

TERCERA ÉPOCA, NÚM. 40, MAYO-AGOSTO DE 2017

Boletín de
**MONUMENTOS
HISTÓRICOS**
40



**Los conventos de monjas,
arquitectura y vida cotidiana.
Segunda parte**



SECRETARÍA DE CULTURA

MARÍA CRISTINA GARCÍA CEPEDA

Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

DIEGO PRIETO HERNÁNDEZ

Director General

AÍDA CASTILLEJA GONZÁLEZ

Secretaria Técnica

MARIBEL NÚÑEZ-MORA FERNÁNDEZ

Secretaria Administrativa

ARTURO BALANDRANO CAMPOS

Coordinador Nacional de Monumentos Históricos

ADRIANA KONZEVİK CABIB

Coordinadora Nacional de Difusión

VALERIA VALERO PIÉ

Directora de Apoyo Técnico, CNMH

JULIETA GARCÍA GARCÍA

Subdirectora de Investigación, CNMH

ALEJANDRA GARCÍA HERNÁNDEZ

Encargada del despacho de la Dirección de Publicaciones, CND

BENIGNO CASAS

Subdirector de Publicaciones Periódicas, CND

PORTADA: Anónimo, *Levitación mística de santa Inés de Montepulciano*, ca. 1775, óleo sobre tela, 231 x 160 cm. Fotografía de Óscar Monsalve.

CONTRAPORTADA: José de Ibarra (firmada), *El Divino Esposo*, óleo sobre tela, 110 x 170 cm, 1727, convento de Santa Teresa la Nueva, Ciudad de México. Fotografía de Mario Sarmiento.

CONSEJO EDITORIAL

Julieta García García, INAH

Nuria Salazar Simarro, INAH

Concepción Amerlinck de Corsi, INAH

Leopoldo Rodríguez Morales, INAH

Luis Alberto Martos López, INAH

Guillermo Boils Morales, UNAM

Jorge Zavala Carrillo, INAH

Luis Fernando Guerrero Baca, UAM

Gustavo Becerril Montero, INAH

José Omar Moncada Maya, UNAM

CONSEJO DE ASESORES

Eduardo Báez Macías, UNAM

Clara Bargellini Cioni, UNAM

Amaya Larrucea Gárriz, UNAM

Rogelio Ruiz Gomar, UNAM

Constantino Reyes Valerio (†)

Lourdes Aburto Osnaya, UESGE

Guillermo Tovar y de Teresa (†)

Rafael Fierro Gossman, UI

Pablo Chico Ponce de León, UAY

Carlos Navarrete Cáceres, UNAM

Luis Arnal Simón, UNAM

Antonio Rubial García, UNAM

Olga Orive Bellinger, UNAM

COORDINACIÓN EDITORIAL

Ana Eugenia Reyes y Cabañas

Leopoldo Rodríguez Morales

Concepción Amerlinck y Nuria Salazar | *Editoras invitadas*

Benigno Casas | *Producción editorial*

Arcelia Rayón | *Cuidado de la edición*

Raccorta | *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. 40, mayo-agosto de 2017, es una publicación editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura. 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: Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, Culhuacán, C.P. 09840, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 23 de marzo de 2018 con un tiraje de 1 500 ejemplares. Revista indexada en CLASE y Latindex.

boletin-cnmh.inah.gob.mx/web/boletin.php

<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/boletinmonumentos>

<http://difusion.inah.gob.mx/images/revistas/MonumentosHistoricos/40/Html/index.html>



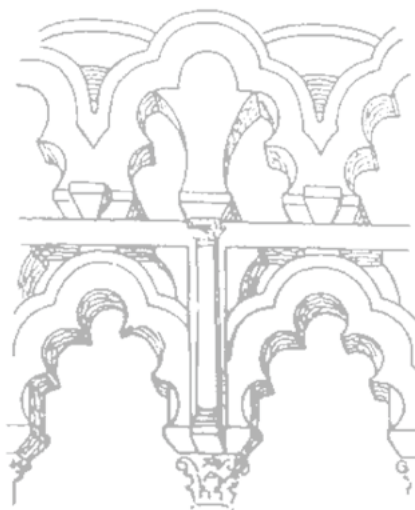
Índice

3 Editorial

ARTÍCULOS

- 5 El concierto virreinal de las artes en la Ciudad de México. La fiesta para la dedicación de la iglesia conventual de San Bernardo | CRISTINA RATTO
- 31 Los olores: retórica y representación desde el ámbito conventual femenino novohispano | ALEJANDRA MAYELA FLORES ENRÍQUEZ
- 45 Restauración de dos series de pinturas de conventos de monjas colombianas y aproximación al estudio de autoría | MARÍA CECILIA ÁLVAREZ-WHITE
- 58 Imágenes sobrevivientes. Reflexiones sobre la colección pictórica del monasterio de Santa Inés de Montepulciano de Santafé de Bogotá | OLGA ISABEL ACOSTA LUNA/LAURA LILIANA VARGAS MURCIA
- 86 Dos crucifijos desagaviados en templos de monasterios femeninos de México | GUILLERMO ARCE
- 101 “Soy del uso de la hermana Mariana”: testimonios bibliográficos de los conventos femeninos novohispanos | IDALIA GARCÍA

-
- 116 Los libros del noviciado del convento de Jesús María de México.
Sus anotaciones manuscritas | NURIA SALAZAR SIMARRO
- 143 La congregación de las Hijas de la Caridad en Mérida en el siglo XIX.
Fundación, instituciones y prácticas | LEONOR EUGENIA REYES PAVÓN
- 168 Anhelar el claustro: vocación y exclaustación en la biografía de monjas
capuchinas (Zamora, 1906-1936) | SERGIO FRANCISCO ROSAS SALAS



Editorial

Los textos que conforman este segundo número temático del *Boletín de Monumentos Históricos* se refieren al mundo conventual femenino y a la espiritualidad de las religiosas contemplativas y de vida activa en un contexto social que propició la cultura material.

Al abordar la repercusión de las fiestas celebradas por la dedicación del templo de San Bernardo, Cristina Ratto pone de relieve un acontecimiento que involucró a los habitantes de la Ciudad de México y dio lugar a piezas literarias y poéticas que exaltaron con palabras y música la munificencia del patrono, aunada a su fe en Dios y a la calidad de las obras de arte que patrocinó.

Así como la fiesta religiosa abarcó todas las artes y los sentidos, al vincular lo sensorial con lo espiritual resulta evidente que el sentido del olfato se encuentra presente en textos y representaciones pictóricas. Alejandra Mayela Flores Enríquez vincula la retórica de los olores con las cuestiones morales y las virtudes y, por ende, los buenos y malos olores con la santidad y la mortificación.

Los dos siguientes textos están relacionados de manera involuntaria, al tratar acerca de obras pictóricas pertenecientes a conventos de monjas de Bogotá. En el primero, María Cecilia Álvarez-White privilegia lo visual más allá de la mera percepción, al auxiliarse de técnicas de laboratorio para la restauración pictórica, mediante el análisis de elementos y componentes, así como de radiografías, con la doble finalidad de garantizar la conservación de las obras y atribuirles a un probable autor.

Sigue el texto firmado por Olga Isabel Acosta Luna y Laura Liliana Vargas Murcia, quienes explican la pérdida del inmueble de Santa Inés de Montepulciano de Bogotá y presentan su colección pictórica, la cual abarca los siglos XVII, XVIII y XIX. Las autoras añaden un apéndice que consta de la transcripción parcial de cuatro documentos del convento: el primero del libro de fundación y los otros tres de sus bienes muebles.

Un artículo acerca de dos crucifijos que estuvieron en conventos monjiles y dieron lugar a leyendas es el de Guillermo Arce Valdez, autor que, al basarse en documentos inquisitoriales,

da a conocer los hechos reales, al tiempo que devela prejuicios contra supuestos judaizantes.

Como respuesta al actual interés en conocer las bibliotecas conventuales y a la dificultad de recrear aquellas que formaron parte de antiguos monasterios, hoy dispersas, Idalia García valora el acceso a la lectura de las mujeres enclaustradas y analiza marcas y anotaciones como medio para conocer procedencias y usos.

Nuria Salazar Simarro presenta una nueva visión sobre el convento de Jesús María, basada en los libros que se hallaban en el noviciado. El conjunto de estos títulos es muy revelador para conocer la forma en que se orientaba la vocación de esas futuras concepcionistas.

El siguiente texto se refiere a la primera orden de vida activa que hubo en México y la única que fue excluida de la exclaustación en la época de la Reforma. Leonor Eugenia Reyes Pavón se centra en la labor hospitalaria y educativa realizada por las Hermanas de la Caridad en la ciudad de Mérida, Yucatán, durante el corto lapso que precedió a su expulsión.

La investigación firmada por Sergio Francisco Rosas Salas corresponde a un contexto de persecu-

ción anticlerical, presentado por medio de las biografías de dos religiosas capuchinas: sor María de Jesús Josefa Arregui y sor Isabel Godínez, fundadoras del convento de Zamora, cuya fuerza de carácter las llevó a crear comunidades fortalecidas por las amenazas y peligros de los enemigos del catolicismo en el siglo xix y de principios del xx.

Todas las aportaciones referidas se encuentran circunscritas a un espacio americano, aunque muchas de ellas hacen referencia a fundaciones en el viejo continente. Al igual que el anterior, este número tiene entre sus anhelos la apertura de espacios a diversas formas de acercamiento a la historia de la mujer y de los conventos de monjas, sin restricción geográfica, de modo que contribuyan al conocimiento, la conservación, la restauración y la difusión de la historia de la arquitectura, la pintura, la escultura, la música y cualquier tipo de bienes muebles, así como de nuestro patrimonio intangible.

Esto puede entenderse como una invitación para los investigadores y un ofrecimiento a fin de dar a conocer textos inéditos en este espacio.

MARÍA CONCEPCIÓN AMERLINCK DE CORSI/
NURIA SALAZAR SIMARRO



El concierto virreinal de las artes en la Ciudad de México. La fiesta para la dedicación de la iglesia conventual de San Bernardo

La dedicación de los templos de monjas en el siglo xvii fue acompañada por celebraciones tan piadosas como ostentosas. Estos acontecimientos quedaron registrados con meticulosidad en las crónicas urbanas y en las relaciones impresas comisionadas para la ocasión. Mediante aquellas fiestas los patronos y las religiosas exaltaron los nuevos edificios y subrayaron su imagen pública. Un ejemplo notable fue el convento de San Bernardo. La construcción de su iglesia reunió a los artistas más importantes de la ciudad. Alonso Ramírez de Vargas reseñó la fiesta en una relación impresa y sor Juana Inés de la Cruz escribió las letras cantadas durante la octava de la dedicación.

Palabras clave: arquitectura, monjas, cultura visual, cultura letrada, poesía.

The dedication of nunnery churches during the 17th century was accompanied by celebrations filled with both piety and ostentation. These events were meticulously recorded in urban chronicles and printed accounts commissioned for the occasion. By means of those feasts, patrons and nuns praised the new buildings while underscoring their public image. The San Bernardo convent is a remarkable example of this phenomenon. The construction of the church brought together the city's foremost artists. The lavish celebration was described by Alonso Ramírez de Vargas in print and sor Juana Inés de la Cruz wrote the words to the octet sung during the dedication.

Keywords: architecture, nuns, visual culture, written culture, poetry.

La dedicación de los templos de monjas no fue un acontecimiento que pasara inadvertido para la sociedad virreinal del siglo xvii. Gregorio Martín de Guijo y Antonio de Robles, junto con una serie muy variada de hechos que retrataron la vida cotidiana de la Nueva España, dejaron numerosas constancias de estas celebraciones públicas. Ahora bien, ambos cronistas no sólo registraron los datos escuetos, sino que además destacaron a los participantes de las ceremonias y subrayaron las características fundamentales que permiten deducir que se trataba de sucesos públicos con múltiples resonancias. Por ejemplo, Gregorio Martín de Guijo registró la dedicación del templo del convento de La Encarnación, celebrada el 7 de marzo de 1648, y no olvidó mencionar el nombre de su patrono, Álvaro de Lorenzana, quien había financiado la empresa.¹ En igual medida describió con todo detalle las fiestas que acompañaron la consagración del templo del convento de San Lorenzo, realizadas en julio de 1650; el nuevo edificio había sido patrocinado por el capitán Juan de Chavarría.² Años más tarde, Antonio

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ Gregorio Martín de Guijo, *Diario (1648-1664)*, Manuel Romero de Terreros (ed.), vol. I, México, Porrúa, 1986, p. 4.

