubrir en la oración el verdadero camino hacia el Amado. Cuanto más sufre más conoce a su Creador y se aproxima a Él. La paciencia en que se va ejercitando le permite recibir con igual agrado las gracias y los sufrimientos, que no son más que la otra cara, la menos deseada.

El doble perfil de su cuerpo enfermo, cuya alma divisa los deleites de la unión, se irá así agrandando paso a paso, de modo que su debilidad física se compensa con las fuerzas que le va dando la oración. En su escrito Teresa subraya la ineficiencia de los médicos y confesores frente al gozo de la lectura del *Abecedario* de Osuna, las *Epístolas* de San Jerónimo y las *Confesiones* de San Agustín. Los libros y la paciencia que Dios le dio la ayudaron a soportar sus padecimientos, como ella misma dice, “Para poder sufrir las terribles enfermedades que tuve, con tan gran paciencia como su Magestad me dio”. De esta forma el *Libro de la vida* se alzará como un ejemplo exquisito del valor cuantitativo de la palabra y de su función liberadora.³² Luego de tanto sufrimiento durante la Pascua Florida Teresa tuvo una curación

²⁷ La causa probable de todo el cuadro clínico es una meningoencefalitis brucelósica o neurobrucelosis que, aun siendo muy grave, pudo haber curado espontáneamente ya que existen varios registros de esta enfermedad y su curso similar al descrito por Teresa de Jesús; Avelino Senra Varela, *op. cit.*, p. 322.

²⁸ Santa Teresa de Jesús, *op. cit.*, cap. 7.

²⁹ Las Escrituras relatan que Job era un hombre sabio de gran riqueza y elevada posición social a quien Satanás, con el permiso de Dios, le quita su fortuna, sus 10 hijos y, finalmente, su salud. Sus parientes y paisanos interpretaron sus desventuras como castigo divino por grandes pecados y lo arrojaron fuera de la ciudad. La falta de comprensión de sus amigos y allegados lo llevó hasta el borde de la desesperación, pero también lo acercó a Dios, quien lo preparó para la revelación de la soberanía divina que le trajo paz. Pocos pudieron comprender su curación, la duplicación de su fortuna y el don de los 10 hijos adicionales.

³⁰ Santa Teresa de Jesús, *op. cit.*, caps. 6 y 5.

³¹ Aurora Egido, *op. cit.*, al plantear el tema de las enfermedades de Teresa de Jesús explica la existencia de una vertiente femenina que no debe ser desestimada. El argumento de la debilidad goza de antecedentes esgrimidos con fines de autoafirmación desde la monja Hrosvitha a Hildegarda de Bingen, quien interpretó la melancolía como castigo de Dios tras el pecado de Adán. Su autorretrato de figura excepcional que recibe dones divinos, siguió además la línea agustiniana de la batalla entre la carne y el espíritu. La mezcla de energía y enfermedad que exhibe Hildegarda en su autobiografía la asemeja también a Santa Teresa.

³² Aurora Egido, *op. cit.*, p. 115.

repentina, milagrosa, que ella misma interpretó casi como una resurrección: “viendo cómo parece me resucitó el Señor, que estoy temblando entre mí”. Fue su *vía crucis* personal.

El *Libro de la vida* se centrará fundamentalmente en la oración y en la larga batalla, más de 18 años, para alcanzar el cielo.³³ Teresa pudo constatar que Dios es “salud del alma y vida del cuerpo”, y lo expresó con todo dramatismo al afirmar que “Deseaba vivir —que bien entendía que no vivía, sino que peleaba con una sombra de muerte— y no había quien me diese vida, y no la podía yo tomar; y quien me la podía dar tenía razón de no socorrerme, pues tantas veces me había tornado a Sí y yo dejádole”.³⁴

Esta visión del dolor y el gozo como peldaños inexcusables en el ascenso al monte de Dios es la que transmitió a partir de sus escritos y de su vida activa a sus seguidoras: “Lo primero que hemos luego de procurar es quitar de nosotras el amor de este cuerpo y determinaos mis hijas que venís a morir por Cristo y no regalaros por Cristo”.³⁵ La tónica de la vida carmelita era austeridad y penitencia.

En la vida de las religiosas la enfermedad estuvo presente,³⁶ y el sufrimiento que conllevaba la hacía deseable a fin de que pudieran sufrir como Cristo sufrió. Bossuet, en un sermón de 1661, explicaba a las religiosas acerca del sufrimiento que

Cuando Dios nos ejercita con las enfermedades o con alguna otra aflicción de otra naturaleza nuestra paciencia nos sirve de martirio: si pone la mano en nuestra familia, quitándonos nuestros padres o parientes o lo que nos es amable por algún otro título

de respeto, si sufrimos con paciencia la herida dada al corazón por la pérdida de lo que justamente amaba, damos nuestra sangre al Salvador.³⁷

La enfermedad se convierte en una oportunidad para fortalecer el espíritu, imitar al Cristo de los dolores, asimilarse al Dios crucificado. En este sentido el sufrimiento y el pecado se homologan como factores propios de lo humano, pero sublimados por el sacrificio divino, favoreciendo todo un lenguaje simbólico religioso de la salud y de la enfermedad.³⁸

Las religiosas carmelitas ante el cuerpo y la enfermedad

En los monasterios carmelitas sólo permanecían el silencio y las frases modestas, los gestos mesurados y discretos, la inmovilidad en los momentos de meditación, el control de los movimientos del cuerpo según un preciso código de comportamiento. Aun así las religiosas seguían expuestas a los ataques del Enemigo, siempre al acecho. Para librarse de ellos no bastaba con la cotidiana autodisciplina, sino que había que domar al cuerpo, fuente de toda tentación, imponiéndole largas vigiliadas durante la noche o sometiéndolo a prolongados periodos de abstinencias y ayunos, a penitencias reiteradas y a duras flagelaciones practicadas individualmente o en común. Era usual que la religiosa usara cilicios o camisas de crin. Ahora bien, ese cuerpo debilitado por los reiterados ayunos, desgarrado por las disciplinas y lacerados por los cilicios, raramente se mostraba porque era un asunto entre el individuo y su cuerpo, una aproximación a Dios en lo secreto.

³³ Santa Teresa de Jesús, *op. cit.*, caps. 8 y 3.

³⁴ *Ibidem*, caps. 8 y 12.

³⁵ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, caps. 10 y 5.

³⁶ En el caso de la visitandinas, creadas por san Francisco de Sales, por ejemplo, el tema de la enfermedad ha estado siempre presente porque él instituyó la Orden para que fueran recibidas en ella las mujeres que por su fragilidad física no tenían posibilidades de entrar en otra.

³⁷ *Sermones del Illmo. Señor D. Jacobo Benigno Bossuet, Obispo de Meaux y preceptor del señor delfín, traducidos del francés por D. Domingo Morico, Obispo de Solsona*, t. VI, Valencia, 1776, II Sermón para el Domingo de Ramos, sobre la necesidad del sufrimiento, p. 259.

³⁸ Aurora Egido, *op. cit.*, p. 111.

Los castigos corporales eran practicados por los monasterios sin importar a qué orden pertenecieran; sin embargo, el privilegio del Carmelo imponía mayores sacrificios. En su estudio del Carmelo en la ciudad de México, Manuel Ramos proporciona interesantes ejemplos: “siempre le pedía a nuestra Señora le llevara por el camino de los desprecios. Esto le concedió su Divina Majestad, de modo que sin querer le mortificaban mucho y su Reverencia parece que de propósito andaba buscando las ocasiones de su desprecio y humillación”. María de la Natividad

[...] su penitencia era admirable. Tenía licencia del prelado que lo era entonces el señor Lanciego, para hacer cosas extraordinarias. Y así se ido mucho a las penitencias trayendo una corona de espinas continuamente en la cabeza y al cuello una cadena gruesa que le daba la vuelta por la cintura con que la traía agobiada sin poderse enderezar. Las disciplinas eran muy frecuentes y de sangre, siempre que se sentaba era con mucha incomodidad.³⁹

Relata igualmente los sacrificios de la madre María del Sacramento, quien de moza acostumbraba a cargar una cruz de madera al hombro, y así la encontraban muchas veces las religiosas a diferentes horas por la noche. Siendo anciana y sin fuerzas lo conmutó por ponerse en cruz en los coros, en la tribuna o en el dormitorio. En San José de México hubo un caso conmovedor en que Beatriz de Santiago andaba “con una medalla del Santísimo Sacramento que hacía lumbre, tenía sellado el pecho, corazón y brazos, porque era amantísima de este divino Señor Sacramento y se decía era su esclava”.⁴⁰

³⁹ *Apuntes de algunas virtudes que se señalaron y Escritos sobre la vida de la madre María de la Natividad, apud* Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, UIA, 1990, pp. 142 y 143.

⁴⁰ *Idem*.

Estos casos narrados eran extremos. En el convento de San José, en Córdoba del Tucumán, no aparecen ejemplos similares. Lo cotidiano fue el uso de la *disciplina*, aplicada en las espaldas desnudas de las monjas, azotadas con gruesas cuerdas. La época de mayor uso era la Cuaresma, Semana Santa y el Adviento, caracterizados por la intensa liturgia en que se recordaban los misterios de la pasión y muerte de Jesucristo, así como su encarnación.

Era usual que en los conventos carmelitas los lunes, miércoles y viernes se apoyaran los misterios del rosario con castigos físicos; nunca durante las fiestas gozosas. Le correspondía a la priora y a la maestra de novicias vigilar para que dichas fiestas se cumplieran. La disciplina tenía como objetivos no sólo castigar al cuerpo pecador sino sufrir por el mundo, por aquellos que necesitaban la redención divina, por aumentar la fe en el orbe, por los patronos y benefactores o por las almas de purgatorio.

Otra forma de penitencia comunal era aplicada en el refectorio, es decir, en el comedor comunitario, como dejar comida en el plato, comer en el suelo, besar los pies de las religiosas mientras comían, recibir bofetadas y ponerse en cruz en el medio del comedor. Para comer en el suelo se les vendaban los ojos, se les colocaba una mordaza, se les ataban las manos y se quedaban sin comer. Estas mortificaciones las decidía la priora: “A las acusadas, o que se acusan [de leve culpa] séanle impuesto y dádoles penitencia oración u oraciones [...] o silencio especial o abstinencia de algún manjar en alguna refeción o comida”.⁴¹

Semanalmente se efectuaba en el convento el *Capítulo de culpas*, donde las hermanas eran corregidas en comunidad.⁴² En ayunas, postradas en tierra, escuchaban la lectura de las *Constituciones* y la

⁴¹ Santa Teresa de Jesús, *Constituciones*, cap. 13.

⁴² *Ibidem*, cap. 12, 1: “El capítulo de culpas graves se haga una vez en la semana, adonde según la Regla, las hermanas sean corregidas con caridad. Y siempre se celebre en ayunas”.

regla, y acabada la plática de la madre priora debían de dos en dos levantarse a decir sus culpas, comenzando por las novicias y legas hasta las de mayor antigüedad. Se acercaban a la priora, ante quien se arrodillaban y confesaban en voz alta sus culpas y “negligencias”. Las hermanas podían acusarse entre sí siempre que alguna hubiera visto faltar a otra. Si la acusación fuera falsa recibiría el castigo y estaría obligada a restituir el buen nombre de la infamada cuanto antes. En todos los casos era la priora la encargada de aplicar los castigos, mitigarlos o abreviarlos.

Los capítulos 13 al 17 de las *Constituciones* están dedicados a las culpas que se gradúan desde leves a gravísimas. Se consideraban culpas leves entrar a destiempo al oficio, o llegar tarde a los trabajos o al refectorio, si a alguna le faltare el libro de rezos, o si hiciera reír a otras, si no se postrare debidamente, si hicieran ruido, si comieran o bebieran sin licencia. De media culpa: cantar o leer de otra manera, no bajar los ojos, descuidar los ornamentos del altar, faltar a los sermones o al trabajo, hablar sin licencia, vengarse acusando a otra hermana, pleitear o entrar sin permiso a las oficinas del monasterio. Grave culpa era tocar a una religiosa con las manos, proferir maldiciones, mentir, faltar al silencio conventual, quebrantar el ayuno, intercambiar objetos o prendas con otra religiosa, entrar en otra celda sin licencia, acercarse al torno o al locutorio para escuchar conversaciones ajenas, amenazar a otra o levantarle la mano. Estas graves faltas eran castigadas con dos días de ayuno a pan y agua, “y coman en el último lugar de las mesas, delante del convento sin mesa ni aparejo de ella”. Más grave era aún el herirse entre sí, sembrar discordia, presumir de hablar con los de afuera sin escuchas, alzarse contra la autoridad de la priora, conspirar, recibir y leer correspondencia sin licencia de la madre superiora. A ellas les estaba reservado el encierro en la celda, lo que simbolizaba ser despojada de la compañía

de los ángeles, y la privación del oficio, la voz, el último lugar hasta que se cumpliera la pena. En el refectorio las acusadas debían permanecer en el medio, vestidas con el manto y comer pan y agua en el suelo desnudo.

Para las hermanas que cayeran en faltas de “gravísima culpa”, como el “pecado de la sensualidad” o la ambición de poder, les estaba reservada la cárcel conventual. Quien fuera hallada culpable de apostasía recibiría una condena perpetua en la cárcel.

La mortificación —ya fuera por propia iniciativa o impuesta por la priora— era lo habitual para las religiosas, parte aceptada de sus obligaciones al decidir por la vida claustral.

Desde el momento de la fundación del Carmelo de Córdoba del Tucumán y hasta bien entrado el siglo XVIII, cuando en Buenos Aires se levantó el convento de las capuchinas, sólo las carmelitas vivían una regla tan severa. En su reforma, santa Teresa de Jesús preconizaba un retorno a la regla tal y como fuera ordenada por fray Hugo,⁴³ y por ello desprovista de las mitigaciones introducidas más tarde por Eugenio IV en 1432 para atenuar su rigor. Estas prerrogativas a las que se renuncian significaban la posibilidad de comer carne cuatro días por semana (excepto lunes, miércoles y sábado) y la facultad de consumir huevos y lácteos durante la Cuaresma: “Hase de ayunar desde la Exaltación de la Cruz que es en Septiembre, desde el mismo día, hasta Pascua de Resurrección, excepto los domingos. No se ha de comer carne perpetuamente, si no fuere con necesidad cuando lo manda la Regla”.⁴⁴

⁴³ Fray Hugo fue cardenal de Santa Sabina, autor de la regla carmelitana en 1248, centrada en el silencio, el ayuno y la abstinencia. Santa Teresa escribía: “Guardamos la Regla de Nuestra Señora del Carmen, cumplida esta sin relajación, sino como la ordenó fray Hugo, Cardenal de Santa Sabina, que fue dada a MCCXLVIII años, en el V del pontificado del Papa Inocencio IV”; *apud* Carmen Conde, *Al encuentro de Santa Teresa*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1987, p. 274.

⁴⁴ Santa Teresa de Jesús, *Constituciones*, cap. 4, 1.

Las mitigaciones, suprimidas en el Carmelo descalzo, se mantendrían en el calzado. Sin embargo la consideración hacia las personas enfermas y débiles exoneraba a la familia carmelita de la observancia de abstinencia perpetua de carne que proclamaba la regla.⁴⁵ Por otra parte, a estas prácticas se sumaban los ayunos tradicionales de la Iglesia: obligatorios como los de Cuaresma, las vigiliyas y las cuatro témporas; o los de devoción particular, como el de Adviento.

La normativa no establecía únicamente los tiempos de ayunos y abstinencia, sino que determinaba el horario de las comidas, el orden de los platos, la manera de poner la mesa y de servir la comida, el ritual de bendición de la mesa y el comportamiento a seguir en el refectorio.

De acuerdo con la restaurada regla primitiva, a las *Constituciones* publicadas en los años siguientes se añadieron otros alimentos. Por ejemplo, en la de 1592⁴⁶ se explicita que la priora puede permitir el consumo de huevos y cosas de leche a las que tuvieren necesidad. En las *Constituciones* publicadas de 1616 se permite que durante los ayunos se ingieran huevos y leche.⁴⁷

El sacrificio del ayuno podía graduarse desde la abstinencia cuantitativa, comer una cantidad menor de lo que el cuerpo necesita hasta dejar de comer ciertos alimentos, como contentarse con comidas frugales o elegir sólo pan y agua. No obstante, se afirmaba que era tan importante que la religiosa cuidara tanto de su cuerpo como de su alma.

⁴⁵ M. Mercé Gras I Casanovas, "Cuerpo y alma en el Carmelo descalzo femenino. Una aproximación a la alimentación conventual en la Cataluña moderna", en *Studia Hist, Historia moderna*, núm. 14, Universidad de Salamanca, pp. 207-221.

⁴⁶ *Regla y Constituciones de las Religiosas Primitivas Descalzas, de la Orden de la gloriosísima Virgen María del Monte Carmelo*, Madrid, Pedro Gómez Aragón, Impresor, 1592; *apud* Gras I Casanovas, *op. cit.*, p. 209.

⁴⁷ *Regla y Constituciones de las Religiosas Primitivas Descalzas, de la Orden de la gloriosísima Virgen María del Monte Carmelo*, Salamanca, Imprenta de Antonia Ramírez, 1616; *apud* Gras I Casanovas, *op. cit.*, p. 209.

En una orden donde la vida comunitaria era tan importante había que mantener la uniformidad y la igualdad de todos sus miembros, de allí que expresamente se insistiera en que ninguna hermana coma a deshoras sin licencia y que no posean nada propio para comer, porque todas deben hacerlo en común.⁴⁸

La frugalidad no exime a la comida de tener buen sabor. Como se ve en el texto de 1592: "Ninguna hermana murmure de la comida o bebida, ni de su calidad o cantidad, ni de cómo está guisado, más la priora y provisoras tengan en cuenta de que se aderece bien y que puedan sustentarse con lo que se les da, pues no tienen otra cosa de que vivir".⁴⁹ La etiqueta carmelita prescribe besar el pan antes de tomarlo, sin partir más del que vayan a comer, para que pueda aprovecharse después, y beber con los dedos y labios bien limpios.

Los constantes ayunos y vigiliyas, así como las tensiones que podrían darse en la convivencia y los diversos estados de cada religiosa, sumado a las edades avanzadas que algunas alcanzaban, provocaban diversas enfermedades. La enfermedad se aceptaba como un camino previsto por Dios para lograr el bienestar espiritual de la doliente; por lo tanto, había que esperar su curación cuando Dios lo quisiera. No obstante se llamaba a médicos, cirujanos, sangradores o barberos para que, en ciertos casos graves, atendieran a las enfermas. Éstos recibían de la priora y del obispo un permiso especial para poder ingresar a la clausura, y lo hacían siempre acompañados de dos religiosas cubiertas de velos negros para no ser vistas.

⁴⁸ Ello derivaba de una reacción contra los usos y abusos anteriores a la reforma cuando las damas nobles y sus doncellas no se dignaban a bajar al refectorio y compartir el sustento de la comunidad.

⁴⁹ *Regla y Constituciones de las Religiosas Primitivas Descalzas, de la Orden de la gloriosísima Virgen María del Monte Carmelo*, Madrid, Pedro Gómez Aragón, Impresor..., *op. cit.*, p. 211.

La enfermedad era un impedimento para entrar en la clausura. Por ello antes de profesar se les preguntaba si sufrían de alguna dolencia o trastorno físico que les impidiera hacer sus votos. La decisión de permanecer o salir la tomaba la priora con la maestra de novicias antes de la profesión. Seguramente alguna preferiría callar antes que ser expulsada y verse devuelta a una sociedad que de alguna u otra manera la señalaría como no apta para servir a Dios ni para convivir fuera de los muros.

Salud y enfermedad en San José de Córdoba

Cerrando el siglo XVIII el obispo Juan Manuel de Moscoso y Peralta visitó el convento de San José y advirtió que algunas religiosas estaban débiles. En su informe al rey el obispo Moscoso escribe: “se había introducido la costumbre de que en la cuaresma y tiempo de ayuno sólo se dé a las Monjas por colación una tortita de tres onzas, lo cual agregado a la continua abstinencia de la carne causa bastante debilidad en algunas”. El prelado relacionó la falta de salud de algunas monjas con la dieta, y para evitar que la situación se agravara mandó que “no siendo opuesto al ayuno un guiso moderado, se les diese como colación y que, aunque algunas no lo tomasen por mortificación, permaneciera la comunidad junta en el Refectorio”.⁵⁰ Asimismo el obispo las amonestó a “que siempre que alguna Monja enferme, la acompañe de continuo una de las enfermeras y cuando esta salga a las distribuciones del Convento, sustituya su lugar la otra enfermera, de manera que en ningún evento quede sola la enferma”.⁵¹

De esta manera se hizo eco de las palabras de la fundadora de la orden, Teresa de Ávila, quien durante toda su vida padeció penosas enfermedades;

⁵⁰ “Informe del obispo Moscoso al rey sobre su obispado”, en *La Revista de Buenos Aires. Historia americana, literaria y derecho*, t. XXV, Buenos Aires, 1871, p. 68.

⁵¹ *Idem*.

pedía a sus religiosas que el cuidado de las enfermas nunca fuera excesivo. La caridad hacia la hermana de salud quebrantada era una obligación: “en esto ponga mucho cuidado la madre priora, que antes falte lo necesario a las sanas que algunas piedades a las enfermas”. Hacer una obra de caridad, cuidar a la hermana que lucha contra el sufrimiento y la muerte, era participar también en la Pasión de Cristo. Desde su ingreso, las religiosas de velo blanco estaban dedicadas a cuidar a las enfermas, por lo que debía haber por lo menos dos monjas enfermeras.

Cuando había alguna peste o enfermedad contagiosa en la ciudad de Córdoba el convento también sufría las consecuencias.⁵² Si bien tras los gruesos muros las religiosas se hallaban más protegidas, el contagio podía darse por el agua o por los alimentos y verduras que venían de afuera. Sin embargo, cabe aclarar que la salud de la religiosa siempre estuvo menos expuesta; por ejemplo, no padecieron los riesgos de los embarazos, los posibles abortos, partos y puerperios, que fueron la causa de mortalidad femenina del Antiguo régimen. Cotejando las anotaciones mismas de las monjas se ha notado que las enfermedades más frecuentes en el convento de San José fueron apostemas (abscesos), tullimientos, calenturas (fiebres), dolores de cabeza (migrañas), erupciones en la piel e hidropesía.⁵³

⁵² No han quedado registros para el de San José, pero sí en el de catalinas, en el cual se menciona la epidemia de principios de siglo XVIII (1718), en la que murieron varias criadas de las que no pernoctaban y alguna religiosa. Félix Garzón Maceda, *La medicina en Córdoba. Apuntes para su historia*, t. II, Buenos Aires, Talleres Gráficos Rodríguez Giles, 1916. La epidemia de 1743 fue muy fuerte. No quedó registrado si minó la salud de las monjas, pero de los jesuitas se apunta que “han volado al celestial Colegio [...] de ellos seis sacerdotes, cuatro estudiantes y cinco coadjutores”; Joaquín Gracia, *sj, Los jesuitas en Córdoba*, t. III, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2007, p. 193.

⁵³ En un estudio realizado por María Leticia Sánchez Hernández sobre las enfermedades en los conventos de religiosas en la península ibérica, la autora indica que las dolencias más frecuentes se pueden resumir con los siguientes términos: dolores y mareos, calenturas (fiebres), perlesias (parálisis acompañadas de temblores, producidas en algunos casos por falta de calcio);

A partir de un libro de gastos en el que sor María del Rosario de San Francisco anotó los gastos de medicina y visitas de médicos, se ha comprobado que las religiosas fueron atendidas por los médicos de la ciudad, quienes para el siglo XVIII eran en su mayoría jesuitas y franciscanos. No es posible conocer el nombre de los que con especial permiso de la autoridad eclesiástica curaban tanto en el monasterio carmelita como en el de las dominicas, ya que no hay constancia en los libros recetarios y de visitas. Al ser consultada al respecto, la madre superiora de las monjas catalinas respondió:

[...] desgraciadamente en sus libros de cuentas y otros documentos de su archivo, no se tuvo la prolijidad de expresar el nombre de los médicos, contentándose con apuntar lo que se abonó por su asistencia; particularmente en el primer siglo después de su fundación, no se menciona sino uno que llamaremos ci-

tercianas (fiebre intermitente causada por el *plasmodium vivax*, paludismo en que los accesos aparecen cada dos días separados por un día de apirexia completa; las tercianas dobles son dos accesos cada dos días); parálisis locomotoras, cólicos, dolor en el costado (trombo embolismo pulmonar provocado a partir de los 40 o 50 años por problemas circulatorios), gota en los pies y en las manos con deformación (se trata de una enfermedad reumatológica producida por depósito de ácido úrico en las articulaciones y en zona de tejido blanco periarticular), tabardillo (fiebre aguda endémica sin causa aparente, que puede confundirse con tífus y fiebre tifoidea), bultos en el pecho (cáncer de mama o absceso, colección purulenta), flujos en el estómago (hemorragia digestiva por vómitos importantes, por úlcera o por cáncer gástrico), inflamación de garganta con garrote (el garrotillo es difteria en la laringe proveniente de la infancia), flujos de sangre (posiblemente algún tumor maligno o benigno —mioma— en el útero), destilación en el pecho extendida a brazos y manos (cáncer de mama y linfedema del brazo), cataratas, humor de los ojos (el tracoma era una enfermedad muy común durante los siglos XVI y XVII, caracterizada por una conjuntivitis granulosa que podía desembocar en ceguera), dolores en las rodillas (artritis reumatoide), hidropesía (ascitis que consiste en un líquido situado en el nivel de la cavidad peritoneal, de causa múltiple), llagas rodeándole la cintura (herpes zona, llamado vulgarmente culebrilla, que puede pudrirse infectándose), caratán (enfermedad de la piel sin especificar); “Veinticuatro horas en la vida de un monasterio de los siglos XVI y XVII”, en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, VIII, 2009, p. 219.

rujano porque sangraba, sacaba muelas y se llamaba Diego Pereyra.

Y agregaba otro dato interesante: “En 1737 los médicos que por concesión del diocesano podían entrar en el monasterio eran: Juan Pascual, Juan de Escolar y el Padre Marcos, todos jesuitas”.⁵⁴

A lo anotado se suma otra noticia, esta vez del 15 de febrero de 1738, en la que se menciona que el obispo Zeballos mandó que don Carlos de los Santos, médico cirujano aprobado, examinara a doña María de Carranza, que quería recogerse en el convento dominico; la orden fue cumplida y el informe médico se produjo, firmado por el doctor Varga y Machuca.⁵⁵

Los jesuitas que han ejercido en el campo de la salud en la ciudad de Córdoba y en las misiones, se destacaron tanto por sus actividades como por sus escritos. Además de los ya citados se puede mencionar a Antonio Ruiz de Montoya —que fue el primero que aparece desempeñándose dentro y fuera de su convento—, Blas Gutiérrez, Pedro Montenegro —coadjutor de la Compañía y conocido herborista—, Enrique Adamo, Segismundo Asperger —autor del *Tratado de Materia Médica*, favorablemente comentado por el naturalista Bompland—, Marcos Villodas, José Jenig y Tomas Falkner. Entre los franciscanos que ejercieron la medicina se encontró a fray Atanasio de la Soledad o de la Piedad, lego que durante 13 años prestó sus servicios en el Colegio de Monserrat, en su ranchería y demás colegios de la orden luego de la expulsión de los jesuitas. Consta en los archivos del convento de monjas carmelitas y casa de huérfanos que allí asistió como médico.⁵⁶

No era mucho lo que existía en materia de remedios. Es conocida la supuesta acción de los ele-

⁵⁴ Carta del archivo personal de Félix Garzón Maceda, 26 de noviembre de 1913; Félix Garzón Maceda, *op. cit.*, t. I, p. 65.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibidem*, p. 82.

mentos naturales —aire, tierra, agua y fuego—, cuyas propiedades de frialdad, humedad, sequedad y calor se comunicaban a los humores.⁵⁷ Se admitía que teniendo la enfermedad su origen en aquellas acciones, debían combatirse con medicamentos y agentes de propiedades contrarias. Los medicamentos o las sangrías buscaban equilibrar estos “humores”. Así las cosas, las monjas acudían a los preparados de la época. Uno de los escasos documentos referidos al tema se encuentra en un libro de gastos del siglo XIX, en el cual se anotan el precio y los elementos comprados para asistir a las enfermas. Se mencionan el cremor tártaro, los vomitivos, el agua de colonia y otros preparados, que eran comprados en la botica del hospital al padre fray Félix del Rosario, boticario.⁵⁸

Hasta el momento de la expulsión la botica de los jesuitas proveyó de los medicamentos necesarios. Como boticarios los jesuitas se preocuparon por adquirir conocimiento y experiencia de la flora regional para incrementar la materia médica europea, y a la vez hacer más eficiente su labor. Realizada la expulsión de la orden jesuítica, la botica que ellos tenían fue abierta al público y para servir a las demás rancherías del colegio y del seminario, a los mismos colegiales y a los soldados, para ser entre-

gada más tarde a la Junta Municipal.⁵⁹ También se contaba con la farmacia de los padres betleheimitas que surtía a los enfermos hospitalizados y a los de afuera.⁶⁰

En general, tanto en América como en la península los remedios más frecuentes eran las purgas (medicamentos hechos con base en laxantes, como aceite de ricino, aceite de oliva, agua templada con sal mezclada con distintas hierbas, destinados a provocar el vómito o la deposición), extirpación (extracción de bultos y amputación de senos), aplicación de aceites fuertes y corrosivos en los ojos, y vinagre y sal para las llagas. También se practicaban las sangrías.⁶¹ En algunos casos los flebotómanos practicaban un pequeño corte en las venas llamado flebotomía.⁶²

Aunque sobria la dieta alimenticia de los conventos, en general, y del de San José de Córdoba en particular, era altamente favorable para una vida sana: los productos hortícolas, verduras, leguminosas, frutas y frutos secos y cereales en forma de arroz y pan que aportaban vitamina A, vitamina C, ácido fólico, vitamina B12, oligoelementos. Entre otros productos, las monjas empleaban regularmente porotos, arroz, almendras, nueces, pasas moscatel, chocolate, almidón, canela, azúcar, leche, quesos, huevos, fideos, pollos (para las enfermas), carne, pescado, seso, sal y pan. Los gastos de grasa y sebo, así como los de aceite y vinagre eran también importantes. Los documentos muestran que consu-

⁵⁷ Durante siglos permaneció en vigencia la teoría de los humores. Se creía que los diferentes humores cumplían diferentes funciones, permitiendo mantener vivo el cuerpo. La sangre se consideraba como el licor de la vitalidad: cuando la sangre salía a borbotones de un cuerpo, la vida se iba con ella. La bilis era el líquido gástrico, indispensable para la digestión. La flema, que son las secreciones, era vista como una especie de lubricante y refrigerante. También aparecía en el sudor y las lágrimas, y se manifestaba en exceso cuando había catarros o fiebres, o cuando se emitía por la boca y por la nariz. El cuarto fluido, la melancolía, era el más problemático, ya que no se encontraba casi nunca en estado puro. El “estado” del cuerpo dependía del “estado” de los fluidos; la salud es entendida como un estado de equilibrio; Roy Porter y Georges Vigarello, “Cuerpo, salud y enfermedades”, en Alain Corbin *et al.*, *op. cit.*, p. 326.

⁵⁸ AAC, leg. 8, Monjas carmelitas, Libro de gastos del trienio 1821-1824 correspondiente a la priora María del Rosario de San Francisco.

⁵⁹ Félix Garzón Maceda, *op. cit.*, p. 338.

⁶⁰ El hospital de los padres bethlemitas fue fundado en 1763 y contaba con 16 camas. Pero para las mujeres apenas existía una enfermería desde 1768, establecida y sostenida por la Hermandad de la Santa Caridad. El hospital de mujeres recién se concretó en 1802.

⁶¹ Se trataba de un método destinado a la evacuación de sangre para reducir la presión sanguínea mediante la aplicación de sanguijuelas o ventosas en los brazos, cuello, ingles y tobillos.

⁶² María Leticia Sánchez Hernández, *Patronato regio y órdenes religiosas femeninas en el Madrid de los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1997, pp. 255-260.

mían vino añejo en barriles, por el que pagaban 14 pesos, al igual que vino dulce y blanco, que eran un poco más económicos. De La Rioja se traía un vino “selecto” en 16 pesos, y 18 pesos se pagaba el barril de aguardiente usado para los remedios. En cuanto a los productos de la huerta no faltaban porque el convento contrataba a un hortelano que les suministraba lo necesario, invirtiéndose unos seis pesos al mes, más o menos lo mismo que se gastaba en carne y en yerba.⁶³

Todo ello contribuía a que las monjas fueran personas longevas, ya que muchas de ellas pasaban los 70 años, convirtiendo el estado religioso femenino en una posible liberación de las condiciones de vida materiales de aquella época.

Las condiciones higiénicas para mediados del siglo XVIII no eran las mejores, lo que no difería del resto del virreinato y del mundo.⁶⁴ En las calles de la ciudad iban y venían los cerdos (recordemos que estos animales tienen muchos piojos que contagian al ser humano) que rondaban los basureros y lugares donde había residuos de comida; tampoco faltaban los perros. Para asegurar cierto grado de limpieza

⁶³ AAC, leg. 8, Monjas carmelitas, Libro de gastos del trienio 1821-1824 correspondiente a la priora María del Rosario de San Francisco. En la península ibérica las descalzas disponían también de huevos, carneros, pescado; no abundaba el dulce elaborado con manteca, lo que era especialmente beneficioso para el colesterol, pero sí el azúcar. El problema era que carecían de leche con la consiguiente falta de calcio que provocaba muchas enfermedades de los huesos —osteoporosis—. A partir del siglo XVIII las mujeres tomaban bastante carnero —carne barata y fácil de conseguir—, pero en cantidades adecuadas, posiblemente unos 100 gramos diarios, junto con garbanzos guisados con pescado seco que resultan más sanos que guisados con cerdo. El déficit alimenticio no sobreviene porque sea una dieta pobre sino por la escasez de alimentos causada por las penurias económicas; María Leticia Sánchez Hernández, “Veinticuatro horas...”, *op. cit.*, p. 220.

⁶⁴ “Para el Siglo de las Luces, Madrid era la ciudad más sucia de toda España. Sin embargo, fue en los primeros años de esta centuria cuando se dio un inicio de estructuración de una política sanitaria”; Luis S. Granjel, *Historia política de la medicina española*, Salamanca, Universidad de Salamanca y Real Academia de la Medicina de Salamanca, 1985, p. 212.

y cambiar las condiciones de vida de la ciudad, el gobierno dictaba instrucciones de manera periódica, las cuales tenían un reducido efecto. Todo tipo de basura seguía depositándose en la vía pública; a esto se sumaban anegamientos, inundaciones y carencia de un sistema de desagüe. Sin embargo el panorama comenzaría a cambiar a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, cuando el uso del jabón, el control de las aguas servidas, el barrido de las calles y la provisión de agua obraran en beneficio del cuidado de las personas y mejoraran la salubridad de la ciudad.⁶⁵

Las prácticas higiénicas dentro del convento tampoco se diferenciaban de las del mundo exterior. El aseo de los hábitos no era continuo, por lo que chinches y piojos se escondían entre las gruesas y bastas telas oscuras. El baño tampoco era una práctica constante, y desnudarse se tenía como pecaminoso porque el cuerpo no podía tocarse ni ser visto. Los pies se lavaban dos veces al año, por lo que los olores que despedían los cuerpos serían muy fuertes. Pero en aquella época despedir algún olor no era una preocupación, sino algo visto como normal. Será al final de la centuria cuando se comience a tomar conciencia de lo sucio que estaba el ambiente de la ciudad y ese hecho se vea como una amenaza.

El aseo consistía en que cada mañana se limpiaban la cara con un trapo limpio y se lavaban las manos con agua. Se aseaban los dientes con tela y se enjuagaban la boca con agua y un poco de vino para acidificarla.⁶⁶ Las *Constituciones* prohibían los espejos en los conventos: “Jamás ha de haber espejo ni cosa curiosa, sino todo descuido de sí”.⁶⁷

Sólo los achaques y la lentitud de movimientos demostraban a la religiosa el paso del tiempo en un

⁶⁵ Héctor Lobos, *Historia de Córdoba. Ocaso y despertar*, t. III, Primera parte, Córdoba, Ediciones del Copista, 2009, pp. 406 y 426-428.

⁶⁶ Manuel Ramos Medina, *op. cit.*, p. 148.

⁶⁷ Santa Teresa de Jesús, *Constituciones*, *op. cit.*, caps. 4 y 6.

cuerpo al que sólo veían reflejado en los ojos de sus compañeras o en los copones del altar.

Uno de los cambios que se producen en los libros de profesiones al inicio del siglo XIX es la inclusión de la fecha y, en ciertas ocasiones, la causa probable del deceso de las religiosas. Muchas de ellas vivieron una larga vida, aunque no siempre exenta de problemas de salud. Como se ha mencionado, era común que dentro del convento hubiera religiosas enfermas, baldadas e imposibilitadas de moverse transitoria o definitivamente, ya que muchas de ellas eran de edad avanzada. No debe olvidarse que las monjas vivían recluidas hasta el momento de su muerte, que generalmente era por razones naturales dado que el estilo de vida las alejaba de los accidentes, y recién cuando se producía una vacante podía entrar una novicia a ocupar su lugar.

Sin embargo, al momento de ingresar las religiosas estaban sanas, ya que si carecían de juicio o padecían alguna enfermedad contagiosa, la profesión era nula. Por lo dicho, se desprende que la causa de los padecimientos podían ser, a los mencionados en párrafos anteriores, el agotamiento físico, los accidentes cardiovasculares o la edad avanzada.

Tras las rejas hubo varias religiosas testigos de los múltiples cambios ocurridos a lo largo del siglo XIX. Entre ellas se puede mencionar a Francisca Antonia de la Concepción, que ingresó en 1815, y tras 61 años de vida en el interior del claustro falleció en 1876. A sus 91 años de edad sus compañeras anotaron que fue una mujer “observante y creemos murió la muerte de los justos”. Otra fue María Luisa de la Encarnación, que vivió 48 años en el claustro, de los 32 años a los 80. Tuvo la fortuna de ser asistida por una familia espiritual que veló por ella en su penosa enfermedad tras quedar tullida. Se dice que sufrió “grandes dolores” y que fue asistida en su partida por su confesor, el doctor José Saturnino Allende. Para mencionar una más de las longevas

se nombra a Juliana de San José (Tagle), quien se incorporó al convento a los 35 años y, tras vivir 45 años allí, murió “la muerte de los justos, y con la gracia bautismal que tenemos voló al cielo como un ángel”, un 18 de enero de 1868.

La lista no se agota en estos tres casos. Cuando María Manuela del Rosario Quiñones ingresó al convento en 1805 tenía 34 años. Permaneció 47 hasta que la muerte la sorprendió “recién salida de los santos ejercicios de junio”, un día 2 de 1852. Aún mayor era Teresa de los Dolores, monja de velo blanco, que ingresó a los 22 años, y luego de pasar 70 en el monasterio falleció a la edad de 92 años.

No todas tuvieron la ventura de morir como María Manuela, sin advertirlo. Muchas de ellas sufrieron largas o penosas enfermedades, quedando algunas tullidas, pero lo que sí las iguala es que de la mayoría se dice que enfrentaron la difícil situación “con edificante resignación”. Es que, acompañadas de sus hermanas, con quienes habían compartido tantos momentos, las religiosas partían confiadas a la morada eterna, objeto de su profesión.

Conclusiones

El convento de carmelitas descalzas de la ciudad de Córdoba, actual Argentina, es una temprana fundación del siglo XVII, año 1628, cuando la ciudad apenas alcanzaba sus 50 años de existencia, escasa población y unas pocas casas de ladrillo. Sin embargo su vida religiosa y cultural ya se diseñaba. A finales de siglo XVI franciscanos, mercedarios, dominicos y jesuitas se ocupaban de las necesidades espirituales de la población. A 15 años de iniciado el siglo XVII, y bajo la influencia de los jesuitas, se erigieron la primera universidad y los dos monasterios femeninos, para monjas catalinas y teresas. Ambos monasterios permanecen hasta la actualidad en los sitios donde fueran levantados.