² *Ibidem*, pp. 112-114.

de Robles dejó testimonio de la dedicación de la iglesia del convento de Balvanera, celebrada en diciembre de 1671, y puntualizó que era obra de Beatriz de Miranda, viuda del apartador de oro.³ También reseñó las ceremonias solemnes que en septiembre de 1684 acompañaron la consagración de la iglesia conventual de Santa Teresa.⁴ Así, más allá de nombres y fechas, sus testimonios dieron cuenta de las repercusiones sociales de aquellos acontecimientos. A través de sus relatos aún es posible reconocer las expresiones que confluían en las fiestas de dedicación.

Si bien no todas las celebraciones fueron igualmente fastuosas, y entre ellas pueden señalarse algunas muy modestas, casi siempre daban inicio con una procesión que recorría los puntos significativos del espacio urbano: salía de la Catedral, proseguía por las calles principales, pasaba por la casa del patrono o por algún convento de frailes vinculado con la comunidad de monjas y terminaba en la nueva iglesia; de esta manera la estructura física de la ciudad se transformaba en el escenario de la fiesta. La sociedad virreinal desfilaba en un orden riguroso y jerárquico —el arzobispo, el cabildo catedralicio, las órdenes religiosas, los funcionarios del gobierno civil, los patronos del convento y las cofradías eran acompañados por el pueblo—. Así se constituían en los actores del gran espectáculo. No fue excepcional que el recorrido estuviera jalonado de arcos ni que en los balcones y ventanas de las casas señoriales se colgaran tapices. Para la realización de esta verdadera escenografía confluían arquitectos y pintores. Todo el trayecto era acompañado por música; en ciertos casos el fasto de la celebración convocaba a la capilla de la Catedral, de tal manera que la armonía del canto se conjuntaba con la sonoridad de los cohetes. Tras la celebración litúrgica, los siguientes días se rezaban las misas de la octava,

muchas veces a cargo de reconocidos predicadores. Podría decirse entonces que, mediante el concierto de las artes —arquitectura, pintura, poesía, música y oratoria sacra—, las fiestas tomaban cuerpo.⁵

Dentro de este conciso recuento sobresale el caso del convento concepcionista de San Bernardo. Entre 1685 y 1690 las monjas de aquella comunidad, a expensas de José de Retes, su nuevo patrono, reedificaron el templo y renovaron el claustro.⁶ Los acontecimientos que rodearon la empresa, desde la colocación de la primera piedra hasta la consagración del edificio, fueron anotados de modo puntual por Antonio de Robles. El cronista dejó un testimonio meticuloso de la dedicación del edificio y la procesión que dio ini-

⁵ Sin duda estos elementos no son exclusivos de las fiestas celebradas con motivo de la dedicación de las iglesias de monjas. La conjunción de las distintas disciplinas artísticas se observa también en los recibimientos de virreyes y arzobispos, en las conmemoraciones festivas y luctuosas de la monarquía, en los festejos relacionados con las canonizaciones o con el culto a alguna imagen, incluso en la dedicación de otros edificios religiosos. Quizá el estudio particular de una mayor cantidad de ejemplos matizaría ciertas inferencias generales y descubriría aspectos específicos en algunas de estas expresiones. Cfr: María Dolores Bravo, "La fiesta pública: su tiempo y su espacio", en Antonio Rubial García (ed.), *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. II, México, FCE/El Colegio de México, 2005, pp. 435-460; A. Rubial García, "Presencias y ausencias: la fiesta como escenario político", en María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración. Discurso y espacio novohispanos*, México, El Colegio de México, 2009, pp. 23-39.

⁶ Casi 15 años tomó concretar la fundación del convento de San Bernardo. En 1621, Juan Márquez de Orozco, un acaudalado mercader de la Ciudad de México, dejó en su testamento la cuantiosa suma de 70 000 pesos para la dotación de una comunidad de monjas bajo aquella advocación. Tres religiosas profesas del convento de Regina Coeli —dos de ellas hermanas del benefactor y otra hermana del arzobispo de México— darían inicio a la nueva congregación. Sin embargo, fue en 1636 cuando, como una forma de resolver la pugna surgida en Regina Coeli con motivo de la elección de la abadesa, las autoridades dieron el consentimiento final. Durante aquellos años se dispuso una primera iglesia y convento para la incipiente comunidad. Hacia la década de 1680 aquel edificio ya estaba muy deteriorado y resultaba insuficiente. Entonces surgió la posibilidad de que el poderoso mercader José de Retes asumiera el patronazgo. María Concepción Amerlinck y Manuel Ramos Medina, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, México, Condumex, 1995, pp. 109-115.

³ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, Antonio Castro Leal (ed.), vol. I, México, Porrúa, 1972, pp. 106-107.

⁴ *Ibidem*, vol. 2, p. 74.

cio a los festejos; aún más, anotó cada una de las misas de la octava y destacó a las personalidades que asistieron.⁷ En particular, describió el comienzo de las celebraciones que durante una semana interrumpieron la rutina de la vida urbana y reunieron en el rito, sagrado y profano, a todos los miembros de la comunidad. Una vez más enfatizó tanto en la magnificencia del acontecimiento como en la calidad de la concurrencia:

Sábado 24 [de junio de 1690] día de San Juan, se dedicó la iglesia de San Bernardo; salió el Santísimo Sacramento de la Catedral, que lo llevó el señor arzobispo; a sus lados el dean Don Diego Malpartida y el arcediano Don García de Legaspi, obispo electo de Guadiana, y asistió el cabildo, virrey, audiencia y religiones, y fue por Palacio; hubo fuegos, y a la noche siete muy buenos [...] Domingo 25, fue la fiesta en San Bernardo; cantó la misa el señor arzobispo; predicó el Doctor Don José Vidal de Figueroa, canónigo magistral; estuvo descubierto el Santísimo Sacramento todo el día; a la tarde cantaron visperas, y encerró el Doctor Sierra, provisor.⁸

Así, según Robles, el arzobispo, el cabildo y las órdenes religiosas, junto con el virrey, la audiencia y los diversos estamentos de la sociedad, formaron parte de la procesión, las fiestas y los fuegos para celebrar la dedicación del templo; todos participaron en los oficios religiosos, donde la arquitectura, las artes, la poesía y la música jugaron un papel protagónico.

Sin embargo, la crónica de Robles no es el único testimonio que permite reconstruir un suceso con amplias resonancias, el cual hacía que la sociedad virreinal volviera sus ojos hacia la comunidad de monjas, su nuevo edificio y hacia quienes, en un alarde de “generosidad” y “piedad”, financiaban las obras. Se han conservado dos textos literarios vinculados con la ocasión. Alonso Ramírez de Vargas fue el autor del

Sagrado padrón, un impreso que incluyó la descripción del templo y parte del convento, reu-nió los ocho sermones de la octava, dos sermones fúnebres, además de una elegía en honor de José de Retes.⁹ Sor Juana Inés de la Cruz escribió treinta y dos letras para los mismos festejos. La música que las acompañó se ha perdido, al igual que se ignora el orden en que se presentaron —podría conjeturarse que cuatro cada día de la octava—. Su poesía para cantar, parte fundamental del ritual y la fiesta, celebró al patrono y al nuevo templo; además, desarrolló temas religiosos vinculados con la ocasión.¹⁰

Con un claro propósito laudatorio, la relación de Ramírez de Vargas y las letras de sor Juana aportaron datos descriptivos en torno a la obra de la iglesia y el convento, y en igual medida dieron cuenta de la importancia y las repercusiones que tuvo en su época. En síntesis, no sólo brindaron información acerca de la obra y los artistas involucrados, sino sobre las “intenciones” de quienes la patrocinaron.

“... debale su ardiente devocion à las dulçuras de Melpomene justas memorias...”¹¹ La imagen de José de Retes a través de sus obras

Fue el poderoso mercader de plata José de Retes y Lagarche quien invirtió una cuantiosa fortuna en la

⁹ Alonso Ramírez de Vargas, *Sagrado padrón y panegyricos sermones a la memoria debida al sumptuoso Magnifico Templo, y curiosa Basilica del Convento de Religiosas del glorioso Abad San Bernardo, que edificó en su mayor parte el Capitan don Joseph de Retes Lagarche, difunto Cavallero del Orden de Santiago, y consumaron en su cabal perfeccion su Sobrino Don Domingo de Retes, y Doña Teresa de Retes y Paz, su hija, en esta dos vezes Imperial, y siempre leal Ciudad de Mexico, con la Pompa funebre de la translacion de sus huessos, que erige en descripción histórica panegyrica; Don Alonso Ramirez de Vargas, natural de esta ciudad, Mexico, Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1691.*

¹⁰ Las letras se publicaron originalmente en 1692. Sor Juana Inés de la Cruz, *Segundo volumen de las obras de Soror Juana Inés de la Cruz*, Sevilla, Tomás López de Haro, 1692, pp. 41-64; Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, vol. II, Alfonso Méndez Plancarte (ed.), México, FCE, 1995, pp. 182-217, 441-459.

¹¹ A. Ramírez de Vargas, *op. cit.*, f. 16.

⁷ A. de Robles, *op. cit.*, vol. II, pp. 204-207.

⁸ *Ibidem*, pp. 204-205.

edificación de la nueva iglesia y parte del convento de San Bernardo.¹² En abril de 1685, mediante un meticuloso contrato de patronazgo, se comprometió a solventar todos los gastos; por su parte, la comunidad de monjas se obligó a cumplir con una serie de “servicios”. En el protocolo, el patrono se reservó el privilegio de ser enterrado en la capilla mayor de la iglesia conventual y el derecho de asistir a la liturgia en el presbiterio, así como de colocar su escudo de armas en lugares precisos. Como retribución, la comunidad de monjas se comprometió a recibir un número determinado de religiosas sin dote y a cumplir con los funerales y misas de sufragio, además de celebrar con el decoro acostumbrado las fechas, estipuladas de manera cuidadosa en el contrato, que correspondían a las devociones del patrono.¹³ La cuantiosa suma desembolsada fue sin duda una “inversión” de inigualables réditos religiosos y sociales.

Es probable que José de Retes haya sido uno de los patrocinadores de las artes y las letras más destacados de la Ciudad de México. Con certeza, el patronazgo del convento de San Bernardo se puede interpretar como la acción culminante en un proceso complejo cuyo fin era la creación de una imagen

pública, piadosa y memorable.¹⁴ Podría decirse que durante el siglo xvii él, junto con otros miembros de los estamentos más altos de la sociedad virreinal, consolidaron una especie de “economía espiritual”; es decir, “la inversión de bienes materiales en la salvación”, cuyo funcionamiento incidió de manera directa en las artes y las letras.¹⁵ Aquel mecanismo permitió que, a través de distintas vías, elevadísimas sumas de dinero fluyeran hacia las instituciones eclesiásticas y, en el camino, sirvieran para promover y controlar círculos letrados y artísticos.¹⁶

Dentro de este escenario, José de Retes y sus herederos fueron actores relevantes. Aunque el acau-

¹² José de Retes y Lagarche era natural de Arceniega de Ávala y había hecho fortuna con el tráfico de metales desde su llegada a la Nueva España, alrededor de 1650. Obtuvo el cargo de apartador de oro y plata en 1680. Era propietario de varias haciendas y negocios y estaba casado con María de Paz y Vera, hija de una prestigiosa familia zacatecana. Al igual que otros miembros de la elite del comercio en la Nueva España, con el fin de consolidar su prestigio social y asegurar su salvación ingresó como caballero a la Orden de Santiago, fue síndico y benefactor de la provincia franciscana de San Diego y miembro de la cofradía de San Pedro y de la del Santísimo Sacramento. Con similares intenciones, años más tarde asumió el patronazgo del convento de San Bernardo. A. Rubial García, “Monjas y mercaderes: comercio y construcciones conventuales en la ciudad de México durante el siglo xvii”, en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 7, núm. 4, 1998, pp. 361-385.