La regla austera, el silencio y la meditación fueron lo cotidiano para estas profesionales de la oración, las carmelitas descalzas. A veces fatigado o tullido, el cuerpo de las religiosas, ese “enemigo del alma” que había que esconder y disciplinar con castigos recibía, a su vez, una serie de cuidados. Una mesa frugal pero equilibrada —verduras, frutas, frutos secos—, una

vida sin zozobras ni trabajos, aislada de los temores de un mal parto o de las sistemáticas epidemias, permitieron a las religiosas vivir muchos años dentro del claustro. Para principios del siglo XIX, momento en que comenzó a consignarse la fecha del deceso de la religiosa, se aprecia que varias de ellas habían fallecido a una edad de 80 o aun más de 90 años.



Vida de catacumbas: la comunidad de monjas dominicas de Santa María de Gracia de Guadalajara, entre 1861 y 1951

*La abolición de las órdenes monásticas en México
fue una medida tomada claramente en defensa de la libertad humana,
amenazada por aquéllas.*

LUIS CABRERA (1915)

El 5 de febrero de 1861 un decreto del presidente Benito Juárez García redujo a la mitad los poco más de 50 conventos de monjas en México; otra orden suya disolvió el monacato femenino e incautó sus conventos dos años después; tal cosa, empero, lejos de extinguir la vida consagrada, la decantó, sólo que ahora al margen de la ley. En Guadalajara, cuatro de las cinco comunidades de monjas extintas pervivieron en la clandestinidad durante 120 años. Aquí se ofrecen algunos pormenores de la más antigua de todas.

Palabras clave: conventos femeninos, exclaustración, Iglesia católica en México, Guadalajara.

Una de las ramas de vida femenina contemplativa tutelada por la Iglesia católica es la de las dominicas, descritas como “religiosas o monjas que viven sujetas a la regla de Santo Domingo, guardando los consejos evangélicos, o sea la observancia de los tres votos solemnes de obediencia, pobreza y castidad. Se hallan sujetas a perpetua clausura, generalmente dependen en lo espiritual de los prelados regulares de la Orden, cuando las circunstancias especiales de las Naciones y pueblos no lo hacen imposible por la supresión de aquellos. Se llama orden de penitencia, porque la regla que observan es verdaderamente penitente, imponiendo privaciones, ayunos y mortificaciones corporales, propias de los ascetas y penitentes”.¹

* Presbítero y licenciado en Derecho por la Universidad de Guadalajara, profesor-investigador honorario de El Colegio de Jalisco, profesor en la Escuela de Conservación y Restauración de Occidente. Cronista de la arquidiócesis de Guadalajara.

¹ Niceto Alonso Perujo y Juan Pérez Angulo, *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, t. III, Barcelona, Librería de Subirana Hermanos, 1885, pp. 699-700.

A esta rama del monacato femenino pertenece el primer convento para mujeres de la Nueva Galicia, Santa María de Gracia de Guadalajara, inaugurado el 17 de agosto de 1588 en el sitio donde estuvo la vivienda del oidor Francisco Gómez de Mendiola, misma que, al ser electo obispo de esta sede,² donó su casa al Colegio de Niñas de “Santa Catalina de Siena”, luego confiado a las monjas.³ En la década siguiente, éstas permutaron al cabildo eclesiástico su convento y centro de enseñanza por otro inmueble cinco cuadras al este del suyo, donde funcionaba el Hospital de San Miguel, que ocupó el lugar del monasterio.⁴

Siendo una comunidad de vida particular⁵ y la única durante los 100 años siguientes, el convento de Santa María de Gracia fue también uno de los más grandes del Nuevo Mundo: abarcó seis manzanas y en él vivieron hasta 500 huéspedes, entre monjas de velo y coro —que nunca pasaron de 100—, novicias y postulantes, pupilas, donadas,⁶ sir-

² De 1574 a 1576.

³ En 1661, por disposición del obispo don Juan Ruiz Colmenero, el colegio pasó a llamarse de San Juan de la Penitencia; *cfr.* Josefina Muriel, *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas: fundaciones de los siglos XVII y XVIII*, México, UNAM, 2004, p. 53.

⁴ José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, t. I, México, Cvltrva, 1962, pp. 715 y ss. El hospital fue demolido después de 1792, para dar paso a la Plaza de Venegas, donde se comenzó a construir en 1888 el mercado Corona, recientemente desaparecido (2014).

⁵ “La vida particular de las monjas dominicas consistía, pues, en tener celda y cocina propia, más el peculio para sus gastos personales. Todo lo demás era común: el coro, actos de piedad, capítulo, recreación, e incluso el capital formado por las dotes y los bienes adquiridos con él”; *cfr.* sor María de Cristo Santos Morales, *op.*, “Las dominicas y la exclaustración”, en *Los dominicos y el nuevo mundo, siglos XIX-XX: Actas del V Congreso Internacional. Querétaro, 4-8 septiembre 1995*, Salamanca, San Esteban, 1997, p. 390.

⁶ “Para permitir que las monjas se concentraran en sus oraciones, las labores más pesadas de los claustros eran realizadas por las *freylas donadas* o hermanas legas. Estas mujeres, que llevaban permanentemente el velo blanco, estaban a cargo de ‘todos los oficios humildes’ del convento, ‘como son cocina, enfermería, ropería’”. *Cfr.* Kathryn Burns, *apud* Javier Ruiz Valdés, “Recogidas, virtuosas y humildes. Representaciones de las do-

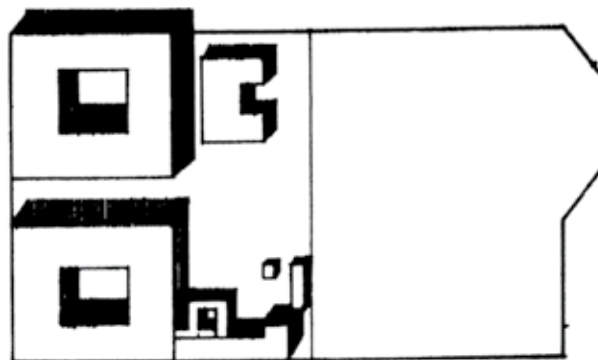


Figura 1. Croquis del convento de Santa María de Gracia a mediados del siglo XVII. Guillermo de la Torre y Salvador Reynoso, *Catálogo del patrimonio cultural de Jalisco: época colonial, arquitectura*, t. 2, escuelas de Arquitectura y Filosofía y Letras, UAG, 1973, s. p.

vientas y hasta esclavas, toda vez que en ese tiempo los conventos de monjas gozaban del favor del derecho y las Leyes de Indias los consideraban obras de utilidad pública (figura 1).⁷

En 1770 el patrimonio de este convento se calculó en 480 000 pesos, frente a los 140 mil del de Jesús María; 110 000 del de Santa Teresa e idéntica cantidad del de Santa Mónica.⁸ Veinte años después los réditos de las rentas de Santa María de Gracia fueron tasadas en 27 000 pesos, en 6 440 los de Jesús María, en 3 088 los de Santa Teresa y en 6 837 los de Santa Mónica,⁹ llegando a ser nuestro monasterio, junto con el Juzgado de Capellanías y Obras Pías, la

nadas en el monasterio de la Encarnación de Lima, siglo XVII”, en Alejandra Araya y Jaime Valenzuela (eds.), *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, Santiago de Chile, RIL Editores, 2010, p. 243.

⁷ Son muy parcas las alusiones que estas leyes hacen de los conventos femeninos, pero suficientes para darles esta categoría: libro I, tit. III, leyes 16-19; *cfr.* *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey don Carlos II...*, t. I, 5a. ed., Madrid, Boix Editor, 1841, pp. 14-15. También se alude a ellas en el libro I, tit. I, leyes 1 y 6, y libro 2, tit. 17, ley 91.

⁸ *Cfr.* Ramón María Serrera Contreras, *Guadalajara ganadera. Estudio regional novohispano, 1760-1805*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos/csic, 1977, p. 158. De los cinco conventos femeninos que hubo en Guadalajara, los cuatro mencionados se sostenían de sus rentas. El quinto, de clarisas capuchinas, carecía de ellas.

⁹ *Cfr.* Mateo José de Arteaga, “Descripción de la Diócesis de Guadalajara”, *apud* Ramón María Serrera Contreras, *op. cit.*, p. 158.

fuente de préstamo más socorrida en el occidente de la Nueva España.¹⁰

Alarmados por este volumen de capitales, los gobiernos ilustrados del siglo XVIII maquinaron su incautación a nombre del bien público, máxime que en el Nuevo Mundo, a decir del jurista Juan de Solórzano y Pereyra en 1776, las comunidades religiosas administraban muchas propiedades.¹¹ El desmantelamiento lo comenzó la Real Cédula del 25 de septiembre de 1798, mediante la cual Carlos IV dispuso se confiscara el patrimonio de los

Hospitales, Hospicios, Casas de Misericordia, de Reclusión y de Expósitos, Cofradías, Memorias, Obras pías y Patronatos de legos, poniéndose los productos de estas ventas, así como los capitales de censos que se redimiesen, pertenecientes a estos establecimientos y fundaciones, en mi Real Caja de Amortización baxo el interés anual del tres por ciento.¹²

El rey justificó medida tan extrema apelando al “doble objeto de subrogar en lugar de los vales reales otra deuda con menor interés e inconvenientes y de poder aliviar la industria y comercio con la extinción de ellos”.¹³

Poco después, en 1804, durante la guerra contra Francia e Inglaterra, el trono español embargó los capitales de las corporaciones religiosas mediante la Ley de Consolidación de Vales Reales. Las instituciones novohispanas de este tipo fueron precisadas a entregar al gobierno todo su dinero en efectivo a

cambio de títulos y la promesa —del todo incumplida— de recibir el 3% anual de los réditos. En la península, quedaron en bancarrota los fondos diocesanos y los de regulares, sin por eso dejar de padecer acciones confiscatorias en los años venideros, tanto del ejército francés como de la Junta Central.¹⁴ El embargo de capitales del convento de Santa María de Gracia de Guadalajara en 1805 fue de 17 100 pesos, y de 6 300 en 1807.¹⁵ Tres años la priora de las dominicas, sor María Francisca de la Concepción, le responde al obispo, Juan Cruz Ruiz de Cabañas, que sólo puede ofrecer 200 pesos como donativo para el Supremo Consejo de Regencia, y eso quedándose sin moneda alguna.¹⁶ Pero aunque los conventos ya no tuvieran circulante, conservaron sus bienes raíces, apetecible botín para los intereses estatales.

Los monasterios femeninos en la Nueva España sufrieron, además, una crisis vocacional imparable desde los últimos años del siglo XVIII. Todo comenzó a consecuencia de la tentativa episcopal de imponer la vida común en los conventos de monjas.¹⁷ En 1826, ya consumada la independencia de México, las profesas en todo el país eran menos de 2 000, y un cuarto de siglo después, en 1851, no alcanzaban a ser 1 500.¹⁸ En 1863, las profesas de Santa María

¹⁰ Águeda Jiménez Pelayo, *Haciendas y comunidades indígenas en el sur de Zacatecas*, México, INAH, 1989, p. 82.

¹¹ Cfr. Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1776, pp. 196 y ss. (le dedica al tema el cap. XXIII, del Libro IV).

¹² Cfr. Josef Febrero, *Febrero adicionado o librería de escribanos*, parte I, t. III, Madrid, Imprenta de Collado, 1817, pp. 134-135.

¹³ Cfr. Marta Friería Álvarez, *La desamortización de la propiedad de la tierra en el tránsito del antiguo régimen al liberalismo (la desamortización de Carlos IV)*, Gijón, Caja Rural de Asturias, 2007, p. 335.

¹⁴ Cfr. Bernard Bodiner, Rosa Congost y Pablo F. Luna (eds.), *De la Iglesia al Estado: las desamortizaciones de bienes eclesiásticos en Francia, España y América Latina*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008, pp. 350-351.

¹⁵ Gisela von Wobeser, *Dominación colonial: la consolidación de Vales Reales en Nueva España, 1804-1812*, México, IIH-UNAM, 2003, p. 287.

¹⁶ Jaime Olveda, *Documentos sobre la insurgencia. Diócesis de Guadalajara*, Guadalajara, Secretaría de Cultura/Arquidiócesis de Guadalajara, 2009, p. 65.

¹⁷ El tema lo desarrolla en extenso Isabel Arenas Frutos, *Dos Arzobispos de México —Lorenzana y Núñez de Haro— ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, León, Universidad de León, 2004.

¹⁸ Cfr. José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1984, p. 256. En 1860, en los 21 conventos establecidos en la ciudad de México el total de monjas era de 542; cfr. Blas José Gutiérrez Flores Alatorre, *Nuevo Código de la Reforma*, t. II, parte II, México, Miguel Zornoza, impresor, 1870, p. 55.

de Gracia —al tiempo de la exclaustración— apenas eran 49, la mitad de su población 100 años antes. A tal declive contribuyó también el decreciente interés del siglo XIX por el claustro monástico como un refugio para mujeres,¹⁹ pero también la animadversión en su contra fomentada por los ideólogos de la nación mexicana, inmersos en el contexto cleróforo de las logias masónicas, cuyo protagonismo originó

[...] dos facciones que siguieron disputándose el poder con encarnizamiento y sin consideración alguna al régimen legal establecido [...] tomando los partidarios afiliados en una el nombre de *escoceses*, y los de la otra el de *yorkinos*, por el rito masónico que practicaban sus logias respectivas, y que, al establecerse aquí, desgraciadamente habían tomado un carácter político.²⁰

Uno de los masones de rito escocés, el presbítero José María Luis Mora,²¹ cavó la tumba de la protección jurídica del monacato femenino en México, pasando a letra de molde argumentos demoleedores, usados luego por el gobierno para incautar el patrimonio fijo de los conventos. Se trata de la *Disertación sobre bienes eclesiásticos* de diciembre de 1831, alegato en el cual su autor tilda de caduca esta opción de vida y califica de pésimo el manejo de sus rentas, pues

¹⁹ Mucho de esto escudriñó en su tesis profesional Diana Romero Swain, "One thousand sisters: Religious sensibility and motivation in a Spanish American convent, Santa María de Gracia, 1588-1863", San Diego, University of California, 1993, 362 pp. Acerca del desaliento femenino ante el monacato, véase Cecilia Adriana Bautista García, *Las disyuntivas del Estado y de la Iglesia en la consolidación del orden liberal, México, 1856-1910*, México, El Colegio de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012, p. 283.

²⁰ Cfr. Ignacio Manuel Altamirano, *Historia y política de México, 1821-1882*, México, Empresas Editoriales, 1958, pp. 32-33.

²¹ Acerca de la afiliación de este clérigo a la masonería, véase Milada Bazant de Saldaña, *175 años de historia del Estado de México y perspectivas para el tercer milenio*, México, El Colegio Mexiquense, 1999, p. 60.

[...] por más que se busque la utilidad de los monasterios, especialmente del femenino, no será fácil encontrarla. Los más de estos establecimientos son simple encierro de mujeres, cuya reunión no deja de ofrecer grandes inconvenientes a la moral y a la política.²²

Para el doctor Mora, cuya simpatía por Estados Unidos será tal que terminará convirtiéndose al protestantismo, la administración de los conventos en México era

[...] un abismo sin fondo, en donde por trescientos años se han sumido una multitud inmensa de capitales, sin que a nadie sea posible dar razón de lo que se ha hecho con ellos [pues si bien] cada persona que profesa en alguno de los que componen la mayor parte de estos establecimientos introduce cuatro mil pesos en clase de dote, que multiplicados por tantos años en que esto ha estado sucediendo, por haber sido como de notorio muchas las profesiones, dan un resultado inmenso; no obstante hay monasterios en quiebra toda vez que los mayordomos de monjas casi siempre han hecho su negocio con los bienes del monasterio a que sirven.²³

Ya puesta el hacha a la raíz de tales institutos, el derecho positivo les retirará su favor, considerándolos como establecimientos improductivos, obsoletos y hasta perniciosos. Desde tal postura el Estado azuzó la paulatina e irreversible extinción de los conventos de monjas, sea decretando el cierre de los noviciados o suprimiendo la coacción civil para el cumplimiento de los votos religiosos, como pasó con el decreto del 6 de noviembre de 1833.

La Ley de Desamortización de las Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas de México del 25 de junio de 1856, "nacionalizó" las pro-

²² José María Luis Mora, *Crédito público*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1986, p. 218.

²³ *Idem*.

pieudades urbanas y rústicas de los conventos, prohibiendo a las comunidades tener capitales impuestos sobre bienes raíces.²⁴ El artículo 8 de la también Ley Lerdo excluyó de la nacionalización los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de tales corporaciones, y reconoció a los arrendatarios del patrimonio activo fijo de las mismas “el derecho de adjudicarse todas las fincas rústicas y urbanas que poseían o administraban”,²⁵ cuyo monto ya para entonces había sido mermado en tres cuartas partes, calcula Niceto de Zamacois, según el cual, al momento de ponerse en práctica esa ley, quedaban a las corporaciones religiosas 45 millones de pesos, habiéndoseles expoliado entre 1768 y 1855 la friolera de 150 millones.²⁶

Como bienes de corporaciones se remataron también las tierras comunales de los pueblos de indios, último baluarte de éstos para resistir “el mercantilismo despiadado de los blancos, más exterminador dentro de formas hipócritas que la codicia de los encomenderos”, a decir de Carlos Pereira.²⁷ Cuando muchos años después, en 1912, el diputado liberal poblano Luis Cabrera, principal ariete para eliminar de la liza pública al Partido Católico Nacional, analice los contenidos del Plan de Ayala, propondrá “*La reconstitución de los ejidos* de los pueblos como medio de suprimir la esclavitud del jornalero mexicano”, admitiendo que

²⁴ “Quedan cerrados perpetuamente todos los noviciados en los conventos de señoras religiosas. Las actuales novicias no podrán profesar, y al separarse del noviciado se les devolverá lo que hayan ingresado al convento”. La cita se tomó de Mina Ramírez Montes, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro, 1608-1864*, México, IIE-UNAM, 2005, p. 272.

²⁵ María Concepción Amerlinck de Corsi, “Los conventos de monjas: entre el uso, el abuso y la supervivencia”, en *La Iglesia y los centenarios de la Independencia y la Revolución*, México, CEM/Imdosoc, 2012, pp. 386-387.

²⁶ Al tiempo de ejecutarse la Ley Lerdo había en México 1 500 templos, 1 069 curatos, 144 conventos masculinos, 58 femeninos y 178 colegias en estos últimos; *cfr.* Agustín Rivera y Sanromán, *Anales mexicanos de la Reforma y el segundo Imperio*, México, UNAM, 1994, p. 52.

²⁷ *Cfr. Humboldt en América*, Madrid, América, s.f., p. 208.

[...] las leyes de desamortización aplicadas a los ejidos fueron un error muy serio y muy grande: de ellas data el empobrecimiento absoluto de los pueblos y la conversión de sus habitantes en esclavos de las fincas.²⁸

Volviendo a nuestro tema, el artículo 5o. de la Constitución de 1857 encuadró los votos monásticos en la categoría del trabajo forzoso, elevando a rango constitucional la no coacción del Estado para el cumplimiento de los votos monásticos: “La ley no puede autorizar ningún contrato que tenga por objeto la pérdida, o el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación o de voto religioso”.²⁹

Tal precepto será el corolario de la Ley de nacionalización de bienes eclesiásticos y de separación de la Iglesia y el Estado, del 12 de julio de 1859, que suprimió las órdenes religiosas masculinas y las archicofradías, cofradías, congregaciones y hermandades dependientes de ellos. A los religiosos con órdenes mayores se les forzó a aceptar la jurisdicción de los obispos del lugar de su residencia, pero a las monjas se les permitió seguir viviendo en comunidad bajo la tutela del obispo diocesano (art. 14); también les reconoció el derecho a secularizarse y recobrar su dote (arts. 15-17), otorgándoles, si este fuera el caso, una cantidad de dinero suficiente para solventar sus necesidades, según lo determinaran sus superiores, capellanes y autoridades civiles (art. 18); se renovó también la prohibición perpetua de abrir noviciados, obligando a las candidatas que tenían tal estado —al momento de promulgarse la ley— a abandonar el convento.³⁰

²⁸ *Apud* Francisco Regis Planchet, *El robo de los bienes de la Iglesia, ruina de los pueblos*, El Paso, Revista Press, 1936, p. 25.

²⁹ *Cfr. Los derechos del pueblo mexicano: México a través de sus Constituciones*, vol. III, México, M. Porrúa, 1978, p. 490.

³⁰ *Cfr.* Blas José Gutiérrez Flores Alatorre, t. II, parte II, pp. 58-61. La recepción de esta ley ha sido estudiada por Marta Eugenia García Ugarte, “Reacción social a las Leyes de Reforma. 1855-1860”, en Margarita Moreno-Bonett y Rosa María Álvarez de

El gobierno parecía resuelto a esperar que las comunidades religiosas femeninas se extinguieran por deserción o por muerte. Tal espíritu resume el decreto del 5 de febrero de 1861, intitulado “Aclaraciones sobre las leyes de desamortización y nacionalización”, donde excluye “de la desvinculación y de la facultad de redimir³¹ [a los] conventos de religiosas que aún subsisten”, señalando que “quedarán como hoy están, hasta que el supremo gobierno crea que ya no es necesario ese servicio por la extinción del convento o por cualquiera otro motivo, en cuyo caso el supremo gobierno dispondrá de los capitales” (art. 61), suavizando la incautación en lo que respecta a “[l]as casas anexas a los conventos de monjas, que fueron exceptuadas de la desamortización por la ley de 25 de junio de 1856” (art. 95). Según este ordenamiento, las religiosas podrán seguir “disfrutando de la misma excepción, hasta que acabe la comunidad, en cuyo caso se procederá á desamortizarlas y á redimir su valor conforme á las leyes”.³²

Sin embargo, ni dos años pasaron antes de que un nuevo decreto estatal diera el tiro de gracia a las comunidades de monjas, disponiendo, el 26 de febrero de 1863, la incautación y remate en pública almoneda de sus conventos, animando, sin pedirlo, la demolición de estos edificios para evitar que más tarde los pudieran rescatar las “reclusas”.³³

Desde la óptica de quienes postularon esta ley, las monjas no estaban en condiciones de defender su libertad, y además eran incapaces de afrontar “la

tremenda presión moral” ejercida por “los padres y parientes” para inclinarlas a abrazar el monacato.³⁴ Demoler estos edificios, por tanto, equivalía a echar por tierra calabozos infames, toda vez que la “república culta no podía sufrir esa reclusión absurda, ese presidio impuesto por la más espantosa de las coacciones, la del engaño”. Quien esto afirma, Hilarión Frías y Soto (1830-1905), político liberal involucrado en el proceso de la exclaustación de las monjas, aplaude la demolición de los conventos, como ha venido haciendo la revolución, arrancando “de su nido a esas blancas palomas”:

[...] los muros vinieron por tierra y aquellas mujeres desoladas se vieron colocadas violentamente en medio de un mundo que las espantaba. ¡Cuánto debieron sufrir! Quién sabe. Podía habérseles excusado ese dolor. Si no se hizo, cúlpe a los dignatarios de la Iglesia que en su capricho romano se negaron a cerrar los noviciados.³⁵

Desmantelamiento del monasterio de Santa María de Gracia de Guadalajara. 1845-1873

Mediante diversas acciones en un lapso de algo más de un cuarto de siglo, los edificios construidos en las seis manzanas del convento de “Las Gracias” —así las apodaron los tapatíos—³⁶ dejaron de ser el eje regulador del trazo oriente de Guadalajara.

Hasta 1873 el monasterio redujo el crecimiento de la ciudad hasta la vaguada del río de San Juan de Dios.³⁷ Su nombre lo fue también para la arteria y el

Lara, *El Estado laico y los derechos humanos en México, 1810-2010*, vol. I, México, UNAM, 2012, pp. 376-378.

³¹ Es decir, de la posibilidad de que los censatarios pudieran solicitar al gobierno la adjudicación de dichos inmuebles.

³² Luis G. Labastida, *Colección de leyes, decretos, reglamentos, circulares, ordenes y acuerdos relativos a la desamortización de los bienes de corporaciones civiles y religiosas y a la nacionalización de los que administraron las ultimas*, México, Tip. de la Oficina Impresora de Estampillas, 1898, pp. 152-153.

³³ Así las califica el artículo 2o. del decreto de extinción de comunidades de monjas, del 26 de febrero de 1863; *cf.* Blas José Gutiérrez Flores Alatorre, *op. cit.*, p. 648.

³⁴ *Cfr.* Eugenia Meyer, *Revolución e historia en la obra de Luis Cabrera: antología*, México, FCE, 1994, p. 174.

³⁵ Hilarión Frías y Soto, *Album fotográfico*, México, Plaza y Valdés, 1988, p. 78.

³⁶ *Cfr.* Ramiro Villaseñor y Villaseñor, *Las calles históricas de Guadalajara*, vol. III, México, Gobierno de Guadalajara-Unidad Editorial, 1988, p. 122.

³⁷ Eduardo López Moreno, *La cuadrícula en el desarrollo de la*



Figura 2. Estado actual del antiguo claustro de Santa María de Gracia. Fotografía de Manuel Enríquez Lara, 2010, cedida a Tomás de Hijar Ornelas.

pueblo que unía ésta con la calle de Las Huertas³⁸ y el de la primitiva Plaza Mayor, principal zona de abasto y expendio de mercadería de la ciudad.

El monasterio creció a raíz del desplazamiento al poniente de la catedral definitiva, suceso que devaluó el sitio fundacional de Guadalajara, dándole al convento ocasión de cumplir lo dispuesto por el Concilio de Trento, que prohibía erigir tales obras “en un lugar arcano, oculto y demasiado remoto de la concurrencia de los hombres” o “fuera de los muros de la ciudad”,³⁹ y sin desfigurar el centro de Guadalajara, extendiéndose por “un área inmensa, que más bien parece rural que urbana”.⁴⁰

De esas seis manzanas una fue para el claustro del monasterio (figura 2), otra para la sección de la servidumbre, almacenes y panadería de la casa, y una tercera para el templo, el colegio de niñas y hasta un mesón; en las restantes se construyeron celdas y en los confines se plantó una huerta lindante con el riachuelo de San Juan de Dios.⁴¹ Del

ciudad hispanoamericana, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/ITESO, 2001, p. 198

³⁸ Javier Hernández Larrañaga, *Guadalajara: identidad perdida*, Guadalajara, Ágata, 2001, p. 101.

³⁹ Así lo precisa Carlos Borromeo, *Instrucciones de la fábrica y el ajuar eclesiásticos*, México, UNAM, 2010, p. 92.

⁴⁰ En los recuerdos de Victoriano Salado Álvarez; cfr. *Episodios Nacionales. Santa Anna, la Reforma, la Intervención, el Imperio*, vol. IV, México, Colección Málaga, 1945, p. 55.

⁴¹ Insuperable y obligado es el relato que acerca de este punto hace sor María Dolores de las Llagas de Cristo Rivera, *El conven-*



Figura 3. Vista aérea de la forma como se dividió el convento de Santa María de Gracia en 1873. Cfr. *Plano ortogonal de Guadalajara*, 1904, Grant Higley, mapoteca de la Universidad de Guadalajara.

claustro principal sabemos que antes de su destrucción era de dos plantas, con cuatro corredores de cantera, una hermosa fuente y barandal de hierro. En la planta baja, hacia el sur, se hallaban la portería, el locutorio y el dormitorio de la enfermería. Desde el corredor se accedía al torno, al segundo locutorio, a la secretaría y a una pieza de la enfermería. Además del torno grande, había un torno pequeño en el locutorio.⁴²

Antes de trazarse las seis manzanas sobre lo que fue el convento de las Gracias, en 1873 (figura 3), la obra material sufrió daños graves en el contexto de las luchas intestinas que afligieron al país en el tiempo previo a esta fecha.

El 13 de julio de 1846 el miliciano liberal José María González Arévalo repelió a sus rivales desde una trinchera que instaló en la azotea del convento; las monjas evacuadas se refugiaron en el beaterio de Santa Clara, y cuando recobraron su casa estaba hecha una lástima. El 26 de julio de 1852, en el marco de la insurrección de José María Blancarte, el convento se convirtió en fortín y escenario frecuente de choques entre los bandos contrarios. A mediados de 1856, cuando la comunidad se quedó sin propiedades, las monjas siguieron en su casa, pero sufriendo hostilidades por parte de las autoridades públicas, como la del 18 de junio de 1857, día

to de Santa María de Gracia de Guadalajara, Guadalajara, Rota Impresos Nueva Galicia, 1998, p. 56 y ss.

⁴² María Concepción Amelinck de Corsi y Manuel Ramos Medina, *op. cit.*, p. 238.



Figura 4. Destrucción del convento de Santo Domingo de Guadalajara en 1860. Óleo sobre tela de Francisco de Paula Mendoza. 1861. Col. INAH Jalisco, Museo Regional de Occidente.

en que “En Guadalajara impide el gobierno la profesión de una monja, *por favorecer su libertad*”.⁴³

El convento de Santa María de Gracia fue cañoneada el 26 de diciembre de 1858 por las tropas de Santos Degollado, y dos años más tarde, durante el ataque de Guadalajara, entre septiembre y octubre de 1860 (figura 4), volvió a ser blanco de los obuses de los liberales, en especial de un militar apellidado Mejía, quien dinamitó los coros alto y bajo del templo. Sin embargo, fue hasta 1873 cuando acaece la demolición del conjunto.

Las dominicas de Santa María de Gracia dan asilo a las de Jesús María. 1861-1862

El 12 de enero de 1861, al día siguiente de su arribo a la capital de la República, Benito Juárez, en su calidad de Presidente de México por ministerio de ley, impuso destierro al delegado apostólico en México, monseñor Luigi Clementi, al arzobispo Lázaro de la Garza y a casi todos los obispos del país, incluyendo al de Guadalajara, don Pedro Espinosa y Dávalos,⁴⁴

⁴³ Cfr. Ignacio Aguilar y Marocho, *La familia enferma*, México, Jus, 1969, p. 52.

⁴⁴ La única arquidiócesis tenía 10 sufragáneas: Puebla-Tlaxcala,



Figura 5. Templo y convento de Jesús María de Guadalajara. Fotografía de Tomás de Híjar Ornelas, 2014.

dejando con ello a la Iglesia sin interlocutores ante su régimen.

El 5 de febrero siguiente publicó el decreto de Bienes de Corporaciones Civiles y Eclesiásticas, a través del cual todas las monjas del país quedaron a disposición de las autoridades administrativas, habilitadas para reducir el número de conventos femeninos a los “que se estimen necesarios, por el gobierno en el Distrito, y por los gobernadores en los Estados, observándose para esto el principio de que queden juntas las monjas pertenecientes a la misma regla” (art. 75).⁴⁵

Pedro Ogazón, gobernador de Jalisco, a quien un coetáneo recuerda como de “mano vigorosa” para proceder a la clausura de los monasterios y sus templos, exclaustración de beatas, monjas y frailes, “reformas que se verificaban simultáneamente to-

Antequera-Oaxaca, Chiapas, Michoacán, Guadalajara, Yucatán, Durango, Sonora, Linares y San Luis Potosí, además de la Administración Apostólica de la Baja California y la de Tamaulipas. Ni el prelado de la Baja California ni el de Yucatán sufrieron esta pena, pero la ubicación de sus sedes les hacía imposible cualquier injerencia en la vida eclesial del país.

⁴⁵ Blas José Gutiérrez Flores Alatorre, *op. cit.*, t. II, parte II, p. 349. En la ciudad de México, de 22 conventos de monjas que había, sólo quedaron nueve, y a ocho de éstos fueron trasladadas las comunidades de los 13 restantes.

das, en medio de la conmoción general, hiriendo costumbres e intereses inveterados, sentimientos religiosos y piadosos, y a pesar de la resistencia de muchos”,⁴⁶ dispuso la supresión de dos de los cinco conventos femeninos de la Guadalajara: el de las carmelitas descalzas de Santa Teresa, que pasaron al de Santa Mónica, y el de Jesús María, cuyas inquilinas —unas 40— fueron transferidas al de Santa María de Gracia (figura 5).

Este traslado tuvo lugar entre el 19 y el 20 de marzo, y allí permanecerán las asiladas un año en la “más grande armonía y fraternidad”,⁴⁷ separándose cuando las expulsas recuperaron su casa, el 6 de junio de 1862.

Podemos ilustrar la reducción de los conventos femeninos en Guadalajara con la siguiente crónica de lo acaecido en la capital de la República:

El 13 de febrero de 1861 como a las diez de la noche, comisiones del gobierno se introdujeron en los conventos de monjas con el fin de hacer efectivo lo dispuesto en este artículo, a cuyo efecto se ocuparon con fuerza armada las alturas de los mismos edificios, por si los clérigos o los fanáticos intentaban evitar o resistir la ejecución de la providencia, que no encontró por esto embarazo por parte de ellos. En los carros de la ambulancia y en el ómnibus destinado para conducir a los detenidos de la Diputación a la cárcel de Ciudad, sin previo aviso a las comunidades que debían refundirse, ni a las en que se hizo la refundición, fueron trasladadas la monjas [...] Las iglesias de los conventos suprimidos quedaron por el pronto cerradas al culto y todos los objetos que estaban destinados a este [...] en poder y a cargo de los comisionados nombrados, la mayor parte de los cuales disponía de ellos como de cosa propia.⁴⁸

⁴⁶ Manuel Cambre, *Gobiernos y gobernantes de Jalisco*, Guadalajara, Presidencia Municipal, 1969, p. 77.

⁴⁷ María Dolores de las Llagas de Cristo Rivera, *op. cit.*, p. 83.

⁴⁸ Blas José Gutiérrez Flores Alatorre, *op. cit.*, t. II, parte II, pp. 350-351.

*De monjas a “señoras exclaustadas”
y “reclusas”, 1863*

La aniquilación total de la vida monástica femenina en México, y en consecuencia de las monjas de Santa María de Gracia, sobrevino, dijimos antes, el 26 de febrero de 1863, merced al decreto que nacionalizó los conventos para mujeres no clausurados.

En los considerandos de esta nueva ley, el legislador expuso que la profesión de votos de castidad, pobreza y obediencia era parte de una disciplina “evidentemente opuesta a la misma libertad [e] incompatible con la ley de cultos e intolerable en una República popular”; por tanto, se procedía a clausurarlos y prohibirlos, resultando de ello obsoletas sus instalaciones. El reglamento de la ley, diremos luego, enfatizó la voluntad inflexible del gobierno de extirpar la vida consagrada: se impondrá pena de muerte y destierro a quienes sostengan o recomienden el monacato, en represalia —dice el presidente Juárez— a “la serie de medios coactivos con que se estrecha al cumplimiento de esos votos”, y “el poder a que sin reserva se someten las señoras religiosas”, el cual

[...] no tiene por base y correctivo, ni las leyes, como la autoridad de los magistrados, ni los sentimientos naturales, como la patria potestad, ni el derecho para cambiar de disposición las partes interesadas, como sucede en los campos de servicios, sino un principio indefinido cuyas aplicaciones todas se imponen según la voluntad de ciertos individuos, a otros que deben aceptarlas durante su vida entera.⁴⁹

Por otro lado, continúa la ley de nacionalización, “en toda la República está decretada la opinión contra la subsistencia de estas comunidades”, haciéndose necesario proceder a “la supresión de ellas por

⁴⁹ *Ibidem*, p. 648.

motivos justos y de pública utilidad”.⁵⁰ Asentado todo ello, se dispuso

Artículo 1o. Quedan extinguidas en toda la República las comunidades de señoras religiosas.

Artículo 2o. Los conventos en que están reclusas, quedarán desocupados a los ocho días de publicado este decreto, en cada uno de los lugares el ministerio del ramo.⁵¹

El gobierno juarista incautó lo que restaba al patrimonio de las “reclusas”,⁵² salvándose nada más el ajuar de los templos favorecidos por un resquicio del artículo 6o, que toleró siguieran “destinados al culto católico los que fueren designados al efecto por los gobernadores respectivos”.

Dos semanas después, el 13 de marzo, se reglamentó la anterior disposición, dando potestad a las autoridades civiles para imponer a las exclaustadas un curador — administrador de sus bienes—, el cual determinaría el lugar de su residencia (arts. 5o. y 8o.). El reglamento puntualizó que “[s]i las casas en que moren las señoras exclaustadas no fueran las de sus padres, no podrán estar cerradas a ninguna hora del día”, y que “No podrán habitar más que dos de estas señoras juntas [ni] vivir en casa donde more un clérigo” (art. 10),⁵³ castigando con ajusticiamiento a quien les instara a mantener la clausura, y si el tal fuera clérigo, con sólo intentarlo se granjearía cinco años de exilio impuestos

⁵⁰ Si esto es así, atribúyase menos al repudio y caducidad de la vida monástica que a la eficiente labor de zapa usada en los 30 años anteriores por los ideólogos liberales para alcanzar tales frutos; *cfr.* Blas José Gutiérrez Flores Alatorre, *op. cit.*, t. II, parte III, p. 577.

⁵¹ *Cfr.* Blas José Gutiérrez Flores Alatorre, *op. cit.*, t. II, parte II, p. 648.

⁵² Un conocedor del Derecho no pasará por alto que el decreto ya no mencione el término “monjas” sino “reclusas”, que es como decir presidiarias o encarceladas.

⁵³ Si asociarse o reunirse pacíficamente con cualquier objeto lícito es un derecho, con este artículo el legislador insiste en que hacerlo por votos religiosos no lo es.

por la autoridad administrativa mediante un juicio verbal expedito.

Aunque los artículos 12 y 13 de esta ley tienen un toque humanitario, pues comprometen al gobierno a proveer la subsistencia de las “señoras exclaustadas”, los numerales 15 y 16 les prohíben “portar en público el hábito de religiosas” y las equiparan al rango de proscritas, pues les prohíben “salir de la República sin permiso expreso del gobierno general”.⁵⁴

En cumplimiento de esta disposición, el 19 de marzo inmediato el gobernador Ogazón ordenó en Jalisco el remate de los conventos de monjas y la devolución de las dotes a las exclaustadas.⁵⁵

Al día siguiente las dominicas de Santa María de Gracia fueron echadas de su casa, viéndose rodeadas por “una chusma de bandidos que querían sacarnos a las monjas más jóvenes”.⁵⁶ Ya sin ellas, el convento fue ocupado por “unos departamentos para casas de vecindad de gente pobre, otros para talleres de artesanos y otros para cuartel”.⁵⁷

Un tema pendiente de estudio es el impacto que la literatura del siglo XIX pudo tener en los liberales que aceptaron a pie juntillas versiones según las cuales los conventos de monjas ocultaban crímenes nefandos, como el infanticidio y el aborto provocado a las monjas, embarazadas por los curas;⁵⁸ fue

⁵⁴ Blas José Gutiérrez Flores Alatorre, *op. cit.*, t. II. Parte II, pp. 852-854.

⁵⁵ María Dolores de las Llagas de Cristo Rivera, *op. cit.*, pp. 83-84.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 86.