¹³ Archivo General de Notarías de la Ciudad de México (AGNOT), Martín del Río, Notaría 563, libro 3882, 13 de abril de 1685, “Contrato de patronato del capitán José de Retes con el convento de San Bernardo”, s. f., inserto entre las fs. 144 y 145.

¹⁴ Es posible que José de Retes patrocinara la obra *Poética descripción* de Diego de Ribera, circunstancia que se deduce de la dedicatoria. Diego de Ribera, *Poética descripción de la pompa plausible en la dedicación de la Catedral de México*, México, Rodríguez Lupercio, 1668. De acuerdo con el autor, fue benefactor de certámenes poéticos. D. de Ribera, *Breve relación de la plausible pompa y cordial dedicación del templo del ínclito mártir san Felipe de Jesús*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1673. Asimismo financió la obra *Crónica de la Santa Provincia de San Diego de México* de Baltasar de Medina (México, Juan de Ribera, 1682). Además, costó una de las capillas del vía crucis, contiguas al convento de San Francisco. Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano*, 4ª parte, t. 2, México, Viuda de Juan de Ribera, 1697, f. 40. En el contexto del estudio del vía crucis de la Ciudad de México y sus patrocinadores, Alena Robin identificó con precisión que se trató de la quinta capilla. A. Robin, *Las capillas del vía crucis de la Ciudad de México. Arte, patrocinio y sacralización del espacio*, México, UNAM, 2014, pp. 67-73. Por su parte, Dalmacio Rodríguez Hernández ha destacado el papel de Retes como mecenas literario. D. Rodríguez Hernández, *Texto y fiesta en la literatura novohispana (1650-1700)*, México, UNAM, 1998, p. 44.

¹⁵ Cfr. Martha Fernández, *Artificios del barroco*, México, UNAM, 1990, pp. 17-28.

¹⁶ Magdalena Chocano Mena describió este proceso con precisión. Si bien su estudio gira en torno a las relaciones entre las elites y la cultura letrada novohispana, muchos de sus planteamientos pueden abrir líneas de análisis acerca de los vínculos entre las artes, las letras y los espacios de poder. M. Chocano Mena, *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos xvi y xvii)*, Barcelona, Bellaterra, 2000. Como estudio de caso también es importante considerar el artículo de Enrique González González “Mecenas y literatura: los destinos dispares de Juan de Narváez y de Sigüenza y Góngora”, en Rodolfo Aguirre Salvador (ed.), *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos xvi-xviii)*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2004, pp. 17-38.

dalado mercader murió apenas unos meses después de la colocación de la primera piedra de la iglesia de San Bernardo, sus herederos —hija y yerno— llevaron adelante la obra, celebraron con gran pompa la octava de la dedicación y, además, procuraron dejar un testimonio escrito de aquel acontecimiento, al encargarle al poeta Alonso Ramírez de Vargas la relación de la fiesta.¹⁷

Las acciones y las estrategias de José de Retes y su familia se ajustaron cabalmente al perfil de los patronos del siglo xvii. En su mayoría ellos fueron mercaderes de origen hispánico, poseedores de cuantiosas fortunas, con posiciones de poder en la burocracia virreinal y casados con mujeres pertenecientes a respetadas familias locales que destinaron sumas fabulosas al patrocinio de las comunidades de monjas; personajes que actuaron con habilidad en el campo social, económico, cultural, político y religioso para transformar su posición, la de sus familias y construir una memoria pública. Podría decirse entonces que el patronazgo religioso fue una práctica muy prestigiosa para la sociedad novohispana. Más allá de su sentido literal, como una institución piadosa con fines caritativos, se puede entender como un medio de promoción social, y en este sentido constituye un tema de interés fundamental tanto para la historia de la cultura como para la del arte.¹⁸

¹⁷ “Lunes 29 [de octubre de 1685] vino nueva a las siete de la noche, de haberse caído muerto en San Agustín de las Cuevas el capitán José de Retis.” A. de Robles, *op. cit.*, vol. II, p. 105.

¹⁸ El tema del patronazgo conventual ha comenzado a ser estudiado por Asunción Lavrin, Antonio Rubial García y Nuria Salazar Simarro desde la perspectiva de la historia social. Cfr: A. 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; A. Rubial García, “¿Minería y mecenazgo? Patronazgos conventuales de los mercaderes de plata de la Ciudad de México en el siglo xvii”, en Gustavo Curiel (ed.), *Patrocinio, colección y circulación de las artes. XX Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, UNAM, 1997, pp. 329-339; A. Rubial García, “Monjas y mercaderes...”, *op. cit.*, pp. 361-385; N. Salazar Simarro, “Los monasterios femeninos”, en A. Rubial García (ed.), *Historia...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 221-259. Rosalva Loreto López ha estudiado las relaciones de los conventos de monjas de la ciudad de Puebla

Si bien virreyes, arzobispos y obispos, junto con los superiores del clero regular, actuaron como mecenas y patrocinadores, desde mediados del siglo xvii la elite financiera y mercantil también buscó redefinir sus espacios de acción sin modificar la rígida estructura de la sociedad ni alterar los valores fundamentales del sistema. Con gran habilidad, este grupo procuró apropiarse de los principios dominantes —la piedad religiosa y el linaje— para consolidar su posición dentro del orden establecido. El patrocinio de grandes obras piadosas fue una de las principales estrategias y, en función de ésta, las artes y las letras formaron parte del discurso legitimador.

El prestigio que el patronazgo de un convento de monjas tuvo para la sociedad virreinal brindó la ocasión propicia para el ejercicio de la munificencia como expresión de la piedad religiosa y la calidad social del benefactor. Tal como se expresaba en los protocolos del patronato, suscritos con rigor ante notario, aquellos hombres y mujeres “piadosos” invirtieron grandes fortunas para “mayor gloria de Dios” y la “salvación de sus almas”, al tiempo que por todos los medios a su alcance buscaron hacer públicos y notorios sus gestos de agradecimiento a Dios por las “bendiciones materiales recibidas”. Podría decir-

y las elites urbanas. R. Loreto López, “La fundación del convento de La Concepción: identidad y familias en la sociedad poblana (1593-1643)”, en Pilar Gonzalbo (ed.), *Familias novohispanas. Siglos xvi al xix*, México, El Colegio de México, 1991, pp. 163-178; R. Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo xviii*, México, El Colegio de México, 2000. En igual medida debe considerarse, como antecedente específico dentro de la historia del arte, el estudio de Mina Ramírez Montes “Fortuna y dispendio. Patronazgo en el Querétaro virreinal”, en G. Curiel (ed.), *op. cit.*, pp. 299-327. Por último, Cristina Ratto y Alena Robin han demostrado la importancia del patronazgo privado y subrayado la necesidad de interpretar una gran cantidad de obras en el contexto de quienes las propiciaron y financiaron. C. Ratto, “Monjas, mecenas y doctores. El rector Fernando de Villegas y el patronazgo del convento de San José de Gracia en la Ciudad de México”, en Enrique González González, Mónica Hidalgo Pego y Adriana Álvarez Sánchez (eds.), *Del aula a la ciudad. Estudios de universidad y sociedad en el México virreinal*, México, UNAM, 2009, pp. 241-288; A. Robin, *op. cit.*, pp. 87-157.

se que cuanto más ostentoso fuera el gasto, más réditos religiosos y sociales se obtenían. Fue así como la obra del templo y convento de San Bernardo, iniciada por Retes y terminada por sus descendientes, reunió a los más importantes artistas del momento. El arquitecto Juan de Cepeda estuvo a cargo de las obras de la nueva iglesia y el claustro.¹⁹ El retablo mayor fue realizado por el ensamblador Pedro Maldonado y el escultor Lucas de los Ángeles, y supervisado por el pintor Cristóbal de Villalpando.²⁰

¹⁹ AGNOT, Martín del Río, Notaría 563, libro 3885, 16 de octubre de 1688, “Carta de pago otorgada por la priora del convento de San Bernardo a los albaceas de José de Retes y a Juan de Cepeda”, fs. 667-668v. Manuel Toussaint identificó a Juan Cepeda como el arquitecto de la iglesia de San Bernardo con base en un documento localizado en el Archivo de la Catedral de México; asimismo hizo referencia a las obras de sor Juana Inés de la Cruz y de Alonso Ramírez de Vargas. M. Toussaint, *Paseos coloniales*, 1939, México, UNAM, 1962, pp. 74-77. Juan de Cepeda trabajó en la Ciudad de México entre 1672 y 1700. De la documentación que se conserva acerca de su obra queda claro que formó parte del entorno de arquitectos de renombre como Luis Gómez de Trasmonte y Cristóbal de Medina, maestros mayores de la Catedral. Martha Fernández, *Arquitectura y gobierno virreinal. Los maestros mayores de la Ciudad de México, siglo XVII*, México, UNAM, 1985, pp. 113-149; M. Fernández, *Artíficos...*, *op. cit.*, pp. 93-94. Su obra se relaciona con diferentes conventos de monjas, en particular la Encarnación, Archivo General de la Nación (AGN), ramo Bienes Nacionales, vol. 262, exp. 8; San Jerónimo, AGN, ramo Bienes Nacionales, vol. 262, exp. 9, vol. 1054, exp. 51; San Bernardo, AGN, ramo Bienes Nacionales, vol. 262, exps. 1, 7. Hasta el momento su obra documentada más importante es la iglesia y convento de San Bernardo, y los datos que se conocen en torno a su vida provienen sobre todo de un testamento que otorgó en 1682. AGNOT, Baltasar Morante, Notaría 379, libro 2513, 5 de abril de 1682, fs. 171-15. Sin duda se trata de un arquitecto relevante de finales del siglo XVII que aún no ha sido estudiado lo suficiente.

²⁰ AGNOT, Martín del Río, Notaría 563, libro 3885, 17 de febrero de 1688, “Contrato del retablo mayor del convento de San Bernardo”, fs. 78-80v. Pedro Maldonado —escultor, ensamblador y arquitecto— estuvo al frente de uno de los talleres más productivos de la Nueva España durante el último cuarto del siglo XVII. Fue el autor del retablo mayor del convento de Santo Domingo de Puebla y ejecutó importantes encargos para numerosas iglesias de la capital. Además del retablo mayor de la iglesia de San Bernardo, realizó obras para los conventos de monjas de Regina Coeli y Santa Isabel, entre muchos otros ejemplos de la prolífica actividad de su taller en la Ciudad de México. Guillermo Tovar de Teresa, “Consideraciones sobre retablos, gremios y artífices en la Nueva España en los siglos XVII y XVIII”, en *Historia Mexicana*, núm. 133, 1984,

Sobre todo, a través del *Sagrado padrón* Alonso Ramírez de Vargas hizo explícito en qué medida las artes fueron medios con los que Retes y su familia buscaron consolidar su imagen. El poeta recordó y resignificó la presencia del patrono en cada detalle. Por ejemplo, señaló que los escudos de armas en el frontis de las portadas —fuerte afirmación del nombre familiar en el exterior del templo— no debían leerse como “[...] adorno, ò memoria de la vanidad [...]”, sino como “[...] obsequio humilde de la gratitud en reverente recompensa de su nobleza [...]”.²¹ Asimismo, al describir el espacio dedicado en el presbiterio al retablo que contenía las esculturas orantes de los patronos, Ramírez de Vargas apeló a conceptos centrales de la teoría y las formas de apreciación artística, y a través de ellos resumió la función religiosa y social del patronato. Por una parte enfatizó en la calidad de los materiales y la factura. Así, retomó un principio general: la relación entre calidad artística y calidad de los materiales. Por otra parte, recordó que las esculturas de “talla entera” eran “[...] vivas semejantes de los nobilísimos Patronos [...] apostando à la posteridad duraciones, credits à la fama, y à el culto exemplo.”²² Aún más, al dedicar un soneto a la escultura de José

pp. 12-13. También cumplió con numerosos encargos en Guadalajara, Valladolid y Querétaro, por entonces florecientes ciudades novohispanas. M. Ramírez Montes, *Retablos y retablistas. Querétaro en el siglo XVII*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1998, pp. 43-44. Fue hijo de Antonio Maldonado —escultor y ensamblador—, hermanastro de Juan Montero —asimismo cabeza de otro floreciente taller de escultura— y estaba casado con la hija de Juan de Rivera y María Calderón Benavides, los dos impresores más importantes de la ciudad a finales del siglo XVII. En consecuencia, Pedro Maldonado estaba vinculado en forma directa e indirecta con la elite criolla y con los más importantes patrocinadores de arte. G. Tovar de Teresa, *op. cit.*, p. 13. De igual modo, la relación con Cristóbal de Villalpando —uno de los pintores más prestigiosos del momento— ha sido documentada con amplitud. Juana Gutiérrez Haces, Pedro Ángeles, Clara Bargellini y Rogelio Ruiz Gomar, *Cristóbal de Villalpando, ca. 1649-1714*, México, Fomento Cultural Banamex/UNAM, 1997.