⁵⁸ A este respecto, Blas José Gutiérrez teme, en 1870, que el arzobispo Antonio Pelagio de Labastida, que recientemente ha estado en Roma, “nada omitirá para que aquellos en México [los monasterios femeninos] se restablezcan bajo el mismo pie que tienen en la *Ciudad Santa*”, y que nos describe José Garibaldi en su *Historia de Roma*: “Declarada la república romana por la revolución de la que escapó Pío IX en 1849, una de las primeras medidas del Gobierno fue exclaustar a las Monjas mandando que se registraran sus conventos. Yo los visité, y en todos sin excepción, se encontraron instrumentos de tortura y también bóvedas para enterrar huesos de los niños [...] La estadística prueba tam-

tal la aversión a este género de vida que al amparo de esta legislación, y para evitar la subsistencia del monacato femenino, surgieron cazadores profesionales de exclaustradas, destacando en Guadalajara —por su rapacidad y fiereza— Refugio Ignacio González y González,⁵⁹ precursor del espiritismo en Jalisco. Un día, luego de localizar a tres dominicas exclaustradas en la casa de la familia Vizcaíno, allanó la morada sin orden judicial ni facultades para hacerlo, y

[...] encerró a las religiosas en una pieza y las hizo que se desvistieran amenazándolas con una pistola si no lo hacían, hasta dejarlas en paños menores, y todavía quería que se desnudaran completamente. Entonces las religiosas prefirieron dejarse morir y le dijeron que mejor les diera un tiro y les quitara la vida.⁶⁰

Aunque episodios como éste hayan sido parte de una estrategia implementada para descatolizar al pueblo de México, no se crea por ello que los libe-

bién que en ninguna ciudad existen tantos *expósitos* como en Roma, ni hay país en donde se repitan tanto los infanticidios. Esto sucederá siempre allí donde haya sacerdotes ricos que no pueden casarse y una población pobre e ignorante"; *cfr.* José Gutiérrez Flores Alatorre, *op. cit.*, t. II, parte III, p. 577.

⁵⁹ Fue hijo de combatientes insurgentes del fuerte del Sombrero, en Lagos (Manuel González Rubio) y Carmen González; sufrió cárcel por ello siendo un chamaco. Luis Pérez Verdía lo recuerda decapitando las esculturas del templo del Carmen de Guadalajara (*cfr.* *Historia particular del Estado de Jalisco*, vol. III, Guadalajara, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios del Estado, 1911, p. 129). El 26 de septiembre de 1858 hizo cuanto pudo por pegarle fuego al convento de Santa María de Gracia. El 5 de octubre de 1863 despojó al mayordomo Emilio Castillo Negré de la orfebrería del monasterio y destruyó buena parte de su acervo artístico (María Dolores de las Llagas de Cristo Rivera, *op. cit.*, p. 85). Dávila Garibi, en la p. 80 de esta última obra citada, dice que además de muy malo, González era "sobre todo impío. Se le acusa de haber cometido varios sacrilegios, profanado varios templos, quemado públicamente varias imágenes. Fue uno de los encarnizados enemigos de la Iglesia que figuraron mucho en las guerras de Reforma y de Intervención". Murió en la ciudad de México el 17 de agosto de 1892, desempeñándose como diputado federal por Jalisco.

⁶⁰ María Dolores de las Llagas de Cristo Rivera, *op. cit.*, p. 84.

rales mexicanos buscaran la descristianización del país, antes bien, sus caudillos actuaban, a decir de Jean Meyer, con "religiosidad apasionada",⁶¹ impelidos no sólo por el viraje jurídico inferido al monacato femenino, sino también con el deseo de *reformular* la fe cristiana en sentido luterano, como alguna vez se lo confesó el propio Juárez a Justo Sierra: "Desearía que el protestantismo se mexicanizara, conquistando a los indios; éstos necesitan una religión que los obligue a leer y no les obligue a gastar sus ahorros en cirios para los santos".⁶²

Él y casi todos los de su grupo deseaban "sinceramente una separación que dejara a la Iglesia libertad para ejercer su función espiritual", pero tal y como ellos lo entendían: desde una postura donde el Presidente encabezaba al "Estado como el soberano de una nación contractualista, cuya autoridad debería absorberla todo lo material y lo social".⁶³

El proceso cuya cumbre fue la supresión de las monjas, finalmente, "la dificultad de los liberales decimonónicos para pensar a las mujeres como sujetos", toda vez que en contraste con la vida religiosa masculina —cuyos integrantes fueron tratados como "sujetos perdidos para la vida pública"—, a la disciplina monástica femenina se le consideró

⁶¹ Al respecto, Jean Meyer razona: "En estos tiempos de desastres, la vieja idea filosófica según la cual el protestantismo es superior al catolicismo por ser representante del progreso y de la tolerancia se cristaliza hasta hacerse obsesiva, precisamente porque el vencedor norteamericano es protestante y el vencido mexicano católico [...] Los liberales [...] quieren imitar a los Estados Unidos. Han conservado de sus orígenes católicos una especie de religiosidad apasionada, que al secularizarse hace de la doctrina política una verdadera fe; la Asamblea Constituyente de 1857 se parece a un concilio de padres; el presidente es un pontífice que hace declaraciones dogmáticas, la Constitución es sagrada y no podría de ningún modo reformarse, la fraseología toda está impregnada de religión"; *cfr.* *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1991, p. 76.

⁶² *Cfr.* Justo Sierra, *Juárez, su obra y su tiempo*, México, UNAM, 2006, p. 546.

⁶³ Emilio Martínez Albeza, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, t. III, México, Porrúa, 2007, p. 1869.

la de “mujeres cuyo sentido de vida era sólo en colectivo, gobernadas por hombres y alejadas del mundo”.⁶⁴

Los obispos mexicanos desterrados en la corte papal

Cuando sucedían estas cosas, los obispos mexicanos deportados en Roma participaron, el 8 de junio de 1862, en la ceremonia de canonización del primer santo nacido en la capital de la Nueva España, el franciscano Felipe de Jesús. El nombre de México resonó por vez primera bajo las bóvedas de la basílica de San Pedro. Este episodio y la total separación entre la Iglesia y el Estado decidida por Juárez, junto con la presencia en el Vaticano de más de la mitad de los mitrados, agilizó trámites de suyo lentos para crear, a finales de enero del año siguiente, siete nuevas diócesis en el país,⁶⁵ elevando las de Michoacán y Guadalajara al rango de arquidiócesis, título detentado durante tres siglos por la de México (figura 6).

A mediados de 1863 la suerte adversa de la facción republicana dio pie a sus rivales para establecer en la ciudad de México una junta de gobierno que a su vez conformó una junta de notables, la cual optó por una forma de gobierno de monarquía moderada, posible al cabo de un año mediante el espaldarazo de Napoleón III, emperador de los franceses, aceptando el trono el archiduque Maximiliano de Habsburgo. Esta coyuntura favoreció el retorno de los obispos desterrados, la erección de las nuevas diócesis y arquidiócesis, y la consagración de sus preladados.

⁶⁴ Cfr. Elisa Cárdenas Ayala, “Ciudadanas en república autoritaria: México, 1846-2000”, en Christina Fauré (dir.), *Enciclopedia histórica y política de las mujeres: Europa y América*, Madrid, Diccionarios Akal, 2010, p. 829.

⁶⁵ Veracruz, Querétaro, Zamora, León, Tulancingo, Zacatecas y Chilapa.



Figura. 6. Mediante la bula *Romana Ecclesia* [1863] fue creada la Provincia Eclesiástica de Guadalajara. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara.

Se confina a las monjas de Santa María de Gracia en el convento de Jesús María, 1864-1866

El 5 de enero de 1864, víspera del arribo de las tropas de legionarios franceses a la capital de Jalisco, las monjas de Santa María de Gracia diseminadas en casas particulares, regresaron a su cenobio, intentando recuperar su posesión y evitar que aquéllos se acuartelaran en él, como sucedió, pero menos de 24 horas después de haberlo ocupado volvieron éstas sobre sus pasos.

El 18 de ese mes y año, el gobierno eclesiástico dispuso que las “Gracias” se congregaran en el convento de Jesús María, no obstante ser éste insuficiente para albergar a tan crecido número de huéspedes. Poco después, el 6 de febrero siguiente, fueron evacuadas, pero 15 días más tarde, orilladas a vivir dentro de esos muros, pasando todas grandes incomodidades, pues además de estrecho para tantas inquilinas, el convento de Jesús María era de vida común.

Para remediar sus males, las asiladas arrendaron una vivienda amplia, el antiguo Estanco del Tabaco, que abarcaba media manzana y era colindante de su viejo convento. El cambio de domicilio tuvo

lugar entre el 18 y el 19 de noviembre del mismo año, y allí vivieron seis meses, hasta el 30 de mayo de 1865, día en que habiendo desocupado las tropas francesas la casa original de las monjas, éstas retornaron a ella, pero sólo por tres semanas. De nuevo en el otrora Estanco, esperaron hasta el 23 de febrero de 1866 a instalarse definitivamente en su convento (figura 7).

Sin embargo, al cabo de 10 meses, el 31 de diciembre, estando la plaza de Guadalajara bajo el control de los republicanos, el comandante militar Donato Guerra comunicó al vicario capitular, en sede vacante de la Arquidiócesis, que le daba un plazo perentorio de quince días

[...] para que las señoras religiosas desocupen los conventos, y el de 8 días para que los señores eclesiásticos cambien de traje [...]. Luego que la desocupación de los conventos se haya verificado, se servirá usted ordenar que sean entregadas las llaves al ciudadano jefe político.⁶⁶

262 |

El monacato femenino en Guadalajara durante el II Imperio

No conviene dejar en el tintero la suerte de los conventos de monjas en Guadalajara durante el fallido gobierno de Maximiliano.

Luego de tres años de exilio, don Pedro Espinosa y Dávalos retornó a su sede el 22 de marzo de 1864. Se fue obispo y volvió arzobispo. Cinco días antes de arribar a su sede episcopal, ejecutó la bula *Romana Ecclesia* en la parroquia de Lagos, dando existencia jurídica a la Provincia Eclesiástica de Guadalajara, que comprendió las diócesis sufragáneas de Durango, Sonora, Linares, Zacatecas y el Vicariato Apostólico de la Baja California. Allí mismo recibió el atributo de su investidura, el palio, de manos del

⁶⁶ María Dolores de las Llagas de Cristo Rivera, *op. cit.*, p. 89.



Figura 7. Antiguo Estanco del Tabaco de Guadalajara, habilitado como convento de Santa María de Gracia en 1864. Fotografía de Tomás de Híjar Ornelas. 2014.

recién consagrado primer obispo de Zacatecas, don Ignacio Mateo Guerra y Alva.⁶⁷

No mucho se mantuvo don Pedro al frente de su encomienda, pues falleció el 12 de noviembre de 1866, seis meses antes del malogrado emperador, cuyo proyecto de gobierno, contra los cálculos de sus promotores, lejos de abrogar las Leyes de Reforma y sus efectos, las recrudeció, especialmente cuando el 27 diciembre de 1864 sostuvo un sonado revés diplomático con el nuncio apostólico Pier Francesco Meglia, a quien intentó imponer la firma de un concordato redactado en términos del más puro regalismo.⁶⁸

Once días antes de este desliz, el arzobispo Espinosa y Dávalos fechó una detallada *Relatio ad limina*,⁶⁹ dando cuenta al Papa de la situación de su

⁶⁷ José Ignacio Dávila Garibi, *op. cit.*, t. IV, vol. II, 1966, p. 936.

⁶⁸ Desde la óptica de Patricia Galeana de Valadés, Maximiliano fue un “romántico de la política” que no supo aprovechar el apoyo de sus promotores por conquistar el respaldo de sus adversarios; *cfr. Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, México, UNAM, 1991, pp. 175-186. No tomó en cuenta, añadimos nosotros, que su causa sin el respaldo de Francia estaba perdida, en tanto que la de sus rivales con todo el apoyo de Estados Unidos era demoledora. Al malquistarse con el bando conservador y con la Iglesia aseguró su ruina.

⁶⁹ Se trata de un informe escrito que los obispos debían remitir a la Santa Sede cada tres años. Su nombre completo es *Relatio*

iglesia particular, incluyendo datos precisos acerca de las 220 monjas de la arquidiócesis y de lo padecido por ellas poco antes. Como no hay desperdicio en sus palabras, nos permitimos incluir la extensa cita:

La exclaustación de las monjas [en la diócesis de Guadalajara] fue bastante deplorable, pero debemos dar muchas gracias a la Divina Providencia porque convirtió el mal en bien. Aquel hecho fue fecundo en ejemplos de grandes virtudes en beneficio de la sociedad y principalmente de la familia. Dios mostró por medio de las hijas predilectas de la Iglesia, el error y la malicia de aquellos perseguidores que vergonzosamente fueron el corazón y el espíritu de [esa] acción. Fueron reveladas la libertad con la que las monjas ejercían la vida religiosa; la espontánea humildad con la que se sometían a la pobreza, pureza y obediencia; el sumo gozo con el que se vinculaban a los claustros y a las virtudes solamente allí conocidas y de las que fueron testigos la sociedad y la familia. La violencia, la astucia, el abuso contra la debilidad femenina y tantas otras armas del mismo género que los apóstoles de la reforma ejercitaban con jactancia contra las monjas y el clero se disiparon para siempre, sólo subsisten, de aquellos avatares, las grandes virtudes de la vida religiosa. ¡Santa paz, honesta quietud, vida en los claustros! Fue la proclama de cada una de las vírgenes consagradas a Dios; una vez desaparecidas la coacción y la violencia, al momento las monjas dominicas junto a las que son llamadas de Santa María de Gracia y las Capuchinas de San Francisco volvieron a sus monasterios voluntariamente y por iniciativa propia, tanto en la ciudad de Guadalajara como en Lagos; pero las demás, llamadas de Santa Mónica y Santa Teresa, se recluyeron en domicilios particulares puesto que sus monasterios permanecen hasta ahora ocupados por militares franceses.⁷⁰

ad limina Apostolorum, cuya traducción literal a nuestro idioma sería "Informe ante el umbral de los Apóstoles".

⁷⁰ Cfr. José J. Hernández Palomo, "Pedro Espinosa y Dávalos:

*Ostracismo para las contemplativas,
tolerancia para las religiosas de vida activa,
1867-1873*

Caído el imperio se renovó para las monjas la prohibición de estar juntas y abrir noviciado. Las de Santa María de Gracia, otra vez exclaustadas, se disgregaron en casas particulares. Su suerte parecía echada, al grado que dos de ellas se trasladaron, con licencia de la Santa Sede, al obispado de Chiapas, donde regentearon un colegio de niñas.⁷¹

El segundo arzobispo de Guadalajara, don Pedro Loza y Pardavé, evitando malquistarse con los liberales, no hizo nada por ellas. Se ocupó totalmente en restaurar las estructuras pastorales de su maltrecha iglesia, especialmente la disciplina eclesiástica y el seminario conciliar. No excluimos que en su fuero interno considerara a las órdenes religiosas femeninas de vida activa el relevo natural de las extintas contemplativas, toda vez que las Hermanas de la Caridad, último instituto establecido en México antes de las Leyes de Reforma (1844), fue exceptuado por el decreto de exclaustación de 1863, arguyendo que estas religiosas "además de no hacer vida en común, están consagradas al servicio de la humanidad doliente".⁷²

Lo cierto es que el éxito de esta congregación en México fue enorme. En 1874 las hermanas de la Caridad eran 410: 355 mexicanas, 29 francesas, 25 españolas y una irlandesa, y tenían a su cargo 43

primer arzobispo y su *relatio ad limina* de la archidiócesis de Guadalajara, 1864", en *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, Guadalajara, febrero de 2009, p. 130.

⁷¹ María Dolores de las Llagas de Cristo Rivera, *op. cit.*, pp. 90-99. Adviértase que el hecho de no vivir juntas no las exoneraba, moralmente hablando, de seguir sujetas a la disciplina eclesiástica y a las leyes canónicas.

⁷² Artículo 1o., fracc. IX; cfr. Blas José Gutiérrez Flores Alatorre, *op. cit.*, t. II, parte II, p. 648. Este compilador critica con dureza la excepción hecha por Juárez "a la plaga de las Hermanas de la Caridad" (p. 649), a quienes reprocha "su extranjerismo y hostilidad a la república, su inutilidad y egoísmo, etc." (p. 42).



Figura 8. Plano del convento de Santa María de Gracia de Guadalajara en 1871. Levantamiento: D. Bravo y S. E. Gleni. Actualización de Ramón Mata Torres (1999). Propiedad del Monasterio de Santa María de Gracia de Guadalajara.

establecimientos de beneficencia. Sólo en la ciudad de México atendían cinco hospitales con 1 000 enfermos y dirigían internados para 1 400 niñas asistidas con alimentos diarios.⁷³

En Guadalajara las hermanas de la Caridad llegaron a ser 40 y estuvieron al frente del Hospicio Cabañas y los hospitales de Belén y de San Felipe.

La destrucción del convento de Santa María de Gracia, 1872-1873

Aunque maltrecho y dedicado a otros fines, el convento de Santa María de Gracia de Guadalajara se mantuvo en pie hasta 1872 (figura 8).

Entre diciembre de ese año y enero del siguiente se derribaron los coros alto y bajo del templo para abrir la calle que se llamó del Jardín Botánico. La superficie del convento se fraccionó, cediéndose la primera manzana al Departamento de Instrucción Pública, que reutilizó el claustro principal como pa-

⁷³ José Ignacio Dávila Garibi, *op. cit.*, 1966, pp. 1165-1166.



Figura 9. Claustro de las sirvientas del monasterio de Santa María de Gracia, hoy Escuela de Artes Plásticas. Fotografía de Tomás de Híjar Ornelas, 2014.

tio del Liceo de Niñas, y la segunda manzana el otro claustro destinado a Casa de la Luz y cuartel de gendarmería⁷⁴ (figura 9).

De este modo se borraron los rastros del cenobio para mujeres más grande de México, suerte compartida en Guadalajara con los demás conventos, destruidos parcial o totalmente, como sucedió con el de Santo Domingo.

El más activo demoleedor de estos edificios, dijimos, fue el gobernador Ogazón. Al respecto, el historiador liberal Luis Pérez Verdía, testigo de estos episodios, dice que “la pica revolucionaria destruía edificios consagrados por la piedad, como la legislación reformista iba a cambiar las bases de la sociedad civil”.⁷⁵ Fuese así o no, Justo Sierra comenta

⁷⁴ María Dolores de las Llagas de Cristo Rivera, *op. cit.*, p. 100.

⁷⁵ Luis Pérez Verdía, *op. cit.*, p. 54.

que los reformadores “quisieron poner entre la revolución triunfante y la reacción posible, un muro enorme de escombros y ruinas, un foso incolmable de actos irreparables”.⁷⁶

A siglo y medio de distancia, la posteridad contempla estas pérdidas lamentando la desaparición de un patrimonio riquísimo,

Quienes destruyeron los conjuntos monásticos femeninos lo hicieron sin reparar siquiera en su sentido urbano, ni en su valor histórico, cultural y artístico. La pérdida de tantos magníficos conventos tuvo múltiples significados, tanto inmediatos, como de larga duración: las ciudades perdieron importantes referentes, la apertura de calles para fraccionarlos tuvo evidentes consecuencias urbanas y sobre todo, los mexicanos y el mundo entero perdimos importantísimos bienes culturales y cuantiosas obras de arte, con incalculable valor histórico y patrimonial.⁷⁷

Exterminio jurídico de la vida consagrada en México, 1874

Durante su mandato como titular del Poder Ejecutivo, Sebastián Lerdo de Tejada elevó al rango constitucional las Leyes de Reforma. En su nueva redacción, el artículo 5o., modificado el 25 de septiembre de 1873, concluyó que los votos religiosos eran una negación de la libertad personal y una amenaza a la libertad humana, toda vez que

El Estado no puede permitir que se lleve á efecto ningún contrato, pacto ó convenio que tenga por objeto el menoscabo, la pérdida ó el irrevocable sacrificio de la libertad del hombre, ya sea por causa de trabajo, de educación ó de voto religioso. La ley, en consecuencia, no reconoce órdenes monásticas, ni puede permitir su establecimiento, cualquiera que

⁷⁶ *Ibidem*, p. 74.

⁷⁷ María Concepción Amerlinck de Corsi, *op. cit.*, p. 380.

sea la denominación ú objeto con que pretendan erigirse.⁷⁸

Por motivos humanitarios, pues, el gobierno liberal apagó la última llama de la vida consagrada femenina que seguía ardiendo en México, la congregación de las hermanas de la Caridad, aunque fue hasta el 14 de diciembre de 1874 cuando se ejecutó el destierro de las más de 400 religiosas, posible en virtud de la ley orgánica de adiciones y reformas constitucionales, que en lo que a nuestro tema atañe, dispuso:

Art. 19. El Estado no reconoce órdenes monásticas ni puede permitir su establecimiento, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse. Las órdenes clandestinas que se establezcan se considerarán como reuniones ilícitas, que la autoridad puede disolver, si se tratare de que sus miembros vivan reunidos; y en todo caso los jefes, superiores y directores de ellas, serán juzgados como reos de ataque a las garantías individuales, conforme al art. 963 del Código Penal del Distrito que se declarará vigente en toda la República.

Art. 20. Son órdenes monásticas para los efectos del artículo anterior, las sociedades religiosas cuyos individuos vivan bajo ciertas reglas peculiares a ellas, mediante promesas o votos temporales o perpetuos, y con sujeción a uno o más superiores, aun cuando todos los individuos de la Orden tengan habitación distinta.⁷⁹

No deja de resultar inquietante el alegato de quienes a nombre de la libertad decidieron el destierro de tan crecido número de mujeres ocupadas

⁷⁸ Cfr. Juan de la Torre, *Constitución federal, con todas sus leyes orgánicas y reglamentarias, anotadas, concordadas y explicadas*, México, Murguía, 1910, p. 13.

⁷⁹ Cfr. Eduardo Pallares, *Leyes complementarias del Código civil: Edición anotada y concordada*, México, Herrero hermanos sucesores, 1920, p. 592.

en tareas de voluntariado social, determinación que por otra parte tuvo un costo político decisivo para el derrumbe del lerdismo y el ascenso de Porfirio Díaz; sin embargo, considérese que en una fecha tan tardía como 1915, un ideólogo liberal sigue pensando que

La mujer mexicana no tiene, como la mujer americana, una educación que la capacite personalmente para cuidarse de su propia libertad, y antes de promulgarse las Leyes de Reforma, la experiencia hizo ver que la existencia de conventos representaba una constante amenaza para la libertad femenina.⁸⁰

Analizando los descalabros jurídicos inferidos por el liberalismo mexicano en contra de las monjas, a las que obligó a vivir en la total inseguridad jurídica durante 120 años, Elisa Cárdenas Ayala descubre como factor principal la suposición que la ideología dominante hizo de la inmadurez política e intelectual de las monjas, concluyendo:

Al igual que otras comunidades —étnicas o religiosas masculinas, por ejemplo—, las de religiosas resultaban intolerables a los liberales como sujetos colectivos (siendo contemplativas, además, por el conflicto que plantea la clausura a las libertades individuales), de ahí su empeño en individualizarlas mediante la consideración de cada una de las integrantes como un sujeto económico [...] La dificultad de pensar políticamente a las monjas subraya importantes problemas de una modernidad en búsqueda de sujetos individuales [...].⁸¹

La condena de destierro de las 40 hermanas de la Caridad que trabajaban en Guadalajara se cum-

⁸⁰ Cfr. Eugenia Meyer, *op. cit.*, p. 174. En este mismo texto y cita, Cabrera, muy al modo de los viejos liberales mexicanos, ve con admiración a los Estados Unidos y con desdén a los mexicanos.

⁸¹ Cfr. Elisa Cárdenas Ayala, *op. cit.*, p. 829.

plió embarcándolas en Mazatlán con dirección a Estados Unidos, siendo casi todas acogidas en la diócesis de San Francisco.⁸²

Ante tales intimidaciones, menos bríos tuvieron las dominicas tapatías y demás monjas exclaustradas de restaurar sus comunidades, y pocas o nulas señales a favor de ello de parte de los gobiernos civil y eclesiástico. En la total incertidumbre pasarán casi 20 años, manteniéndose, empero, en comunicación, observando la regla de su orden y su plan de vida como consagradas.⁸³

Restauración del monasterio de Santa María de Gracia, 1884-1903

Las monjas sobrevivientes de Santa María de Gracia se reagruparon a la sombra de su vetusto templo en 1884. La astucia política del recién reelecto presidente de la República Porfirio Díaz fue tanta como para procurar estar bien con Dios y con el diablo:

En tiempos del general Díaz [...] se inició una política de tolerancia en favor de las órdenes religiosas, primero respecto a las instituciones caritativas; luego respecto a las órdenes dedicadas a la educación; finalmente hubo arreglos para adoptar la misma actitud tolerante hacia las órdenes contemplativas, las cuales, aunque ilegales en su propia existencia, no fueron de hecho perseguidas por las autoridades judiciales.⁸⁴

Gobernaba Jalisco el miliciano Francisco Tolentino, y mostrándose su gobierno ya “muy tolerante”,⁸⁵ él mismo vendió a las exclaustradas una por-

⁸² José Ignacio Dávila Garibi, *op. cit.*, 1966, pp. 1168-1171.

⁸³ Sor María de Cristo Santos Morales, *op.*, “Las dominicas y la exclaustración”, en *Los dominicos y el nuevo mundo, siglos XIX-XX: Actas del V Congreso Internacional. Querétaro, 4-8 septiembre 1995*, Salamanca, San Esteban, 1997, p. 394.

⁸⁴ Cfr. Eugenia Meyer, *op. cit.*, p. 174.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 99.

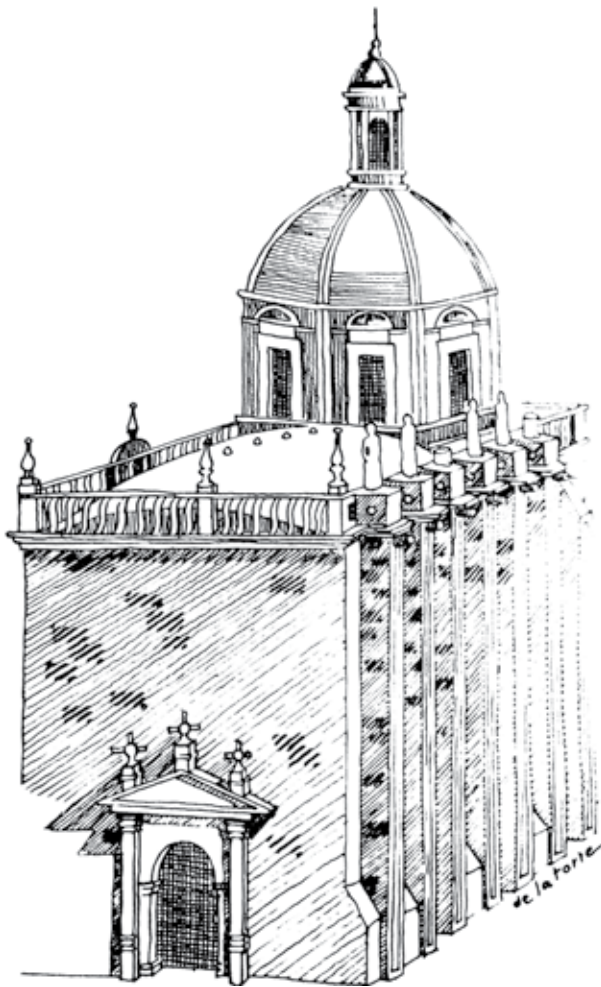


Figura 10. Fachada reconstruida del templo de Santa María de Gracia al abrirse la calle de Jardín Botánico. Guillermo de la Torre y Salvador Reynoso, *Catálogo del patrimonio cultural de Jalisco: época colonial, arquitectura*, t. 2, escuelas de Arquitectura y Filosofía y Letras, UAG, 1973.

ción de lo que había sido su casa, internándose en ella 14 de las 49 monjas que fueron exclaustradas.

El templo estuvo siempre abierto al culto. Se recompuso su fachada al pie de la nave a semejanza de las laterales y se reparó el interior gracias al mecenazgo de algunas monjas pudientes (figura 10).

Los buenos oficios del presbítero Procopio del Toro, “muy dedicado al púlpito y confesionario”,⁸⁶ le devolvieron a la capellanía algo de su antiguo esplendor, pues también fundó y dirigió una tercera

⁸⁶ María Dolores de las Llagas de Cristo Rivera, *op. cit.*, pp. 101-103.

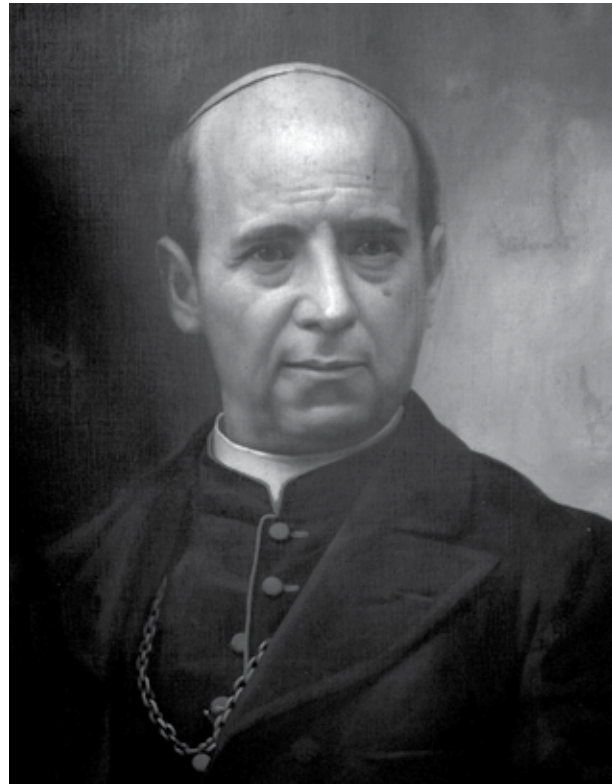


Figura 11. Arzobispo José de Jesús Ortiz y Rodríguez, restaurador de las órdenes religiosas en la arquidiócesis de Guadalajara entre 1902 y 1912, óleo sobre tela conservado en el Seminario Conciliar de Guadalajara. Francisco Sánchez Guerrero. Fotografía de Francisco Lay Martínez.

orden dominicana, que llegó a contar con cientos de afiliados.

Las religiosas, menguando con el tiempo por causas naturales e impedidas a abrir el noviciado, celebraron el 17 de agosto de 1888 el aniversario 300 de su fundación. Ese día les predicó el canónigo Atenógenes Silva, futuro obispo de Colima y arzobispo de Michoacán. En su sermón, el orador repasó los capítulos de la historia del convento e hizo una exégesis providencialista de la pérdida del patrimonio, ponderando que no obstante ello la comunidad estuviera viva a semejanza del “prudente marinerero que en mar enfurecido por violento huracán que lo agita y en la forzosa alternativa de salvar algo o perderlo todo, elije en aprieto tan obligado lo más precioso y esencial”.⁸⁷

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 103-104.

El arzobispo Pedro Loza, después de una administración de casi 30 años, falleció en 1898 sin otorgar la licencia de reapertura del noviciado. Su sucesor, don Jacinto López y Romo, tomó posesión de su cargo muy quebrantado de salud, muriendo a la vuelta de pocos meses, el 31 de diciembre de 1900. Tres años después, los terciarios dominicos establecieron, con licencia de las monjas, un colegio en una de las secciones vacías del convento, pero lo cerraron al año siguiente al prosperar la iniciativa de sor María Dolores de las Llagas de Cristo de restaurar el noviciado.

*Insólita primavera vocacional en Santa María de Gracia, 1904-1914*⁸⁸

Al arribo del cuarto arzobispo de Guadalajara, don José de Jesús Ortiz y Rodríguez, el 4 de enero de 1902 (figura 11), nuestro monasterio agonizaba; sus ocupantes eran siete ancianas decrepitas, la menor de ellas septuagenaria.

Hombre práctico y con una experiencia arraigada en el compromiso pastoral, monseñor Ortiz, abogado de profesión, traía consigo el grato recuerdo de su buena relación con los religiosos josefinos y jesuitas durante su experiencia episcopal de 10 años como primer obispo de Chihuahua. A ellos encomendó misionar entre los tarahumaras. Por otro lado, esa década coincidió exactamente con la gestión del coronel Miguel Ahumada, gobernador de aquel estado norteño en tres periodos, de 1892 a 1903, trabándose entre ambas relaciones respetuo-

sas y cordiales, reanudadas este último año, cuando Ahumada arribó a Jalisco como su primer magistrado.

El mismo año de su toma de posesión, monseñor Ortiz inauguró las magníficas instalaciones del Seminario Conciliar (18 de octubre), y se hizo cargo de la postración de las comunidades de monjas, otorgándoles las anheladas licencias para abrir los noviciados, facilitando también los medios para el establecimiento de nuevos institutos religiosos de vida activa.⁸⁹

Por lo que a las dominicas de Santa María de Gracia respecta, vital para su pervivencia fue la visita de fray Secundino Martínez, vicario provincial de la orden de predicadores en México, llevada a cabo en respuesta a la última llamada de las monjas de Guadalajara y apenas a tiempo para evitar la total extinción de esta comunidad.

Con el visto bueno del arzobispo Ortiz, fray Secundino gestionó que dos dominicas del convento de Santa Catalina de Siena de la ciudad de México se incorporaran al de Santa María de Gracia haciendo las veces de procuradora y maestra de novicias: sor María Catalina J. de la Pasión y sor Rosa de Santa María Josefa, las cuales arribaron a la capital de Jalisco el 11 de febrero de 1903, con especial encargo de instaurar la vida común. Tal empeño, sin embargo, las enfrentará con las sirvientas de las monjas ancianas, las cuales subsistían gracias al estilo de vida particular de sus amas.

⁸⁸ A partir de aquí, la mayor parte de los datos relativos al monasterio se han extraído del libro manuscrito "Crónicas del monasterio de Santa María de Gracia de Guadalajara", compuesto en dos partes; la primera redactada por sor María Concepción del Sagrado Corazón de Jesús Santana, *op.*, y la segunda, por sor Josefina del Santísimo Sacramento Barrera, *op.* Algunos de estos datos ya han sido divulgados en un texto de edición privada: *Crónica del convento actual de Santa María de Gracia de Monjas Dominicas*, coord. por Ramón Mata Torres, Guadalajara, Tips Gráficos, 2001.

⁸⁹ Veinte años después del arribo de monseñor Ortiz, se tiene la siguiente relación de Institutos de Vida Consagrada en la Arquidiócesis de Guadalajara, la mitad de ellos restaurados, instaurados o creados por él: Maristas, Pasionistas, Padres de la Misión, Salesianos, Adoratrices, Capuchinas, Carmelitas, Damas del Sagrado Corazón, Dominicas, Hermanas de la Misericordia Cristiana, Hermanitas de los Pobres, Reparadoras, Salesianas, Siervas de Jesús Sacramentado, Siervas de los Pobres, Siervas del Corazón de Jesús, Siervas de María, Teresianas, Verbo Encarnado, Víctimas del Corazón Eucarístico y Visitación; *cfr.* Librado Tovar, *División eclesiástica del territorio del estado de Jalisco*, Guadalajara, Tipografía de Fortino Jaime, 1933, p. 256.

En un plano conciliador, el arzobispo decidió respetar las costumbres de las antiguas y ratificar como priora a una de ellas, pero imponiendo la vida común a las postulantes que en lo sucesivo ingresaran a la comunidad. La primera fue una poblana de nombre Guadalupe Ramos. Poco después fue aceptada Carmen Limón, de Degollado, Jalisco; juntas hicieron el postulantado y tomaron hábito el 25 de noviembre de 1903, llamándose la primera sor María Guadalupe del Santísimo Sacramento y la segunda sor María del Carmen del Niño Jesús. Se les sumó la tapatía María Romero, quien tomó el nombre de sor María Magdalena de Jesús Crucificado, y poco después Siria Macías y Refugio Navarro, también de Degollado, las cuales adoptaron los nombres religiosos de sor María de Jesús de la Purísima Concepción y sor María del Refugio del Divino Salvador, respectivamente.

A la zaga de las huellas de estas jóvenes, arribaron poco después María Mejía, de Nochistlán, Zacatecas (sor María del Rosario de Nuestro Padre Santo Domingo), María Gómez, de Ocotlán, Jalisco (sor Margarita del Corazón de María), María Muñoz, de Guadalajara (sor María Inés de san José), Adonia Navarro, de Teocuitatlán, Jalisco (sor María Asunción de Santo Tomás de Aquino), y María Reynoso, de Moyahua, Zacatecas (sor María de la Luz de san Vicente Ferrer), alcanzando con ella el número de seis monjas de coro y cuatro de obediencia.⁹⁰

Imposición de la vida común y de la clausura papal, 1906-1914

En un punto de choque frontal entre las antiguas y las nuevas costumbres, todo lo agudizó la instigación de la vetusta servidumbre del convento,

⁹⁰ A diferencia de las monjas de velo negro o coristas, las de medio velo o de obediencia estaban “dedicadas meramente al servicio de la casa”; *cf.* Fernando Patxot i Ferrer, *Las ruinas de mi convento*, Barcelona, José Cuesta-Cervantes, 1858, p. 334.

llegando cuatro de las monjas antiguas a interponer quejas tan ardorosas a la curia arquidiocesana que el prelado se vio orillado a suspender un bienio el noviciado, lapso durante el cual fallecieron las querellantes, de modo que en 1906 se reabrió esta etapa de iniciación a la vida contemplativa, y el 13 de junio de 1908 hubo profesión solemne de cuatro monjas y de profesión simple de otras dos, contándose con el personal indispensable para solicitar la clausura papal.⁹¹

Habiendo cumplido su compromiso, sor María Catalina J. de la Pasión regresó a su monasterio, lo cual provocó un pequeño cisma en la comunidad, pues tres de las recién profesas pidieron su traslado a Santa Catalina de Siena de México, haciéndolo en tales términos que se proveyó su deseo el 25 de mayo de ese año, quedando en el convento de Guadalajara sólo tres coristas y dos novicias como formandas.

Este año se nombró priora a sor María Juliana de la Asunción, la penúltima de las monjas antiguas, y como maestra de novicias a sor Rosa de Santa María Josefa. En el segundo semestre arribaron dos nuevas aspirantes (María Concepción Josefa del Sagrado Corazón de Jesús y María Guadalupe de San Luis Beltrán) y al año siguiente tres más; en 1912, otra, aunque las tres últimas no perseveraron.

En marzo de ese último año, habiendo enfermado de muerte la anciana priora y sin el número de profesas para elegir a otra, el arzobispo nombró pre-

⁹¹ Actualmente la clausura de los monasterios se rige por la Instrucción *Verbi sponsa* (1999) de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada, cuyo núm. 14 aclara que “la clausura reservada a las monjas de vida únicamente contemplativa se llama papal, porque las normas que la regulan deben ser confirmadas por la Santa Sede”, y que dicha clausura “se extiende al edificio y a todos los espacios, internos y externos, reservados a las monjas”, por lo que “la separación del exterior del edificio monástico, del coro, de los locutorios y de todo el espacio reservado a las monjas debe ser material y efectiva, no sólo simbólica”. Finalmente establece que “la participación de los fieles en las celebraciones litúrgicas no consiente la salida de las monjas de la clausura ni la entrada de los fieles en el coro de las monjas”.



Figura 12. Vano practicado al muro norte del templo de Santa María de Gracia en 1914.

sidenta a sor María del Refugio del Divino Salvador Navarro, primera de las monjas de la nueva generación en hacer cabeza de la comunidad, y valiente timonel de la misma durante la persecución religiosa. Dos días después falleció la enferma, quien contaba con 79 años de edad y 64 de vida religiosa.

Un rescripto de la sede apostólica, de fecha 19 de abril de 1913, confirmó como priora a son María del Refugio, la cual pudo disponer de la administración de los bienes de la comunidad, eligiendo como mayordomo al abogado José Ortiz Gordo, quien recibió el cargo de don Luis Vereá, varón probo, pero liado a una situación financiera personal en la que arrastró a sus representadas, cuya falta de previsión fue tal —no obstante las reiteradas advertencias de Vereá— que no pudieron evitar la bancarrota del monasterio, cuyo haber tuvo que redimir la arquidiócesis a cambio de la crecida cantidad de 20 000 pesos. Este lance dejó en la total pobreza a la renaciente comunidad, orillando a las monjas a subsistir del trabajo de sus manos.⁹²

⁹² Considérese que la prohibición legal impuesta a las corporaciones eclesiásticas hasta 1992, las forzaba a administrar sus

Para tener el rango de clausura papal bajo el régimen de vida en común, la priora tuvo que lanzar del convento a las últimas sirvientas de las monjas antiguas y adaptar el inmueble a las nuevas necesidades: se practicó un vano en el muro norte del presbiterio para asistir a la misa sin salir a la calle (figura 12) para colocar en él la reja del coro —una reja doble— y una crátula para la comunión de las monjas; se adecuó la ropería y el refectorio; se habilitaron la sala *de profundis*, la cocina, la enfermería y el oratorio con reserva de la Eucaristía; también una sala capitular, rescatándose para ello una pieza de la antigua enfermería con salida a la tribuna del presbiterio. Para el noviciado se dividieron las celdas con cancelas de madera, y en cada una muebles de la máxima austeridad: un catre de tablas y un jergón, una mesita y un banco, un cofrecillo de madera para los libros de uso y costura y, suspendidos al cancel, una bolsita con objetos mínimos de tocador y cilicios para las disciplinas de los días viernes.

bienes valiéndose de prestanombres, derivando de ello una constante fuente de conflictos.

La última de las monjas antiguas, más que octogenaria, conservó el servicio de sus criadas, ocupando una casa anexa y mezclándose con la nueva comunidad tan sólo para asistir a misa.

Viendo tales providencias, el 11 de diciembre de 1913 el arzobispo Francisco Orozco y Jiménez autorizó la clausura canónica del monasterio, cerrando con ello un ciclo de 10 fatigosos años para llegar a tal meta, que sólo durará vigente siete escasos meses.

La hebra se rompe, 1914-1916

A mediados de 1914 las noticias del avance imparable y arrollador del ejército constitucionalista, articulado por el Plan de Guadalupe, adverso al régimen del presidente Victoriano Huerta, fueron para la comunidad de Santa María de Gracia como la mimesis y la catarsis de la tragedia griega: el primero, representado por los revolucionarios, con su cauda de renovado furor anticlerical;⁹³ el segundo, por un grupo pequeño de mujeres inermes pero decididas a mantener sus ideales a como diera lugar.

¿Qué sabía y cómo interpretaba la priora el inevitable arribo de los constitucionalistas a Guadalajara? Creemos que muy poco, pues no tuvo el cuidado de evacuar a sus monjas ni siquiera cuando los carrancistas, capitaneados por Álvaro Obregón, aniquilaron a las tropas del gobernador militar José María Mier, quedando la plaza en sus manos, de la cual tomaron posesión el 8 de julio de 1914. Ese día, cuenta un testigo,

⁹³ La no adhesión de los militantes del Partido Católico Nacional al Plan de Guadalupe, lanzado por Venustiano Carranza el 26 de marzo de 1913, dio pie a la acusación gratuita de que la Iglesia fue cómplice de la muerte de Madero y del ascenso de Victoriano Huerta. Con tal pretexto, el carrancismo se ensañó en contra de las instituciones católicas; *cfr.* José Miguel Romero de Solís, *El agujón del espíritu: historia contemporánea de la Iglesia en México, 1892-1992*, México, Imdosoc, 2006, p. 207.



Figura 13. Arribo de los carrancistas a Guadalajara el 8 de julio de 1914. Al fondo, el Liceo de Niñas, antiguo claustro de Santa María de Gracia. Colección "Eduardo García Ramírez".

[...] amanecía tranquilo, la ciudad en completa calma. A las diez comenzaron a entrar por el poniente y norte de la ciudad, en grupos más o menos numerosos, los carrancistas. Era un número enorme de salvajes y "salvajitas" que se apoderaron de la desdichada Guadalajara. Obregón habló desde el balcón de Palacio de la democracia, del tirano Huerta, del mártir Madero; presentó a Julio Madero, hermano del mártir, etc., etc. El pueblo, en gran número, aplaudió. [...] Luego comenzaron a dar color los libertadores. Como granizada me llegaban las noticias deplorables durante toda aquella tarde. Las fuerzas se apoderaban del Seminario, del colegio de los jesuitas y de otros edificios [...].⁹⁴

No fue la priora, sino el vicario general de la arquidiócesis, don Manuel Alvarado y Sánchez Aldana, quien le dio a ésta la orden fulminante de eva-

⁹⁴ Miguel Palomar y Vizcarra, "De la toma de Guadalajara el 8 de julio de 1914 y sus consecuencias inmediatas", en *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, año VIII, núm. 5, Guadalajara, 5 de mayo de 2014, p. 307.

cuar de inmediato el monasterio. Las “Gracias”, que eran 13 (la priora, siete monjas de votos solemnes, dos de votos simples, dos legas y una postulante), entregaron el templo al sacristán y el convento a las porteras, amparándose donde les fue posible, y nada mejor pudieron hacer, pues durante esa jornada los carrancistas transformaron en cuartel y caballerizas todos los templos y edificios relacionados con la Iglesia, sin escaparse el de Santa María de Gracia (figura 13).

La misma catedral sirvió de albergue a las soldaderas de la tropa, de modo que “[l]os ornamentos sagrados se convertían en mantillas para los caballos y los pergaminos de los libros corales en tambores de tropa. De los templos desaparecieron los objetos de valor”.⁹⁵

Los carrancistas acuartelados en Santa María de Gracia sólo permanecieron allí tres días. Después de dos semanas las religiosas monjas intentaron recuperar su casa, pero en ese momento el nuevo gobierno —encabezado por Manuel M. Diéguez— dispuso el arresto de todos los eclesiásticos residentes en la ciudad, que en número de 82 fueron reclusos en la penitenciaría, sin escaparse siquiera el deán, don Antonio Gordillo, decrépito y casi agónico, el cual fue trasladado a la cárcel en una camilla y murió poco después; tampoco el obispo de Tehuantepec, don Manuel Plascencia y Moreira, que se encontraba de paso en Guadalajara.⁹⁶

Aunque el capellán de Santa María de Gracia, un virtuoso presbítero de nombre Emeterio González, no fue arrestado; él mismo se entregó a los carran-

⁹⁵ Ramiro Camacho, *Historia de don Silvano Carrillo, fundador de las Siervas de Jesús Sacramentado*, Guadalajara, El Estudiante, 1946, p. 188.

⁹⁶ Lo desorbitado de la acusación lo pondera Robert Curley señalando que “un complot armado clerical hubiera sido aniquilado con lujo de violencia, mas todo sugiere que se trataba de extorsión, elemento básico del *modus operandi* de todos los ejércitos de esa época”. “Pensar la revolución mexicana: el impulso revisionista y los temas de Jalisco, 1910-1920”, en *Revista del Seminario de Historia Mexicana*, época 1, vol. 1, núm. 5, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Lagos, 2000, p. 133.



Figura 14. Estado actual del Centro Cultural el Refugio, antiguo hospital y casa de ejercicios espirituales de San Pedro Tlaquepaque. Fotografía de Tomás de Híjar Ornelas, 2014.

cistas. Ocho días se retuvo a los eclesiásticos en la cárcel, la cual fueron dejando no sin antes obligárseles a otorgar una cuantiosa fianza de 1 000 pesos.

Como los males no vienen solos, un descalabro mayúsculo afligió a las dominicas en ese momento: dos españolas, que fueron despedidas del convento por mendaces y faltas de recta intención, denunciaron algunos inmuebles que el monasterio poseía mediante testafierros, los cuales fueron de inmediato confiscados por los carrancistas. No satisfechas con eso, dichas mujeres se dedicaron, en los años subsecuentes, a delatar y hacer imposible la vida a las dominicas.

No pudiendo regresar a su convento, la priora y siete de sus profesas se asilaron, en noviembre de 1914, en el hospital del Refugio de San Pedro Tlaquepaque, inaugurado en 1893, a instancias del religioso exclaustro fray Luis Argüello, OFM, y

posible gracias a la generosidad de doña Francisca Martínez Negrete, viuda de Fernández Somellera. Además del nosocomio, atendido por las hermanas josefinas, el edificio —que ocupaba una manzana— tenía una casa de ejercicios, la cual se habilitó como convento de las exclaustradas, las cuáles coincidieron allí con la última de las monjas antiguas (figura 14).

No fue una estancia grata, y apenas pudieron, en enero de 1915, se instalaron en una casa destartada en la misma cabecera municipal, sobrellevando con buen espíritu muchas penurias y suma pobreza, algo mitigada por la generosidad del vicario general, don Manuel Alvarado, y del párroco de la localidad. San Pedro Tlaquepaque se comunicaba con Guadalajara mediante un servicio de tranvías, usado por las monjas que cada día, en tandas de dos, acudían a cuidar su templo y una partecita de lo que fue su casa. Sin embargo, el 5 de mayo de 1916 el gobierno de Jalisco la expropió y clausuró la iglesia.

Para colmo de males, el 7 de diciembre de ese año agentes del gobierno a las órdenes del coronel Carlos Robinson, sonoreense, miembro de la escolta de Álvaro Obregón, evacuaron el monasterio clandestino, embargaron el menaje de la casa y robaron los pocos objetos de valor que ahí encontraron, al cabo de lo cual echaron a las monjas a la calle sin más cosa que lo puesto.

Desde la óptica del carrancismo, este vulnerable reducto de mujeres empeñadas en vivir el monacato reñía sustancialmente con los ideales de estos revolucionarios. Poco antes de estos hechos, uno de sus panegiristas había expuesto: “El Gobierno Constitucional se propone [...] hacer efectiva la abolición de las órdenes monásticas existentes en México, sobre todo las de carácter meramente contemplativo [...] insistiendo en la estricta observancia de las leyes de Reforma y de la Constitución Mexicana.”⁹⁷

⁹⁷ Cfr. Eugenia Meyer, *op. cit.*, p. 176.

La nueva Constitución ratifica la prohibición de los votos monásticos, 1917-1926

En la elección de diputados al Congreso Constituyente de Querétaro no pudieron tomar parte quienes no comulgaran con el carrancismo.

[S]e prohibió organizar partidos para obtener la elección de individuos de un credo o de una raza en particular y se excluyó a los que han ayudado con las armas o quienes han desempeñado puestos públicos de gobierno hostiles a la causa constitucionalista.⁹⁸

Eso dejó fuera de la asamblea a los indios (zapatismo), a los militantes del extinto Partido Católico Nacional y a los villistas.

Las sesiones comenzaron el 1 de diciembre de 1916, ocupando las curules anticlericales, moderados unos, radicales otros, pero todos convencidos que la Iglesia y sus instituciones eran sólo emisarios de un pasado infame que valía más suprimir. En lo que a las monjas respecta, el *Diario de los debates* usa en tres ocasiones tal palabra, y en todas ellas de forma peyorativa. Se trata, dice el diputado por Michoacán Francisco J. Múgica, de una parte de “esa canalla que ha venido a hacer que la sociedad mexicana sea retardataria en una época de su vida nacional”.⁹⁹

En el proyecto original de Venustiano Carranza, el párrafo tercero del artículo 5o. constitucional mantenía la redacción de Lerdo de Tejada: el Estado “no reconoce órdenes monásticas, ni puede permitir su establecimiento, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse”.

⁹⁸ Francisco Barbosa Guzmán, “La Iglesia y el gobierno civil”, en *Jalisco desde la Revolución*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara, 1988, p. 191.

⁹⁹ Cfr. Ignacio Marván Laborde, *Nueva edición del Diario de Debates del Congreso Constituyente. 1916-1917*, vol. II, México, SCJN, 2005, p. 2561.



Figura 15. Casa contigua al templo de La Inmaculada de Guadalajara. Fotografía de Tomás de Híjar Ornelas, 2014.

Los diputados del constituyente de Querétaro quisieron ir más allá, y considerando que “[l]a expresión ‘La ley no reconoce órdenes monásticas’, parece ociosa, supuesta la independencia entre la Iglesia y el Estado; cree adecuado la Comisión sustituir esa frase por esta: ‘La ley no tolera la existencia de órdenes monásticas’ ”.¹⁰⁰

El artículo fue aprobado por 168 votos a favor y le adjudicó al Estado atribuciones ajenas al espíritu original de la norma, limitada a abolir la coacción estatal para forzar el cumplimiento de los votos monásticos. Prohibiendo su establecimiento, en cambio, el legislador no sólo fue contra de la libertad de culto y de asociación, sino también contra “el principio de separación entre el Estado y las Iglesias que consagra el artículo 130”.¹⁰¹

¹⁰⁰ Cfr. Fernando Romero García y Joaquín Z. Valadez, *Diario de los debates*, vol. 1, México, Congreso Constituyente (1916-1917)-Cámara de Diputados, 1922, p. 556.

¹⁰¹ Guillermo Gatt Corona y Mavio Ramírez Trejo, *Ley y religión en México. Un enfoque histórico jurídico*, Guadalajara, ITESO, 1995, p. 134.

En tanto esto sucedía en Querétaro, las monjas dominicas de Guadalajara, perseguidas y dispersas, se pasaban mudándose de casa en casa, a salto de mata y en la total miseria. La priora y tres coristas intentaron congregarse, pero de inmediato se disuadieron de hacerlo hasta marzo de 1917, cuando se les ofreció una vivienda contigua al templo de La Inmaculada, en la calle de Santa Mónica de Guadalajara, propiedad de un presbítero de apellido Ramírez (figura 15).

En 1918 algo serenó las aguas, animándose las dominicas a abrirle el noviciado a Rita del Real, celi-be cuadragenaria, hermana del párroco Ramón del Real, la cual profesó con el nombre de sor María de la Paz Josefa de la Sagrada Familia de Nazaret.

En febrero del año siguiente, 1919, sabiendo de la insuficiencia de esa casa para las necesidades de una comunidad tan grande, el vicario general Alvarado ofreció a la priora la morada que fue del extinto canónigo don Ruperto Ibarra. Aprovechando la oferta, al mes siguiente la comunidad eligió nueva priora y hasta recuperaron algunos de los objetos incautados en la casa de San Pedro Tlaquepaque. Ese año ingresaron cuatro jóvenes a la comunidad que llegaron a ser modelo de religiosa observancia.

El 9 de junio de 1920 se reabrió al culto el templo de Santa María de Gracia, no así el convento, convertido en vecindad. Para sorpresa de las monjas, el ajuar de la iglesia y sus vasos sagrados permanecían intactos. Pareciéndoles eso extraordinario, reanudaron la costumbre de cuidarlo en turnos de dos en dos, habilitando en un anexo un cubículo para pernoctar.

En marzo de 1921 nueve monjas y cinco novicias tomaron posesión de una vivienda en el número 71 de la calle de Herrera y Cairo que donó el presbítero Juan José Anguiano Galván a las monjas carmelitas descalzas del monasterio de la Hoguera de Santa Teresa, pero que éstas desalojaron;¹⁰² allí tuvieron

¹⁰² Cfr. Beatriz de San Juan de la Cruz, OCD, “El Carmelo de la



Figura 16 Aspecto actual del sitio donde estuvo, en 1921, el convento clandestino de las dominicas, por la calle de Herrera y Cairo de Guadalajara.

el consuelo de ser auxiliadas por dos eclesiásticos ejemplares, los canónigos don Pedro Romero y don Miguel Cano, hasta la muerte de estos, tres años después (figura 16).

Dos días antes de la Navidad de ese año, la priora recibió la orden de abandonar esa casa y entregar las llaves, porque estaban denunciadas ante el gobierno civil. Entonces la comunidad se dividió; dos se fueron a Santa María de Gracia y las demás a la mansión de la señora Refugio Castañeda de Uribe, donde hasta un oratorio tuvieron.

Pese a las dificultades, las monjas seguían custodiando las migas de su primer nido, turnándose como lo venían haciendo, para cuidar su antiguo templo. Empero, como el propósito del gobierno era extirpar la vida monástica, el 5 de agosto de 1925 el secretario de gobierno de Jalisco, Silvano Barba González, denunció ante el alcalde de Guadalajara, José María Cuéllar, que “en [el templo de] Santa María de Gracia había varias monjas y que de comprobarlo debía clausurar ese ‘conventículo’ ”.¹⁰³

Hoguera de Santa Teresa de Guadalajara”, en *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Guadalajara*, año VII, núm. 3, Guadalajara, p. 202 y ss.

¹⁰³ Moisés González Navarro, *Cristeros y agraristas en Jalisco*, vol. II, México, El Colegio de México, 2003, p. 244.



Figura 17. Aspecto de una vivienda ruinoso en la calle de J. Luis Verdía, a la vera de la cual vivieron las dominicas durante la guerra cristera. Fotografía de Tomás de Hijar Ornelas, 2014.

La mayoría de las monjas ocupaba desde febrero de ese año una casa por la calle de Corona, cedida en comodato por los hermanos Aurelio y María de Jesús López Rosales. En ese lugar fue reelecta priora sor María del Refugio del Divino Salvador Navarro, y allí vivieron en cierta calma más de un año, pues a mediados de 1926 los propietarios fueron advertidos de que si las monjas seguían ahí, el gobierno les incautaría su casa.¹⁰⁴

El 25 de julio de ese año las religiosas se trasladaron a una vivienda en la calle de J. Luis Verdía, al oriente de la ciudad, infecta y ruinoso, pero no habiendo más, la acondicionaron para habitarla. Eran 17 profesas. En tanto, las novicias, que eran cuatro y su maestra, se quedaron en la casa de una bienhechora, doña Natalia Cuéllar (figura 17).

¹⁰⁴ En fecha tan tardía como 1940, la Ley de Nacionalización de Bienes, reglamentaria de la fracción III del artículo 27 constitucional, sigue declarando propiedad de la Nación “los conventos y cualquier otro edificio que hubiere sido construido o destinado a la administración, propaganda o enseñanza de culto religioso” (art. 1o., fracc. II); “Se presumirá, sin que haya lugar a prueba en contrario, que el dueño de un inmueble tuvo conocimiento del destino a que se refieren los artículos anteriores, por el sólo hecho de que durante más de un año, el inmueble esté siendo utilizado en alguna de las formas a que los mismos artículos aluden” (art. 5o.); cfr. José Antonio González Fernández *et al.*, *Derecho eclesiástico mexicano*, México, Porrúa/UNAM, 1992, pp. 96-97.

Se penaliza la vida monástica, 1926-1932

El 2 de julio de 1926 la Cámara de Diputados aprobó la iniciativa de ley presentada por el titular del Poder Ejecutivo, Plutarco Elías Calles, la cual reformó el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre delitos del fuero común y delitos contra la federación en materia de culto religioso y disciplina externa.

Acerca del tema que nos ocupa, el artículo 6o., explicitando el 5o. constitucional, señala:

Son órdenes monásticas, para los efectos de este artículo, las sociedades religiosas cuyos individuos vivan bajo ciertas reglas peculiares a ellas, mediante promesas o votos temporales o perpetuos, y con sujeción a uno o más superiores, aun cuando todos los individuos de la orden tengan habitación distinta.

Las órdenes o conventos establecidos serán disueltos por la autoridad, previa identificación y filiación de las personas exclaustradas.

Cuando se compruebe que las personas exclaustradas vuelven a reunirse en comunidad después de la disolución, serán castigadas con la pena de uno o dos años de prisión. En tal caso, los superiores, priores, preladados, directores o personas que tengan calidad jerárquica en la organización o dirección del claustro serán castigados con la pena de seis años de prisión.

Las mujeres sufrirán las dos terceras partes de la pena en cada caso.¹⁰⁵

Sin embargo, luego de 12 años de subsistir en las peores condiciones, un prieto más en el arroz no arredró a las dominicas en sus aspiraciones, pero sí les indujo a redoblar las cautelas ante el cariz punitivo con que ahora se quería exterminar su modo de vivir.

A principios de 1927, en el marco de la Guerra Cristera, estando la comunidad sin capellán, y temiendo la priora un atentado en contra de las monjas, dispuso que una parte de ellas se trasladara a la parroquia de Ajijic, donde ya residían otras cuatro. Este intento no prosperó, diluyéndose las religiosas a partir de ese año entre sus parientes o viviendo en diminutos grupos.

Las que se quedaron custodiando el templo de Santa María de Gracia contaron con la asistencia de dos sacerdotes, uno disminuido en su salud mental, don Jesús Domingo Quezada, y otro anciano y desvalido, don Salvador Palomino. En 1928 este pequeño grupo fue denunciado, y después de sufrir un vejatorio allanamiento de morada, las dos religiosas fueron confinadas en los calabozos de la presidencia municipal. El gobierno confiscó a las monjas el último reducto de su casa original, dejando para el servicio del templo sólo la sacristía y la pieza de la reja del coro. El recinto siguió abierto bajo la responsabilidad de un laico, Roque Estrada, designado por el gobierno como custodio. Todos los domingos una concurrencia nutrida se reunía en él para ofrecer actos piadosos y de desagravio.

A las religiosas no les quedó más remedio que reagruparse en la insalubre casa de J. Luis Verdía. Empujadas por la suma incomodidad de ella, la convirtieron en noviciado (dos novicias y su maestra) y despacho de la priora, ocupando las restantes una vivienda próxima a ese domicilio.

Por estos días, los más crudos de la *Cristiada*, la Santa Sede dio licencia a los fieles de comulgar en forma extraordinaria a cualquier hora del día, con dos horas de ayuno. A mediados de ese año otra vez fue reelecta sor María del Refugio del Divino Salvador Navarro. La comunidad practicó ejercicios espirituales, impartidos por el joven jesuita Ramiro Camacho.

Al comenzar 1929 el monasterio seguía contando como capellanes a los presbíteros Quezada y Palomino, hasta que el primero de ellos, víctima de un

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 85-86.



Figura 18. Presbítero Gumerindo Sedano y Placencia, ajusticiado por el ejército federal en Zapotlán el Grande, Jalisco, en 1927. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara.

pánico incontrolable, se negó a seguir prestando sus servicios (figura 18).

Se restaura el convento, 1929

Después de algunos años de no vivir juntas, el 4 de junio siguiente la comunidad se congregó en una casa de la calle de San Cristóbal (hoy Ocho de Julio), de la parroquia de Mexicaltzingo. La vivienda era amplia, tenía siete piezas, corredor y patios (figura 19). Poco después sobrevino la reapertura del culto, el 29 de junio de 1929, con una misa solemne que presidió en la catedral el vicario general don Manuel Alvarado.

El 1 de julio la arquidiócesis recibió del gobierno el templo de Santa María de Gracia, con lo cual las



Figura 19. Aspecto de la calle 8 de Julio, donde estuvo el convento clandestino de las dominicas al tiempo de la reapertura del culto, en junio de 1929. Fotografía de Tomás de Híjar Ornelas, 2014.

religiosas volvieron a tomarlo a su cargo, sufriendo un poco después un robo sacrílego.

A principios de 1930 la señorita María de Jesús López Rosales ofreció a las monjas una casa amplia de su propiedad, a la que se mudaron. Tenía 17 piezas grandes, dos para bodega y tres patios.

Ese año fue nombrado capellán del templo de Santa María de Gracia el presbítero don Abraham Andrade, cuya gestión estuvo llena de aristas en su trato con la comunidad, la cual se repobló con nuevas aspirantes a la vida contemplativa y tuvo una especial cercanía con la rama masculina de su orden, al grado que fray Sadoc Lerga, uno de los dos dominicos españoles enviados a México por su provincia en calidad de visitadores, les impartió ejercicios espirituales.

Mucho lamentaron las monjas de Santa María de Gracia el secuestro y la violenta expulsión del país del arzobispo de Guadalajara Francisco Orozco y Jiménez, el 24 de febrero de 1932.

Poco después, un voraz incendio arrebató la vida a dos dominicas de Jesús María, destruyendo buena parte de su convento y patrimonio, razón por la cual las de Santa María de Gracia alojaron por un tiempo, como antaño, a sus hermanas de hábito.

*Se actualiza la persecución:
de nuevo exclaustradas, 1932-1938*

A finales de ese año, la policía secreta tendió un cerco al monasterio clandestino, que fue evacuado; las religiosas se trasladaron a una destaralada vivienda en la calle de la Parroquia, donde debieron hacinarse en las peores condiciones. La comunidad se componía entonces de 25 monjas. El gobernador Sebastián Allende redujo a ocho el número de presbíteros autorizados a administrar los sacramentos en el estado de Jalisco, y volvió a clausurar el templo de Santa María de Gracia. El 24 de abril de 1932 Domingo Aguirre pidió al presidente Lázaro Cárdenas que el templo se convirtiera en museo de arte religioso.¹⁰⁶

Todo ese año estuvo salpicado de privaciones debido al nuevo brote persecutorio. Para colmo de males, las religiosas perdieron un considerable fondo material puesto en manos de la señora Virginia Sotomayor, la cual, para quedarse con él, denunció el monasterio y obligó a la comunidad a dispersarse una vez más.

En 1933 el templo de Santa María de Gracia fue clausurado, y en tales condiciones permaneció durante una década.¹⁰⁷

Las dominicas se arriesgaron a vivir en pequeños grupos, alejadas entre sí, conservando, no obstante, abierto el noviciado y las profesiones de votos. Algo parecido hizo el seminario conciliar, sin una casa fija, sosteniendo grupos dispersos aquí y allá en las barriadas populosas distantes del centro de la ciudad.

¹⁰⁶ Moisés González Navarro, *op. cit.*, vol. IV, p. 56.

¹⁰⁷ El *Directorio General del Estado de Jalisco*, publicado por Ricardo Delgado en 1940, en edición patrocinada por la Cámara Nacional de Comercio e Industria de Guadalajara, da la lista de los templos clausurados en ese tiempo: Belén, Cristo Rey, El Calvario, El Refugio, La Milagrosa, La Preciosa Sangre, La Soledad, Los Dolores, Sagrado Corazón, San Diego y Santa María de Gracia (p. 430). Ya no se incluyen los templos incautados por los carrancistas en 1914, como el de Santo Tomás, y la capilla de Loreto, incautado por los constitucionalistas.

En 1935 el tinte socialista que se impuso desde la Constitución en todo México pretendió ser la pena de muerte para los colegios de inspiración cristiana en la República, confinando otra vez a la clandestinidad a los institutos de vida consagrada. Treinta y tres eclesiásticos del clero de Guadalajara que practicaban ejercicios espirituales en la ciudad fueron encarcelados en octubre, obteniendo la libertad a cambio del pago de una multa de 1 000 pesos.

Al año siguiente (1936), el 6 de noviembre, el nuevo arzobispo de Guadalajara, don José Garíbi Rivera, decretó la dispersión de todas las comunidades religiosas, exceptuando la de Santa María de Gracia.

El 20 de enero de 1937 el gobernador Everardo Topete adjudicó el templo de Santa María de Gracia al gobierno del estado.

Las dominicas, agobiadas por la penuria, se acercaron al abad de Guadalupe, don Feliciano Cortés, salido del clero de Guadalajara, quien a cambio de 20 000 pesos adquirió para aquella basílica un lote importante de vasos sagrados y ornamentos preciosos que portentosamente se habían salvado.

El 1 de noviembre se reavivó en Guadalajara el cateo de viviendas en busca de comunidades de religiosas y hubo arrestos de sacerdotes. El arzobispo José Garíbi Rivera dispuso la evacuación de los conventos, aunque la notificación no llegó al de Santa María de Gracia.

A mediados de 1938 la tempestad comenzó a amainar y la arquidiócesis tapatía pudo celebrar el primer Congreso Eucarístico de su historia, y también su primer Congreso Eucarístico Diocesano. Paradójicamente, las vocaciones en nuestro monasterio iban en aumento.

Cesa la persecución, 1940-1951

La tensión entre la Iglesia y el Estado menguó a partir de 1940. Las monjas debían seguir viviendo en la clandestinidad y de forma precaria, pero ahora con



Figura 20. Casa donde estuvo el convento clandestino de Santa María entre 1940 y 1951. Fotografías de Tomás de Híjar Ornelas, 2014.

menos zozobras, aunque privadas de una vivienda apta para sus fines; ocupaban una en la calle de Reforma número 764, en el territorio de la parroquia del Dulce Nombre de Jesús (figura 20).

Al año siguiente, el canónigo Antonio Correa visitó el monasterio, que mereció elogios de su parte. La priora pidió licencia para adecuar la casa a las necesidades de la comunidad, pero la noticia de la restitución del templo de Santa María de Gracia y del anexo movió al arzobispo Garibi a recomendar la interrupción de las obras; el marco para ello lo dio la exposición de arte religioso del 3 de febrero de

1942, organizada a instancias del vicepresidente del Comité Central de Festejos por el IV Centenario de la fundación de Guadalajara, Víctor González Luna, el cual, con el apoyo del arzobispo, solicitó y obtuvo que en el recinto se presentara una exposición de arte sacro, la cual avaló el presidente Manuel Ávila Camacho a través de la Dirección de Bienes Nacionales y de las principales arquidiócesis de México. La exposición tuvo cuatro grandes secciones: bordados, orfebrería, pintura y escultura.¹⁰⁸ Se esperaba

¹⁰⁸ Cfr. Alberto María Carreño, *La exposición de arte religioso en Guadalajara*, Guadalajara, s.e., 1942.



Figura 21. Templo de Nuestra Señora del Sagrado Corazón, anexo al monasterio de Santa María de Gracia de Guadalajara, bajo el diseño y ejecución del ingeniero y presbítero Pedro Castellanos Lambley. Fotografías de Tomás de Híjar Ornelas, 2014.

que al concluir, el 5 de marzo siguiente, el templo quedara abierto al culto divino, lo cual no sucedió en ese momento, pero sí más tarde. Sin embargo, las monjas ya no se hicieron cargo de su atención, pues el arzobispo ratificó como rector de la capellanía al presbítero Abraham Andrade, el mismo con quien habían tenido diferencias.

Largos meses transcurrieron sin que se solucionara el problema del nuevo convento. A principios de 1947 un bienhechor, don Ignacio Navarro, donó a la comunidad dos casitas para que, uniéndolas, lo construyeran. El arzobispo no fue de ese parecer, y propuso a las religiosas la adquisición de un terreno de 2 000 m² frente al Hospital Guadalupano, en la colonia Alcalde Barranquitas.¹⁰⁹ El fraccionador

¹⁰⁹ Este nosocomio fue fundado por el presbítero Luis Sánchez Araiza en 1935, y se llamó después Hospital Alcalde. Subsiste con el nombre de Salud de los Enfermos. El terreno al que aquí

don José Aguilar Figueroa, por su parte, ofreció donar al monasterio un terreno amplio en la colonia Chapalita, proyecto que no avaló monseñor Garibi arguyendo que estaba muy lejos y distante de la ciudad. El canónigo Rafael Ramos Chávez propuso a las monjas, a principios de 1949, un terreno en la delegación de Zoquipan, del municipio de Zapopan. También se les hicieron ofertas de un predio por El Rosario, en Tonalá, y otro en Ciudad Granja, en Zapopan. Finalmente les fue ofrecido un terreno próximo al Club Guadalajara, en el fraccionamiento Ladrón de Guevara de Guadalajara.

Ante tantas propuestas y las vacilaciones de la priora, y aprovechando la ausencia de ésta, la re-
fritolera del convento, sor María del Espíritu Santo,

nos referimos lo compró la Colonia Tamazulense, a instancias del presbítero Librado Arreola, para edificar en él un templo a su patrona, Nuestra Señora del Sagrario, hoy sede parroquial.

tuvo la osadía de negociar la compra de este último terreno, de 5 000 m², y hasta dio el enganche. Los colonos del fraccionamiento Country Club ofrecieron al monasterio un donativo de 40 000 pesos para la construcción de un templo dedicado a Nuestra Señora del Sagrado Corazón, y se pidió al ingeniero y presbítero Pedro Castellanos Lambley se hiciera cargo de la obra, lo cual condicionó sensatamente a que la comunidad reuniera un capital no menor a 300 000 pesos (figura 21).

Las monjas vendieron las dos casitas que se les habían donado en 30 000 pesos, y el restante lote de objetos preciosos que aún conservaban de su antiguo patrimonio: dos ternos de bordados y algunas piezas de orfebrería de oro y plata, que adquirió en 150 000 pesos el mencionado abad de Guadalupe, en abonos mensuales de 10 000 pesos. Se vendió otro inmueble en 8 000, y gracias a diversos donativos pudieron reunir 200 000 pesos. Con tales diligencias, el 19 de enero de 1950 comenzó la apertura de los cimientos del monasterio de Santa María de Gracia y del templo dedicado a Nuestra Señora del Sagrado Corazón. Un grupo de 25 operarios y tres ingenieros, bajo la dirección de Pedro Castellanos, pusieron manos a la obra, con la promesa de terminarlo todo en menos de un año, ofrecimiento que cumplieron.

*De la clandestinidad a la simulación legal,
1951-1992*

Con muchas incomodidades por estar el edificio en proceso de construcción, las religiosas se mudaron a él a finales de ese año. A mediados del siguiente, el arzobispo Garibi Rivera nombró responsable de la construcción del templo al presbítero Vicente Enríquez Peregrina. La primera piedra se bendijo y colocó el 19 de agosto de 1951. Ya para el 9 de diciembre del mismo año pudo dedicarse al culto una parte edificada, donde se colocó una



Figura 22. Interior del templo de Nuestra Señora del Sagrado Corazón, adaptada la reja del coro de las monjas en torno al presbiterio. Fotografías de Tomás de Híjar Ornelas, 2014.

pintura al óleo de Nuestra Señora del Sagrado Corazón, del pincel de Rosalío González, donada por la señora Paz Gortázar, esposa nada menos que del gobernador de Jalisco en ese momento, J. Jesús González Gallo. Los tiempos habían cambiado. En 1953 la pintura fue remplazada por una escultura traída de Barcelona que bendijo el arzobispo Garibi el 27 de mayo de 1957, en el marco de la dedicación del templo¹¹⁰ (figura 22).

La vigencia de las leyes que prohibían la existencia de la vida monástica introdujo una ambigua indefinición hasta esa fecha, acerca de los derechos de la comunidad sobre la capellanía y los fondos piadosos del templo, el cual quedó inscrito en el registro público de la propiedad como de particulares, de modo que al abrirse al culto pasó a ser propiedad de la federación administrado por la arquidiócesis. Esa situación, que no cesará sino hasta 1992, mantuvo al monasterio al filo de la legalidad, encajonado su claustro en el corazón de la manzana y cercándola con despachos comerciales para aliviar los gastos comunitarios con las rentas de los locales, circunstancia de las que se valió posteriormente un

¹¹⁰ Luis Enrique Orozco Contreras, *Iconografía mariana de la arquidiócesis de Guadalajara*, t. III, Guadalajara, Gráficos Jalisco, 1977, pp. 351-352.



Figura 23. La comunidad actual de monjas dominicas de Santa María de Gracia en el huerto de su convento. Fotografía de Román Ramírez Carrillo, 2013.

ventajoso para despojar a las monjas de esas construcciones.

De cara al futuro, las herederas de un legado de muchos siglos han llegado al siglo *xxi*. Durante un cuarto de siglo, de 1914 a 1939, el acoso del gobierno, las agresiones, la violencia legal y los vejámenes en su contra, lejos de apagar su voluntad, la fortalecieron. Dos generaciones de monjas intrépidas y valientes, abandonadas casi por todos, subsistiendo a duras penas, confiadas sólo a la Providencia, pudieron mantenerse unidas y salir a flote, de modo que a la postre el fallido intento de suprimir la vida monacal más bien redundó en beneficio de los monasterios de vida contemplativa y de la instauración de la vida común. Tal criba fortaleció la tenacidad de las monjas y cerró un doloroso capítulo de casi un siglo (figura 23).

Cabe señalar que la rama femenina de la orden de predicadores tiene en México su vergel más florido de Hispanoamérica, pues mientras los del Cono Sur, Centroamérica y las Antillas suman 31, en este suelo se cuentan 18, y el más numeroso es el nuestro, integrado a la fecha por 33 monjas, casi todas de menos de 45 años de edad.

En medio de su pobreza y ocupándose en laboriosas tareas para asegurar su diario vivir, la comunidad de Santa María de Gracia de Guadalajara ocupa hoy un lugar sobrio, digno y cómodo, en creciente y habitual roce con los ideales dominicos. Carecen de rentas y no reciben nada de los fondos piadosos de la capellanía. Se sostienen atendiendo un taller de alta costura, donde confeccionan paramentos litúrgicos, y una cocina donde preparan diversas viandas, especialmente de repostería.¹¹¹

¹¹¹ Para redactar este artículo, el autor recurrió a la investigación usada por él mismo para la monografía *Silencio y oración litúrgica. La comunidad de monjas dominicas de Santa María de Gracia a 425 años de su fundación*, Guadalajara, Morfotec, 2013.

Crisis, agonía y restauración del monasterio de Santa Mónica de la ciudad de Puebla, 1827-1943

Revisión del impacto que produjeron en el monasterio de Santa Mónica, ubicado en la ciudad de Puebla, los procesos de lucha política y consolidación del Estado liberal y del revolucionario. Se pone atención a la vida interna de la comunidad religiosa de agustinas recoletas, la circunstancia casi de extinción y el renacer de este convento en medio de un clima hostil que propició la salida definitiva de su casa original y posterior asentamiento en otro inmueble, ambos parte del patrimonio edificado de la angelópolis. Reflexión sobre el papel que juega en la memoria histórica de la ciudad.

Palabras clave: monjas, liberalismo, revolución, iglesia, agustinas recoletas.

El monasterio de Santa Mónica es un referente esencial en la memoria histórica de Puebla, primero como un espacio que materializó un proyecto específico encaminado a proporcionar una alternativa de vida, realización y trascendencia a las mujeres; en este sentido aún mantiene vigente esa vocación de forma sorprendente a pesar de los avatares que aquí narraremos. En segundo lugar, porque el inmueble que lo albergó durante casi dos siglos y medio expresa, a través de su perfil museístico y pese a lo desafortunado del reciente guión, un rostro del paradigma de una sociedad multiseccular que oscila entre la fe y la laicidad. El inmueble, en su perfil arquitectónico, se mantiene a pesar de ciertos desatinos recientes de intervención y la acechanza del gobierno local sobre su acervo y el espacio vecino, un todo que alguna vez fue parte de esta gran casa religiosa.

En razón de ello quiero centrar la atención en un periodo poco conocido de la historia del monacato poblano, el decimonónico, y particularmente la etapa de inestabilidad en la vida conventual provocada por la persecución de los regímenes políticos sobre las instituciones eclesíásticas.¹ El año de inicio corresponde a un momento toral en la vida espiritual del monasterio, y el de conclusión cuando por fin una nueva generación de religiosas encuentra la paz en una nueva casa. Expondremos inicialmente el contexto político y jurídico de la ciudad y del estado de Puebla que incidieron en la vida de los mo-

* Centro INAH Puebla.

¹ Agradezco al doctor fray Roberto Jaramillo Escutia, o.s.a, la invitación que me hizo hace algún tiempo para integrarme a las pesquisas acerca del monasterio de Santa Mónica y, desde luego, a la generosidad de la comunidad de agustinas recoletas en Puebla, con quienes hemos compartido muchas experiencias. Este texto forma parte de un estudio mucho más amplio que algún día verá el término.

nasterios; a continuación abordamos aspectos que tocan a todas las comunidades de religiosas en Puebla, y finalmente el caso específico del monasterio de Santa Mónica.

El monasterio de Santa Mónica fue erigido canónicamente el 20 de mayo de 1688, por iniciativa del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, quedando dotado para que en él profesaran doncellas pobres, de manera que la falta de dote no fuese impedimento para acceder a este monasterio. Quedaron bajo filiación diocesana y observando la Regla de San Agustín, a manera de las agustinas recoletas.² Del convento de Puebla, en el siglo xvii como en el xx, provino la fundación de otras casas en territorio mexicano.