²¹ A. Ramírez de Vargas, *op. cit.*, fs. 6v-7.

²² *Ibidem*, f. 16.

de Retes, retomó un ejercicio central en la literatura castellana del siglo de oro.²³ El poema discutió acerca de la contraposición entre arte, poesía y naturaleza; ponderó la elocuencia de la imagen y, sobre todo, en la reflexión poética y filosófica, especuló sobre la capacidad del arte para vencer la muerte y el tiempo.

Aquella estatua cuyo peso oprime
El breve sitio donde se decora,
Voz eloquente oculta con que implora:
Nuevo espíritu goza, que le anime.
El juicio duda, en la que especie imprime
Si la lengua pronuncia, el marmol ora,
Miran los ojos, ò el semblante adora:
Tanto cinzel valiente, affecto exprime.
Devota, arrodillada, se refiere
A su Dueño excediendo de trasumpto
En quanta alma vivaz informar quiere:
Mas sacrificio à Dios se halla en un punto
Estar gozando allá lo que no muere,
Y acá adorar viviendo lo difunto.²⁴

Así, Alonso Ramírez de Vargas recordó a José de Retes mediante el elogio de su retrato escultórico, y en el ejercicio jugó con un tópico poético y artístico

²³ Las conexiones entre poesía y pintura son particularmente evidentes en la práctica de la *ekphrasis* durante el siglo XVII español. A través del vínculo entre ambas es posible rastrear competencias verbales en relación con competencias visuales y modos de apreciación artística conectados con la teoría del arte. Por ejemplo, muchas composiciones de Luis de Góngora, Francisco de Quevedo y Félix Lope de Vega, entre otros, se centraron en la descripción de objetos del mundo natural, en jardines, pinturas, esculturas y edificios. Lía Schwartz, "Velázquez and Two Poets of the Baroque: Luis de Góngora and Francisco de Quevedo", en Suzanne L. Stratton-Pruitt (ed.), *The Cambridge Companion to Velázquez*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 130-148; Pablo Jauralde Pou, "El Madrid de Quevedo", en *Edad de Oro*, núm. 17, 1998, pp. 59-95. Desde distintos ángulos, las relaciones entre pintura y literatura también se exploran en Miguel Morán Turina y Javier Portús Pérez, *El arte de mirar. La pintura y su público en la España de Velázquez*, Madrid, Istmo, 1997.

²⁴ A. Ramírez de Vargas, *op. cit.*, f. 16.

de muy larga tradición vinculado al *ut pictura poesis*: el poder de la imagen y las palabras para hacer presente al ausente.²⁵ A través de la escultura y mediante la elocuencia de las palabras, el poeta evocó la imagen del patrono; el escultor hizo visible aquella imagen que, aunque muda, hablaba. Ambas dialogaron con el espectador y dieron vida al difunto para consolidar su memoria y su fama. El retrato y el soneto hicieron presente a José de Retes, fallecido, y esa presencia tangible lo hacía eterno.

De manera análoga, la imagen del patrono y la significación social y religiosa de sus actos es rastreable en las letras escritas por sor Juana Inés de la Cruz para la ocasión. Mediante la poesía y la música, ella parafraseó el tópico de la autoría vinculada con la intención, el propósito y el mérito de la obra. Por una parte, el nuevo templo de San Bernardo fue considerado producto de la "intención" de José de Retes, de su piedad religiosa y su munificencia.

Templo material, Señor
os dedica quien intenta
que en el Templo de su pecho
tengáis perenne asistencia.
¡Así sea,
como el Alma lo desea!
Material demostración
es esta Fábrica excelsa,

²⁵ Como ejemplo y antecedente del diálogo intertextual entre imágenes y palabras desarrollado por Alonso Ramírez de Vargas pueden citarse dos poemas de Francisco de Quevedo. En ellos retomó la cuestión del poder de la pintura y la poesía para vencer a la muerte, tratada con amplitud en la teoría artística durante los siglos XVI y XVII en relación con el tema del parangón. En la silva 205, "Al pincel", a partir de un tópico que se remonta a Séneca, parafraseó el concepto: "Por ti, por tus conciertos/ comunican los vivos con los muertos". En el soneto 131 lo retomó en relación con la literatura: "Retirado en la paz de estos desiertos/ con pocos, pero doctos libros juntos,/ vivo en conversación con los difuntos/ y escucho con mis ojos a los muertos". F. de Quevedo, *Poesía completa*, José Manuel Ble-cua (ed.), vol. I, Madrid, Turner, 1995; *cf.*: L. Schwartz, *op. cit.*, p. 140, n. 40.

para que los ojos miren
la que os fabrica la idea.
¡Así sea,
como el Alma lo desea!
Y aunque sabe que no es
digna de vuestra grandeza,
de vuestra aceptación digna
ser, a lo menos, merezca.
¡Así sea,
como el Alma lo desea!
Recíbidla de un afecto
que, si alcanzasen sus fuerzas,
os fabricara el Empíreo
si el Empíreo hacer pudiera.
¡Así sea,
como el Alma lo desea!²⁶

Por otra parte, el edificio se concibió como el resultado del arte de la arquitectura —entendida como disciplina liberal—, así como de la labor intelectual del arquitecto. En la “Letra IX”, cantada a dos voces, sor Juana precisó que la nueva iglesia —producto intelectual y material— era el fruto de la obra espiritual del patrono.

[...]
2. — Esta Fábrica elevada,
que parto admirable es
de los afanes del arte,
del estudio del nivel,
aunque es tan hermosa,
la mejor no es.
1. — ¿Pues cuál es?
2. — La que Templo erige vivo,
en sí, su Patrón fiel,
con las piedras de sus ansias,
sobre basas de su Fe;
pues aquíeste tiene

²⁶ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras...*, *op. cit.*, vol II, “Letra V”, p. 186.

lo que falta a aquél.

1. — ¿Y qué es?
2. — Qué éste es Templo material,
que al fin llegará a ceder
a los embates del tiempo
su generosa altivez;
pero aquél, del tiempo
ignora el desdén.²⁷

De esta manera el templo de San Bernardo fue entendido como el producto de una “causa eficiente” —el patrono y sus intenciones piadosas— y una “causa final” —Dios—, en tanto que el arquitecto fue sólo el instrumento. De este modo sor Juana puso en términos poéticos la concepción humanista de la autoría. Desde finales del siglo xv la teoría humanista del arte —sobre todo a partir de la difusión de la obra de Rodolfo Agrícola— insistió en que el patrono —en primer lugar— y el artista —en segundo término— eran los autores de una obra, en la medida que el artista era un medio de las intenciones de quien patrocinaba.²⁸ En relación con estas ideas, sor Juana celebró al arquitecto como el artífice excepcional de la piedad religiosa de su patrono:

El que es Patrón es un Fúcare
más generoso que un Párise,
más valeroso que un Héctore,
más animoso que un Áyace.
Den al Arquitecto un vóctore,
pues ven que ha vencido, hábise,
las Pirámides de Ménfise
y las Columnas de Cádice.²⁹

²⁷ *Ibidem*, “Letra IX”, pp. 189-190.

²⁸ Michael Baxandall, *Patterns of Intention. On the Historical Explanation of the Pictures*, New Haven, Yale University Press, 1985, pp. 105-137; Michael Baxandall, *Words for Pictures*, New Haven, Yale University Press, 2003, pp. 69-82.

²⁹ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras...*, *op. cit.*, vol II, Letra XXVIII, pp. 212-213.

El poderoso mercader José de Retes fue comparado con un Fugger por su riqueza y con tres personajes de la *Iliada* —Paris, Héctor y Ajax— por su generosidad, valor y temple; entretanto, al igual que Ramírez de Vargas, sor Juana recurrió a una hipérbole para comparar la obra de Juan de Cepeda con las pirámides de Menfis y las míticas columnas de Hércules. Así, al exaltar al arquitecto, honraban al patrono.

En síntesis, ambos poetas celebraron la intención piadosa de José de Retes mediante la apreciación de la calidad artística de las obras por él patrocinadas, y a través de la literatura pintaron la imagen pública del poderoso mercader. Retomaron conceptos de la teoría del arte, al convertirlos en metáforas poéticas. De tal modo que, como expresó Ramírez de Vargas, Melpómene —a través de la arquitectura, la escultura y la poesía— cantó a la memoria de Retes.³⁰

“Divulgó la pompa lo festivo de la tarde...”³¹ **La fiesta a través de sus discursos**

Sin duda una de las expresiones más deslumbrantes del siglo xvii fue la fiesta pública. Paradójicamente funcionó como un discurso legitimador del rígido orden social, al tiempo que hacía posible conjugar las manifestaciones de la cultura letrada y la cultura popular; sobre todo, en este sentido actuó como una forma de afirmación de la estructura estamental y sus valores, en la medida que permitía flexibilizar las barreras, los preceptos y las costumbres.³²

³⁰ Melpómene fue una de las nueve musas, las diosas del canto, según Hesíodo. En la *Teogonía* fueron nombradas en relación con sus dones; ella era “la que celebra cantando”. Hesíodo, *Teogonía*, Paola Vianello de Córdova (ed. y trad.), México, UNAM, 2016, pp. 35-45, 75-80, y pp. CXCVIII-CXCIX. Ramírez de Vargas parece aludir a Hesíodo en su metáfora. Cfr. *supra*, n. 11.

³¹ A. Ramírez de Vargas, *op. cit.*, f. 19v.

³² Durante el Antiguo Régimen la “fiesta pública” fue un medio, instrumentado desde distintos espacios, cuyo fin era hacer presente el orden social, político y económico. Funcionó como un recordatorio, una afirmación y una pedagogía que, mediante la

Fue una expresión compleja, conformada por la interacción de múltiples discursos y lenguajes, que fundía tanto como intercambiaba el lugar de los protagonistas y los espectadores, transformaba el espacio de lo cotidiano en espectáculo y buscaba evocar en la fugacidad del momento un orden considerado trascendente.

Un aspecto relevante en este juego de contraposiciones, sustentado en las confluencias de la experiencia visual y auditiva, fue su transmisión y fijación a través de la palabra. Sobre todo las “relaciones de fiestas” —textos acerca de arcos triunfales, túmulos funerarios y dedicaciones de templos, entre otros— perseguían el registro memorable de aquella expresión efímera y pasajera, la celebración pública —a la vez civil y religiosa—, preservando en la palabra impresa las intenciones de sus protagonistas. Asimismo, las relaciones de fiestas y acontecimientos solemnes permiten apreciar el sólido vínculo que existió entre la literatura y otras disciplinas artísticas, en especial la arquitectura, la pintura, la escultura y la música.

retórica del esplendor, la riqueza, el bullicio regulado, las liturgias y los rituales cívicos, transmitió modelos ideológicos. Se expresó a través de muy diversos acontecimientos y celebraciones —las procesiones civiles y religiosas, la dedicación de iglesias, el recibimiento de gobernantes y dignatarios, la conmemoración de sucesos, las expresiones teatrales, etc.—. En ella confluían las artes, las letras y los saberes, la cultura visual y la cultura letrada y, mediante múltiples estrategias, se dirigía a todos los estamentos sociales. Desde finales del siglo xx la fiesta ha sido analizada a partir de distintas disciplinas y enfoques, en particular desde la historia social, la historia del arte y la historia de la literatura. La pluralidad de campos y perspectivas involucradas ha incrementado tanto los estudios de caso como los análisis sincrónicos y diacrónicos. Dentro de una extensa bibliografía que en la actualidad parece inagotable, es posible citar algunas obras de referencia, documentadas con amplitud, sobre esta compleja manifestación en el ámbito hispánico: Antonio Bonet Correa, *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximación al barroco español*, Madrid, Akal, 1990; Julián Gállego, *Visión y símbolo en la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid, Cátedra, 1996; José Jaime García Bernal, *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006; María Águeda Méndez (ed.), *Fiesta y celebración. Discurso y espacio novohispanos*, México, El Colegio de México, 2009.