Época de vientos contrarios

A partir de 1833 se enunciaron las primeras disposiciones del México independiente que fueron tipificadas como anticlericales. Valentín Gómez Farías, como vicepresidente de México, buscó aplicar un proyecto de reforma. Aquel año las dos cámaras habían promulgado el Patronato Nacional, y en razón del mismo Gómez se negó a aceptar las bulas de nombramiento del obispo de Yucatán, secularizó las misiones de California, prohibió que los párrocos recibieran directamente las obviaciones, fijando un salario para los curas, y el 6 de noviembre derogó la coacción civil para el cumplimiento de los votos monásticos. La suerte de estas leyes duró poco, llegando a su fin con el retorno de Santa Anna

² Sobre la etapa fundación y la etapa novohispana del monasterio, véase Teófilo Aparicio López, *El Convento de Santa Mónica. Trescientos años de vida fecunda y generosa*, Puebla, ed. particular, 1988, pp. 19-46; Alonso de Villerino, *Esclarecido solar de las religiosas recoletas de Nuestro Padre San Agustín y vidas de las insignes hijas de sus conventos*, Madrid, Imprenta de Bernardo de Villadiego, 1694, t. tercero, Libro XXXIV; Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Historia de la fundación de Puebla de los Ángeles*, México, Altiplano, 1962; José Medel, *El convento de Santa Mónica. Museo colonial*, Puebla, Editorial Puebla, 1940.

a la Presidencia y la implantación de un gobierno centralista.³

Durante el siglo xix se expidieron leyes, en un tono cada vez más alto, que fueron desde la exacción de recursos económicos y afectación de los bienes hasta la supresión de los monasterios. Los bandos en disputa, liberales y conservadores, exigieron préstamos forzosos a las instituciones eclesiásticas, de manera que tanto los anticlericales como los que arengaban al grito de “religión y fueros” dispusieron de los bienes eclesiásticos, lo cual impactó definitivamente en los monasterios femeninos.⁴ Las Leyes de Reforma dieron la puntilla contra los bienes de las corporaciones eclesiásticas y dinamitaron la existencia de la vida religiosa en México; después de su aplicación decenas de conventos y monasterios fueron destruidos físicamente o reducidos a una mínima expresión. La ciudad de Puebla, donde la Iglesia era omnipresente, acusó el embate del liberalismo, además de los efectos por la guerra contra la invasión francesa; durante la segunda mitad del siglo xix la fisonomía simbólica de la ciudad inició una transformación desacralizadora, y el discurso social de los poblanos adquirió nuevos matices, un proceso que se extendió hasta la época posrevolucionaria del siglo xx, como ya lo he analizado en otro trabajo.⁵

Al mismo tiempo, el gobierno eclesiástico de la añeja diócesis Tlaxcala-Puebla entró en un periodo

³ Marta Eugenia García Ugarte, *Liberalismo e Iglesia católica en México, 1824-1855*, México, Imdosoc, 1999, pp. 49-55.

⁴ Ejemplos en otras partes del país, véase Elisa Speckman Guerra, “Las órdenes femeninas en el siglo xix: el caso de las dominicas”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, vol. 18, México, 1998, pp. 15-40; disponible en <http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc18/232.html>, consultado el 9 de junio 2014; Lissete Griselda Rivera Reynaldos, “La exclaustación de las órdenes monásticas femeninas en la ciudad de Querétaro, 1863-1870”, en *Tzintzur*, núm. 25, enero-junio de 1997, pp. 19-32.

⁵ Jesús Joel Peña Espinosa, “Desacralización de espacios y discurso anticatólico en Puebla: 1856-1934”, en F. Savarino y A. Mutolo (coords.), *El anticlericalismo en México*, IPEM/Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados, 2008, pp. 165-188.

de franca decadencia. La amarga muerte del obispo don Francisco Pablo Vázquez, mientras los estadounidenses jubilados deambulaban por las calles de su sede episcopal, marcó el fin de un periodo de esplendor e influencia que duró más de tres siglos. Los gobiernos subsecuentes de la mitra poblana no estuvieron a la altura de las circunstancias y el foco de irradiación intelectual y estrategia política se trasladó a la sede michoacana,⁶ donde el obispo Juan Cayetano Portugal, y posteriormente el brillante Clemente de Jesús Munguía, llevaron el timón frente al surgimiento del Estado liberal.

La Puebla de los Ángeles poco había cambiado durante la primera mitad del siglo XIX; subsistían en su espíritu y tradiciones formas propias del vivir colonial; pero en 1854 el viajero francés Ernest de Vigneaux escribió acusando cambios en las actitudes religiosas de los angelopolitanos, aunque más flexibles a la presencia de los extranjeros —muchos pertenecientes a otras confesiones— sin desdeñar la permanencia de un sello católico.⁷

Desde 1855, acontecimientos vinculados al Plan de Ayutla trastocaron la tranquilidad en el departamento de Puebla; hubo varios pronunciamientos a favor y en contra de dicho plan. En diciembre estalló un levantamiento en Zacapoaxtla promulgado por el cura Francisco de Paula Ortega y García, al cual se adhirió Antonio de Haro y Tamariz, quien puso sitio a Puebla, entrando triunfante al frente de las fuerzas conservadoras y pronunciándose contra el gobierno liberal de México.⁸ Comenzaba así para

Puebla el periodo álgido de la lucha entre liberales y conservadores, conflicto en el que participó la Iglesia poblana acelerando el proceso que contra ella se vislumbraba, importante momento coyuntural de cambio en la historia local.⁹

El gobierno militar de Haro resistió dos meses gracias a los préstamos forzados que impuso al clero y a los comerciantes.¹⁰ Para hacer frente a la sublevación, el ejército federal marchó sobre Puebla, comandado por el presidente Comonfort, quien salió de la capital del país el 29 de febrero, y dio inicio al ataque sobre la angelópolis el ocho de marzo de 1856. Las tropas de Haro y Tamariz fueron sitiadas, y el día 23 se pactó la capitulación, arribando Comonfort a Puebla el 31 de marzo.¹¹

Durante las acciones bélicas los edificios religiosos, templos y conventos, jugaron un papel primordial como parte de la estrategia militar, acción que contribuyó grandemente a la destrucción del patrimonio eclesiástico.¹² Se culpó al clero de haber propiciado la sublevación, y en particular al obispo Labastida y Dávalos; la represión fue inmediata, decretándose la intervención de los bienes eclesiásticos en toda la diócesis y la expulsión del obispo. La decisión de intervenir los bienes en el obispado poblano-tlaxcalteca, se manifestó mediante un decreto del gobernador Francisco Ibarra, expedido en el cuartel general de Puebla el 31 de marzo de 1856;

José de Mendizábal, *Efemérides de Puebla*. Esta relación cronológica publicada durante el siglo XIX a través de un almanaque fue llevada al disco compacto *Memoria Urbana de Puebla, Inventario de la Serie de Expedientes del Archivo General del Honorable Ayuntamiento, 1591-1910*, Ayuntamiento de Puebla/Conacyt/Instituto Mora, 1998; nuestras referencias a esta fuente corresponden a dicho formato electrónico, de modo que su cotejo debe hacerse conforme a la data referida.

⁹ Un documentado estudio de esta época es el de Jan Bazant, *Antonio de Haro y Tamariz y sus aventuras políticas (1811-1869)*, México, El Colegio de México, 1985.

¹⁰ Jan Bazant; *Los bienes de la Iglesia en México, 1856-1875*, México, El Colegio de México, 1977, p. 44.

¹¹ José de Mendizábal, *op. cit.*

¹² Jesús Joel Peña Espinosa, *op. cit.*, pp. 173-176.

⁶ Respecto a esta época del gobierno eclesiástico de Puebla, véase Sergio Francisco Rosas Salas, "Obispos, Cabildo catedral y libertad eclesiástica. Puebla 1847-1855", tesis de maestría en Ciencias Humanas, Zamora, Centro de Estudios de las Tradiciones-El Colegio de Michoacán, noviembre de 2010.

⁷ Ignacio Ibarra Mazari, *Crónicas de Puebla de los Ángeles, según testimonios de algunos viajeros que la visitaron entre los años 1540-1960*, México, Gobierno del Estado de Puebla, 1990, p. 239.

⁸ Guy P. Thomson, "La contrarreforma en Puebla, 1854-1886", en William Foster *et al.*, *El conservadurismo en México en el siglo XIX (1810-1910)*, UAF/SC de Puebla/U. of St. Andrews, 1999, p. 249.

en ese documento Comonfort acusó directamente al clero, sentenció la fuerte sospecha de que la sublevación se había financiado con los bienes eclesiásticos y decretó la necesidad de dar una solución de “alta política” que salvaguardara la paz y el orden público, subrayando la obediencia y sumisión que deben al gobierno.¹³

El proceso de intervención comenzó de inmediato; el gobernador Francisco Ibarra trató de ejecutarlo de manera prudente, sabedor de la situación local, pero pronto cambió de actitud.¹⁴ La oposición del clero a la intervención y las presiones de los políticos y militares que simpatizaban con el espíritu de los liberales puros, instalados en el gobierno federal, hicieron que cualquier cordialidad fuese desechada. Comonfort sustituyó a Ibarra por el general Juan B. Traconis, decidido liberal, a quien encomendó lo tocante a los bienes eclesiásticos. El 19 de abril Traconis publicó el reglamento sobre la mecánica del proceso interventor. El 11 de mayo se decretó la expulsión del obispo don Antonio Pelagio de Labastida y Dávalos, decisión que al parecer sorprendió al mismo Comonfort y a Portilla, quien había hecho indagaciones sobre las acusaciones contra el obispo y las había dado por infundadas. La noticia causó conmoción en la ciudad, pero la represión no sólo estaba sobre la persona de monseñor Labastida; el gobernador había hecho encarcelar a tres priores y a cuatro sacerdotes diocesanos. Finalmente el Presidente de la República aprobó la determinación del gobernador poblano.¹⁵

En julio se dispuso la creación de una instancia burocrática que controlaría de manera absoluta los ingresos de la Iglesia, la depositaría general de los bienes intervenidos al venerable clero de la diócesis

de Puebla, oficina que dependió directamente del Ministerio de Justicia federal. Al proclamar esta decisión, Comonfort señaló que derivó de la negativa del clero a cumplir la ley del 31 de marzo, e insistió que persistían las necesidades que en dicha norma se esgrimieron para dictar la intervención. La disposición para crear la depositaría fue hecha pública en Puebla el 4 de julio de 1856,¹⁶ donde debían ingresar los productos de los bienes pertenecientes al clero de la diócesis.

En medio de ese ambiente, el 25 de junio de 1856 tuvo lugar la promulgación de la Ley de Desamortización de fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y eclesiásticas, conocida como Ley Lerdo; fue publicada en Puebla el 2 de julio del mismo año. A partir de julio, la ley de intervención y la de desamortización pesaban sobre los bienes de la Iglesia en Puebla. Comonfort otorgó facultades extraordinarias al gobernador del estado de Puebla para expedir cuanta disposición fuese necesaria con tal de que se cumpliera de forma precisa y rápida la ley de intervención, facultades de las cuales también gozaron los gobernadores de Veracruz, Oaxaca, Estado de México, Guerrero, y el jefe político de Tlaxcala en virtud de la extensión de la diócesis Tlaxcala-Puebla, y así ejecutar las disposiciones emanadas del gobernador poblano en la materia referida.¹⁷

El 21 de agosto se publicó en Puebla un decreto para que el clero de dicha diócesis pagara la suma de un millón de pesos, repartidos entre todas las corporaciones, exceptuando los colegios, hospitales, hospicios y parroquias notoriamente pobres. La distribución se hizo de la forma que se muestra en la tabla 1.¹⁸

¹³ Archivo del Ayuntamiento de Puebla (AAP), Leyes y decretos 17a, f. 167. Bando de Francisco Ibarra del 1 de abril de 1856.

¹⁴ Antonio Carrión, *Historia de la ciudad de Puebla de los Ángeles*, t. II, Puebla, Tipografía Salesiana de la Escuela de Artes y Oficios, 1897, p. 341.

¹⁵ *Ibidem*, p. 440.

¹⁶ AAP, Leyes y decretos 17a, f. 238. Bando del gobernador Traconis que comunica el decreto de Comonfort del 20 de junio de 1856.

¹⁷ AAP, Leyes y decretos 17a, f. 241. Bando del 4 de julio de 1856.

¹⁸ AAP, Leyes y decretos 17a, f. 276. Bando de Juan B. Traconis del 2 de septiembre de 1856. Puede verse también José de Mendizábal, *op. cit.*

Tabla 1. Desglose del pago sufragado por la diócesis poblana (1856)

<i>Curia</i>	
Cofre	100,000
Recaudación de vacantes	100,000
Colecturía de ánimas	30,000
Obras pías	40,000
<i>Monasterios de religiosas</i>	
Nuestra Señora de la Limpia Concepción	80,000
San Jerónimo	70,000
Santa Catalina de Sena	60,000
La Santísima Trinidad	60,000
Santa Clara de Asís	60,000
Santa Mónica	50,000
Santa Inés de Montepulciano	30,000
Santa Rosa de Lima	25,000
San José y Santa Teresa de Jesús	15,000
<i>Conventos de religiosos</i>	
San Agustín	85,000
Nuestra Señora de los Remedios (El Carmen)	70,000
Santo Domingo, incluye la provincia de San Miguel y los Santos Ángeles	80,000
Tercera Orden de San Francisco de Asís	25,000
Colegio de Nuestra Señora de Belén	20,000
<i>Total</i>	1,000,000

Las leyes de desamortización e intervención se fueron aplicando en la diócesis de Puebla durante los primeros meses de la Guerra de los Tres Años, hasta que la plaza cayó en manos de los conservadores. Ante el hecho de que el obispo había sido expulsado, correspondió al cabildo catedral y al gobernador de la mitra hacer frente a esta situación. El liderazgo del canónigo Ángel Alonso y Pantiga, aunque sin suficiente energía, logró unir a la fuerza clerical contra los embates liberales, pero el 22 de febrero de 1859 murió este personaje, quien fue varias veces gobernador de la mitra y era decano de todos los canónigos de la República.¹⁹

Durante la Guerra de los Tres Años los conservadores tuvieron el gobierno de la ciudad de Puebla,

¹⁹ José de Mendizábal, *op. cit.*

y en enero de 1858 el general Echegaray ordenó el cese de la depositaria y que se pagara al clero los adeudos de los productos de sus bienes.²⁰ Poco después fueron derogadas en todo el país, por el gobierno de Zuloaga, otras leyes —como la de obveniciones parroquiales y desamortización—. En el caso poblano determinó, el 28 de abril de 1858, la nulidad de la ley de intervención, por lo que los bienes habían pertenecido y seguían perteneciendo a las iglesias, conventos y obras pías correspondientes.

Estas circunstancias favorables a la Iglesia duraron poco; el primer día de 1861 los liberales recuperaron el gobierno de México, y con ello llegó la revancha contra los conservadores y contra la Igle-

²⁰ AAP, Leyes y decretos 20, f. 16. Bando de Miguel María de Echegaray del 31 de enero de 1858.

sia.²¹ Ese mismo 1 de enero se dio a conocer en la ciudad la Ley de nacionalización de los bienes de la Iglesia que Juárez había promulgado en Veracruz en 1859. Dicha ley dispuso la supresión de las órdenes religiosas y la exclaustración de los religiosos. Una a una se fueron notificando a los angelopolitanos las leyes dictadas por el nuevo régimen, como la secularización de hospitales, la libertad de los ministros de culto para ejercer cualquier profesión, la ley de secularización de los cementerios, entre cuyas normas estaba el que las bóvedas de los conventos de monjas quedaban bajo la inspección de funcionarios gubernamentales.²²

En mayo el poder local ordenó que don Francisco Irigoyen, gobernador de la mitra, y su secretario salieran del estado, en razón de haber permitido la lectura de una carta pastoral en los templos, la cual fue suscrita por el propio Irigoyen y dirigida a toda la diócesis con fecha del 22 de abril de 1861. Hizo recuento de las tribulaciones padecidas por la Iglesia mexicana en los últimos años, por las guerras y por las leyes anticlericales, menciona las protestas de los obispos y los cabildos, la coartación hacia el culto divino y la cuestión de los bienes eclesiásticos. La autoridad eclesiástica poblana hacía un llamado a la feligresía exhortándola a la caridad y la permanencia en la fe hasta el martirio, sin dejarse alucinar por la impiedad y las herejías propaladas por la prensa y algunos libros. Invitaba a una resistencia pasiva contra las leyes anticlericales.²³

²¹ Para datos generales del país, véase José Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1993, pp. 308-313.

²² Luis G. Labastida, *Colección de leyes, decretos, reglamentos, circulares, órdenes y acuerdos relativos a la desamortización de los bienes de corporaciones civiles y religiosas y a la nacionalización de los que administraron las últimas*, México, 1893.

²³ Archivo del Venerable Cabildo Metropolitano de Puebla (AVCM-P), *Cartas y edictos pastorales del Arzobispado de Puebla, 1825-1929*, Carta pastoral que el Gobernador de la Mitra de Puebla dirige a sus diocesanos, 22 de abril de 1862, Tip. de Tomás F. Neve, 15 p.

El giro de tuerca por parte del gobierno estatal no demoró, y en septiembre comenzaron a bajar las campanas de varios templos; en 1863, con el argumento de defender la ciudad del invasor francés, las iglesias se convirtieron en edificios militares designados emblemáticamente con mimbres que aducían el carácter laico del estado.²⁴ En 1867, instaurada la república liberal, se ejecutaron las leyes sobre los bienes eclesiásticos. Aunque gran parte de los conventos no desaparecieron de manera absoluta, sí fueron reducidos físicamente a un área mínima y en algunos casos sólo quedaron los templos. Las áreas cercenadas fueron lotificadas y rematadas al mejor postor. Esta venta de lo que alguna vez fueron conventos sucedió paulatinamente, mientras los inmuebles no pudieron recuperarse de los estragos de las guerras, del abandono y de la rapiña, resultando que al pasar a sus nuevos propietarios iban prácticamente como lotes llenos de escombros.²⁵

Embate a los monasterios angelopolitanos

En mayo de 1855 se publicaron en el estado de Puebla las disposiciones del gobierno central, a través del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos, para colaborar con el delegado apostólico, Clemente de Jesús Munguía, sobre diversos aspectos tocantes a la administración y gobierno de los conventos, colegios y hospicios. Una de estas normas, promulgada por el delegado apostólico en México el 27 de abril de 1855, reglamentaba la admisión a los noviciados conforme al decreto de Pío IX de fecha del 25 de enero de 1848, según el cual se requería de

²⁴ Jesús Joel Peña Espinosa, *op. cit.*, pp. 176-180.

²⁵ A guisa de ejemplo pueden verse los estudios para el caso de los edificios que fueron propiedad del convento y monasterios dominicanos: Sandra Rosario Jiménez, "La desamortización de los bienes de la Orden de Predicadores en Puebla, 1856-1867", y Jorge Luis Morales Arciniega, "De conventos a ruinas: los espacios dominicanos en Puebla tras la desamortización (1856-1906)", ambos en *Anuario Dominicano*, t. IV, vol. II, 2008, pp. 177-221 y 223-252.

la aprobación de los ordinarios —*in scriptis*— para realizar la toma de hábito recomendando tener en consideración la fijación del número de novicios acorde a las posibilidades económicas de los conventos.²⁶ Un año después, como hemos visto, los bienes de la Iglesia en Puebla estaban intervenidos.

En la ciudad de Puebla, la Iglesia era propietaria de casi 50% de los inmuebles; de ese total, los conventos femeninos poseían 39%. Los monasterios tenían los inmuebles de mayor valor; prácticamente sus casas eran de primera clase, ubicadas en el centro de la ciudad y dotadas con servicios como el abasto de agua; la totalidad de esos edificios tenía un valor cercano a los 2.5 millones de pesos.²⁷ El monasterio de Santa Mónica era el octavo propietario, en orden de importancia por el número de sus inmuebles, y si se considera sólo a los conventos de monjas ocupaba el cuarto lugar.

En 1857, al recuperar de nuevo los liberales la ciudad, se reorganizó la depositaría, encargándose la segunda sección de administrar los monasterios. La primera mesa tendría a su cargo los conventos de la Concepción, la Santísima, Santa Clara y el colegio de Los Gozos; la segunda mesa Santa Catalina, Santa Teresa, San Jerónimo, Santa Clara de Atlixco y el colegio de Jesús María; a la tercera mesa correspondían los conventos de Santa Mónica, Santa Inés y Santa Rosa, así como los colegios de Niñas Vírgenes y San José de Gracia; el convento de las religiosas capuchinas quedó exento de la intervención.²⁸

Respecto a las religiosas, la ley de nacionalización ordenaba que continuaran los conventos que en ese momento existían, observando el reglamento econó-

²⁶ AAP, Leyes y decretos 17a, f. 27. Bando del gobernador Joaquín Pérez fechado el 25 de mayo de 1855. Tiene incorporado el decreto del Delegado Apostólico Clemente de Jesús Munguía.

²⁷ Rosalva Loreto López, "Los inquilinos de la Iglesia. Problemas que enfrentó la propiedad urbana eclesiástica en Puebla, 1821-55", en Carlos Contreras (comp.), *Espacios y perfiles*, México, UAP/Comesco/H. Ayuntamiento de Puebla, 1989. pp. 19-27.

²⁸ AAP, Leyes y decretos 19, fs. 52-54. Decreto de J. García Conde del 6 de febrero de 1857.

Tabla 2. Población de monjas poblanas (1852)

<i>Monasterio</i>	<i>Religiosas</i>
Nuestra Señora de la Limpia Concepción	25
Santa Catalina de Siena	30
Santa Rosa de Lima	30
Santa Mónica	24
San Jerónimo	44
Santa Inés Monte Pulciano	24
Santísima Trinidad	34
Santa Clara de Asís	32
Nuestra Señora de la Soledad y San José	21
San José y Santa Teresa de Jesús	20
Santa Ana y San Joaquín (capuchinas)	30
Los Gozos	1
Hermanas de la Caridad	5

mico de sus claustros, los que estaban bajo la jurisdicción de las órdenes suprimidas quedarían bajo la de sus respectivos obispos. La religiosa que deseara exclaustarse recibiría la dote con la que ingresó y si alguna no hubiese entregado dote recibiría 500 pesos. Los bienes de los conventos se disolvían al estipular esta ley que el capital de dote de cada religiosa se afianzaría en cualquier finca a título individual y podría disponer de él. Al convento le quedaría sólo el capital para los gastos del culto y manutención, previa presentación por parte de las superiores y capellanes de un presupuesto de gastos, el cual debían entregar al gobernador del Estado. Declaró cerrados perpetuamente todos los noviciados en los conventos femeninos y a las novicias que en ese momento existían se les prohibió profesar por lo que debían separarse del convento inmediatamente.²⁹

¿Cuántas religiosas había en la ciudad en esos años? El número de monjas en Puebla hacia 1852 era de aproximadamente 320, según la Guía de Forasteros de Juan del Valle, cuya distribución se muestra en la tabla 2.

²⁹ AAP, Leyes y decretos 21, f. 5. Bando del 1 de enero de 1861. La gran mayoría de las leyes dictadas en torno a la Iglesia fueron recopiladas en Luis G. Labastida, *op. cit.*

Pese a que la ley de nacionalización ordenaba respetar los conventos existentes, el 5 de febrero de 1861 el gobierno federal ordenó reducirlos reuniendo a las religiosas, por lo cual innumerables monjas salieron de sus monasterios. La primera exclaustación ocurrió el 23 de febrero de 1861. En la noche sacaron a las monjas de algunos monasterios y fueron colocadas en otros. Las de Santa Catalina fueron reunidas con las de Santa Clara, sumándoseles el día 28 las clarisas de Atlixco; las de Santa Teresa con las de la Soledad; las de Santa Inés llevadas al convento de Santa Rosa, y las de la Santísima al de la Concepción. Las capuchinas y las del Corazón de Jesús se quedaron en sus respectivos monasterios. Las de los Gozos, llamadas sacramentarias, parece que se disolvieron.³⁰ Las religiosas de San Jerónimo permanecieron en su convento.³¹

El 28 de octubre de 1862, el jefe del Ejército de Oriente, Jesús G. Ortega, decretó que los capitales destinados para el culto en los conventos de religiosas se convertían en redimibles, y la jefatura de hacienda los pondría inmediatamente en venta, exceptuando los destinados para las dotes.³² Asimismo, el gobierno de Puebla dispuso que los muebles y otros utensilios de los conventos desocupados fueran trasladados al templo de Santa Teresa; simultáneamente se reunieron en la Academia de Bellas Artes muchos cuadros de los mismos. Apenas regresaban a sus inmuebles las monjas, cuando el 10 de diciembre de 1862 se ordenó de nuevo la exclaustación, de manera que la noche de la Navidad las sacaron a todas de sus respectivos con-

ventos.³³ Fueron distribuidas en casas de familiares y de bienhechores.³⁴ Al día siguiente apareció un bando en el cual se decretaba que la jefatura de hacienda valuaría los conventos y se procedería a su lotificación para rematarlos con base en una postura de 5%. Ordenaba la inmediata disolución de las comunidades que estaban en casas particulares, prometiendo la entrega a las religiosas de las escrituras correspondientes a sus dotes. Ortega justificó la medida por las exigencias de la guerra, la lucha en favor de la república y en pro de establecer la reforma.³⁵

Los edificios conventuales se destinarían para hospitales militares del Ejército de Oriente, pero la orden precisaba que, una vez pasada la contingencia militar, los conventos se dividirían en lotes para rematarse y esos recursos aplicarlos a los inválidos y familias del mismo ejército.³⁶ En 1863, a los pocos días de instalado el ejército francés, volvieron a entrar a sus monasterios las monjas capuchinas, de la Soledad, Santa Rosa, San Gerónimo y el Corazón de Jesús. Los otros siete, unos por vendidos y otros por deteriorados, no estaban en disposición de ser habitados, y por lo mismo las monjas de Santa Clara se fueron a San Roque, las de Santa Mónica permanecieron en la capilla de Jesús María, las de la Santísima a la casa de Recogidas, en la calle de la Sacristía de Capuchinas, las de Santa Teresa a la esquina de Belén y Venado, y las de Santa Catalina a la calle de Molina número 7. Las de la Concepción volvieron a su convento al año siguiente.³⁷ Con la política aplicada por Maximiliano varió muy poco

³⁰ José de Mendizábal, *op. cit.* Cfr. Antonio Carrión, *op. cit.*, p. 507.

³¹ Alicia Bazarte Martínez y Enrique Tovar Esquivel (comps.), *El convento de San Jerónimo en Puebla de los Ángeles, cuarto centenario de su fundación. Crónicas y testimonio*, México, ed. privada. Según la crónica de sor María de los Ángeles Dimarias la primera exclaustación de las jerónimas ocurrió en 1863.

³² AAP, Leyes y decretos 24, f. III. Bando del Gral. Jesús G. Ortega del 28 de octubre de 1862.

³³ José de Mendizábal, *op. cit.*

³⁴ Archivo Histórico de Santa Mónica (AHSM), Secc. Gobierno, serie Correspondencia, Carta del 1 de enero de 1863. La catalogación de este fondo documental ha corrido a cargo de la maestra Cecilia Vázquez Ahumada. Agradezco a Patricia Ochoa, bibliotecaria del Centro INAH-Puebla, las facilidades para su consulta.

³⁵ AAP, Leyes y decretos 24, f. 132. Bando de Jesús G. Ortega del 26 de diciembre de 1862.

³⁶ AAP, Leyes y decretos 24, f. 133. Bando de Jesús G. Ortega del 2 de enero de 1863.

³⁷ José de Mendizábal, *op. cit.*

esta situación; incluso algunos conventos fueron ocupados por el ejército imperial.

Con el retorno definitivo de los liberales al poder, en 1867, la fragmentación de los edificios que habían sido conventos de monjas siguió su curso. En abril el gobernador Rafael García decretó que para reclamo de lotes de los conventos ocupados por el ejército invasor o reutilizados por las religiosas, era necesario presentar los títulos de dominio.³⁸ Días después fue publicado en la ciudad de Puebla el decreto que Benito Juárez había expedido desde el 13 de marzo de 1863, ordenando la inmediata exclaustación de las religiosas y prohibición para portar el hábito. El gobierno federal instruía la obligación de las “señoras exclaustadas” de someterse a la tutela de su padre o disponer libremente de su persona; el cese de cualquier arreglo hecho por los conventos en relación con sus bienes y administrarlos individualmente cada una de ellas de manera personal o a través de un apoderado; si los padres de familias se negaban a recibir a sus hijas exclaustadas perderían todo derecho de autoridad sobre ellas y la facultad para heredarlas. Estableció pena de muerte para quienes resistieren al retorno de las religiosas hacia la casa paterna o las escondiesen. En caso de que las “exclaustadas” no residieran con sus padres, debían permitir la visita oficial en cualquier momento y tener la casa en que moraban abierta todo el día, sin que habitaran más de dos religiosas exclaustadas juntas; en caso de enfermar debían ser asistidas en las casas a cargo de las Hermanas de la Caridad o cualquier hospital. Para el cumplimiento, se ordenó la formación de una “Comisión de Señoras”, compuesta por tres personas, cuya obligación era la inspección del modo de vida de las exclaustadas.³⁹

Separadas, las religiosas mantuvieron comuni-

cación mediante carta, de tal forma que estaban al tanto de las circunstancias que guardaban en los lugares donde estaban distribuidas. También algunas comunidades suscribieron hermanamientos espirituales como una forma de mantener el tejido espiritual sobre toda la ciudad y apoyarse mutuamente con la única arma que sabían enarbolar: la oración.

El monasterio de Santa Mónica y sus últimas décadas de paz

Las vicisitudes del proceso de independencia incidieron en la economía de todos los sectores sociales, y los conventos no fueron excepción. En Santa Mónica se llegó a la anomalía de solicitar dotes a las novicias, acción del todo prohibida por estatuto de fundación. Mediante carta dirigida por el obispo Pérez Martínez a la priora en 1825, pidió que se aseguraran correctamente las dotes; esa escrupulosidad la sugería “[...] atendiendo el estado de abatimiento en que se hallan las rentas de los Monasterios”.⁴⁰ En la misiva, el ordinario censuró la mala costumbre que las dotes se protocolizaran un día antes de la profesión y por la prisa quedaban mal aseguradas. Una década después, el obispo Francisco Pablo Vázquez emitió un decreto signado el 18 de noviembre para que se observara cuidadosamente la decisión del fundador de no pedir dote y recibir sólo a las doncellas pobres y virtuosas; la decisión del obispo se adoptó en razón de haber mejorado mucho la economía del monasterio. La instrucción permite saber que el capital en 1835 ascendía a más de 200 000 pesos según la contaduría de monasterios del obispado. Las exhortó al ahorro para que con el sobrante se remplazaran las pérdidas originadas por “la inconstancia de las cosas y accidentes de los tiempos”, ello con el fin de no volver a la desgracia de pedir dote a quienes ingresaran.⁴¹ Estos datos de

³⁸ AAP, Leyes y decretos 28, f. 11. Bando de Rafael J. García del 12 de abril de 1867.

³⁹ AAP, Leyes y decretos 28, f. 17. Bando del 24 de abril de 1867.

⁴⁰ AHSM, carp. A/18, doc. 3, f. 13.

orden económico manifiestan la débil estabilidad que existía para la vida material de la comunidad, lo cual seguramente impactaba en su vida religiosa.

Las transformaciones del ambiente decimonónico en México hicieron más difíciles las decisiones hacia un régimen de vida en clausura; sin embargo, las hubo y seguramente animadas por un auténtico sentido de vocación, como el expresado por María de la Luz Luna y Pacheco, quien escribió: “El día verdaderamente feliz y dichoso 25, de Marzo de 1852. Hise mis solemnes botos con el mas grande placer y contento para mayor honrra y gloria de mi Divino Espocito y sea para bien de mi alma”.⁴²

Un momento coyuntural en la vida espiritual de las agustinas recoletas poblanas sucedió el viernes 7 de septiembre de 1827, cuando la comunidad eligió como patrono y protector al Sagrado Corazón de Jesús, realizando el juramento solemne. Conforme al acta suscrita para este patrocinio, en la introducción de esta devoción los oratorianos y jesuitas tuvieron un papel descollante. Entre su práctica religiosa habían adoptado la devoción de la comunión en el primer viernes de cada mes desde la época del obispo Álvarez Abreu, es decir, mediados del siglo XVIII. Fue un milagro acontecido en julio de 1826, en favor de la madre Teresa María del Corazón de Jesús, monja del monasterio carmelita de Nuestra Señora de la Soledad, que la devoción al Corazón de Jesús creció dentro de los monasterios angelopolitanos. Animadas por este suceso, las “mónicas” sortearon las complicaciones que imponían sus constituciones, como el hecho de no pedir limosnas, y una vez conseguida la licencia del obispo Pérez Martínez, convinieron realizar el juramento con un gran aparato celebrativo. En 1827 se prepararon espiritualmente con su director de conciencia y después de convidó

a la feligresía mediante una novena que comenzó el 29 de agosto, fiesta de San Agustín. Diariamente rezaban la *Letanía de los Santos* después de la misa conventual.

En el testero del coro alto se colocó debajo de un dosel carmesí un cuadro del Sagrado Corazón de Jesús, cuya composición iconográfica colocaba a San Agustín ofreciendo a Jesús un cestillo con 24 corazones, uno de ellos punzado de espinas y cerca de la figura del Salvador, además una filacteria que decía: “la que con paciencia sufriere mayores trabajos, estará más cerca del Santísimo Corazón mas la que huyere de padecer y buscare descanso se alejará también de este Corazón Divino”.⁴³ Para los dos últimos días del referido novenario se dispuso un retiro espiritual distribuyendo cada día a la mitad de la comunidad, con velos en los rostros y mortificaciones. Enmarcado en el jubileo circular de las 40 horas y delimitado por las fiestas de San Agustín y de la Natividad de María, en medio de repiques, para celebrar el juramento hubo *Te Deum*, procesión, misa y sermón ante un espectacular monumento construido en el interior del templo, todo con pompa y solemnidad, dando una gran fiesta en el exterior. El monumento estuvo conformado por tres cuerpos; en el primero se colocó a San Agustín y Santa Mónica, en el segundo a Nuestra Señora de la Consolación y San José, en el tercero un par de ángeles que flanqueaban el remate donde se puso la custodia. La misa y el *Te Deum* fueron acompañados por una orquesta que dio majestuosidad a las celebraciones⁴⁴ (figura 1).

Este patronato jurado se conserva vigente hasta la fecha como parte de la vida espiritual y el ciclo devocional del monasterio, por lo cual es un hecho histórico primigenio en la *praxis* religiosa de las agustinas recoletas poblanas. Manteniendo la tradición de la comunión espiritual con el mundo ex-

⁴¹ AHSM, carp. A/18, doc. 11, fs. 24 r-25v.

⁴² AHSM, secc. Gobierno, caja 5, exp. 441. Respetamos la ortografía del documento.

⁴³ Lamentablemente el cuadro no ha podido ser localizado.

⁴⁴ AHSM, Libro del Sagrado Corazón de Jesús, fs. 11-17.

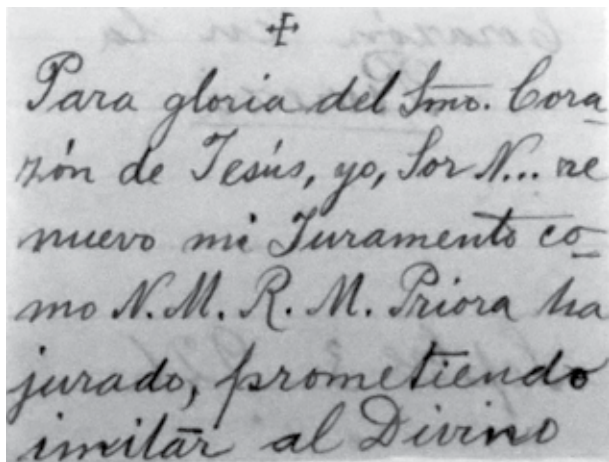


Figura 1. Fragmento de la cédula de renovación del juramento al Sagrado Corazón de Jesús, 1926. AHSM-INAH.

terior, fue un obsequio devocional para la sociedad las indulgencias que en 1851 el papa Pío IX otorgó para quienes asistieran a determinados actos litúrgicos en el templo de Santa Mónica, como la misa en el altar dedicado al Inmaculado Corazón de María, que alcanzó estatus de altar privilegiado.⁴⁵

La tranquilidad llegó a su fin por las circunstancias descritas en la primera parte de este ensayo. En 1847 desfilaron por las calles angelopolitanas los soldados estadounidenses que invadieron México; a partir de ese momento las comunidades monásticas angelopolitanas asumieron la obligación de participar activamente en los sucesos que iban cimbrando a la ciudad; insisto en decir “activamente”, porque para las monjas sus plegarias tenían amplia posibilidad de impetrar el auxilio divino e inclinar el fiel de la balanza. Dos rasgos se perciben en la correspondencia privada y los poemas producidos en aquella época: la lucha junto a las autoridades eclesiásticas y el compromiso de pagar por los pecados de quienes atentaban contra el orden establecido y con ello ofendían a Dios, es decir, las circunstancias políticas dieron posibilidad a las monjas para asumirse como medio de ayuda y pago por el bienestar espiritual de la iglesia poblana.

⁴⁵ AHSM, carp. A/23, doc. 1-28, fs. 69r-82v.

Cuando los primeros días de octubre de 1856 las agustinas recoletas tuvieron pláticas en preparación a los ejercicios por la renovación de votos y juramento al Sagrado Corazón de Jesús, debieron contar con el sobresalto de la presencia del ejército en las calles de Puebla y los inventarios de los bienes inmuebles que les pertenecían. Al año siguiente la reflexión fue pronunciada por su sacristán, el padre Francisco de Paula Somoza y Pérez, quien primero hizo una apología de la actitud del monasterio al ofrecerse al Sagrado Corazón de Jesús estableciendo una comparación con los holocaustos referidos en la Antigua Alianza, después ponderó el patrocinio sobre la vida espiritual del monasterio, y desde ahí meditó sobre la consagración, la renovación y la constancia; sin duda, principios de la vida religiosa que pocos años después serían indispensables a las monjas para hacer frente al nuevo orden de cosas.⁴⁶

Las exclaustaciones de las agustinas recoletas en el siglo XIX

| 293

Las religiosas de Santa Mónica fueron trasladadas al que había sido el colegio de Jesús María, vecino del monasterio de San Jerónimo.⁴⁷ El drama de la exclaustación empezaba y no cesaría hasta la salida definitiva de su convento en 1934. La amargura de aquella primera salida quedó registrada en un poema (figura 2) que alguna de las religiosas escribió:

Adiós Claustro idolatrado / decían en triste suspiro /
 adiós precioso retiro / dulce centro de la paz. / Adiós
 ¡Oh coro sagrado / donde orábamos al Cielo / siendo
 nuestro solo anhelo / amar al Supremo ser! / [...]

⁴⁶ AHSM, secc. Gobierno, serie Correspondencia, caja 1, exp. 27, Carta de Sor María del Refugio a la R. M. Sor María Dolores de Santa Catalina.

⁴⁷ José de Mendizábal, *op. cit.*; cfr. Antonio Carrión, *op. cit.*, p. 507.

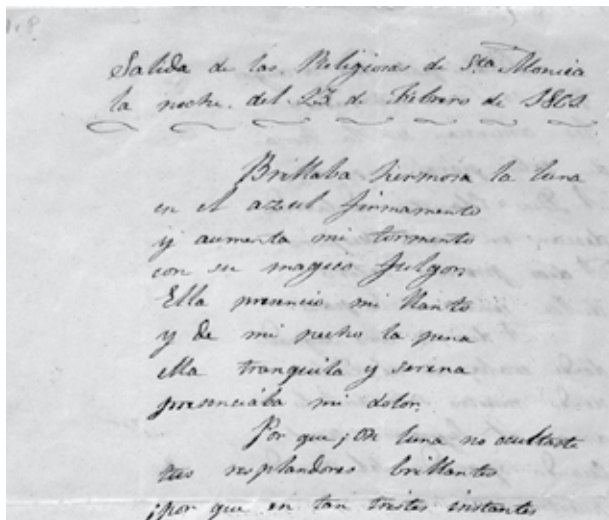


Figura 2. Fragmento del poema anónimo escrito a raíz de la excomunión de 1861. AHSM-INAH.