En consecuencia, el objetivo y la función de aquellos textos no fue menor ni circunstancial. Uno de los propósitos fundamentales de las celebraciones públicas y de los textos que se encargaron como registro literario del suceso era el panegírico. Por lo tanto, estas obras literarias no sólo fueron la simple crónica de un acontecimiento, eran una forma de hacer explícito su sentido, al vincular el suceso con los valores y los conceptos fundamentales de una época y un espacio social determinados. Estos impresos, los cuales reunían textos narrativos, poéticos y descriptivos, casi nunca se limitaron a la crónica escueta de los hechos; sus autores seleccionaban con precisión los tópicos más adecuados a su intención y adoptaban los recursos retóricos que mejor se ajustaran al homenaje que la ocasión requería. Sobre todo tenían el objetivo, como discurso histórico, de preservar la memoria ejemplar de un acontecimiento y de una personalidad.³³ El propio Ramírez de Vargas manifestó con claridad esta intención al titular su obra *Sagrado padrón*; es decir, “ejemplo de virtud”. Con este fin, un conjunto de tópicos encadenados resultaron centrales en su elogio poético: la magnificencia del edificio y la fastuosidad de la fiesta se exaltaron para ponderar la memoria y la piedad religiosa de quienes patrocinaron la empresa. En síntesis, el poeta buscó de modo explícito celebrar y consolidar la memoria pública de la obra y de su patrono.

Un elemento característico en las relaciones de fiestas fue la *descriptio* o *ekphrasis*.³⁴ El *Sagrado pa-*

drón respondió al principio fundamental del *ut pictura poesis*: hablar con imágenes y pintar con palabras. Alonso Ramírez de Vargas describió con detalle y riqueza poética los aspectos más significativos del acontecimiento, y en su narración brindó un cuadro vívido y pormenorizado de la procesión y de la misa solemne. Destacó a todos y cada uno de los asistentes de acuerdo con el orden que tomaron en la celebración. El desfile salió encabezado por las cofradías con sus estandartes, seguidas por las órdenes religiosas y el clero secular. Tras ellos, el cabildo de la Catedral acompañaba al arzobispo Francisco Aguiar y Seijas —escortado por el deán y el arcediano—, quien portaba el Santísimo Sacramento bajo el palio —llevado por los regidores—. Cerca de ellos eran conducidas en andas las esculturas de bulto de la Virgen y san Bernardo —advocaciones del convento de monjas—. Luego marchaban el cabildo de la ciudad, los patronos del convento, el virrey y la real audiencia. El pueblo, con los gigantes y los bailarines, cerraba la comitiva. Según Ramírez de Vargas, la procesión partió de la puerta de la Catedral, rodeó la plaza mayor y pasó frente al palacio —donde la virreina y sus damas, desde los balcones, rindieron el debido homenaje—; desde allí, bordeando la plaza, terminó en la nueva iglesia conventual (figuras 1 y 2).³⁵

Ramírez de Vargas conjugó la narración —en el progreso del acontecimiento— con la *ekphrasis* —en la descripción poética de cada detalle—. Así, pintó tanto el concierto social de la procesión como apreció todos sus contrapuntos. “El Pastor mas zeloso, el Argos mas vigilante”, “su Excelencia trasluciendo en la Magestad de la vista el Real decoro del puesto y de la sangre” y “la Rosa augusta [presidiendo] animado jardin de basallas flores”;³⁶ es decir, el arzobis-

³³ Dalmacio Rodríguez Hernández ofrece un estudio general sobre las “relaciones de fiestas” en la Nueva España y su caracterización como género literario, muy vinculado con el discurso histórico y la epideíctica. D. Rodríguez Hernández, *Texto y fiesta en la literatura novohispana (1650-1700)*, México, UNAM, 1998, pp. 129-136.

³⁴ La *ekphrasis* fue un género muy cultivado por la retórica humanista. Se trata de la descripción detallada y variada de cualidades y efectos expresivos. Como recurso de la epideíctica —la retórica de la alabanza o la acusación—, nunca es neutral. Se le incluyó en ensayos, cartas y en otros géneros literarios, con frecuencia métricos. Las obras de arte siempre fueron uno de los temas favoritos de

la *ekphrasis*. Michael Baxandall, *Giotto y los oradores. La visión de la pintura en los humanistas italianos y el descubrimiento de la composición pictórica, 1350-1450*, Madrid, El Viso, 1996, pp. 119-142.

³⁵ A. Ramírez de Vargas, *op. cit.*, fs. 19v-22v.

³⁶ *Ibidem*, fs 20-20v, 22.



Figura 1. Pedro de Arrieta, *Plano de la Ciudad de México*, 1737, Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, INAH.

po Aguiar y Seijas, el virrey Conde de Galve y doña Elvira de Toledo —la virreina en su balcón— convi-
vieron con una multitud ansiosa y curiosa que des-
bordaba las calles y se complacía en el tumulto:

Bastantemente mostrò Mexico quanto desaba es-
ta ocasion: su muchedumbre desapareciò las calles:
sondeaban los ojos á la tierra la superficie, y no le
hallaban suelo: alli era la presura conveniencia: la cu-
riosidad en unos, y el deseo en otros hazia delicia el
ahogo, y la angustia olgança.³⁷

De manera paradójica, el desorden de la mul-
titud se integraba al orden jerárquico de la pro-
cesión como metáfora de la estructura social; la
algarabía popular alternaba decorosamente con

la oración y los márgenes de la sociedad destaca-
ban sus centros, y su propia integración hacía visi-
bles los contrastes:

Alegremente obsequiosas iban buscando diversas
danzas, los Márgenes á la procesion, sin desaze-
ar con el parentesis de los lazos y choreas el periodo grave de
la oracion, que iba á hazer colon perfecto á la estacion
determinada. Si bien alguna vez lo que les negó la di-
sonancia, les dispensó la intension y mas bien á aque-
lla dos veces fingida Gigantomachia, por la alusion y
el artificio [...] Animaban su corpulencia fantastica
seis vailarines Indios, que al son de un tambor escon-
didos en lo concavo de su desmesurada construcción,
y simulados con lo largo del ropaje, siendo alborozo
de la Plevé, era el engaño horroroso de la Puericia.³⁸

³⁷ *Ibidem*, f. 22v.

³⁸ *Ibidem*, fs. 21v-22.

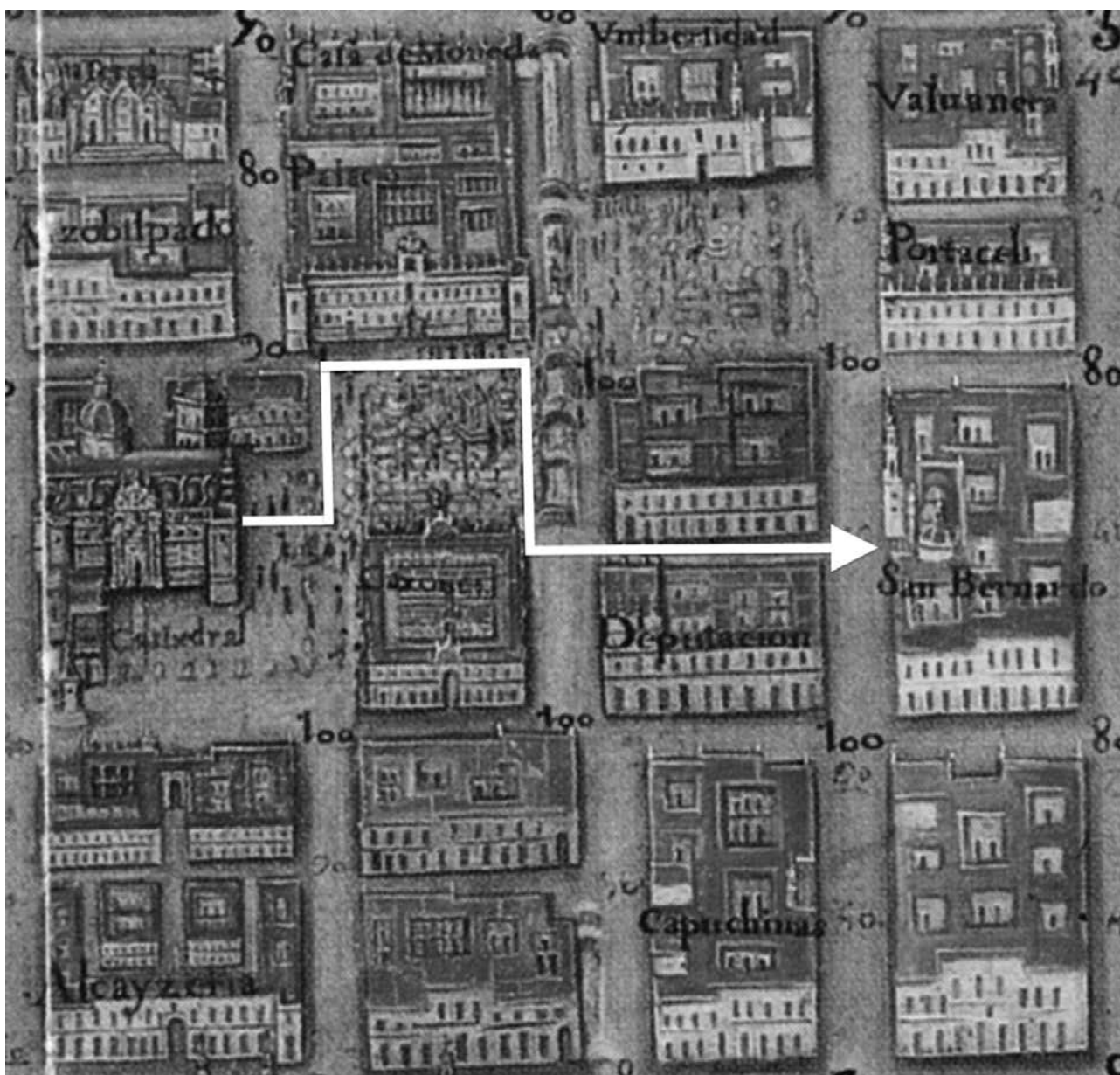


Figura 2. Pedro de Arrieta, *Plano de la Ciudad de México* (detalle), 1737, Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, INAH.

De este modo, la descripción podría entenderse también como una *laudatio urbis*, en la medida que el poeta ponderó a la *urbs* y a la *citivas* virreinal en el concurso de todos los estamentos y dignidades de la ciudad, al tiempo que subrayó la preeminencia del recorrido mediante el señalamiento de los espacios y los edificios: la Catedral, la plaza mayor, el palacio virreinal y el nuevo templo de San Bernardo. Du-

rante el antiguo régimen, el concepto de “ciudad” implicó dos nociones interrelacionadas: la *urbs*, como la estructura arquitectónica, y la *civitas*, como la comunidad de los habitantes. En tanto expresión del orgullo cívico, las “laudes urbanas” —género literario ampliamente cultivado a partir de la segunda mitad del siglo *xvi*— recurrieron siempre a ambos tópicos de la tradición clásica para ponderar la gran-

deza de las ciudades.³⁹ Así, mediante la descripción puntual del escenario y la enumeración de la dignidad de los actores, el poeta subrayó la fastuosidad de la celebración y destacó con orgullo la nobleza y el esplendor de la capital virreinal, donde la presencia insoslayable de la comunidad de monjas era reafirmada.

En igual medida, la crónica literaria puede interpretarse como un discurso político. Por una parte los hitos urbanos recorridos por la procesión aludieron, en forma metafórica, a espacios específicos en la estructura social novohispana: la Catedral, el palacio virreinal, el convento de monjas. Por otra, el orden protocolar del desfile hizo referencia a la jerarquía política de sus miembros. El énfasis puesto por el poeta en el lugar que los patronos tuvieron en la procesión —junto al virrey, la audiencia y el cabildo de la ciudad— puede entenderse como la expresión de un orden donde el poder económico camina junto al poder político, en armonía con el poder religioso.

En la *ekphrasis* de la fiesta el poeta ponderó asimismo otro de sus componentes primordiales: las distintas expresiones sonoras. La música se conjuntó con el compás de los tambores, el estruendo de los cohetes y el bullicio de las calles. Así, describió una “ciudad resonante”.⁴⁰ La armonía de la *urbs* y la *civitas* —subrayada en el recorrido y en el orden jerárquico de la procesión— asumió una dimensión performativa a través de la música y los sonidos.⁴¹ Ambos articularon el tiempo y el espacio de la ciudad,

al subrayar la disposición del escenario y la concordia de los estamentos sociales, reconocible en la contraposición de la multiplicidad de sus voces.⁴² Sobre todo, Ramírez de Vargas recurrió a metáforas visuales, auditivas y olfativas para recrear la exuberancia sensorial de la fiesta. Pintó con palabras el colorido de los arcos que engalanaron la procesión y la riqueza de los tapices colgados en los balcones y las ventanas.

Divulgó la pompa lo festivo de la tarde, viendose la Plaza mayor llena de triumphales arcos entoldados de juncias y carrizos, y de quanta vegetal esmeralda produce esta fecunda Region en los Imperios de Pomona: continuavanse verdes resistencias del tiempo, y floridas scenas de hermoso espectáculo, desde la Metrópolitana á la Nueva Basilica en las oblicuidades de la Plaza mayor corriendo la calle del Real Palacio, y las demás, hasta terminar en su Meta.⁴³

Así, en la paráfrasis poética la plaza mayor fue imaginada como el gran escenario de la fiesta, llena de arcos contruidos con la vegetación de la zona lacustre —juncias y carrizos—, y transformada metafóricamente en el jardín de Pomona —la ninfa romana protectora de los huertos y los jardines—; todo con el fin de subrayar tanto la riqueza del espectáculo como la abundancia de la región.⁴⁴

⁴² Paradójicamente, y en contraste con la poética imagen pintada por Alonso Ramírez de Vargas, que exaltaba los ideales del orden virreinal, el cronista Antonio de Robles y otro hombre de letras, Carlos de Sigüenza y Góngora, documentaron cuán frágil podía llegar a ser aquella armonía. En 1692, solo dos años después de la fastuosa dedicación de la iglesia de San Bernardo, estalló un motín en la ciudad. Indios, mestizos y castas enfrentaron la estructura social, económica y política del virreinato. Precisamente la plaza mayor, el mismo escenario de la fiesta, se transformó en la sede de un violento tumulto. A. de Robles, *op. cit.*, vol. II, pp. 250-259; C. de Sigüenza y Góngora, *Alboroto y motín del 8 de junio de 1692*, Irving Leonard (ed.), México, Museo Nacional de Historia, Arqueología y Etnografía, 1932.

⁴³ A. Ramírez de Vargas, *op. cit.*, f. 19v.

⁴⁴ En la mitología clásica, Pomona fue la ninfa que custodiaba los huertos y jardines y, por lo tanto, se le asoció con los frutos y los árboles; solía ser un tópico para aludir a la riqueza y a la

³⁹ Richard Kagan y Fernando Marías, *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780*, Madrid, El Viso, 1998, pp. 48-50.

⁴⁰ Con el fin de destacar el papel de la música como una parte constitutiva y vital de las ciudades virreinales, Geoffrey Baker acuñó el concepto de “ciudad resonante”. Él argumenta que la música y las distintas expresiones sonoras tuvieron un papel clave en la configuración simbólica del espacio urbano. G. Baker, “The Resounding City”, en G. Baker y Tess Knighton (eds.), *Music and Urban Society in Colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 1-20.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, pp. 5-7.

El poeta revivió asimismo el “concierto” ejecutado por los instrumentos musicales, los fuegos y los castillos que acompañaron todo el recorrido:

Alternabanse sonoramente dulces las chirimías, y (aunque menos suaves por mas sonante) las trompetas, con tanto orden, que guardandose los obsequios en proporcion los respectos, à las pausas de las musicas, aguardaba el ruidoso estruendo de los castillos y artificios de fuego distribuidos por diversas partes del progreso; era uno el fin, mucho el regozijo, y todo hacia armonia.⁴⁵

Uno de los aspectos más significativos en esta descripción es el énfasis en la idea de armonía y variedad en los sonidos: los tonos agudos de las chirimías frente a la fuerza de las trompetas; la melodía de instrumentos y voces en contrapunto con el ruidoso estruendo de los fuegos. Con el mismo propósito, Ramírez de Vargas llamó la atención sobre la perfecta conjunción de las imágenes auditivas y olfativas.

Quantos aromas de la Pancaya [...] el Ambar sudó por ser incienso. Todo era armonia de oblaciones, los compazes de los perfumadores seguian los de la acorde Capilla, que cantaba al Sol, que salia, à el Aurora que asomaba, y á el lucero que amanecia. Confundia-se con la musica las fragancias, à quien no era poco instrumento el Ayre repetido en zefiros.⁴⁶

Así, el poeta destacó el papel protagonista de la música de la capilla que, lejos de ser un simple

prodigalidad de la naturaleza. Entre Roma y Ostia se le dedicó un bosque sagrado, llamado el Pomonal. Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Paidós, 1994. Ovidio la vinculó con Vertumno, la divinidad de las estaciones y la fecundidad. Pomona también fue mencionada por Virgilio en *Eneida*, José Carlos Fernández Corte (ed.), Madrid, Cátedra, 1995, VII 190, y por Ovidio en *Metamorfosis*, Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias (eds.), Madrid, Cátedra, 2015, XIV 622-697.

⁴⁵ A. Ramírez de Vargas, *op. cit.*, f. 21v.

⁴⁶ *Ibidem*, fs. 21-21v.

acompañamiento de la celebración, concertaba el ritmo de los incensarios con las oraciones. Cantos y perfumes celebraban las letanías de la Virgen, al tiempo que el escenario de la fiesta religiosa evocaba poéticamente, sin contradicción, a la mítica isla de Pancaya, célebre por sus aromas.⁴⁷

Por último, al describir la entrada de la procesión en el nuevo templo, Ramírez de Vargas volvió a poner de relieve el papel fundamental de la música en la celebración:

Llegò con estos lucimientos à los estrenos de su Templo el Arca divina con el Soberano Manà, y colocado por su Ilustrissima en el Tabernáculo se hizo mas celebre el dia, y la solemnidad mas grande: repitiendose los hymnos sagrados en canto Amebèò, porque para las alternaciones de la capilla desde los claustros de adentro hasta los espacios del coro las Musas Bernardinas ya havian volado filomenas.⁴⁸

La colocación del santísimo sacramento —momento culminante del rito de la dedicación del templo— se concibió como un verdadero espectáculo teatral y musical. La capilla de la Catedral y el coro de monjas cantaron a dos voces los himnos litúrgicos que en la metáfora poética evocaban, una vez más, la tradición clásica: el canto amebeo, diálogo poético entre los pastores, consagrado por Virgilio.⁴⁹ En igual medida, las voces de las religiosas —desde la estricta clausura, tras las rejas del coro— recordaron de modo metafórico a la mítica Filomena, quien con su hermana Progne fue transformada en ave.⁵⁰

Así, la relación poética de la fiesta subrayó la incidencia fundamental que los conventos de monjas

⁴⁷ Pancaya fue una isla imaginaria que, de acuerdo con Virgilio, era “abundante en arenas, que arrastran incienso”. Virgilio, *Geórgicas*, Jaime Velázquez (ed.), Madrid, Cátedra, 2012, II 136-139.

⁴⁸ A. Ramírez de Vargas, *op. cit.*, fs. 22v-23.

⁴⁹ Virgilio, *Bucólicas*, Vicente Cristóbal (ed.), Madrid, Cátedra, 2000, III y VII.

⁵⁰ Ovidio, *op. cit.*, VI 424-674.

tuvieron en la cultura artística y musical de la Ciudad de México. Sin duda las comunidades de religiosas, lejos de mantenerse al margen, en muchos sentidos fueron espacios muy integrados a la ciudad.⁵¹ Uno de los ejemplos más evidentes fue la música. Infinidad de testimonios han quedado acerca de este aspecto de la vida conventual.⁵² No fue excepcional que las monjas intervinieran en la interpretación de grandes obras del ritual religioso, ejecutadas en sus iglesias, junto con la capilla de la Catedral, ni que músicos connotados escribieran piezas para ocasiones especiales.⁵³ De esta forma, en palabras de Ramírez de Vargas, al igual que en otras ocasiones, “tres sentidos regalaba esta consonancia” en el espectáculo, y ellos reunieron la poesía, la pintura, la arquitectura, el arte escénico y la música, perfectamente conjuntados.⁵⁴

Ahora bien, la arquitectura fue igualmente, y por muchas razones, uno de los aspectos centrales del discurso. El poeta exhibió un manejo preciso del “comentario arquitectónico”. Sus apreciaciones per-

miten deducir que la nueva iglesia debió ser muy llamativa en el panorama de la Ciudad de México.⁵⁵ En cuanto a su estructura, conservó las características fundamentales del tipo de templo de monjas, cuyo origen en la Nueva España se remontó al último cuarto del siglo xvi. Por lo tanto, con respecto a la traza, Juan de Cepeda se mantuvo dentro de una tradición formal consolidada.⁵⁶ Las novedades se concentraron sobre todo en la concepción de las dos portadas gemelas. Se operó así una síntesis entre estructuras tradicionales y un léxico arquitectónico renovado. Tanto por los elementos como por el diseño, las portadas marcaron un cambio en el contexto de la arquitectura de la ciudad, sobre todo por el manejo libre y creativo de la ornamentación. Juan de Cepeda conjugó diversas citas de Serlio y moti-

⁵¹ C. Ratto, “El convento de San Jerónimo de la Ciudad de México. Tipos arquitectónicos y espacios femeninos en los siglos xvii y xviii”, tesis de doctorado en historia, México, UNAM, 2007, pp. 189-253.

⁵² Sin duda, un aporte pionero en este campo es el estudio histórico y musicológico de Luis Lledías y Josefina Muriel, *La música en las instituciones femeninas novohispanas*, México, UNAM/Universidad del Claustro de Sor Juana, 2009.

⁵³ A manera de ejemplo es posible citar, entre muchos otros testimonios, el de Luis de Cisneros, quien en 1621, al describir la procesión y las ceremonias dedicadas a la imagen de Nuestra Señora de los Remedios, no perdió la oportunidad de subrayar que Luis Coronado había compuesto la música para este solemne recibimiento en la Catedral. En palabras del cronista, la “profundísima música [de Luis Coronado, que] suspende a quien la oye [...] es compostura que hizo para el convento de la Concepción de nuestra Señora, donde todos los Viernes de Cuaresma se canta, con tanto primor y devoción, que se lleva tras sí todo el concurso de la Ciudad”. L. de Cisneros, *Historia del principio, origen, progreso, venidas a México y milagros de la Santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, que se venera en su santuario*, México, Juan Blanco de Alcázar, 1621, p. 112. Asimismo, Martín de Guijo destacó cómo, en la dedicación de la iglesia del convento de San Lorenzo, se cantaron “[...] las vísperas a cuatro coros, dos de las religiosas y dos de la música de la catedral [...]”. Gregorio Martín de Guijo, *op. cit.*, vol. 1, p. 113.

⁵⁴ A. Ramírez de Vargas, *op. cit.*, f. 21v.

⁵⁵ El “comentario arquitectónico” preciso y escrupuloso fue ampliamente cultivado desde el siglo xv. En particular, Leon Battista Alberti buscó elaborar un lenguaje que permitiera discutir acerca del mundo de la edificación, fundado en la tradición textual clásica y en la observación crítica de las obras. Anthony Grafton, *Leon Battista Alberti. Master Builder of the Italian Renaissance*, Nueva York, Hill & Wang, 2000, pp. 261-292. Respecto a la recuperación de las ideas de Alberti en la obra de Alonso Ramírez de Vargas, *cfr.* Cristina Ratto, “Arquitectos y poetas en la ciudad de México. Las pervivencias de Leon Battista Alberti a finales del siglo xvii”, en Clara Bargellini y Patricia Díaz Cayeros (eds.), *El Renacimiento italiano desde América Latina*, México, UNAM/Villa I Tatti/The Harvard University Center For Italian Renaissance Studies (en prensa).