Adiós celditas amadas / adiós huerta, adiós jardín / ya vamos a hacer en fin / la voluntad del Señor.⁴⁸

La mayoría de la comunidad de Santa Mónica estaba en una casa donde había al menos la comodidad de contar con un improvisado refectorio, su oratorio y aposentos, y ahí recibían la Eucaristía diariamente a las cinco de la tarde.⁴⁹ En su vida espiritual estaba presente la necesidad de la oración para desagraviar al Corazón de Jesús, a quien se tenía por ofendido mediante las Leyes de Reforma y las excomuniones.⁵⁰ Sumado a esta situación, los horrores de la guerra de intervención francesa y después la toma por los liberales ponían la zozobra que vivía toda la ciudad. En una carta, María Dolores Sales expresó su esperanza porque el general Osollo tomara la ciudad y batiera a los liberales, por ello exhortaba a su destinataria para reforzar la oración

⁴⁸ Este poema, que es mucho más extenso, ya había sido publicado en unas estrofas por María Cecilia Vázquez Ahumada y Rosa María Garza Marcué, *Exconvento de Santa Mónica*, Puebla, BUAP, 2000, p. 18.

⁴⁹ AHSM, secc. Gobierno, serie Correspondencia, caja 1, exp. 27, Carta de Sor María del Refugio a la R. M. Sor María Dolores de Santa Catalina.

⁵⁰ AHSM, secc. Gobierno, serie Correspondencia, caja 1, exp. 34, Carta de María Francisca del Niño Jesús a Conchita.

y con ello contribuir al triunfo de la causa que consideraba favorable a la vida religiosa.⁵¹ Dentro de su destierro y clausura improvisada, aquellas mujeres buscaban influir con sus rezos en favor de lo que tenían por correcto; el mundo no les era ajeno.

El espíritu de las monjas, violentadas en su modelo aspiracional de vida, desprovistas de lo que les daba seguridad y expuestas a los ojos de la sociedad, requirió de muchas atenciones. Se promovió entre ellas componer o copiar versos que les infundieran ánimo y, sobre todo, esperanza. Un ejemplo:

No te enternecen mis ansias / no te mueve mi dolor / ¿dónde estás bien de mis bienes? / ¿dónde mi amado Señor? / ¿dónde estás querido mío / dónde mi Jesús amado / dónde te has ido mi bien? / ¡que tan sola me has dejado!⁵²

Estas líneas expresan esa sensación de abandono, de ausencia del poder divino, del amado esposo, del patrono del monasterio. También los había de un talante apologético y belicoso:

Viva la sangre de Jesús
Venza la sangre de Jesús
Triunfe la sangre de Jesús
En virtud de la sangre Preciosa de
Jesús Nuestro Dios y Salvador, triunfen las
Armas Católicas de los enemigos de la Religión.⁵³

Las hijas de Santa Mónica expresaban así su lectura de las contradicciones que habían alterado su vida. En apoyo de su frágil vida material y su sólida vida espiritual recibieron en 1870 de Pío IX, mediante el Breve *Expositum nobis*, la concesión especial de disfrutar de los privilegios que tenían los altares

⁵¹ AHSM, secc. Gobierno, serie Correspondencia, caja 1, exp. 39, Carta de María Dolores Sales a Teresita.

⁵² Actualicé la ortografía y coloqué los signos de puntuación.

⁵³ AHSM, secc. Vida espiritual, serie Oraciones y poesías, caja 3, exp. 171.

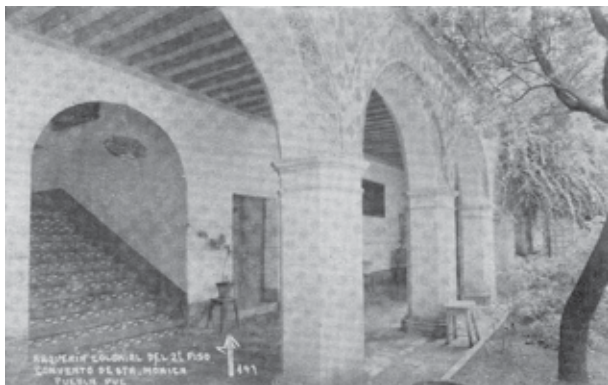


Figura 3. Corredor y escalera del antiguo monasterio de Santa Mónica, ca. 1940. Tomado de José Medel, *El arte, la historia y los misterios de el Convento de Santa Mónica*, Puebla, Ed. Puebla, 1940, p. 25.

de ánimas en el altar privado e improvisado que tuvieran en el lugar donde vivieran provisionalmente.⁵⁴ En 1867 el obispo Colina y Rubio envió una carta al cardenal Franchi, donde le retrata sucintamente el estado en que se encontraba la Iglesia de Puebla; expresa que las religiosas se encontraban dispersas en casas de particulares, las arcas de la Iglesia estaban completamente vacías.⁵⁵ Dos años después escribió brevemente a monseñor Mario Marini para explicarle lo que ocurría con los obispos recién nombrados para las sedes de Oaxaca, Durango, Yucatán y Sonora;⁵⁶ además le comentó el estado lamentable en que se encontraban las cosas en el país debido a la pobreza y la paralización del comercio, puntualizó que podía seguir con el gobierno de su diócesis con relativa libertad y la preparación de su clero.⁵⁷

Aquellas circunstancias produjeron un vínculo con las otras comunidades monásticas, median-

te contratos de hermandad espiritual ofreciendo acciones piadosas, mortificaciones y oración. Se buscaba construir un escudo espiritual contra las autoridades civiles y aquellos quienes se aprovechaban del nuevo orden jurídico que entraba en detrimento de los monasterios. El 16 de enero de 1887 el monasterio de Santa Mónica y el de la Santísima Trinidad, ambas comunidades exclaustradas, suscribieron desde el exilio un hermanamiento espiritual mediante el cual se obligaron mutuamente a dedicar sufragios y ofrecimientos en favor de cada monasterio⁵⁸ (figura 3).

Hábilmente las religiosas lograron emplear las leyes que ordenaron la supresión de los monasterios en su favor, mediante estrategias que ayudaron a conservar algunos ingresos que prolongaran su manutención. La obligación de secularizarse y recuperar el capital de su dote abrió la puerta para que los viejos inquilinos y deudores reconocieran sus hipotecas en favor de cada religiosa, esta vez con su nombre civil, de manera que continuaron recibiendo los réditos de algunos bienes inmuebles,⁵⁹ dinero que era entregado a la priora y ésta lo administraba según las necesidades de la comunidad dispersa o dividida físicamente; esta centralización administrativa de los bienes recuperados se refleja mediante las escrituras de donación que las mismas religiosas, usando su personalidad civil, hacían en favor de la priora. Pese a los esfuerzos, el tiempo inexorable vio morir, una a una, a esas religiosas que para 1892 habían vuelto a su antiguo convento.

Al finalizar el siglo XIX, el monasterio de Santa Mónica agonizaba; quedaban apenas siete monjas ancianas y muy enfermas, dos de ellas casi inmóviles, e ingresaba una muchachita que sería la simiente de renovación: Guadalupe Badillo. La primera

⁵⁴ AMSM, carp. A/23, doc. 1-28, fs. 85v-87v.

⁵⁵ Carta del obispo Colina a monseñor Alejandro Franchi, 16 de agosto de 1867, en Luis Ramos (coord.), *Del Archivo Secreto Vaticano*, México, UNAM/SRE, 1997, documento 168.

⁵⁶ Se trata de Vicente Márquez Carrizosa, José Vicente Salinas Infanzón, Leandro Rodríguez de la Gala y Jesús María Uriarte y Pérez, respectivamente; *cfr.* José Gutiérrez Casillas, *op. cit.*, pp. 346-348.

⁵⁷ Carta del obispo a monseñor Mario Marini, sin fecha, en Luis Ramos, *op. cit.*, documento 183. Desde luego que el concilio a que se alude es el Vaticano I.

⁵⁸ AMSM, carpeta A/24, doc. 10, f. 12.

⁵⁹ AHSM, secc. Gobierno, serie Pecuniaria, caja 5, exp. 354. Pago que hace Mariano Pastor a María Cayetano Guerrero de 10 pesos por rédito de 2 000 pesos que reconoce sobre su casa, 31 de enero de 1882.

década del siglo xx fue difícil para el monasterio agonizante; apenas un exiguo hilo de savia le nutrió de nuevo. La situación de la menguada vida monástica en Puebla es evidente cuando en los acuerdos del I Sínodo Diocesano, realizado en 1906, se habla de la inexistencia de ellos.

Los difíciles días de la Revolución

El 18 de noviembre de 1910 la policía allanó la casa de la familia Serdán, quienes formaban parte del movimiento maderista. Todo ese día hubo agitación en la ciudad; salió un piquete de soldados desde la cárcel, la cual estaba frente del convento, y un retén fue apostado en la azotea del monasterio asustando a las religiosas;⁶⁰ cuatro meses después hubo un motín de presos, y para controlarlo los soldados se apostaron en la azotea del convento, forzando la puerta reglar y llegando hasta los claustros.⁶¹ Estos incidentes anunciaban la desazón que les traería la etapa de la Revolución (figura 4).

En 1914 las tropas carrancistas entraron en la ciudad y sor María Guadalupe, quien era la priora, recibió orden del arzobispado para repartir a las monjas en casa de sus padres, debiendo salir sin hábito. Sólo algunas, junto con la priora, permanecieron un par de días en el monasterio, del 11 al 13 de agosto, escondidas en la ropería y la enfermería, pero el temor de su vecino a perder la casa, por ser su vía de comunicación, las hizo dejar completamente el inmueble. El 24 de agosto se escondieron en casa de la señora Rivero viuda Del Río, donde permanecieron hasta diciembre, cuando los zapatistas echaron a los carrancistas de la ciudad. El retorno al monasterio se logró gracias al apoyo de Gilberto Alarcón, primo de sor María Guadalupe, quien formaba parte de la



Figura 4. Madre Guadalupe Badillo con novicias, 1906. Colección del monasterio de Santa Mónica, tomado de Teófilo Aparicio López, *El Convento de Santa Mónica*, Puebla, s. e., 1988, p. 84.

tropa zapatista.⁶² Pero el gusto duró un suspiro; el 8 de enero los carrancistas regresaron y de nuevo la comunidad debió dispersarse en casas particulares. Esta vez la salida fue paulatina, tratando de mantener la cohesión durante el periodo de la Cuaresma, pero precisamente el Viernes de Dolores de 1915 los soldados entraron al edificio y hubo que desocupar el inmueble, saliendo la priora escondida por la azotea. En junio sor Guadalupe rentó el segundo patio de la casa del deán, hacia donde se llevó a la mayoría de las monjas, sin mobiliario ni dinero. La situación exasperó a muchas y se generó una crisis de vocación. A lo largo del segundo semestre de 1915, una novicia de nombre Isabel fue devuelta a la casa paterna, sor Margarita retornó con su familia, sor María de los Dolores, sor María del Carmen y sor María Trinidad, se fugaron de las casas donde estaban guarnecidas.⁶³ Volvieron a cambiar de re-

⁶⁰ AMSM, Escritos de Sor María Guadalupe, 1a. libreta, f.s.n. [hoja 35v], 18 de noviembre de 1910.

⁶¹ AMSM, Escritos de Sor María Guadalupe, 1a. libreta, f.s.n. [hoja 36v], 19 de febrero de 1911.

⁶² AMSM, Escritos de Sor María Guadalupe, 1a. libreta, f.s.n. [hojas 37v-38v], agosto a diciembre de 1914.

⁶³ AMSM, Escritos de Sor María Guadalupe, 1a. libreta, f.s.n. [hojas 38v-39r], agosto a diciembre de 1915.

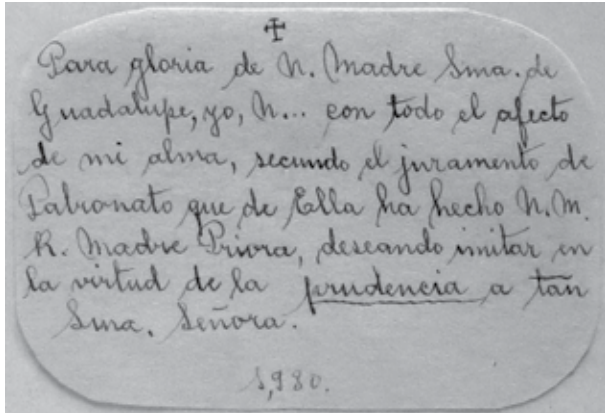


Figura 5. Cédula de renovación del juramento a la Virgen de Guadalupe, 1930. AHSM:NAH.

sidencia, y sólo hasta junio de 1916 logró la madre Badillo reunir a lo que quedaba de la comunidad en una sola casa. La situación de vivir fuera del monasterio prevaleció hasta agosto de 1919.

En 1918 la epidemia de influenza española golpeó a la comunidad, falleciendo una de las monjas; en ese momento la priora, sor María Guadalupe Badillo, tomó la decisión de hacer juramento a la Virgen de Guadalupe para que por su intercesión se terminara la peste entre las monjas; dicho juramento se mantiene y renueva cada año;⁶⁴ esta es otra coyuntura esencial para la vida espiritual de las religiosas que subsiste hasta la fecha, el patrocinio guadalupano, votado en un momento de crisis (figura 5).

Ocho años duró la tensa calma; en 1925 decidieron vestir sólo el hábito negro y guardaron el blanco en reserva por la situación que anunciaba el régimen de Calles. En enero de 1926, motivado por la nueva legislación volvieron a exclaustarse; la priora arrendó una casa en la calle de Hidalgo, donde colocó a la mitad de ellas; en julio alquiló otra casa más amplia y se pasaron todas, quedando el antiguo convento a resguardo de algunos familiares de las monjas. Creyendo que la situación se pondría peor, en junio de 1927 la priora las repartió, pero dos meses después todas retornaron al inmueble cen-

⁶⁴ AMSM, Escritos de Sor María Guadalupe, 1a. libreta, f.s.n. [hoja 41], octubre de 1918.

tenario. En octubre de 1927 estuvieron a un tris de volver a salir del convento; el día 26 la tropa rodeó el inmueble y supieron que tenían orden de buscarlas y desalojarlas; al parecer fue una prostituta, tal vez dueña de un burdel, sabemos que le apodaban *la Mamita*, quien deliberadamente distrajo a la tropa, los embriagó y la orden quedó sin cumplir.⁶⁵ Sin duda y a pesar de la situación tan delicada, las religiosas debieron encontrar en aquellos años la forma de auxiliar a las mujeres que vivían en esa parte de la ciudad, pauperizada e insegura, de manera que dos formas distintas de vivir se dieron la mano en esos momentos difíciles.

Entre 1923 y 1925 la comunidad estaba compuesta por 19 religiosas: Ángeles, Rosa María, Manuela, Josefina, Melania, Agustina, Asunción, Mercedes, Imelda Esperanza, Teresa, Clara María, Margarita, Concepción, Ocotlán, María de los Dolores, María de la Luz, Soledad, María de Lourdes y la priora Guadalupe Badillo,⁶⁶ quienes, a pesar de todo, recibían no sólo una formación espiritual sino también instrucción intelectual. Los lunes, miércoles y viernes tenían clase de aritmética y gramática; los martes, jueves y sábado de trabajos manuales; el sábado también de religión; además recibían lecciones de música.⁶⁷ La vida espiritual en Santa Mónica tenía bases en determinadas obras de ejercicios, sobresaliendo los ignacianos. Los textos de apoyo eran *El religioso en soledad*, de fray Juan Nicolás Chiesa; *Retiro espiritual*, escrito por el padre Luis de Burdalue; *Ejercicios espirituales*, de fray Miguel de Santander, y los *Ejercicios espirituales de San Ignacio*, en sus ediciones preparadas por Pedro Tomás Torrubia, Sebastián Izquierdo y Luis de la Fuente.⁶⁸

⁶⁵ AMSM, Escritos de Sor María Guadalupe, 1a. libreta, f.s.n. [hojas 47r-50r], 1927 y 1928.

⁶⁶ AHSM, SECC. Gobierno, serie Piedad, Cuaderno de Registro de faltas.

⁶⁷ AHSM, caja 4, exp. 284, Cuaderno de apuntes de clase de Carmen Rivera.

⁶⁸ AHSM, SECC. Gobierno, caja 4, exp. 352, Lista de libros de ejerci-

Las lecturas particulares que hacían estas religiosas tenían el objetivo de acrisolar más su espíritu frente a los sobresaltos cotidianos y el peregrinar por diversas casas efímeramente. En 1930 Imelda y María de la Luz leían las *Cartas a Sor Margarita*, supongo la escrita por Ambrosio de Valencina; María de los Dolores leía sobre las apariciones de la Virgen de Guadalupe; Josefina los *Trabajos de Jesús*; Rosa María las cartas escritas por un autor de apellido Rosas; Gracia apuraba el *Manual Sagrado para Religiosas*, de Leonardo de Puerto Mauricio; Asunción revisaba el *Libro de las Profesas* y Rosario se deleitaba con la *Vida de San Agustín*.⁶⁹ Conocer sus lecturas llama a la reflexión sobre la manera en que en esta pequeña y asustada comunidad vivía aquellos paradigmas espirituales de principios del siglo xx para la vida consagrada, época de grandes debates en la Iglesia católica sobre cuestiones como la liturgia y la exégesis. Imaginarlas leyendo estos libros coloca a las “mónicas” en una dimensión más profunda, siendo mujeres de claustro, en fuga y en clandestinidad, pero sin alejarse de la realidad universal del catolicismo y esforzadas por mantener ese vínculo que les daba fortaleza por el sentido de pertenencia que adquirirían.

1934, la exclaustración definitiva de la casa histórica

Fue el gobernador Mijares Palencia quien tornó más violenta la política antirreligiosa, y por sus órdenes, en 1934, se efectuaron las exclaustraciones en los monasterios de Puebla. El viernes 18 de mayo tocó el turno al convento de Santa Mónica. Alertadas en secreto de lo que sucedería, desde el 1 de mayo empezó la priora a repartir a las monjas y habilitó un

cios enviada por Sor María de la Asunción al arzobispo, desde el Convento de Santa Mónica el 21 de marzo de 1932.

⁶⁹ AHSM, SECC. Gobierno, serie Piedad, caja 5, exp. 389, Biblioteca.

departamento contiguo a donde trasladó lo mejor de sus muebles, en especial lo necesario para el culto divino, junto con vasos sagrados y ornamentos, así como el archivo; ahí dejó a sor Imelda para que se encargara de custodiar el lugar con las religiosas que había instalado.⁷⁰

La mañana del 18 de mayo, el juez de distrito y el agente del Ministerio Público federal iniciaron las diligencias en la casa número 103 de la calle 18 Poniente. Según la nota periodística, llegó la policía secreta para efectuar la detención de unos señores que resultaron ser trabajadores de plomería; asimismo llegó la policía federal y miembros del ejército para resguardar el edificio.⁷¹ El cateo de la casa se extendió al número 101 de la misma calle y tomó cerca de ocho horas. Concluida la intervención el juez 1o. de Distrito, Abemar Eboli Paniagua, dejó un piquete de soldados custodiando el inmueble y se fue a la ciudad de México. Por su parte, la priora refiere que al ingresar el inspector y los agentes las encerraron en una sola habitación y le pidieron la llave del sagrario, fueron a la capilla y con un acto rápido abrió y ocultó el relicario en su pecho; el licenciado Siliceo le preguntó por el copón y ella le mostró que no había nada, entonces el interventor subió al coro alto, lo cual aprovechó sor María Guadalupe para recoger las libretas con la contabilidad que había ocultado detrás del altar y las escondió entre el hábito. Todavía uno de los agentes incautó un documento con los arreglos del alumbrado eléctrico hechos en la casa recién habilitada, donde habían escondido sus muebles y vasos sagrados; tras un forcejeo la religiosa arrancó la primera hoja donde estaba su nombre, dirección y datos importantes, la cual se tragó para evitar que le fuera arrebatada. Mientras, sor Consolación lograba tapar la comunicación que había con dicho departamento,

⁷⁰ AMSM, Escritos de Sor María Guadalupe, 1a. libreta, f.s.n. [hoja 81r.], mayo de 1934.

⁷¹ Periódico *La Opinión*, 1a. plana, sábado 19 de mayo de 1934.

pues los albañiles que estaban a punto de hacerlo fueron apresados.

Según la prensa, al llegar las autoridades civiles, en el acto fue “descubierto” el convento de Santa Mónica, el cual se disfrazaba por una vecindad que estaba en la parte frontal del edificio, cuyos inquilinos tenían rentas gratis con registros ficticios. Según los informes extraoficiales se habían asegurado bienes por un valor cuantiosísimo, por lo que el juez fue a recibir instrucciones directas del procurador Emilio Portes Gil.⁷² El domingo 20 de mayo llegaron a la ciudad de Puebla, Telésforo Hinojosa, representante del procurador Portes Gil, un tal licenciado Bustamante, representante del encargado del despacho de la Secretaría de Hacienda, y varios elementos de la policía judicial federal. Estos individuos se presentaron en el convento de Santa Mónica para proceder a su clausura, conminando a las 30 religiosas que allí se hallaban para trasladarse a donde quisieran. La prensa divulgó:

[...] las monjas agradeciendo la atención de que se les hizo objeto, tomaron la resolución de disolver su orden en el acto e hicieron entrega del convento a los representantes del Gobierno y luego se fueron a alojar en casas particulares donde se les brindó hospedaje al saber que habían determinado volver a la vida secular.⁷³

Los representantes del gobierno aplicaron un fuerte dispositivo de seguridad —con soldados del 45o. Batallón— alrededor de la manzana del convento, y a los inquilinos se les exigió el inmediato desalojo de las piezas que habitaban. Simultáneamente se ordenó el cierre del templo con el fin de hacer el cateo e inventario. El periódico, proclive al gobierno en turno, ponderó la actitud de los funcionarios involucrados:

⁷² *La Opinión*, planas 1a. y 6a., domingo 20 de mayo de 1934.

⁷³ *La Opinión*, 1a. plana, lunes 21 de mayo de 1934.

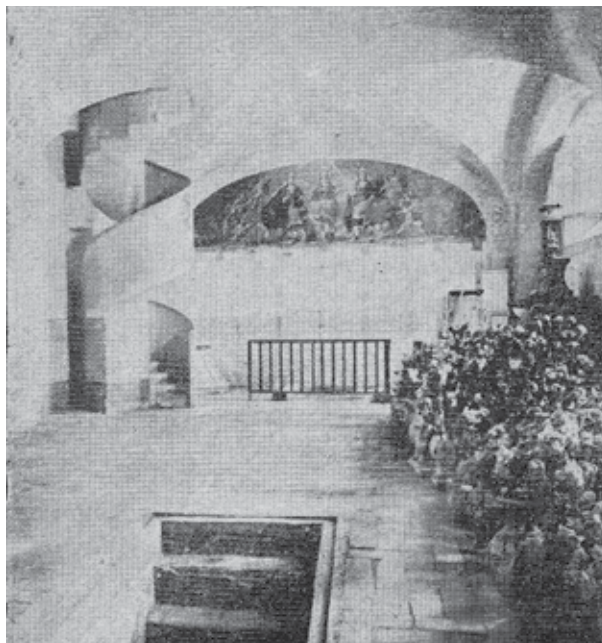


Figura 6. Coro bajo del antiguo monasterio de Santa Mónica y cripta, ca. 1940.

Justo es decir que los representantes de las autoridades federales se han portado como caballeros tanto con las monjas como con los inquilinos que había en los edificios, dándoles facilidades para que se marcharan, no obstante de que fueron sorprendidos violando la Ley de Cultos [...].⁷⁴

Las religiosas de Santa Mónica tuvieron que buscar un nuevo lugar, y para ello se mudaron a un local en la calle Ancha (hoy Avenida Juárez), después se fueron a una casa en la calle del Estanco (4 Oriente), mientras ocho monjas habían sido recibidas temporalmente por las comunidades de Santa Clara, Santa Teresa y Nuestra Señora de la Soledad. En octubre de 1935 se fueron a una casa frontera del costado del templo del Espíritu Santo, y al siguiente año se trasladaron a una propiedad ubicada cerca del campo de aviación (hoy Parque Ecológico). Un verdadero peregrinar por toda la ciudad de estas mujeres desalojadas de su casa, mientras que el templo había sido reabierto al culto el 22 de mayo⁷⁵ (figura 6).

⁷⁴ *La Opinión*, martes 22 de mayo de 1934.

⁷⁵ AAP, Registro de templos, núm. 5, fs. 21v-22f.

La difamación como estrategia gubernamental

El argumento enarbolado por el gobierno federal y estatal sobrepasaron los límites de las argucias legales y construyeron relatos fantasiosos buscando crear un ambiente adverso a la vida que existía en las comunidades de religiosas. La prensa local de entonces, proclive a los regímenes en turno, hizo gala de un amarillismo combinado con las maneras propias de los periodistas para informar en la década de los años treinta del siglo xx. Publicaron en los titulares de primera plana: “Las joyas de Santa Rosa”, “Valioso cargamento de incunables extraído del templo de Santa Rosa”, “Cuantioso tesoro ha sido encontrado”, “Tras un velo de misterio se ocultaban las mil combinaciones del viejo convento de Santa Mónica”, “Toda una red de caminos secretos en Santa Mónica”. Sólo los encabezados expresan la intención de producir interés morboso en la opinión pública y colocar a las monjas como las millonarias que se debían despojar lícitamente.

Hubo una estrategia gubernamental para generar ánimo adverso hacia las religiosas y favorable a la política anticlerical del Estado. Acusar una supuesta inmensa riqueza por parte del clero permitía al gobierno hacer un contraste con su discurso demagógico aparentemente en favor de las libertades y el progreso de los pueblos, sobre todo de los pobres. Estas versiones favorecieron la rapiña de los funcionarios que intervenían en estas confiscaciones y clausuras, al tiempo que aparecía como un “gran golpe” del gobierno revolucionario. La prensa ayudó con la sumisión absoluta a la política anticlerical reproduciendo las versiones oficiales y con la falta de inteligencia para dar a conocer la información incrementando el fantaseo.

En el caso del monasterio de Santa Mónica, la perversión rompió cualquier límite. Los funciona-

rios y la prensa afirmaron que el asunto era extraordinario, pues entre las paredes de la casa 101 y la 103 (ambas formaban parte del convento) se habían encontrado 2 500 onzas de oro cuyo valor ascendía a 22 millones de pesos. Además, dijo el periódico, se habían asegurado las escrituras de los bienes legados al convento. Se aseguró que la distribución espacial del convento era un verdadero laberinto con miles de secretos; vale la pena citar textualmente:

Abajo de la superficie de la tierra hay un templo edificado especialmente para servir de capilla secretamente, sin que pudieran advertirlo las personas ajenas al secreto. En la hoja de una puerta doble se oprime un botón eléctrico y en el acto se abre una entrada en el piso que conduce al templo subterráneo. La entrada a este santuario se hace así: en un cuadro en el que hay un tapete se paran hasta cuatro personas y al oprimirse el timbre, el tapete baja al fondo del santuario subterráneo y dando el tiempo para que las personas se separen del cuadro, sube nuevamente colocándose de tal modo que es imposible creer que es la parte principal de la combinación. Esta combinación sólo se ve en las películas de los barrios chinos, y como es lógico suponer es matemático el manejo, porque nunca falla.⁷⁶

Todavía añadió que era tal el secreto de la existencia del convento que ni siquiera los inquilinos de la vecindad se habían percatado de la presencia de las monjas. Al día siguiente la fantasía creció azuzada por la retórica febril que hablaba sobre los supuestos subterráneos del convento que “ameritaban la intervención de los arqueólogos”. Ni aun la cripta donde se enterraba a las monjas permite sustentar semejante elucubración, pero sí contribuyó a que en las décadas posteriores apuntalara estas fantasías. Casualmente la Procuraduría de Justicia

⁷⁶ *La Opinión*, 1a. plana, lunes 21 de mayo de 1934.



Figura 7. Madre María Guadalupe del Santísimo Sacramento, ca. 1933. Colección del monasterio de Santa Mónica, tomado de Teófilo Aparicio López, *El Convento de Santa Mónica, Puebla*, s. e., 1988, p. 89.

informó que “misteriosamente” habían desaparecido las 2 500 onzas de oro halladas, acusando a los soldados encargados de la vigilancia y afirmando que entablaría demanda ante los tribunales militares (figura 7).

En los subsecuentes días fueron publicándose algunos detalles más “[...] porque nuestros lectores están ansiosos de saber detalladamente lo que ocurre al respecto”. Así se dio noticia de que proseguía el levantamiento del inventario, añadieron que el capellán del convento vivía en una de las piezas del edificio y por ello se ideó la comunicación secreta entre ambas casas. Se afirmó que el arzobispo visitaba frecuentemente al convento, e incluso que estaría el día de la clausura, pero que tuvo que regresar al tener conocimiento de la intervención de los agentes federales.⁷⁷

⁷⁷ *La Opinión*, 1a. plana, miércoles 23 de mayo de 1934.

El “descubrimiento” de la existencia del convento de Santa Mónica lo adjudicó la prensa y el gobierno al inspector Valente Quintana; sin embargo, la existencia de los conventos en Puebla era un secreto a voces. Los detalles y el camino directo sobre los monasterios y otras instituciones eclesiásticas fueron proporcionados por los denunciadores, gente sin escrúpulos que hizo oficio de la denuncia, pues por su información recibieron importantes sumas de dinero; de hecho se había estipulado para los delatores un porcentaje proporcional respecto al valor del inmueble denunciado. El “soplón” fue un sujeto llamado Antonio C. Palacios, quien paulatinamente se fue ganando la confianza de varios conventos al realizar trabajos para ellos, lo cual le permitió contar con un ingreso para sobrevivir, pues no tenía propiedades ni un oficio definido y así podía llevar —al parecer— una vida honrada. Transitó desde ser mandadero y llegó hasta administrador en algunos monasterios, lo que le permitió tener pleno conocimiento de la vida y bienes de los mismos. En 1934 se convirtió en uno de los principales denunciadores contra la Iglesia, lo cual incluye al monasterio de Santa Mónica, al que acusó ante el administrador de la oficina de la Secretaría de Hacienda en Puebla, siendo recompensado económicamente y mudando su domicilio a la ciudad de México viviendo con ostentación.⁷⁸

Esta difamación tuvo sus repercusiones. Con el paso del tiempo ancló en el imaginario colectivo y hasta hace muy poco algunos guías turísticos y algún trasnochado cronista la repetían como verdad; además fue una versión que ha pasado de boca en boca en algunos ciudadanos, aumentada con otros relatos infundados de cuerpos encontrados entre las paredes y patios del ex convento.

⁷⁸ Enrique Cordero y Torres, *Crónicas de mi ciudad*, Puebla, Grupo Literario Bohemia Poblana, 1966, pp. 124-126.

El actual edificio monacal

El convento de Santa Mónica forma parte esencial de la historia angelopolitana y, desde luego, de la historia de la Iglesia en Puebla. Desde la primera religiosa que profesó en este convento hasta la actualidad, son parte en el devenir de esta ciudad y han trascendido sus fronteras. Parte del inmueble que durante mucho tiempo fue la morada de las agustinas ahora está convertido en museo. El edificio donde actualmente habita la comunidad de agustinas recoletas también se integra en la añeja historia de la ciudad y ha visto pasar cerca de cuatro siglos y medio de acontecimientos y procesos; forma parte también de su patrimonio edificado. Se trata del molino de San Francisco. En la primera mitad del siglo xx pertenecía a la familia Lorenz, cuyo origen se ubica con el arribo de Maximiliano de Habsburgo.⁷⁹ Álvaro Lorenz participó en el gobierno de la ciudad de Puebla, formó parte del cuerpo de regidores en las tres administraciones municipales de 1915, en la de 1916, y en el ayuntamiento que fungió de julio de 1920 a abril de 1921.⁸⁰ La división del molino de San Francisco entre los herederos de Álvaro Lorenz ocurrió en 1936; se fraccionó en tres partes; una de ellas quedó marcada con el número 610 de la 12 Oriente, con una superficie de 5 500 m² y un valor de 10 000 pesos. Ésta pasó a propiedad de Joaquín, Matilde, Ana y Alfredo en pago de parte de sus bienes hereditarios. El siguiente paso en la propiedad de esta casa fue la venta a la señorita Esther M. Cuéllar.

Transcurridos los difíciles años de la violenta persecución, y ante nuevos aires políticos en la entidad y en el país, la madre María Guadalupe del

⁷⁹ Hugo Leicht, *Las calles de Puebla*, Puebla, JMMCMMP, 1987, p. 230a.

⁸⁰ AAP, Libros de cabildo, núms. 181, 182a, 187, 188 y 189, donde se ubica la composición de las administraciones municipales de los años referidos.

Santísimo pudo planear y decidir con mayor tranquilidad el futuro de la comunidad. Convencida de que el edificio conventual que durante siglos había albergado al monasterio no podría volver a recibir las, y ante lo estrecho de la casa en que vivían, decidió conseguir otro inmueble adecuado y así realizó las gestiones para adquirir el molino de San Francisco. La adquisición de este sitio tuvo lugar el 11 de octubre de 1941, y el 5 de agosto de 1943 se mudaron a él.⁸¹ La posibilidad de adquirir este nuevo hogar contó con el apoyo de don Francisco Santillana, quien como apoderado de Esther M. Cuéllar realizó la transacción de compraventa con los anteriores propietarios del inmueble.

El 11 de octubre de 1941, a las 9:30 de la mañana, se protocolizó la escritura del inmueble ubicado en la avenida 12 Oriente, número 610. El señor Francisco Santillana asistió para comprar el edificio; los vendedores fueron los señores Lorenz. La propiedad era más grande, de modo que sólo se vendió una fracción en forma de cuadrilátero; hacia la parte sur estaban las casas que anteriormente fueron el patio y dependencias principales del molino; estos restos consistían en una crujía de tres pisos con su azotea enladrillada y algunas ventanas con rejas de hierro; por el lado poniente estaba el portal en la planta baja y un piso sobre él con entrepisos de bóvedas de rieles; por el lado sur (que hoy conforma la fachada principal del convento) estaba una construcción de dos pisos con pequeños departamentos con su zaguán al centro. Los vendedores se comprometieron —a costa suya— a construir los muros correspondientes a los linderos de esta propiedad (figura 8).

Así, el monasterio de Santa Mónica volvió a tener un hogar, y con ahínco se expandió hasta engendrar otras casas monacales en diversos puntos

⁸¹ Lope Cilleruelo, "Semblanza de la Madre María Guadalupe Vadillo", en *Archivo Agustino*, vol. LXVIII, núm. 186, 1984. p. 466; Teófilo Aparicio López, *op. cit.*, p. 70.



Figura 8. Agustinas recoletas de visita en el Museo Ex Convento de Santa Mónica, 2005.



Figura 9. Detalle del claustro en el actual monasterio de Santa Mónica, 2004.

del país y el extranjero; además formaron parte de la estrategia catequética desplegada por el arzobispo Octaviano Márquez. Es sintomático que la restauración de aquella agonizante casa en 1892 no dejara de recibir novicias entre 1899 a 1925, mientras que entre 1927 y 1940 no hubo ningún ingreso, y en 1941 profesaron cinco como novicias; igual cantidad en 1943 y en 1949, de tal forma que

en 1950 la estabilidad y esperanza de vida habían anclado en el monasterio. Una comunidad histórica de vida perenne con sus momentos críticos generados por el drama de las exclaustraciones sucedidas desde 1861 hasta 1934. Para generaciones de religiosas marcó un estado de la espiritualidad heroica, probada en el crisol de la persecución y los cambios en el mundo.

El antiguo monasterio de Santa Mónica, convertido en museo desde hace varias décadas, es un referente fundamental en la vida de los poblanos. A pesar de que muchos al visitarlo conocieron esas versiones difamatorias, recuerdan los objetos que manifiestan una forma de vida, una opción de pasar y dejar huella en el mundo. Actualmente la comunidad de agustinas recoletas vive esa opción, trabaja cotidianamente y custodia una de las imágenes de mayor devoción en Puebla, el Señor de las Maravillas (figura 9).

La madre Guadalupe Vadillo, restauradora del monasterio de Santa Mónica de Puebla

Dadas las limitaciones de acceso a los archivos, la historia reciente de las agustinas de Santa Mónica de Puebla se reconstruye en este texto a través de testimonios de algunas monjas. La intervención de la madre Guadalupe Vadillo es pieza clave para la supervivencia de este monasterio y su expansión con 12 nuevas fundaciones en México, Brasil y Kenia.

Palabras clave: vocación, liderazgo, obediencia, división, continuidad.

304 | **P**ara tratar la figura de *Nuestra Madre Lupita*, reverencial nombre que daban sus monjas a la que mantuvo con vida al monasterio de Santa Mónica de Puebla, es necesario aclarar algunas cuestiones previas, de carácter metodológico. En primer lugar se debe tener en cuenta que no se trata de una biografía, sino de un primer acercamiento a la personalidad de esta mujer que, contra viento y marea, supo sortear la inmensa mayoría de las dificultades que se le presentaron, tanto externas como internas, sólo que por las mismas peripecias vividas no se cuenta con todo el material archivístico que un trabajo de esta índole requiere. Gran parte destruido adrede para que el gobierno no se enterara de asuntos comprometedores, como cuestiones económicas, y otras por la incuria de los tiempos, pero también porque el monasterio no ha contado con la *praxis* de ir transmitiendo lo que dentro de él ocurría, desde los pacíficos tiempos novohispanos; así, por ejemplo, no existe un libro de crónica,¹ y en su libro de capítulos sólo anotan la sesión donde se elige o reelige a las prioras, y subprioras, sin otro dato más, por lo cual los acuerdos capitulares y los concejos donde las distintas administraciones toman sus decisiones no constan en ningún lado; así que las vicisitudes que ocurran a lo largo de un periodo carecen de fuentes documentales; en consecuencia, para los tiempos más cercanos a nosotros sólo los testimonios vivenciales de quienes participaron en ellos pueden iluminar algo, pues en muchos casos ya la memoria no es tan sólida como sería deseable.

* Orden de San Agustín.

¹ Existen dos excepciones no oficiales que valoramos para nuestro periodo: Archivo del Monasterio de Santa Mónica de Puebla (AMSMP). D/11: tres cuadernos con efemérides escritas por sor María Eugenia Diosdado Martínez (secretaria de la comunidad). 1: 1 de enero de 1951 a 12 de junio de 1960. 2: 24 de febrero de 1967 a 24 de mayo de 1968. 3: 24 de mayo de 1968 a 3 de mayo de 1970; 18 de junio de 2002 a 18 de octubre de 2002. D/12: Memorias de Sor Imelda del S. C. de Jesús (María Esther Cuéllar Martínez) escritas por sor Gloria Cárdenas Bonilla. Mayo de 1990. (Sor Imelda fue la última de las residentes del monasterio.)

De igual forma, el archivo del monasterio no quedó completamente clasificado, lo que complica una exacta citación de las fuentes, y se debe consignar que desde hace 10 años, por diversas circunstancias, ya no se tiene acceso al mismo. Por otra parte, el otro archivo que nos pudiera ilustrar, el arquidiocesano, todavía no está consultable; esperamos que pronto el investigador pueda beber de sus fuentes. Con estas limitaciones se tratará de dar una idea de cómo pudo tener efecto esta restauración.

Antecedentes

Este monasterio de Santa Mónica de monjas agustinas recoletas de Puebla de los Ángeles fue fundado por el obispo don Manuel Fernández de Santa Cruz el 24 de mayo de 1688, quien, contra la costumbre de la época, no necesitó de religiosas para hacerlo, pues para ello transformó el colegio de recogidas —como se llamaba de manera vulgar— en colegio de recogimiento de señoras españolas honestas y pobres, cuyos esposos ocupados en la mercadería se la pasaban viajando. Este establecimiento ya se había transformado en colegio de vírgenes cristianas, cuando fue transformado en monasterio; sus habitantes iniciales fueron 18 monjas de coro y velo, y dos conversas, quienes profesaron en la citada fecha; además ingresaron cuatro novicias, las cuales fueron dotadas por su ilustrísima, con lo que el mismo día se realizó la fundación canónica del monasterio.² Cuenta la leyenda que el nombre de la institución fue escogido a suertes, y mucho puede tener de verdad, pues nunca tuvo conexión alguna con la orden de San Agustín, cuyo convento poblano llevaba más de un siglo de existencia; ante tal caren-

² Cfr. Miguel de Torres, *Dechado de príncipes eclesiásticos que dibujó con su ejemplar, virtuosa y ajustada vida el Illo. Excmo. Sr. Dr. Don Manuel Fernández de Sta. Cruz y Sahagún*, Puebla, Imprenta de la Viuda de Miguel de Ortega, 1714.

cia de estructura agustiniana, se pusieron en contacto con el monasterio de Corpus Christi de Granada, de donde les enviaron la regla y constituciones, les explicaron el tipo de vida que iban a abrazar, y hasta una muñeca perfectamente vestida con todas las prendas que debían ponerse las monjas, la cual aún existe. Así inició el monasterio.³

Durante la época novohispana salieron dos fundaciones de esta sede poblana; la primera a Oaxaca, el 14 de enero de 1697, para poblar el monasterio de Nuestra Señora de la Soledad; la segunda a Guadalajara, el 29 de febrero de 1720, para fundar el monasterio de Santa Mónica.