⁵⁶ El templo de monjas respondió a necesidades funcionales y significativas muy específicas. La iglesia de monjas más frecuente en la Nueva España fue de planta longitudinal —sólo ocasionalmente de cruz latina, con un transepto muy corto—, una nave, doble coro cerrado —que en la mayoría de los casos ocupó los dos primeros tramos—, ingreso lateral mediante doble portada —por lo general gemela— y torre campanario a los pies. La disposición del coro y sotocoro cerrados y su consecuencia, el ingreso lateral, se relacionaron con el imperativo de la clausura. C. Ratto, *El convento...*, *op. cit.*, pp. 366-408. El templo conventual de San Bernardo, resuelto dentro de este esquema, fue mutilado en 1938, cuando se procedió a abrir la avenida 20 de Noviembre. En aquel momento se demolieron los coros y un tramo completo de la nave. Una de las portadas gemelas, la de la imagen de la Virgen de Guadalupe, fue desmontada y rearmada de manera perpendicular respecto al eje del templo.

vos tomados del libro de Wendel Dietterlin;⁵⁷ apeló al tezontle y la chiluca para crear contrastes de color y texturas; incorporó pequeñas columnas salomónicas en el nicho del segundo cuerpo; cubrió los frisos de ornamentación vegetal y tramas geométricas, además de utilizar cornisas denticuladas muy salientes. En consecuencia, la obra reunió los rasgos fundamentales de la arquitectura de finales del siglo xvii en la Ciudad de México, al tiempo que preparó el camino para el lenguaje arquitectónico del xviii (figuras 3-8).⁵⁸

La *ekphrasis* de Ramírez de Vargas fue un elogio retórico que destacó la importancia de la nueva iglesia tanto por su “originalidad” como por la relevancia de los artistas convocados. Por ejemplo, afirmó que era la obra culminante del arquitecto Juan de Cepeda, al tiempo que subrayó: “[...] siendo todas sus obras dignas veneraciones de los juizios mas perspicazes, compendió en esta todos los creditos, que se ha negociado en las otras”.⁵⁹ El nuevo edificio fue comparado por el poeta con las siete maravillas y con las grandes obras de la arquitectura clásica. El “afán ingenioso de su maestro” fue igualado con el de Vitruvio, Jean Bullant y Domenico Fontana.⁶⁰

Destaca asimismo el preciso lenguaje técnico empleado por el autor para la descripción arquitectónica. Desde el punto de vista teórico, el énfasis en la personalidad del arquitecto surgió de la recuperación del concepto de la arquitectura como arte liberal. Incluso la afirmación de aquel tópico es clara en el vínculo que estableció entre la “teoría” —como di-

seño en el sentido de Alberti— y la “práctica” como realización material.⁶¹ Uno y otro aspecto permiten descubrir el interés del panegirista —y del público al que el texto iba dirigido— por el manejo preciso de ideas y conceptos arquitectónicos y, en consecuencia, refleja la asimilación de tratados de fuerte contenido teórico, así como el manejo de diferentes textos de la tradición clásica; por ejemplo, Vitruvio, Plinio el Viejo, Filóstrato, Virgilio y Ovidio.⁶²

⁶¹ De acuerdo con Alberti: “El arte de la construcción en su totalidad se compone del trazado y su materialización [...] Y el trazado no depende intrínsecamente del material, sino que es de tal índole que podemos intuir que subyace un trazado en edificios diversos, en donde es posible observar un aspecto único e idéntico, en donde sus componentes, el emplazamiento de cada uno de dichos componentes y su ordenación se corresponden en todos y cada uno de sus ángulos y líneas [...] el trazado será una puesta por escrito determinada y uniforme, concebida en abstracto, realizada a base de líneas y ángulos y llevada a término por una mente y una inteligencia culta”. Leon Battista Alberti, *De Re Aedificatoria*, Javier Rivera (ed.), Madrid, Akal, 1991, 11, pp. 61-62. Este concepto de la traza, que podría relacionarse con la *inventio* de Quintiliano, aparece reformulado en el “comentario arquitectónico” de Ramírez de Vargas: “Vencidas ya las dificultades, serenada la borrasca con la tranquila possession de la suerte empeço à investigar el cuydado para los aciertos de la obra la pericia de los mejores Artifices, que no quedandose en los embriones de la theorica los conceptos, passasen à partos maduros de la practica. Favorecia arcana luz el loable intento, y no pudo padecer peligros la empresa; porque formandose la planta á los regulares preceptos de la Monte, desempeñó airoosamente la execucion quanto devió à lo especulado. Diseño fue que de los crepusculos de Ydea, se traduxa clara maravilla de los ojos”. A. Ramírez de Vargas, *op. cit.*, fs. 4-4v. En consecuencia, la calidad de la traza, producto de la actividad intelectual, subyace en la obra y es apreciada con agudeza por el hombre de letras.

⁶² Aunque la historiografía tradicional ha insistido en que uno de los rasgos más característicos de la cultura novohispana es su piedad religiosa y su sólida devoción católica, los círculos letrados estuvieron profundamente familiarizados con la tradición clásica desde muy diversos aspectos. La literatura grecolatina circuló con amplitud en la Nueva España y, al igual que en la metrópoli, esto no implicaba una contradicción con sus convicciones religiosas. Así lo demuestran los estudios pioneros de Irving Leonard y, recientemente, los de Enrique González González y Víctor Gutiérrez Rodríguez. Se escribía y leía en latín, y las obras de los hombres y las mujeres de letras novohispanos están llenas de citas y alusiones al *corpus* clásico. I. Leonard, *Los libros del conquistador*, México, FCE, 1996; E. González González y V. Gutiérrez Rodríguez, “Libros en venta en el México de sor Juana y de Sigüenza, 1655 y 1660”, en Carmen

⁵⁷ Sebastián Serlio, *Tercero y Quarto Libro de Architectura*, Francisco de Villalpando (trad.), Toledo, Juan de Ayala, 1552; Wendel Dietterlin, *Architectura*, Nuremberg, 1598.

⁵⁸ Martha Fernández ha llamado la atención en cuanto a la cercanía de Juan de Cepeda con Cristóbal de Medina Vargas, por entonces maestro mayor de la Catedral. M. Fernández, *Artificios...*, *op. cit.*, p. 94; M. Fernández, *Cristóbal de Medina Vargas y la arquitectura salomónica en la Nueva España durante el siglo xvii*, México, UNAM, 2002, pp. 317-320.

⁵⁹ A. Ramírez de Vargas, *op. cit.*, f. 4v.

⁶⁰ *Idem*.



Figura 3. Iglesia del convento de San Bernardo, ca. 1920, Fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, INAH.



Figura 4. Iglesia del convento de San Bernardo. Fotografía de Cristina Ratto, 2017.



Figura 5. Portada de la Virgen de Guadalupe, iglesia del convento de San Bernardo. Fotografía de Cristina Ratto, 2017.



Figura 6. Portada de la Virgen de Guadalupe (detalle del primer cuerpo), iglesia del convento de San Bernardo. Fotografía de Cristina Ratto, 2000.



Figura 7. Portada de la Virgen de Guadalupe (detalle del primer cuerpo), iglesia del convento de San Bernardo. Fotografía de Cristina Ratto, 2017.



Figura 8. Portada de la Virgen de Guadalupe (detalle del primer cuerpo), iglesia del convento de San Bernardo. Fotografía de Cristina Ratto, 2000.



Figura 9. Portada de la Virgen de Guadalupe (segundo cuerpo), iglesia del convento de San Bernardo. Fotografía de Cristina Ratto, 2017.

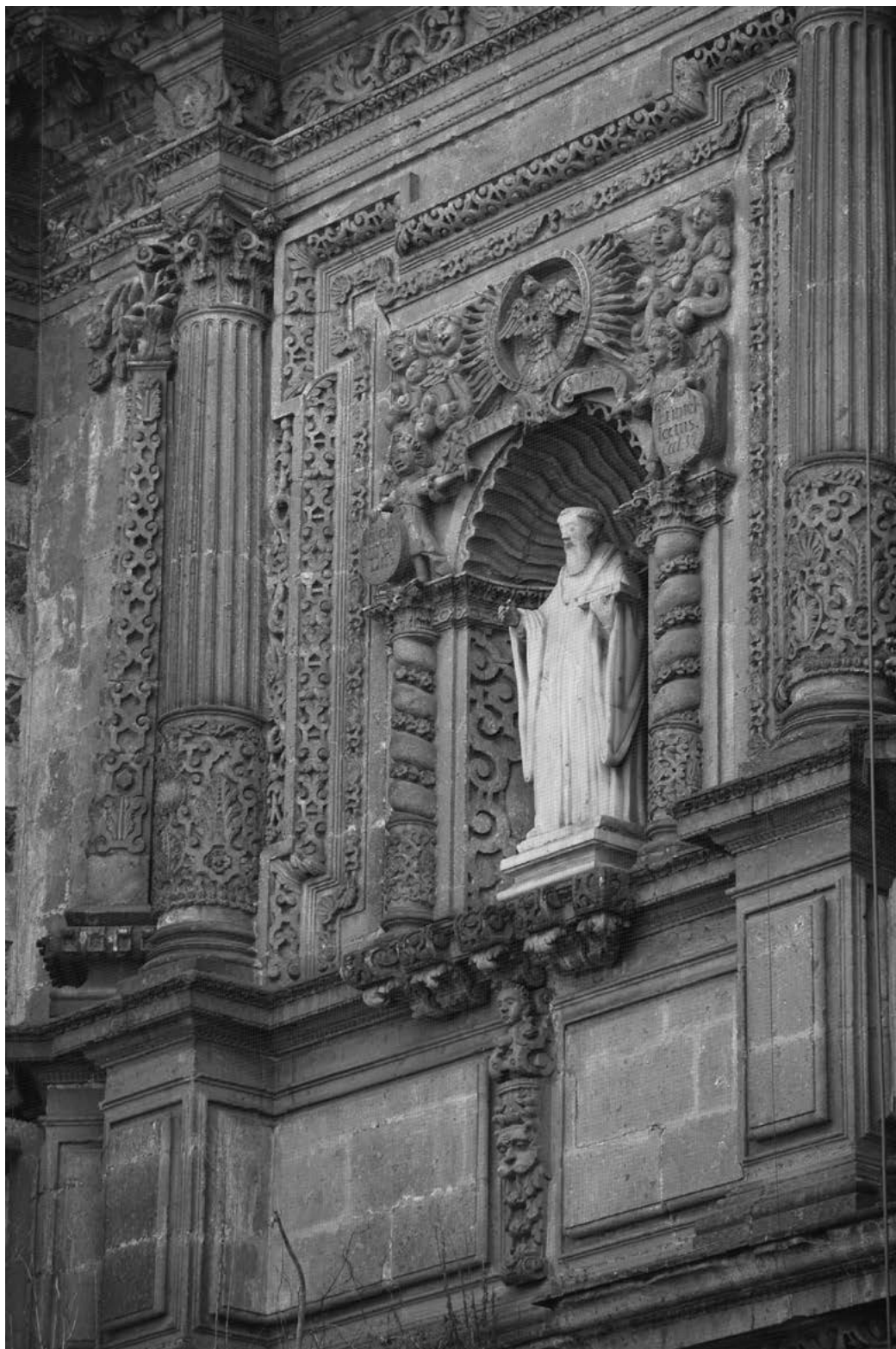


Figura 10. Portada de san Bernardo (segundo cuerpo), iglesia del convento de San Bernardo. Fotografía de Cristina Ratto, 2017.