La vida monacal transcurría con leves sobresaltos, como cuando el obispo don Francisco Fabián y Fuero pretendió imponer la perfecta vida común en los monasterios de su diócesis, a finales del siglo XVIII; nada comparado con las incertidumbres que se iniciaron a raíz del triunfo de la revolución de Ayutla, en 1854; así llegó el 10 de diciembre de 1862, cuando el general Jesús González Ortega ordenó el desalojo de los monasterios de monjas en Puebla; la tropa abrió un boquete en la pared, por donde pudo penetrar a la clausura; la madre priora Mariana Mónica de Jesús, juntó a sus hermanas para consumir el santísimo sacramento y evitar así algún sacrilegio de los militares, siendo confinadas en el colegio de niñas que tenían las jerónimas, diluyéndose después en diversas casas particulares. En 1892 la madre María del Rosario de San Miguel compró de nuevo el monasterio, el cual ya había sido ocupado como cuartel y como colegio administrado por los josefinos; para entonces sólo quedaban siete monjas —cinco de coro y dos conversas—, todas luciendo su avanzada edad; hasta entonces comenzaron a recibir jóvenes, quienes no perseveraban, pues en

³ *Modo de dar el hábito, profesión y velo a las Religiosas Agustinas Recoletas*, ed. Manuel Fernández de Santa Cruz, Puebla, Imprenta del Capitán Juan de Villareal, 1696; AMSMP, A/15: cartas de las madres agustinas recoletas del monasterio de Corpus Christi de Granada, 1694-1748.

la compañía de sólo ancianas se vislumbraba un panorama bastante desolador.⁴

María de Jesús Guadalupe Vadillo y Herrero

La vida de esta niña iba a comenzar bajo los peores augurios; había nacido el 12 de junio de 1874 en el puerto de Veracruz, y ese mismo año, el 11 de diciembre, fue asesinado su padre don Leonido en Jalapa; era abogado, había ganado un sonado juicio y cayó abatido en represalia por su triunfo. Cuatro años más tarde, 1878, su madre doña Matilde apenas tuvo tiempo para bautizarla, conforme a la costumbre del puerto (26 de mayo), pues poco después falleció; la familia —compuesta por otros tres hermanos— se desintegró; sus hermanos José y Luis fueron a parar a Puebla, en casa de su tío don Juan Herrero; Ramón al parecer se quedó solo, mientras la niña Guadalupe fue adoptada por poco tiempo por un conocido de la familia, de quien no da el nombre, y después fue recogida por su padrino de bautismo don Bernardo Ibarra, quien pronto la internó en el Hospicio Zamora, fundado por don Manuel Gutiérrez Zamora, como un asilo para los desventurados de esta tierra, en 1882.

Será aquí donde por cuatro años reciba las enseñanzas de una cultura general y algo de idiomas; aquí hará su primera comunión el 4 de abril de 1884. En 1886 doña Carmen Herrero de Juárez sacó del hospicio a su sobrina, llevándola a vivir a su casa en Orizaba. En esta ciudad se inscribió en la escuela para profesoras, donde llegó a graduarse en 1890. Desde que salió del hospicio comenzó a tener un director espiritual en la persona del sacerdote don Nabor Castañeda; en 1892, 11 de febrero, ingresó a

⁴ *Cuestionario y Contestación Referente al Monasterio de Religiosas Agustinas Recoletas de Nuestra Madre Santa Mónica de La Puebla de los Ángeles de la República Mexicana, que tiene de vida 265 años.* Ejemplar dactiloscrito, fs. 1-2, al parecer fue realizado por sor Guillermina del Sagrado Corazón.

la cofradía de la Inmaculada Concepción, recibiendo su escapulario azul.

Dos años después, en la misma fecha, 11 de febrero, tras haber terminado unos ejercicios espirituales en la concordia de Puebla, decidió hacerse religiosa, al parecer por los diálogos que había sostenido con su tía sor Ana Joaquina de la Concepción, monja del monasterio de Santa Mónica, que vivía exclaustrada en casa de su tío Juan. Esta decisión la conservó a lo largo de su vida, a pesar de las dificultades con que se va a tropezar. Estaba tan entusiasmada con su atrevimiento, que el 2 de marzo siguiente se gravó con un punzón en el pecho el nombre de Jesús, lo que le provoca una infección con la consabida fiebre, razón por la cual descubren la causa.⁵

Sor María Guadalupe del Santísimo Sacramento

El 5 de agosto de 1894 ingresó como postulante en la comunidad de Santa Mónica, tras haber hecho el día anterior una confesión general. Para esto había que cubrir una serie de requisitos, desde la solicitud de la postulante, su acta de bautismo, un certificado médico donde constara que era sana y no tenía enfermedades contagiosas; un certificado de su director espiritual, donde se garantizaba la seriedad de la opción; y el permiso de la mitra, otorgado en este caso por don Joaquín Vargas. Cuatro meses era el tiempo prescrito para el postulantado, así que a finales de noviembre comienzan los trámites ante las autoridades de la diócesis, para que el vicario de monjas don Rafael Fernández de Lara proceda a imponer el hábito, el 2 de diciembre, lo que implicaba su ingreso al noviciado, profesando como monja hasta el 28 de agosto de 1896, ocho meses después de lo normal.⁶ Desde esta etapa ya se dio cuenta

⁵ *Cfr.* AMSMP, D/1: exp. de la madre Lupita, 1894-1934. Además: E/1: memorias de la madre Guadalupe (libreta 1).

⁶ *Cfr.* AMSMP, A/3: libro de ingresos al monasterio de Santa Mónica.

de que no se cumplían en su totalidad las normas señaladas por las constituciones, en razón de que las siete venerables ancianas que componían la comunidad necesitaban de criadas seglares que las ayudaran, pues las edades se cifraban entre los 80 y los 100 años. Se debe notar que desde 1889 habían regresado las monjas al convento, y de que sólo entonces comenzaron a admitir nuevas vocaciones; Guadalupe será la única joven que persevere.⁷

La comunidad estaba formada por siete hermanas: sor María de los Ángeles y San José, la superiora; María Concepción de la Sangre de Cristo, la subpriora y maestra de novicias; María Josefa de Santa Coleta, Josefa María del Corazón de Jesús, Ana Joaquina de la Concepción, María del Rosario Javiere de San Miguel, María Luisa del Corazón de Jesús, y ahora sor María Guadalupe del Santísimo Sacramento.

Ante este panorama la recién profesa siente serias dudas sobre su vocación, pues en el ambiente clerical poblano estaba teniendo mucho éxito la congregación de Siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres, fundada por el ahora santo José María Yermo, la cual estaba orientada hacia la enseñanza de los más desposeídos; ella, maestra titulada, dudó sobre si su accionar no sería más eficaz en este campo. La inquietud pronto se disipó, al decidirse por el cumplimiento de todas las normativas de las constituciones, lo que sin querer la fue señalando en la comunidad como un elemento discordante, más cuando muere la priora sor María de los Ángeles y en su lugar presidirá la comunidad sor Josefa de Santa Coleta, primero como presidenta, 1901, y al año siguiente ya como priora, 11 de septiembre.⁸

ca, 1680-1961. A/4: libro de profesiones del monasterio de Santa Mónica, 1688-2002.

⁷ *Cfr.* AMSMP, E/1: memorias de la madre Guadalupe (libretas 1 y 2).

⁸ Lope Cilleruelo, *Llama de amor viva. Semblanza de la Madre María Guadalupe del Santísimo*, material dactiloescrito, Puebla de los Ángeles, 14 de septiembre de 1980, fs. 14-19.

El 8 de febrero de 1904 se erige la sede poblana como arquidiócesis, y llega como primer titular don Ramón Ibarra; ante él acude sor Josefa para acusar a sor Guadalupe de no ser un elemento apto para la comunidad, tanto que el 28 de marzo recibe la orden de presentarse ante el arzobispo, quien le da a escoger entre habitar en la tribuna, sitio fuera de la clausura, o regresarse con su familia; tras consultar con su director espiritual don Joaquín Vargas, decide no tomar ninguna decisión, sino que sea el arzobispo quien lo determine; éste lo hace hasta el 21 de junio de 1905, enviándola a una pieza en la tribuna; por cierto abren un boquete en la pared, pasa ella a gatas, y lo vuelven a tapiar; no tendrá ninguna comunicación con las monjas, y a veces hasta la comida se la llevan sus parientes. Esta situación dura hasta el 16 de septiembre, antevíspera del capítulo electivo que presidirá don Ramón, 19 de septiembre; allí, como no pudieron ponerse de acuerdo las hermanas sobre quien debía presidir la comunidad, reducida ahora a cinco miembros, el arzobispo encarga la dirección de la misma a sor Guadalupe, con el título de presidenta interina; una decisión absolutamente desconcertante, que en pocos días haya pasado de prisionera, rea de faltas graves a la comunidad, a presidir ésta.⁹

Sor Guadalupe va a ir demostrando con los hechos que su designación fue la adecuada; su liderazgo va a dar como fruto que, el 17 de septiembre de 1908, se le alargue la encomienda presidencial, y lo mismo sucederá en 1911; ya para entonces la comunidad estará conformada por 14 religiosas; en 1914 ya serán 21. Esto se puede catalogar como algo admirable, puesto que los sobresaltos revolucionarios les van a alterar cada rato la paz de la vida monacal; por los carrancistas deben salir del monasterio —incluso lo asaltan el 25 de marzo de 1915—; con los zapatistas regresan a su nido, etc.

⁹ *Ibidem*, fs. 20-31; *cfr.* AMSMP, A/2: libro de elecciones del monasterio de Santa Mónica, 1737-2002.

Así llegamos al año 1917, cuando el 1 de febrero muere el arzobispo don Ramón Ibarra y González; es también este año cuando se puede realizar un capítulo electivo, presidido por el entonces vicario capitular don Enrique Sánchez Paredes; en él será electa como priora sor Guadalupe, su primer mandato constitucional, 19 de septiembre; por cierto que la elección no se realizó en el monasterio, al que sólo regresarán hasta el 5 de agosto de 1918.

Al año siguiente, 1919, es nombrado arzobispo de Puebla don Enrique Sánchez Paredes, el 24 de enero. Para 1920, cuando llega la fecha del capítulo electoral, 10 de septiembre, es reelecta sor Guadalupe como priora, pero el Arzobispo no confirma esta elección porque le pareció contraria a las constituciones monacales y al canon 505 del derecho canónico, aplicando por vez primera el código de 1917; sin embargo, la nombra encargada de la comunidad mientras consulta, sólo que en todo el trienio no sufrió alteración.¹⁰ Aquí se debe notar la virulencia de la llamada gripe española, con la que se contaminaron todas las monjas y enfermaron de gravedad, tanto que sor Guadalupe hizo voto a la Virgen de Guadalupe de jurarla como patrona si la comunidad superaba la enfermedad.¹¹

Al terminar el periodo en 1923, se junta de nueva cuenta la casualidad; el 25 de marzo muere el arzobispo, y el capítulo electoral tiene lugar hasta el 20 de septiembre; otra vez sor Guadalupe es nombrada presidenta. Al año siguiente, 24 de agosto, es designado nuevo arzobispo don Pedro Vera y Zuria. El 19 de septiembre de 1924 se pretendió hacer un capítulo electivo, para lo cual se informó a la comunidad que era muy inconveniente votar

por una reelección, pero al constatar que la candidata mayoritaria era sor Guadalupe, se suspendió la sesión hasta que llegara el arzobispo, lo que sucedió el 22, día en que es elegida priora, sólo que el arzobispo no considera que esté capacitado para confirmarla, y decide solicitarlo a la congregación de religiosos en Roma; la confirmación se otorga el 25 de mayo de 1925; se contaba ya con 24 religiosas. Así llegamos al periodo de la cristiada, respuesta armada de grupos católicos a la ley Calles; por temor a represalias, nuevamente las monjas abandonan el monasterio de Santa Mónica.¹²

Con el año 1928 desfallecen las fuerzas de sor Guadalupe, quien sufre de un mal hepático, por lo que el médico le recomienda estar una temporada en los baños de Tehuacán, a donde se traslada el 25 de agosto. Este hecho aparentemente inocuo se convertirá en el más grave problema interno de la comunidad. Con toda claridad aparecen discrepancias en ella, pues durante su ausencia sor Guadalupe encarga la comunidad a sor Matilde, lo que iba en contra de las constituciones, pues le correspondía a la subpriora, sor Rosario. Estaba desterrado el arzobispo Vera, con quien sor Guadalupe mantenía correspondencia epistolar, por lo que visitando el monasterio el vicario general don Manuel Díez Calderón, vio muy desmejorada a sor Guadalupe, sugiriéndole que pensara dejar la dirección del monasterio a otra hermana; ella sugirió que lo mejor era hacer una elección canónica; no hubo acuerdo, y el último día de 1928 el secretario del vicario, señor Villanueva, entregó dos cartas, una para sor Guadalupe dándole las gracias por sus servicios, y otra para sor Rosario nombrándola presidenta de la comunidad a partir del 1 de enero de 1929, con lo que obviamente no estuvo de acuerdo sor Guadalupe, protestando por escrito al vicario general, haciéndole ver que la electa crearía dificultades en la

¹⁰ Cfr. AMSMP, A/2: libro de elecciones del monasterio de Santa Mónica, 1737-2002, A/18: documentos del gobierno eclesiástico angelopolitano (1802-1918). Disposiciones acerca de los votos dadas por la congregación para los religiosos y comunicadas por el arzobispo Sánchez Paredes, enero-abril de 1918.

¹¹ Cfr. AMSMP, C/3: libro del juramento de nuestra adorada reina y madre santa María de Guadalupe, 1920-2002.

¹² Cfr. AMSMP, A/2: libro de elecciones.

comunidad; esta respuesta hace que el vicario tome partido claro por sor Rosario, y tras informes del vicario de religiosas Morales Ravelo, por los cuales conoce que sor Guadalupe afirmaba que eran los arzobispos quienes trataban directamente estos asuntos, pasará a convertirse en rebelde, siendo el verdadero eje que crea divisiones en la comunidad. Aquí quiero dejar constancia de que dentro del papeleo existente en este engorroso asunto, se encuentra una carta del arzobispo Vera, quien debió haber pedido a sor Guadalupe las razones de su apreciación sobre sor Rosario, y la respuesta debió ser una amistad particular que mantenía con una señorita y que se le hacía sospechosa a la priora; la respuesta del prelado es muy clara: eso no es suficiente para pretender quitarle su voz jurídica en la comunidad.

La situación es tal que la restauradora piensa que su obra está amenazada, y que como en Puebla no va a encontrar solución a sus dificultades, con la ayuda de un abogado de la ciudad de México, don Domingo Blancas, se decide acudir a la congregación romana de religiosos, 13 de mayo, no sin recibir amenazas de extinguir la comunidad si trasponía las fronteras de la arquidiócesis. Será el prior general de los agustinos fray Eustacio Esteban quien lleve el proceso ante la citada congregación de religiosos y quien durante este tiempo mantenga comunicación con sor Guadalupe hasta que termine el caso. El 28 de mayo el vicario general va al monasterio, convoca a todas las monjas, quienes deben señalar las causas que tengan en contra de la nueva priora, definiendo que continuaría sor Rosario hasta nuevo aviso. Después, el 27 de septiembre, habiendo sufrido sor Rosario un ataque, nombra el vicario de religiosas, Morales Ravelo, presidenta de la comunidad a sor Asunción, la amiga íntima de sor Rosario, lo que agrava la situación, pues al día siguiente se ordena a sor Guadalupe abandonar el convento e ir a residir en San José por pocos días, ya que el 4 de octubre la regresan. El 22 de noviembre se convoca

a elección canónica, y el 30 de noviembre de 1929 resulta elegida priora sor Matilde Amada.

Mientras tanto esta situación llegaba tergiversada al arzobispo desterrado en el país del norte, con los informes de un nuevo vicario de religiosas don Mariano Cadena, viéndose la priora en la necesidad de enviarle su punto de vista. Cansado de tantos dimes y diretes, el señor arzobispo da un decreto de exención de las monjas, reservándose él mismo este caso. Pero también se iban a involucrar en el asunto del monasterio poblano el visitador apostólico para los religiosos monseñor Luis Benitez y Cabañas, obispo de Tulancingo, quien comisionó al jesuita padre Carlos Mayer para que, como vicario, se hiciera cargo del asunto de Santa Mónica, 1 de agosto de 1930; éste, como máxima autoridad en el caso, hace que el arzobispo Vera retire su decreto de exención para el monasterio, 20 de octubre; pocos días después decide el visitador que sor Guadalupe salga de la comunidad por un tiempo, yéndose a residir al convento de las madres capuchinas en la Villa de Guadalupe, 28 de octubre; la afectada parte el 31.

Con estas medidas —que lejos de traer la tranquilidad a la comunidad—, y a solicitud del grupo minoritario, el visitador definitivamente opta por dividir la comunidad, 1 de febrero de 1931, en el mismo edificio pero en departamentos totalmente separados; la mayoría —14—, adicta a sor Guadalupe, que cuenta con el apoyo del arzobispo, y la minoría —nueve—, apoyada por el visitador, el vicario general y tres canónigos. Ambas comunidades deben mantenerse con los mismos fondos. Con esto ya no tiene caso que la exiliada resida con las capuchinas, autorizando su regreso el 26 de abril. Se acelera entonces el papeleo que se dirigirá a la congregación romana, el cual se envía el 16 de julio; y fray Eustacio Esteban lo entregará a la congregación de religiosos. En este contexto, al cumplirse el trienio de sor Matilde Amada, el arzobispo Vera y Zu-

ria preside el capítulo electivo el 1 de diciembre de 1932, en donde resulta electa sor Guadalupe como priora con todos los votos de su bando. En ese mismo mes llegan noticias de fray Eustacio Esteban de que la congregación había resuelto favorablemente a su alegato.

Será hasta el 28 de febrero de 1933 cuando llegue el decreto de la congregación romana, mandando que se realice un nuevo capítulo electoral en el que ambos grupos participen; quien resulte electa debe ser reconocida por todas como legítima superiora; quien no lo quiera hacer tiene dos alternativas: cambiarse de monasterio o pedir su dispensa canónica a la misma congregación y abandonar la vida religiosa. Conforme a lo ordenado, el arzobispo convoca a capítulo electoral; el grupo dirigido por sor Asunción opta por no asistir y recurre la sentencia, lo que alargará la definición del proceso; en la elección vuelve a salir electa sor Guadalupe.

Mientras aprovechando el año jubilar de la reedificación, el arzobispo organiza una peregrinación en barco a la ciudad eterna e invita a sor Guadalupe para que gane el jubileo y arregle sus asuntos; la ausencia tendrá una duración del 7 de agosto al 1 de octubre de 1933. En la ciudad eterna conoció y trató con el padre Eustacio Esteban, quien le garantizó que todo marchaba bien; pero también hizo un gran descubrimiento: la existencia de los agustinos recoletos, con quienes desde luego inició comunicación. Efectivamente, el 1 de octubre la congregación de religiosos confirmaba su decisión, así que las nueve disidentes tuvieron que buscar otros monasterios, mientras las mónicas debían entregarles sus respectivas dotes, por decreto del arzobispo del 26 de diciembre de 1934.¹³

¹³ El texto latino es claro: *Sorores vero, si quae fuerint disidentes, vel aliud monasterium quaerant vel dispensationem a votis ab hac S. Congregatione petant.* Toda esta síntesis del proceso se obtuvo del AMSMP, D/3: libro de actas judiciales sobre la restauración del monasterio de Santa Mónica, 1905 a 1931. D/2: exp. de gobierno de

Difícil será cumplir con este mandato, no porque fuera en contra de la justicia, sino porque el 16 de mayo anterior habían sido expulsadas definitivamente del monasterio, con la consiguiente peregrinación de casa en casa, convirtiendo la economía, por demás raquítica, en algo utópico; esta situación será la causante de que en marzo de 1936 el arzobispo decida que, por las circunstancias que se estaban viviendo, sor Guadalupe continuara al frente de la comunidad, ahora como presidenta, por no poder celebrar capítulo electivo.

Sólo hasta 1938 comienzan a cambiar los aires, porque ya cansadas de tanto vivir en continua zozobra toman la decisión de hacer una fundación en la capital de la República, donde aparentemente llevarían una vida menos tensa, solicitando el permiso correspondiente al arzobispo poblano, el 12 de noviembre; en esta tarea servirá de gran apoyo el provincial agustino de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús, fray Bardomiano Silva.

En 1939 se puede ya realizar capítulo electivo, el 28 de febrero; en él de nuevo es electa priora sor Guadalupe, sólo que ahora el señor Vera no se siente autorizado para confirmar la elección, apareciendo conforme a derecho, CIC 507/3, la figura de la postulación, por lo que se decide acudir a la congregación romana para que avale la elección; sor Guadalupe fungirá mientras como presidenta interina, hasta el 10 de septiembre en que llega la autorización de Roma. Este trienio va a ser muy importante para darle continuidad a su obra. En primer lugar, en 1939 se hace efectiva la fundación en la ciudad de México, después de que el arzobispo primado don Luis María Martínez acepta la fundación el 28 de abril, y la congregación de religiosos hace lo propio el 28 de mayo; por lo cual el 13 de diciembre se efectúa la fundación canónica en la colonia Portales de

la r. m. priora y restauradora María Guadalupe, 1905 a 1967, E/2: memorias de la madre Guadalupe (libreta 2).

la capital.¹⁴ En segundo lugar, el 11 de septiembre de 1941, se compra el antiguo molino de San Francisco, en la calle 12 Oriente, la actual sede del monasterio.¹⁵

La vida monacal va a transcurrir de aquí en adelante con bastante tranquilidad, siempre con sor Guadalupe al frente, con las consiguientes reelecciones; tal ocurre el 10 de septiembre de 1942, de nueva cuenta postulada; habrá una pausa, porque el 28 de julio de 1945 muere su protector el arzobispo don Pedro Vera y Zuria, quien por cierto llamó a sor Guadalupe para que lo atendiera en su lecho de muerte.¹⁶ Esto no afectará el continuismo; el 10 de septiembre será nombrada presidenta de la comunidad mientras no llegue la autorización de Roma. Al año siguiente, 1946, el 28 de agosto celebra sus bodas de oro de profesión religiosa, con la alegría que esto provoca en la comunidad.

Continuarán las fundaciones; el 12 de enero de 1948 se hace la solicitud al arzobispo poblano, ahora don Ignacio Márquez, para fundar en la ciudad de Cuernavaca, haciendo efectivo el proyecto el 25 de agosto.¹⁷ De igual forma, también habrá postulaciones mientras de Roma no venga el visto bueno para un nuevo priorato; tal sucedió el 25 de febrero de 1949; gobernará como presidenta y será confirmada. Muere el arzobispo Ignacio Márquez, 28 de febrero de 1950, y el 3 de febrero de 1954 le sucedía su hermano don Octaviano. Mientras sor Guadalupe seguía con su programa de fundaciones; el 12 de febrero de 1952 inicia los trámites para fundar en

Tlaxcala, y como se trataba de la misma arquidiócesis, los tiempos se abrevian, para el 1 de mayo se hacía efectiva la fundación.¹⁸ Ese año, el 9 de agosto, de nueva cuenta es postulada como priora, sólo que esta vez la congregación de religiosos negó la confirmación, por lo que debió repetirse el capítulo electivo; así, el 27 de febrero de 1953 resulta electa como priora sor María del Carmen.¹⁹

Por ese tiempo comienza otro asunto en el que sor Guadalupe no pudo convencer a sus hermanas de la bondad de un proyecto para formar una federación de monasterios. En 1951 Pío XII, en su encíclica *Sponsa Christi*, había planteado la necesidad de que los monasterios de un mismo carisma se federaran para solventar mejor las adversidades de los nuevos tiempos, pues en este tipo de vida cada monasterio es autónomo. Atendiendo a este llamado, el prior general de los agustinos recoletos fray Eugenio Ayape convoca el 1 de enero de 1955 a todos los monasterios a formar una confederación. Sor Guadalupe se entusiasmó con el proyecto, pues veía la necesidad de que todos los monasterios surgidos del de Santa Mónica tuvieran una relación más efectiva, puesto que además de fundarlos los había sostenido en sus inicios, y una cierta influencia la juzgaba necesaria; mientras vivió nunca logró dar un paso en este sentido, y ahora el monasterio poblano es el más reticente a una federación.²⁰

Cuando termina el trienio de sor Carmen, de nueva cuenta es elegida priora sor Guadalupe, el 2 de marzo de 1956; lo que se repite el 16 de marzo de 1959; en este trienio operan a sor Guadalupe de cataratas el 24 de septiembre de 1960. Terminado el periodo, tiene lugar el capítulo electivo de 1962, el cual tiene como particu-

¹⁴ Cfr. AMSMP, B/2: fundación del monasterio de nuestra señora de la Consolación, 1939-1964.

¹⁵ Los detalles de esta operación se pueden ver ampliamente en la ponencia del maestro Jesús Joel Peña.

¹⁶ *Cuestionario y Contestación Referente al Monasterio de Religiosas Agustinas Recoletas de Nuestra Madre Santa Mónica de La Puebla de los Ángeles de la República Mexicana, que tiene de vida 265 años*. Ejemplar dactiloscrito, fs. 1-2; al parecer fue realizado por sor Guillermina del Sagrado Corazón.

¹⁷ Cfr. AMSMP, B/3: documentos sobre la fundación de Cuernavaca, 1948-1962.

¹⁸ Cfr. AMSMP, B/4: documentos sobre la fundación de Tlaxcala, 1952-1958.

¹⁹ Todo lo relacionado a los procesos electorales se puede constatar en el libro de elecciones: A/2.

²⁰ Cfr. AMSMP, B/5: documentos sobre la federación de monasterios, 1949-1975.

laridad el celebrarse en dos partes: la primera el 16 de marzo, cuando sor Guadalupe es postulada como priora, lo que acepta el arzobispo, pero solicita de Roma la confirmación, y cuando ésta llega, concluye el capítulo el 27 de junio; lo mismo sucederá en 1965; comienza el capítulo el 23 de julio y termina el 11 de agosto. Será la última vez que presida la comunidad, ya muy mermada de sus facultades físicas, puesto que la mayor parte del tiempo estaba en su celda; cada cierto tiempo se le hacían transfusiones de sangre porque se le agotaban los glóbulos rojos; debido a esto se fue debilitando hasta que el 24 de febrero de 1967 expiró, entre el dolor de sus monjas. La clerecía poblana se volcó a manifestar la gran simpatía y veneración que profesaban a la restauradora; baste citar, a manera de ejemplo, que mientras estuvo abierta la capilla mortuoria se estuvieron celebrando misas hasta que se le trasladó al panteón francés.²¹

Sólo falta añadir que no se ha tocado la parte más esencial de su vida: su experiencia interior, porque es ahí donde su gran actividad va a tener sustento y fuerza; se trata de una mística que, para expresar sus anhelos y deseos, recurría constantemente a la poesía; el estudio de este aspecto carismático puede ser tema abundante de otra charla; ahora, sólo como ejemplo, estos breves versos que nos indican claramente el ideal que perseguía:

¿Qué quiero mi Jesús? ... Quiero quererte,
quiero cuanto hay en mi del todo darte,
sin tener más placer que el de agradarte,

²¹ Para estos últimos tiempos es muy importante la crónica escrita por sor María Eugenia Diosdado Martínez; *cf.* AMSMP, D/11: tres cuadernos con efemérides (1: 1 de enero de 1951 a 12 de junio de 1960; 2: 24 de febrero de 1967 a 24 de mayo de 1968, y 3: 24 de mayo de 1968 a 3 de mayo de 1970; 18 de junio de 2002 a 18 de octubre de 2002). Recordando también que todo lo relacionado a los procesos electorales se puede constatar en el libro de elecciones: A/2.

sin tener más temor que el de ofenderte.

Quiero olvidarlo todo y conocerte,
quiero dejarlo todo por buscarte,
quiero perderlo todo por hallarte,
quiero ignorarlo todo por saberte.

Consideraciones finales

A grandes rasgos he pretendido ofrecer un esbozo biográfico de esta mujer absolutamente rebelde a las condiciones sociales que le tocaron vivir y que pretendían oponerse a su ideal de vida. A mi modo de ver, en las pocas veces que me he asomado al Porfiriato me he encontrado con figuras que con pocos o nulos recursos, con no muy extensa formación y educación académica, pero con gran convicción, mucho arrojo y gran disciplina han llevado a su culminación un ideal, superando toda clase de pruebas, la gran mayoría mujeres, lo que me ha hecho pensar que si ellas se decidieran, podrían cambiar sin duda este país.

Es muy destacable que, superando sus dudas iniciales, sor Guadalupe se haya sobrepuesto a ese signo ominoso, más bien castigo, de ser relegada por su comunidad, en esa llamada tribuna que estaba situada más cerca de la calle para que se fuera, que del monasterio para que se quedara, por la barda existente por en medio. ¿Cómo fue que tres días después de regresar al monasterio fue designada por el primer arzobispo poblano como encargada de esa misma comunidad que tres días antes la consideraba como apestada?; esta cuestión que por el momento no podemos descifrar nos deja perplejos. ¿Qué pudo suceder en la mente del arzobispo? Quizás encontremos respuesta en el archivo arquidiocesano, razón por la que tanto deseamos la apertura al investigador de este acervo de la mitra angelopolitana.

Por otra parte, es sumamente admirable cómo una mística iluminada pudo hacer prevalecer sus

ideas de reforma, y sobre todo formar y convencer a las nuevas generaciones para que se transformara y convirtiera en un ideal el futuro de una comunidad moribunda, por sobre las circunstancias tan adversas que estaban viviendo, del exterior con las continuas expulsiones del monasterio, hasta su pérdida total y la formación del nuevo nido en el molino de San Francisco. Pero además con un plan vida verdaderamente abnegado, con una alimentación bastante reducida, que por las mañanas y las noches se reducía a un atole blanco y un pan duro que horneaban ellas mismas cada ocho días. Si esto no es valor y rebeldía a las leyes gubernamentales que permitían lupanares pero no conventos, ¿díganme cómo lo podemos llamar?; ya que esta era la realidad constitucional del país, donde lo que degradaba a la mujer estaba permitido, y donde lo que procuraba un ideal más elevado estaba prohibido.

Por otra parte, se logran superar serias dificultades internas que las van a llevar a un cisma en la comunidad, y donde estamos ampliamente informados por la historiografía monacal oficial, la que salió triunfante, pero donde no se puede dar un juicio definitivo hasta no conocer los argumentos de la oposición, al final vencida y disuelta. De nueva cuenta notamos la gran falta de ese archivo metropolitano que nos puede ilustrar en esta controversia. Pero resulta obvio que un liderazgo que ya llevaba 19 años llegó a cansar a algunas, cuya lideresa se vio subestimada por una amistad personal con una persona ajena a la comunidad, que se había iniciado en alguna de las casas donde debieron ocultarse por algún tiempo.

Ahora bien, sólo hasta 1917 se había promulgado el primer código de derecho canónico de la Iglesia católica, y en consecuencia me parece que invocar leyes para circunstancias anteriores, y querer así solventar una situación, era ignorarlas, ya que jurídicamente priora, sor Guadalupe sólo ha-

bía sido en un periodo, sin agotar el bienio permitido, porque las circunstancias externas no habían permitido otro capítulo electivo; que *de facto* había gobernado la comunidad desde 1905 hasta 1924 era otra cuestión cierta, pero no válida para la jurisprudencia.

Cierto, por otra parte, que ese preferir poner al frente de la comunidad a sor Matilde en lugar de sor Rosario, la subpriora, a la que por derecho le correspondía, fue la gota que derramó el vaso. Está también claro que el involucramiento de la jerarquía en este asunto en lugar de arreglar las cosas las empeoró, ya que ambas partes se vieron fortalecidas por quienes las apoyaban; y es que en un cisma fraterno las consecuencias son muy graves, y ciertamente dificultaron el crecimiento de la comunidad, que pierde a nueve miembros y no en santa paz.

Se debe por otra parte considerar que jurídicamente, conforme al canon 505,²² los superiores religiosos son temporales, no lo pueden ser para siempre, y los de un convento no más de tres años, con posibilidad de reelección. Que para las monjas es el ordinario, en este caso el arzobispo, quien debe presidir las elecciones, 506/2, y confirmar dicha elección, 506/4; y la postulación sólo se debe admitir en caso extraordinario, 507/3; por lo tanto, podemos concluir que en el caso de sor Guadalupe hubo una anormalidad constante de inicio a fin, ciertamente con el apoyo de los arzobispos.

Esta rebeldía y anormalidad de la que hemos hablado ha dado como resultado que el enclenque monasterio que recibió cinco religiosas de avanzada edad se haya convertido, en la actualidad, en un árbol frondoso que ha dado origen a 12 monasterios en el país, y dos fuera, en Brasil y en Kenia, los cuales cuentan con una población 303 monjas, con muy buen promedio de edad, y con perspectivas

²² Cfr. *Codex Iuris Canonici*, The Newman Book Shop, Westminster/Maryland, 1942, pp. 169-170.

de crecimiento, pues por necesidad algunos edificios han quedado insuficientes.

Cronograma de la vida de sor Guadalupe del Santísimo Sacramento

1874. *12 de junio*: nacimiento de María de Jesús Guadalupe Vadillo y Herrero, hija de don Leonido y Matilde. *11 de diciembre*: muerte del padre.
1878. *26 de mayo*: bautismo; muerte de la madre.
1882. Ingresa en el hospicio Zamora.
1884. *4 de abril*: primera comunión.
1886. Sale del hospicio; desde esta edad tiene director espiritual.
1892. *11 de febrero*: recibe el escapulario azul de la Inmaculada.
1894. *11 de febrero*: termina los ejercicios espirituales en la Concordia, donde decide hacerse religiosa; al parecer por pláticas con su tía sor Ana Joaquina de la Concepción, entonces exclaustrada en su casa. *2 de marzo*: se grava en el pecho el nombre de Jesús. *5 de agosto*: ingresa a la comunidad de Santa Mónica como postulante. *2 de diciembre*: toma de hábito e ingresa al noviciado.
1896. *28 de agosto*: profesa, y posteriormente tiene dudas sobre su vocación, quizás influenciada por el padre Yermo.
1899. *3 de mayo*: muere la tía Ana Joaquina.
- 1901: es presidenta de la comunidad sor Josefa de Santa Coleta.
1902. *11 de septiembre*: sor Josefa de Santa Coleta es elegida priora.
1904. *8 de febrero*: la sede poblana es erigida en arquidiócesis; don Ramón Ibarra es designado primer arzobispo. *28 de marzo*: orden de presentarse ante el arzobispo para escoger entre irse con su familia o habitar en la tribuna.
1905. *21 de junio*: recibe orden del arzobispo de salir a habitar una pieza en la tribuna. *16 de septiembre*: sale de la tribuna. *19 de septiembre*: don Ra-

món Ibarra le encarga la comunidad a sor Guadalupe como presidenta interina.

1908. *17 de septiembre*: continúa como presidenta interina.
1911. Se le renueva el mandato; ya son 14 religiosas.
1914. *11 de marzo*: debido a la Revolución, salen las religiosas del convento; son 21 religiosas. *16 de diciembre*: regresan al convento apoyadas por los zapatistas.
1915. *8 de enero*: vuelven a salir presionadas por los carrancistas. *25 de marzo*: asalto al convento por los carrancistas.
1917. *1 de febrero*: muere el arzobispo Ramón Ibarra y González. *19 de septiembre*: elección de sor Guadalupe como priora. *22 de diciembre*: muere sor Josefa de Santa Coleta.
1918. *5 de agosto*: regresan al convento.
1919. *24 de enero*: Enrique Sánchez Paredes, arzobispo de Puebla.
1920. *10 de septiembre*: reeligen a sor Guadalupe como priora, pero no se confirmó la elección por ser contraria a las constituciones y al canon 505; queda encargada de la comunidad mientras resuelve el arzobispo Sánchez Paredes.
1921. *13 de enero*: muere su confesor, don Joaquín Vargas.
1923. *25 de marzo*: muere el arzobispo Sánchez Paredes. *20 de septiembre*: sor Guadalupe es nombrada presidenta.
1924. *24 de agosto*: Pedro Vera y Zuria, arzobispo de Puebla. *19 de septiembre*: se pretendió hacer una elección informando a la comunidad la inconveniencia de una reelección; como la candidata mayoritaria era la misma, se suspendió el acto hasta que llegara el arzobispo. *22 de septiembre*: sor Guadalupe es elegida priora; se acude a Roma por considerar el arzobispo que estaba incapacitado para confirmarla.
1925. *25 de mayo*: sor Guadalupe es confirmada, con rescripto de la congregación romana.

1926. *17 de julio*: abandonan de nuevo el convento; son 24 religiosas.
1928. *25 de agosto*: enfermedad a causa de ida a Tehuacán; sor Matilde es encargada de la comunidad, no sor Rosario, la subpriora.
1929. *1 de enero*: el vicario general nombra presidenta a sor Rosario. *4 de enero*: sor Guadalupe advierte que sor Rosario crearía dificultades. *29 de enero*: el vicario general apoya a sor Rosario y amenaza a sor Guadalupe. *13 de mayo*: se acude a Roma; Domingo Blancas es el abogado que hace el dossier. *17 de mayo*: el vicario general se defiende de las acusaciones que se le hacen. *27 de septiembre*: el vicario general nombra presidenta a sor Asunción. *30 de noviembre*: se elige priora a sor Matilde Amada.
1930. *1 de agosto*: se inicia el trabajo del padre Mayer, vicario del visitador monseñor Luis Benítez. *20 de octubre*: el arzobispo Vera retira su decreto de exención. *28 de octubre*: sor Guadalupe debe ir a residir al convento de capuchinas de la Villa; sale el 31 de ese mes.
1931. *1 de febrero*: la comunidad se divide en dos. *26 de abril*: sor Guadalupe puede regresar a su convento. *16 de julio*: se envía el dossier a Roma; el prior general Agustino Eustacio Esteban llevará la causa ante la congregación de religiosos.
1932. *1 de diciembre*: sor Guadalupe es elegida priora.
1933. *28 de febrero*: llega el decreto de la congregación para que se haga una nueva elección; apelan las inconformes. *7 de agosto al 1 de octubre*: peregrinación a Roma. *1 de octubre*: la congregación confirma su decreto anterior.
1934. *16 de mayo*: expulsión definitiva del monasterio de Santa Mónica. *26 de diciembre*: decreto del arzobispo para que se entreguen las dotes a las nueve disidentes; todas ya estaban colocadas en diversos conventos.
1936. *Marzo*: sor Guadalupe continúa como presidenta.
1938. *12 de noviembre*: se decide fundar en México; solicitud al arzobispo de Puebla.
1939. *28 de febrero*: elección de sor Guadalupe como priora; el arzobispo determina acudir a Roma y la deja como presidenta interina. *28 de abril*: autorización del arzobispo de México para la fundación. *28 de mayo*: aceptación romana de la fundación. *10 de septiembre*: confirmación de sor Guadalupe como priora. *13 de diciembre*: primera fundación en México en la colonia Portales.
1941. *11 de septiembre*: se compra el nuevo convento en 12 Oriente, número 606.
1942. *10 de septiembre*: sor Guadalupe es elegida priora.
1945. *28 de julio*: muere el arzobispo Vera y Zuria. *10 de septiembre*: sor Guadalupe es postulada para priora; mientras es presidenta.
1946. *28 de agosto*: bodas de oro de profesión.
1948. *12 de enero*: se decide fundar en Cuernavaca; solicitud al arzobispo de Puebla. *25 de julio*: fundación de la comunidad de Cuernavaca.
1949. *25 de febrero*: sor Guadalupe es postulada priora; mientras es presidenta.
1950. *28 de febrero*: muere el arzobispo Ignacio Márquez.
1951. *3 de febrero*: Octaviano Márquez, arzobispo de Puebla.
1952. *2 de febrero*: se decide fundar en Tlaxcala. *1 de mayo*: fundación en Tlaxcala. *9 de agosto*: sor Guadalupe es postulada priora; mientras es presidenta.
1953. *27 de febrero*: sor María del Carmen es electa priora al no confirmar la postulación la congregación de religiosos.
1955. *1 de enero*: Eugenio Ayape, prior general recoleto, convoca a la confederación de monasterios.

1956. 2 de marzo: sor Guadalupe es electa priora.

1959. 16 de marzo: sor Guadalupe es electa priora.

1960. 24 de septiembre: sor Guadalupe es operada de cataratas.

1962. 16 de marzo a 27 de junio: el capítulo se desarrolla en dos partes; en la primera el arzobispo

aceptó la postulación de sor Guadalupe como priora; cuando llega la confirmación se concluye.

1965. 23 de julio al 11 de octubre: igual que en el capítulo anterior, sor Guadalupe es designada priora.

1967. 24 de febrero: muere sor María Guadalupe del Santísimo Sacramento.



El impacto de la modernidad en la vida religiosa femenina. Conversación a varias voces

Dintel

Es muy conocida una anécdota fechada en 1959 en referencia al papa Juan XXIII y su idea motriz de llevar adelante un concilio ecuménico para poner a la Iglesia católica de cara al mundo contemporáneo y “limpiar su rostro un tanto ajado por las huellas del tiempo”. Un prominente miembro de la curia romana le dijo: “Santidad: no conviene abrir las ventanas de la Iglesia, pues muchos de los que estamos dentro nos podremos resfriar”. El Papa le contestó: “Sí, efectivamente; muchos se van a resfriar, pero si no abrimos las ventanas, todos vamos a acabar por asfixiarnos”.

Si la anécdota es o no auténtica, no importa; dirían los italianos: “se non è vero e ben trovato”. El mensaje de fondo es perfectamente real: el Concilio Vaticano II —que sesionó de 1962 a 1965— cimbró los cimientos de una institución más que milenaria, y muchos no sólo se resfriaron —y algunos aún siguen resfriados—, sino que contrajeron pulmonías. Y uno de los grupos católicos más afectados por este impacto fue el de las religiosas, desde las monjas de clausura hasta las misioneras en puestos fronterizos del mundo.

Unos años antes, contemporáneamente al anuncio del Concilio —en 1959— se presentó en las pantallas la película *Historia de una monja*, del director Fred Zinneman, protagonizada por Audrey Hepburn y Peter Finch. Era la versión fílmica de la novela del mismo nombre, de Kathryn Hulme. La crítica sería la catalogó como rodada “de manera conteni-

* Academia Mexicana de la Historia.

da, austera e intensa”, y obtuvo premios importantes en Europa, no así en Estados Unidos, donde es la espectacularidad la que cuenta para obtenerlos. Las novelas y sus versiones filmicas, como sabemos, comunican más que datos verificables en sí mismos, el curso de los sentimientos y emociones que le dan color humano y liga con las emociones y sentimientos de quien lee o ve.

Esta “historia”, situada en las décadas de 1930 y 1940, narra el paso por la vida de Gabrielle van der Mal, hija de un prominente cirujano belga que tuvo desde niña el impulso caritativo de servir a los demás y deseaba sobre todas las cosas poder servir en un hospital en el Congo (entonces todavía Belga), y encontró como mejor camino para lograrlo ingresar a una comunidad religiosa que tenía instituciones en “tierras de misión”. Su fuerte carácter le dificultó la sumisión a un reglamento monótono que dejaba poco espacio a la iniciativa y a la búsqueda de caminos. No obstante, superó los obstáculos iniciales, hizo su profesión de votos temporales e inmediatamente después siguió la carrera de medicina, que concluyó con honores. Como prueba a su humildad, no se le envió a África sino a un hospital psiquiátrico en Bruselas, donde tuvo experiencias muy duras con los enfermos. Finalmente fue enviada al Congo, donde desarrolló una actividad intensa y eficiente al lado del doctor Fortunat, médico eminente, sólo que “ateo y cínico”, que la admiraba más allá de sus cualidades profesionales. El exceso de trabajo y las condiciones de vida en el lugar la llevaron a contraer tuberculosis, de la que salió adelante gracias a la atención de Fortunat. Regresó a Bélgica y ahí le tocó el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, que le trajo un conflicto de conciencia: su padre fue asesinado por los nazis por haber ayudado a enfermos de la resistencia belga y la congregación religiosa les había prohibido asumir posiciones políticas a favor o en contra de los beligerantes. Solicitó al Papa la dispensa de votos y la recibió.

De esa película, que vi tal vez en 1960 ó 1961, cuando cursaba la secundaria, tengo aún impresas algunas imágenes: el porte distinguido y atrayente de la religiosa vestida de blanco, el cuerpo deforme de un niño leproso ante la que cerré los ojos, cinco negritos sonrientes ensayando en sendas bacinicas el control de sus esfínteres; la lectura por la madre superiora del decreto de dispensa del papa Pío XII y la entrega de un sobre con la dote que el doctor Van der Mal había dado a su hija que, aunque Gabrielle quiso no recibir y pidió que el dinero se destinara a las obras del Congo, la superiora insistió en que lo aceptara.

El título que en francés se le dio a la película, *Au risque de se perdre* (*En el riesgo de perderse*) definió extraordinariamente el drama de la mujer religiosa puesta delante de algunos signos distintivos de la modernidad: el desarrollo de las cualidades individuales, la importancia de las iniciativas y, sobre todo, la responsabilidad ante la propia conciencia. La sumisión de la voluntad propia y el seguimiento de las líneas comunitarias serían puestas en tela de juicio y necesariamente confrontadas con los valores señalados antes. ¿Esto pondría en riesgo la salvación del alma?

La ampliación del papel de la mujer en el mundo contemporáneo

Sin duda en Europa los efectos existenciales de dos guerras mundiales modificaron el *ethos* de grandes colectividades y, desde luego, contribuyeron a dismantelar, si bien no de una manera tan violenta como las guerras mismas, el entramado judeocristiano de la cultura. Quizá los organismos comunitarios más afectados por los cambios culturales fueron las congregaciones religiosas femeninas y las organizaciones judías que habían mantenido espacios prácticamente incontaminados por el Estado moderno desde la Edad Media. En el acervo de la

filosofía y la literatura contemporáneas encontramos muy buenas reflexiones, algunas de ellas en clave estética, debidas a novelistas y poetas católicos, sobre todo franceses, como Bernanos, Claudel o Julien Green. La aportación singular de Hanna Arendt con su análisis implacable de la realidad del totalitarismo y la “banalidad del mal” y las lecciones vitales de los existencialistas Camus, Gide, Marcel y algunos otros, nos ayudan a reconocer un contexto que no es exclusivamente europeo sino del Occidente de raíces judeocristianas.

A las religiosas católicas les afectó también el espacio diferente tanto en el área de la vida cotidiana como de inserción en la vida productiva y las decisiones públicas que se abrió a las mujeres.

El papa Pío XII en buen número de radiomenajes durante la Segunda Guerra, y en su encíclica *Sacra Virginitas* de 1954, señaló algunos puntos interesantes de reubicación de la vocación femenina. Sin embargo, dentro de la Iglesia católica fue la exhortación apostólica *Marialis cultus*, de Paulo VI, del 2 de febrero de 1974, la que, a propósito de la recta devoción mariana, dio un giro antropológico en relación con el papel activo de la mujer:

[...] La mujer contemporánea, deseosa de participar con poder de decisión en las elecciones de la comunidad, contemplará con íntima alegría a María que, puesta a diálogo con Dios, da su consentimiento activo y responsable no a la solución de un problema contingente, sino a la “obra de los siglos” como se ha llamado justamente a la Encarnación del Verbo.¹

Una teóloga laica católica uruguaya, por desgracia poco conocida, María Teresa Porcile, en un excelente estudio —*La mujer, espacio de salvación*—² dio aportaciones fundamentales para ir más allá de

¹ N. 37.

² Imdosoc/Librería Parroquial, México 1993. En Uruguay se publicaron tres ediciones: Montevideo, Trilce, 1991-1993.

la superficie o la conversación anecdótica en esta temática. Ella presentó en el Sínodo de América convocado por el papa Juan Pablo II, en 1997, una ponencia en la que, entre otras cosas, afirmó:

[...] Hay que perder el miedo a ser vistas como “no buenas”, “no dóciles”, “no servidoras”. Durante siglos y siglos se nos ha enseñado a decir *sí* de modo incondicional. María, se nos decía a las mujeres, es el modelo: ella siempre dice *sí* [...] Pero la verdad es que María [...] supo decir *sí* y decir *no* (Mateo 5, 37). La humildad va de la mano con la verdad. El “Magnificat” canta *sí* a la pobreza y la salvación y *no* a la arrogancia y la soberbia. Aprender a decir *sí* y *no*, discernir en libertad del Espíritu, sin ideologías políticas, teológicas o “espirituales”.³

Más allá, pues, de un cambio superficial o de modelos externos, verificable en las estadísticas referentes a las congregaciones religiosas, la crisis proviene de dimensiones cualitativas del contexto vital, no todas ellas asumidas conscientemente.

Peculiaridades de la historia de México

Lo anterior está presente en el caso mexicano, si bien la trayectoria histórica hasta la etapa del concilio tiene características peculiares que atienden a las circunstancias tanto de las condiciones sociales como de la misma historia, que no sigue el mismo derrotero de los demás países de tradición católica.

Conviene referirnos en primer lugar a los efectos de la reforma liberal del siglo XIX. Es suficientemente conocido el ataque a los bienes patrimoniales de las religiosas durante la aplicación —brutal, implacable e irrespetuosa de la libertad en todas partes— de los decretos de Veracruz de 1859, más

³ *Ser teóloga desde América Latina: urgencia y desafío de ver la salvación desde la mujer*, página electrónica *sedosmission*, consultada el 9 de noviembre de 2013.

conocidos como Leyes de Reforma. No hemos dejado de lamentar el daño irreparable causado al patrimonio edificado y al legado artístico y cultural obtenido en siglos y perteneciente a todos los mexicanos. Sin embargo, el impacto de esas acciones de los gobiernos liberales tocó fibras sensibles del estilo de vida femenino, de las relaciones familiares y del entorno social; cambió radicalmente un orden funcional que no encontró con facilidad sustitución y pareció no haber lugar para la vida religiosa en el ambiente que dejaba su estructura tradicional a pesar del ininterrumpido aprecio popular.

Primeramente, la prohibición de emitir votos religiosos y de organizarse comunitariamente en “órdenes monásticas”, expresada en la constitución de 1857, lanzó de pronto a la clandestinidad y a la ilegalidad a toda mujer que deseara seguir la vocación religiosa. La expulsión de las Hijas de la Caridad, la mayoría de ellas mexicanas, hecha por Sebastián Lerdo de Tejada en 1875 rebasó los límites de una lectura jurídica correcta de la condición de la mujer religiosa. Por consiguiente, a pesar de que la realidad externa, sobre todo después de 1940, lo desmentía, antes de la modificación del artículo 5o. de la Constitución de 1917 en 1991, que calcaba a la del siglo XIX, la “espada de Damocles” estaba sobre la cabeza de toda congregación religiosa y sus miembros, elemento psicológico de no poca importancia e ingrediente natural de la “simulación” mexicana, viva por tantos años.

Los embates de las persecuciones hirieron un estilo de vida arraigado en el tiempo. No obstante, permitieron paradójicamente una reforma anhelada por mucho tiempo en la que se tomara en cuenta la llamada de la vocación y la respuesta libre de la persona para asumir la vida monástica. Algunas leyes dentro del paquete legislativo liberal, que no pudieron ser puestas en vigor, pretendieron regular la asunción libre de los votos religiosos, pero con una carga excesiva de intervención del Estado.

Fue, sin embargo, después del desmantelamiento casi total en los años de la presidencia de Sebastián Lerdo de Tejada, cuando iniciativas varias, nacidas en nuestro propio país, restauraron la vida religiosa femenina, sólo que ya no dentro del claustro, sino en el apostolado directo, al modo de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paul, aunque con votos públicos, sobre un modelo modesto pero efectivo. Fueron las guadalupanas del padre Plancarte, las josefinas asesoradas por el padre Vilaseca las que, en obras hospitalarias o educativas, con el “Jesús en la boca” ante alguna inspección del gobierno, volvieron a poner sobre el tapete de la vida mexicana a las religiosas. La ciudad de México, así como las de Guadalajara, León, Puebla, Morelia y aun rincones alejados del gran México rural de entonces, vieron aparecer pequeños hospitales, escuelas de primeras letras, asilos, orfanatos y otras obras que fueron toleradas por las autoridades, tanto por el apoyo que tenían sus servicios entre las clases altas y el pueblo llano, como porque cubrían aspectos de alivio de necesidades sociales desatendidas por la implantación de los mismos principios liberales. Muy importante también fue la lenta y difícil restauración, en condiciones físicas y económicas precarias, de las antiguas órdenes contemplativas: clarisas, capuchinas, agustinas, dominicas y otras que, sin recuperar sus antiguos y señoriales monasterios, volvieron a formar parte de la cotidianidad urbana viviendo en modestas casas.

Visto ese fenómeno a la distancia, esas fundaciones fueron sobre todo respuesta a necesidades concretas y muestra del vigor apostólico de una Iglesia que había salido purificada —juvenil y pobre— de la vorágine de la “reforma”. La generosidad y la espontaneidad tuvieron un lugar más destacado que las exigencias canónicas. De esta realidad proviene que el crecimiento del número de miembros de las congregaciones no haya ido a la par de las exigencias en el reclutamiento y selección de ellos, y sobre todo

en la formación humana, intelectual e incluso propiamente religiosa. Para algunas “niñas” de zonas rurales, que fueron invitadas a las comunidades y que en muchas ocasiones no sabían ni siquiera leer y escribir, el ingreso fue, en cierto modo, promoción de su lugar en la sociedad.

Estas condiciones, a pesar de que en la década de 1950 hubo un crecimiento cuantitativo de las obras, sobre todo educativas y buen número de religiosas tuvieron formación profesional, continuaron siendo prácticas comunes hasta los tiempos del concilio.⁴ Además, a pesar de que mucha gente recibía el servicio de las religiosas, por ejemplo, en los colegios, casi nadie conocía en realidad lo que pasaba en las comunidades. De igual manera, la vida interna de los conventos de religiosas contemplativas que se habían restaurado era desconocida aun por quienes acudían por las delicias culinarias que se confeccionaban en ellos, e incluso por sacerdotes y miembros de asociaciones piadosas que solicitaban ornamentos litúrgicos o implementos para las celebraciones de los sacramentos, estandartes para las procesiones y tejidos o bordados varios.

Los cambios socioculturales del México contemporáneo y sus efectos

Para la Iglesia en México, la convocatoria al concilio fue una entera sorpresa. La preocupación y ocupación de la jerarquía y de las organizaciones laicales, como la Acción Católica, era el peligro de la exportación del comunismo criollo incubado en la Revolución cubana. La campaña más que exitosa puesta bajo la frase “¡Cristianismo sí, comunismo no!” ocupó un lugar destacado en la opinión pública, sobre todo en 1962 y 1963. La movilización que causó fue

⁴ A solicitud del consejo general de la congregación Misioneras de Jesús Sacerdote escribí una obra que permanece inédita y que ilustra esta situación: “Dolores Echeverría. Una mujer al paso de los tiempos”.

tal que, junto con otros elementos ambientales propios de la “guerra fría”, incluida la visita del presidente John F. Kennedy en junio de 1962, moderaron la tendencia anunciada por el presidente Adolfo López Mateos sobre la “extrema izquierda” de su gobierno que terminó en una “atinada izquierda dentro de la constitución”, y la semejanza expresada entre la Revolución Mexicana y la cubana enfatizada en discursos de 1959 y 1960.⁵

El concilio emitió un documento especial titulado Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa. El título mismo y sus primeras palabras: *Perfectae Caritatis per consilia evangelica prosecutionem* (“La aspiración a la caridad perfecta por medio de los consejos evangélicos”) llevaban una línea programática que presagiaba dificultades. ¿Qué querría decir el adjetivo *adecuada* adherido al sustantivo activo *renovación*? ¿Eso de la *aspiración a la caridad perfecta* no llamaba a todo lo contrario, a una vida rutinaria y de “costumbres” probadas?

Las disposiciones conciliares conducían a que se lanzaran dos miradas igualmente importantes. La primera al pasado, a los orígenes de la congregación a la que se pertenecía, para descubrir la llama de un *carisma*, es decir, de un don percibido inicialmente por un fundador o fundadora, y participado como servicio a los demás. La segunda, a los “signos de los tiempos presentes”, con los desafíos que el mundo presentaba precisamente al impulso radical que suponía tomar en serio la *aspiración a la caridad perfecta*, que arrancaba del inmovilismo y la repetición.

No hace falta insistir en que tal altura de miras produjo un impacto demoledor en buen número de congregaciones y de sus miembros, acostumbradas a la seguridad de una vida reglamentada y aislada.

⁵ Sobre este tema presenté, en septiembre de 2012, una ponencia titulada “México y su Iglesia en 1962: entre la Revolución cubana y el Concilio”. Se publicó casi completa en *Efemérides Mexicana*, revista de la Universidad Pontificia de México, 30/90, septiembre-diciembre de 2012, pp. 335-379. La versión completa puede consultarse en www.olimon.org.

Las reuniones generales (capítulos generales de renovación) que el concilio prescribió para todos los institutos y la necesidad de plasmar en las propias constituciones esa doble mirada, trajo consigo una crisis profunda que tuvo como efectos la pérdida de muchos miembros, incluso de votos perpetuos, un difícil periodo de improvisaciones y cambios irreflexivos y cierto desconcierto en el ambiente cercano a las obras.

Estas realidades coincidieron en México con la transformación acelerada de la sociedad que pasó de ser mayoritariamente rural a mayoritariamente urbana, así como de la ampliación de las oportunidades educativas para las mujeres en todo el territorio del país. La procedencia de las candidatas a la vida conventual era sobre todo del campo, pues eran rarísimas, por ejemplo, las ex alumnas de los colegios urbanos que ingresaban a una congregación religiosa.

La vida religiosa femenina: no sólo pasado, también presente y futuro

Las diferenciaciones socioculturales afectaron de manera directa a las religiosas mexicanas, y uno de los efectos más fáciles de reconocer se encuentra en la inversión en la pirámide de la edad promedio que marca actualmente un notorio envejecimiento. La búsqueda de vocaciones, realizada más mediante jornadas de conocimiento e inducción que de manera espontánea o casi a modo de “redadas” en las poblaciones rurales, es también un cambio notable.

No obstante, la asimilación de los lineamientos del concilio, bien realizada en muchas partes, dio a las religiosas mexicanas espacios de mayor profundidad en cuanto a la atención a necesidades fronterizas y mayores oportunidades de realización personal. No han sido pocas las congregaciones que decidieron desinstitucionalizarse, es decir, atender,

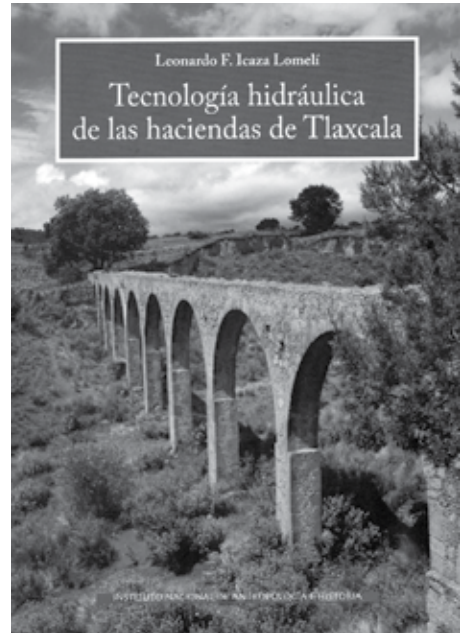
por ejemplo, la educación informal o la catequesis parroquial en lugar de sostener escuelas acosadas cada vez más por una educación particular dominada por la oferta de “inglés y computación” o la publicidad no siempre veraz de ofrecer “educación en valores”. No han sido pocas tampoco las que decidieron salir a lugares marginados de las grandes urbes o atender las necesidades materiales y espirituales de ancianos desamparados o enfermos terminales, pero no en asilos u hospitales propios, con toda la carga burocrática que suponen, sino en sus casas o aun en la calle. Tal vez una de las acciones más valiosas, pero casi desconocida para el público y para los mismos católicos, es la presencia de religiosas mexicanas en lugares de misiones extranjeras, expuestas a riesgos muy altos para su vida misma: existen monasterios de religiosas contemplativas formados por mexicanas en diversos países de África, y son bastantes las misioneras dedicadas directamente al servicio al prójimo en comunidades indígenas de América del Sur, en países de Asia y hasta en los emiratos árabes.

La generosidad propia de la mujer mexicana está presente en estas nuevas formas de la vida religiosa y merece ser conocida y apreciada, pues estas mujeres representan una presencia muy distinta a la reductiva, pero todavía común de sus tareas en la fabricación de galletitas y rompopo a nivel mínimo y artesanal. Ellas son una de las mejores partes de lo bueno que existe en México y que nos da esperanza y alegría. Son un sonido de campanas festivas que nos ayudan a creer en el destino sano de nuestra nación y de nuestra gente.

Tema, pues, no de arqueología o de historia vi-reinal, sino de presente y porvenir es éste de la vida religiosa femenina mexicana, fuente fecunda de vitalidad y entrega. Tema que merece mucho más que esta conversación “a varias voces”.

Leonardo F. Icaza Lomelí,
*Tecnología hidráulica
 de las haciendas de Tlaxcala,*
 México, INAH (Historia, serie Logos), 2013

María del Carmen León García*



Los usos del agua entre los siglos XVIII y XIX, es el tema que encontramos desarrollado en el libro *Tecnología hidráulica de las haciendas de Tlaxcala*, de Leonardo Icaza Lomelí, recientemente publicado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

En la primera parte, el texto explica el medio geográfico, legal y económico de la región de estudio. En la segunda parte, enfoca las soluciones arquitectónicas al problema de los usos del agua en ese medio durante los siglos XVIII y XIX. Un objeto de estudio amplio y complejo que el autor logró sintetizar en 160 páginas de obligada lectura para los investigadores del pro-

* Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, INAH.

blema del agua en la historia de México.

Algunos datos curiosos, pero no menos importantes, llenan de contenido humano a una investigación especializada en tecnología hidráulica que en primera instancia pudiera parecer al lector áridamente técnica. En cambio, el autor introdujo especificaciones que dan sentido a la tecnología y arquitectura empleadas para solucionar el abasto y consumo del agua; nos dice, por ejemplo:

El agua almacenada en recipientes, ya sean aljibes o cisternas, dura de uno a dos meses, dependiendo de las condiciones, sin echarse a perder, por lo que se tenía que recurrir a métodos que evitaran o previnieran su descomposi-

ción. Algunos tratadistas creían que colocando dentro de los depósitos un vaso de vidrio lleno de sal, de vinagre o de azogue tapado podría conservarla. Unos más aseguraban que introduciendo piedras de cal viva; otros recomendaban que los depósitos estuvieran a cubierto, que no les diera la luz del sol, y con buena ventilación y, por último otros aseveraban que poniendo en el agua peces o cultivando una pequeña yerba flotante (lentejuela), se evitaba la putrefacción del líquido. (pp. 50-51).

O comprender el cálculo que debía realizarse en la construcción de un jagüey, cuya función estaba encaminada a solucionar las necesidades de agua en la producción agrícola,

la crianza de peces o la ganadería, Icaza lo facilita acompañando su explicación con la siguiente nota:

Para poder tener una idea de la cantidad de agua que se necesita para una hacienda cuya producción esté dedicada en parte a la ganadería, tenemos que las cantidades mínimas de agua requeridas para un caballo son 50 litros diarios, una vaca o buey 30 litros, un carnero dos litros y un cerdo tres [...] (p. 74).

En otro capítulo del libro proporciona al lector los pormenores del acabado impermeabilizante de los aljibes, el cual se hacía “con un aplanado o enjarrado, donde se utilizaba una mezcla de cal con polvo de ladrillo y agua en la que previamente se ponen materiales vegetales y se deja reposar en un recipiente durante días, o bien con un mortero a base de cal y polvo de tezontle” (p. 113).

Precisiones como estas que resalto, demuestran la maestría que Leonardo Icaza alcanzó en la investigación del patrimonio construido. Ciertamente desa-

rolló una metodología de investigación en donde confluían tres pilares fundamentales en la disciplina antropológica aplicada al estudio de la que él llamaba *arquitectura para el agua*: el trabajo de campo, la consulta de documentos de archivo de la época estudiada y la revisión de tratadistas clásicos, sin olvidar, claro está, la consulta bibliográfica.

Él mismo refirió su método en este libro al exponer algunas conclusiones sobre la construcción de los aljibes:

Después de algunas mediciones se pudo verificar el sistema de proporción y de medidas. Al comparar documentos de la época virreinal y del siglo XIX con lo que opinaba un tratadista, se llegó a la conclusión de que existían reglas sencillas para las proporciones de los depósitos; si éste era cuadrado, su altura no debía exceder un cuarto de su lado y el grueso un séptimo de esa misma proporción, no sobrepasando la dimensión de 50 pies. Si el depósito era rectangular, entonces la parte más larga debería tener el mayor espesor (p. 110).

Debo subrayar la importancia que Leonardo Icaza dio al trabajo de campo, en el cual la observación y registros minuciosos eran fundamentales: la fotografía, el levantamiento de croquis y de medidas. Estas últimas, que rara vez correspondían al sistema métrico decimal, lo llevaron a poner especial atención al problema de los pesos y las medidas antiguos y, por ende, desarrollar una técnica específica para su inventario, en donde la antropometría y el cordel fueron sus herramientas principales.

Encuentro en este breve pero minucioso estudio la interesante clasificación de los edificios construidos con base en cinco funciones o propósitos del agua: la captación, la elevación, la conducción, el almacenamiento y el control. Estos propósitos, a su vez, se relacionan con cuatro tipos de abastecimiento, ya sea la lluvia, un río, un manantial o un manto subterráneo. De estas observaciones, el autor propone siete tipos de construcciones y los expone de acuerdo con su importancia numérica, es decir, la cantidad en que se encontraron

dentro de las haciendas de Tlaxcala. Así tenemos a los jagüeyes (65 ejemplos estudiados), los pozos (48 ejemplos estudiados), las norias (27 ejemplos estudiados), los aljibes (10 ejemplos estudiados), los acueductos (cuatro ejemplos estudiados), los diques (seis ejemplos estudiados) y las galerías filtrantes (dos ejemplos estudiados). El libro lo estructuró en dos partes; en la primera aborda los aspectos sobre las fuentes de abasto de agua, la legislación, el financiamiento de las obras y la procedencia y uso del preciado líquido; en la segunda parte explica su metodología, y luego trata —en capítulos separados— a cada uno de los siete tipos de *arquitecturas para el agua*.

Es importante distinguir la relación de las construcciones con el medio ambiente, porque el autor encontró un vínculo estrecho entre las soluciones constructivas y las fuentes de abastecimiento. Por ejemplo, descubrió que las haciendas con jagüeyes, los cuales constituyen la mayoría de edificios construidos, no estaban ubicadas a orillas de ríos o manantiales, por lo que la lluvia y sus

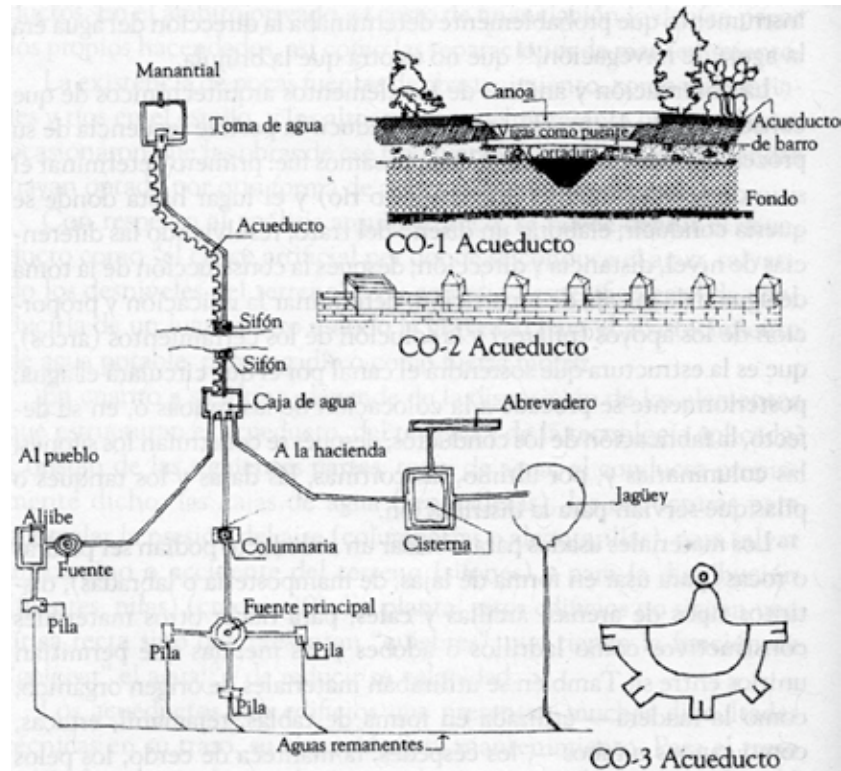


Figura 1. Sistema hidráulico de un acueducto, p. 128.

escurrimientos eran su principal forma de abastecimiento. Otro aspecto que aclaró Leonardo Icaza fueron las relaciones de los diferentes edificios hidráulicos entre sí; por ejemplo, los jagüeyes con los diques, diques con fuentes, fuentes con acueductos o pozos con piletas, etc., y presenta el croquis del sistema hidráulico de un acueducto que explica esa relación (figura 1).

Por otra parte, al tratar las dos únicas galerías filtrantes existentes, afirmó que “la naturaleza de los terrenos y del agua son los que determinan la construcción de una galería”; y

como existen dos tipos principales de galerías filtrantes, las construidas siguiendo el manto subterráneo y las que buscan el agua de filtración antes de que se forme un manto acuífero, las que se localizaron en Tlaxcala son del tipo que sigue un manto subterráneo. Es decir, las galerías filtrantes tienen la función de captar y retener el agua en el proceso de filtración.

Debo mencionar que el trabajo de investigación histórica de Leonardo Icaza estuvo encaminado a lograr el fin último de rescatar y conservar el patrimonio hidráulico construido. Así

de claro lo dijo al final de sus conclusiones:

Nos preguntamos, ¿qué derecho tenemos para destruir una obra del pasado que aparentemente ya no tiene ninguna utilidad o, lo que es peor, porque no sabemos o no comprendemos lo que es? El futuro juzgará esta época al descubrir que por negligencia y falta de identificación con nuestro medio ambiente, se ha negado a las generaciones futuras la participación en las soluciones edificatorias. Seremos culpables e incluso cómplices si permitimos su alteración o destrucción. En cambio, si optamos por su conservación y comprensión, salvaremos no sólo el agua, sino aquella arquitectura que sirve para conservarla; con elementos esenciales, no sólo para la

historia de Tlaxcala sino de todo México (p. 155).

La sólida trayectoria académica del doctor Leonardo Icaza Lomelí, recordado maestro y amigo, dio como resultado una obra importante sobre el pasado de la arquitectura y tecnología hidráulicas en México, un patrimonio muchas veces olvidado, pocas veces estudiado y frecuentemente destruido. El libro *Tecnología hidráulica de las haciendas de Tlaxcala* es uno de tantos ejemplos de esa labor que abarcó más de 30 años. Efectivamente, esta investigación la realizó dentro del Seminario de Estudios del Arte, de la Dirección de Estudios Históricos (DEH) del INAH, el cual estuvo conformado por Sonia Lombardo, Mariano Monterrosa, José Antonio Terán, Leticia Talavera, Guadalupe de la Torre y el propio Leonardo

Icaza. Al inicio de los años de 1980, el Seminario llevó a cabo la elaboración de un *Catálogo de Haciendas del Estado de Tlaxcala*, y durante esa investigación el autor se percató de la necesidad de hacer el análisis de la solución arquitectónica a los problemas del suministro y los usos de agua en las haciendas que catalogaban. Es decir, cubrir el hueco que existía en la bibliografía histórica sobre las respuestas constructivas a los problemas originados por el agua en esa región durante los siglos XVIII y XIX. Gracias a las gestiones de la DEH tenemos ahora publicado el resultado de ese trabajo que permaneció mecanoscrito durante muchos años, y es un referente fundamental para la investigación y conservación del patrimonio tecnológico y arquitectónico de México.



En memoria de la arquitecta Gabriela Dena Bravo (24 de marzo de 1953-7 de marzo de 2014)



Personal y autoridades de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos (CNMH) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), externan su pesar por la irreparable pérdida de la compañera y amiga a la que todos llamaban cariñosamente Gaby Dena. Ella obtuvo los títulos de arquitecta por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y el de maestra en Arquitectura con especialidad en Restauración de Monumentos por la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía “Manuel del Castillo Negrete” del INAH

| 327

(ENCYM). Cursaba la maestría en Análisis, Teoría e Historia de la Arquitectura en la UNAM.

Su vida laboral de 37 años en esta institución estuvo dedicada a la conservación y difusión del patrimonio nacional edificado. Se destacó en las actividades desarrolladas en torno a la catalogación de monumentos históricos de la delegación Álvaro Obregón de la ciudad de México, en la actualización de los catálogos de monumentos históricos del Centro Histórico de la ciudad de México y la delegación Talpan, así como en la publicación del *Boletín de Monumentos Históricos*, primera y segunda época, durante la administración del doctor Efraín Castro Morales y la de la arquitecta Virginia Isaak Basso, en esta última también colaboró, a solicitud de la Coordinación Nacional de Difusión (CND), en la revisión y, en su caso, aprobación de las miniguías de monumentos históricos dentro del denominado Proyecto México.

La experiencia obtenida a lo largo de sus años laborales y su constante preparación profesional a través de cursos, diplomados y seminarios, le permitió participar en even-

tos académicos con ponencias, conferencias, presentación de libros y artículos científicos, enfocados siempre a difundir el conocimiento y la conservación de nuestro patrimonio cultural edificado.

Otro aspecto a destacar de la personalidad de Gaby Dena fue su don de gentes; ella deja en la memoria de sus compañeros de trabajo y amigos el recuerdo de su generosidad y buen carácter. Recordaremos su rostro siempre sonriente, su palabra amable, su trato fino y cordial. En el aspecto laboral su entrega y profesionalismo por un compromiso establecido en pro del conocimiento, la conservación y difusión de nuestro patrimonio cultural.

Su prematuro fallecimiento —acaecido el 7 de marzo de 2014— deja en las personas que la conocimos un enorme vacío, pero un recuerdo grato y positivo; para la Coordinación la pérdida de una colaboradora dedicada y comprometida con su profesión y con la Institución a la que perteneció.

Van estas líneas dedicadas a la grata memoria de nuestra entrañable amiga y compañera de trabajo. Descansa en paz Gaby Dena.

COORDINACIÓN NACIONAL DE MONUMENTOS HISTÓRICOS, INAH



1. La Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del INAH, a través de la Subdirección de Investigación, invita a todos los investigadores en antropología, historia, arquitectura y ciencias afines a colaborar en el *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, con el resultado de investigaciones recientes que contribuyan al conocimiento, preservación, conservación, restauración y difusión de los monumentos históricos, muebles e inmuebles de interés para el país, así como con noticias, reseñas bibliográficas, documentos inéditos, avances de proyectos, decretos, declaratorias de zonas y monumentos históricos.
2. El autor deberá entregar su colaboración en original impreso, con su respectivo respaldo en disco compacto (CD) con su nombre, título de la colaboración y programa de captura utilizado. Deberá incluir un resumen no mayor de 10 renglones, un abstract, así como cinco palabras clave, que no sean más de tres de las que contiene el título del artículo.
3. El paquete de entrega deberá incluir una hoja en la que se indique: nombre del autor, dirección, número telefónico, celular, fax y correo electrónico, institución en la que labora, horarios en que se le pueda localizar e información adicional que considere pertinente.
4. Las colaboraciones no deberán exceder de 40 cuartillas, incluyendo ilustraciones, fotos, figuras, cuadros, notas y anexos (1 cuartilla = 1800 caracteres; 40 cuartillas = 72000 caracteres). El texto deberá presentarse en forma pulcra, en hojas bond carta y en archivo Word (plataforma PC o Macintosh), en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), a espacio y medio. Las citas que rebasen las cinco líneas de texto, irán a bando (sangradas) y en tipo menor, sin comillas iniciales y terminales.
5. Los documentos presentados como apéndice deberán ser inéditos, y queda a criterio del autor modernizar la ortografía de los mismos, lo que deberá aclarar con nota al pie.

a) nombre y apellidos del autor; *b)* título de la obra en letras cursivas; *c)* tomo y volumen; *d)* lugar de edición; *e)* nombre de la editorial; *f)* año de la edición; *g)* página(s) citada(s).
8. Las citas de artículos de publicaciones periódicas deberán contener:

a) nombre y apellidos del autor; *b)* título del artículo entrecomillado; *c)* nombre de la publicación en letras cursivas; *d)* número y/o volumen; *e)* lugar de edición; *f)* fecha y página(s) citada(s).
9. En caso de artículos publicados en libros, deberán citarse de la siguiente manera:

a) nombre y apellidos del autor; *b)* título del artículo entrecomillado; *c)* título del libro en letras cursivas, anteponiendo la preposición en; *d)* tomo y volumen; *e)* lugar de edición; *f)* editorial; *g)* año de la edición; *h)* página(s) citada(s).
10. En el caso de archivos, deberán citarse de la siguiente manera:

a) nombre completo del archivo y entre paréntesis las siglas que se utilizarán en adelante; *b)* ramo, nombre del notario u otro que indique la clasificación del documento; *c)* legajo, caja o volumen; *d)* expediente; *e)* fojas.
11. Las locuciones latinas se utilizarán en cursivas y de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada; *ibidem* = misma obra, diferente página; *idem* = misma obra, misma página; *cfr.* = compárese; *et al.* = y otros.

Las abreviaturas se utilizarán de la siguiente manera: p. o pp. = página o páginas; t. o tt. = tomo o tomos; vol. o vols. = volumen o volúmenes; trad. = traductor; f. o fs. = foja o fojas; núm. = número.
12. Los cuadros, gráficos e ilustraciones deberán ir perfectamente ubicados en el *corpus* del trabajo, con los textos precisos en los encabezados o pies y deberán quedar incluidos en el disquete o disco compacto (CD).
13. Las colaboraciones serán sometidas a un dictaminador especialista en la materia.
14. Las sugerencias hechas por el dictaminador y/o por el corrector de estilo serán sometidas a la consideración y aprobación del autor.
15. Sobre las colaboraciones aceptadas para su publicación, la Coordinación Editorial conservará los originales; en caso contrario, de ser negativo el dictamen, el autor podrá apelar y solicitar un segundo dictamen, cuyo resultado será inapelable. En estos casos, el texto será devuelto al autor.
16. Cada autor recibirá cinco ejemplares del número del *Boletín de Monumentos Históricos* en el que haya aparecido su colaboración.

* * *

Las colaboraciones podrán enviarse o entregarse en la Subdirección de Investigación de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos del INAH, en la calle de Correo Mayor núm. 11, Centro Histórico, México, D.F., C.P. 06060, tel. 55 42 56 46.

correo electrónico: boletin.cnmh@inah.gob.mx