El poeta destacó en el edificio la armonía de la traza, la majestuosidad de sus bóvedas, la calidad de los materiales y la riqueza formal de sus portadas (figuras 9 y 10), donde apreció de modo especial la perfección de la talla y las cualidades de los materiales:

[...] el segundo cuerpo abraza mucha Deidad en poco Nicho: el retrato digo, del original mejor de MARIA de Guadalupe traslado del *Ayate* à la piedra, que desde que la producen en este Reyno los Montes de *Tecale*, igualmente le invidian: los lunares de jaspe, el marmol los visos, y el alabastro la blancura. Colateral otro Nicho haze engaste à la joya mas estimable que dio la fontana de la misma materia imaginada de talla donde corriò el escoplo por quenta de superior mano, para que en ambas Imagenes paresca, que interior espiritu las anima.⁶³

Su *ekphrasis* recorrió el interior del templo en cada detalle de formas, texturas, colores y luces. En este ejercicio de guiar la mirada, el gran retablo mayor fue el tópico elegido para ponderar la elocuencia de la pintura. El minucioso recuento es una interpretación del programa iconográfico —centrado en la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe y en la vida de la Virgen—, y ofreció también una verdadera apreciación de las cualidades de su estructura arquitectónica, de la escultura y de la pintura, pero sobre todo hizo explícita la función de la imagen en el ritual. De esta manera, enfatizó que la elocuencia de la pintura se correspondía con la elocuencia de la predicción:

Castañeda (ed.), *Del autor al lector*, México, CIESAS/Porrúa, 2002, pp. 103-132. Por último, una revisión preliminar del inventario de la biblioteca de Melchor Pérez de Soto, maestro mayor de la Catedral de México a mediados del siglo XVII, confirma la circulación de una gran cantidad de textos literarios y científicos, tanto en ediciones latinas como en traducciones. C. Ratto, "Los libros del arquitecto. Cultura letrada y arquitectura en el siglo XVII novohispano", en Adriana Álvarez Sánchez (ed.), *Conocimiento y cultura. Estudios modernos en la Facultad de Filosofía y Letras*, México, UNAM, 2016, pp. 181-221.

⁶³ A. Ramírez de Vargas, *op. cit.*, f. 6v.

Mysterios suena el dibujo,
que en cifra de líneas canta
pues se le entienden las voces
sin oyrlle las palabras.
Mucho apunta en signos breves,
y á el compaz que diestro guarda,
lo que retoca en colores,
resulta de consonancias.⁶⁴

Ramírez de Vargas brindó una detallada *ekphrasis* a través de la que es posible vislumbrar la riqueza del interior del templo, hoy perdida por completo. El poeta no sólo se detuvo en el señalamiento de las virtudes de la arquitectura, de los retablos, sus pinturas y esculturas, sino que también puso especial atención en los coros y sus rejas, al compararlos con un cielo poblado de ángeles:

[...] campo azul Oceano de resplandores en un cielo, que zifra el Impyreio por las inmensidades de imaginado; gallarda congetura del Arte, copiar por fee lo que no se concede en lo vital à el registro de los ojos! Resaltan en la capacidad del Plano divinas inteligencias, á quienes dio cuerpo el ayre de los sinzeles, para hazerlos perceptibles [...].⁶⁵

Subrayó que, sobre la reja del coro bajo, un relieve de la coronación de la Virgen recordaba el matrimonio místico de las monjas:

[...] la Trinidad sacrosanta entona en el divino cantico del Esposo à la Esposa, coronando á la mejor en Maria por Prototipo de la pureza. Pendiente de las manos de las dos divinas Personas la Diadema Imperial de los cielos la convida al mas glorioso thalamo, y elevado sobre su cabeza apocaliptico el divino Amor en forma de blanca Paloma, sino de amante Mariposa vate las alas buscando su misma llama

⁶⁴ *Ibidem*, f. 13.

⁶⁵ *Ibidem*, f. 8.

por el círculo de una eternidad para el lleno de sus gracias.⁶⁶

Finalmente, mediante la metáfora poética hizo referencia a la función de aquel espacio vedado a ojos externos: “Con tanta destreza executados entre los Paranimphos los ministerios de la musica, que oyendo el entendimiento las mudas clausulas, persuade á los oidos por el oficio de los ojos”.⁶⁷

A través de poderosas imágenes literarias, subrayó cómo el arte hacía visible la presencia intangible de las monjas en el coro —mediante la sonoridad del canto— y cómo ese espacio se percibía como un recinto que evocaba el cielo en la tierra. Así, reveló en qué medida el arte se vinculó con la elocuencia y con la práctica religiosa, y cómo las imágenes, las palabras y los sonidos configuraron un aspecto distintivo de la cultura virreinal. La poesía de Ramírez de Vargas reveló la presencia oculta de la monjas, y sobre todo hizo evidente que a través de sus voces en el coro y mediante la retórica visual de las imágenes ellas también fueron protagonistas de la fiesta.

**“... Serà por ti la fama de este Templo/
Mayor que la del Templo de la Fama...”⁶⁸**
Reflexiones finales

En conclusión, podría decirse que durante el ritual religioso, ante los estamentos más altos de la sociedad, la poesía y la música le cantaron al patrono, a

la arquitectura y al arquitecto. Así, el concierto virreinal de las artes hizo visible con su esplendor a la comunidad de monjas que desde la clausura reafirmó su presencia como parte importante de la *urbs* y la *civitas* de la Ciudad de México.

La prosa y la poesía de Ramírez de Vargas registraron la memoria del acontecimiento, y en este caso las palabras evocaron la música y pintaron imágenes en la descripción de la procesión y el edificio. El *Sagrado padrón* es un testimonio de la poderosa integración de las disciplinas artísticas en la fiesta pública y en el ritual religioso. Aún más, a través de él es posible observar cómo algunos principios fundamentales de la teoría humanista acerca del arte fueron comprendidos y compartidos en distintos niveles por los patrocinadores —las autoridades civiles y eclesiásticas, los mercaderes y las monjas—, por los arquitectos y por los poetas novohispanos.

En consecuencia, una nueva imagen surge a partir de una lectura en espejo del edificio y su *ekphrasis*, mediante la cual es posible rastrear las miradas contemporáneas y recuperar algunos de los rasgos fundamentales de la cultura novohispana de finales del siglo xvii. Dentro de este panorama sobresale la gravitación que los conventos de monjas tuvieron para el fortalecimiento del patronazgo, una práctica tendiente a consolidar tanto el prestigio personal como el reconocimiento social de un linaje y en la que las artes —arquitectura, pintura, poesía y música— jugaron un papel fundamental.



⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ *Ibidem*, f. 8v.

⁶⁸ “Soneto. De Don Pedro de Villavicencio. Al autor”, en los preliminares de A. Ramírez de Vargas, *op. cit.*, s. f.

Los olores: retórica y representación desde el ámbito conventual femenino novohispano

En este artículo se revisa la manera en que los conventos femeninos fundados en el virreinato de la Nueva España, así como las monjas que los habitaron, formaron parte de una tradición retórica y de representación visual en que los olores jugaron un papel sintomático al trascender la esfera de la percepción sensorial para convertirse en síntomas de virtudes e indicadores de vicios y corrupción. Se privilegia la revisión de imágenes y textos donde se recogen las noticias acerca de los distintos tipos de olores que al parecer fueron característicos en los conventos, así como sobre las diversas maneras en que se interpretaron.

Palabras clave: olores, sentidos, monjas, conventos, virreinato de la Nueva España.

This research focuses on how nuns' convents established in the Viceroyalty in New Spain and the nuns who lived there formed part of a tradition of rhetoric and visual representation in which smells played a symptomatic role by transcending the realm of sensory perception to become emblems of virtue and indicators of vice and corruption. It emphasizes the revision of images and texts containing information about the different types of smells that apparently were characteristic of convents, as well as the diverse ways in which they were interpreted.

Keywords: smells, senses, nuns, convents, Viceroyalty of New Spain.

*Coge el rocío de la fresca rosa
La solicita abeja, y del destajo
Forma rico panal de miel sabrosa,
Porque el hombre desfrute [sic] su trabajo:
Al contrario, da muerte portentosa
Solo su olor, al negro escarabajo,
Así el paño celestial es vida al bueno,
Y al malo muerte, tologo y veneno.*
SEBASTIÁN COVARRUBIAS, "DISPAR EXITVS"¹

| 31

El tema de los olores, junto con el de los sentidos, es de largo aliento en la tradición católica, y latente en muchas culturas. Para 1737, la palabra "olor" fue definida en el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española de la siguiente manera: "La *fragancia* que exhalan de sí algunas cosas que la tienen por propiedad, o adquirida, y también la *hediondez* que tienen otras: y así se diferencian con los *adjetivos bueno o malo*".²

* Museo Franz Mayer.

¹ En S. Covarrubias, *Emblemas morales*, Madrid, Luis Sánchez, 1610, emblema I, 3.

² *Diccionario de autoridades*, t. V, 1737, recuperado de: <http://web.frl.es/DA.html>, consultada el 27 de octubre de 2016. Notas aclaratorias: 1) En éste y todos los demás casos se modificó, corrigió y adecuó la ortografía de las ci-



Figura 1. Emblema 3: "El Santísimo Sacramento es pan de vida para los que se acercan a él en gracia y condenación para los que lo hacen en pecado", en S. Covarrubias, *op. cit.*, emblema I, 3.

Ese título apunta que en ocasiones el olor se entendió como un sinónimo del sentido; es decir: del olfato, pero advierte que no se trata de la misma cosa. También se alude a que, en su acepción metafórica, el término se relaciona con cuestiones morales y que se usa para sugerir una premonición o sospecha.³ En este sentido dicho tema se retomó en el conocido libro *Emblemas morales*, de Sebastián Covarrubias,⁴ una de las publicaciones de emblemática que fueron difundidas en América, a la cual pertenece el epígrafe de este artículo y que se apunta como un ejemplo destacado de la cultura ideográfica y literaria hispánica.⁵

tas; 2) Las cursivas son guías para la lectura que no forman parte de las citas originales.

³ *Idem*.

⁴ S. Covarrubias, *op. cit.*

⁵ Un estudio puntual y detallado de este tema se realizó con motivo de la exposición *Juegos de ingenio y agudeza*, curada por

Entre otros temas, en el texto de Covarrubias se resumen ideas y símbolos que hasta principios del siglo XVII se habían elaborado y consolidado respecto a los olores. Por eso, en varias ocasiones apunta a las flores y sus aromas, así como a seres y objetos relacionados con fragancias gustosas como símbolos de sinceridad y pureza, o como el olor de Dios; los olores fétidos y sus diversos símbolos se indican como contrarios, al identificarlos con la inmundicia y suciedad física y moral. Es así que se relaciona a Dios y a las virtudes con los aromas de las rosas y las abejas que éstas atraen. Contrario a esto, apuntan la corrupción de los cerdos y escarabajos por gustar de los desperdicios, inmundicias y malos olores en general (figuras 1 y 2).⁶

Tales conceptos forman parte de una tradición que se confirma mediante su propia existencia, la cual dotó a los olores de una polisemia de límites difusos. Así, las ideas acerca de los olores, al igual que las que se han hilado en cuanto al resto de las impresiones sensoriales y de lo tocante a los sentidos, han sido terreno fértil para la formulación de discursos, a veces contrarios, sobre el hombre, el alma, sus pasiones, el mundo y lo divino, llegando a traducir afectos cuyas implicaciones discursivas han trascendido tiempo y espacio.

En el caso del virreinato de la Nueva España, los olores fueron un tema del día a día, pues dieron pauta a conversaciones, fueron síntomas de higiene, tropos retóricos e incluso formaron parte de los ámbitos político y legal.⁷ Los olores respondieron a

Jaime Cuadriello y presentada en el Museo Nacional de Arte entre 1994 y 1995. Véase Claudia Barrón (coord.), *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*, México, Munal-INBA-Conaculta, 1994.

⁶ Véase el minucioso estudio realizado por Juan de Dios Hernández en torno a las tradiciones discursivas y de representación que se resumen en los ejemplos presentados y en el campo de la emblemática hispánica en general. J. de Dios Hernández Miñano, *Emblemas morales de Sebastián de Covarrubias. Iconografía y doctrina de la contrarreforma*, Murcia, Servicio de Publicaciones-Universidad de Murcia, 2015, pp. 38-41, 134-136.

⁷ El tema ya ha sido revisado en relación con otros periodos de la historia de México. Destaca el caso del estudio realizado por

una dinámica en que tanto los buenos como los malos no contaron con una interpretación cerrada; más allá de corresponder a un olor placentero o aroma —en el caso de los buenos olores— y a un olor desagradable o nauseabundo —si es que se trataba de un mal olor—, ambos tipos podían relacionarse en forma indistinta con cualidades morales positivas o negativas. De lo anterior derivó el hecho de que, además de oler bien o mal, asimismo existía la posibilidad de oler a bien o a mal; la primera clasificación atendió al placer o disgusto sensorial y la segunda, a una calificación moral. En este contexto es curiosa la noticia del siglo xviii en la que Miguel Cavallero, vecindado en la Ciudad de México, pide separarse de Catharina López Ozuna, su esposa, pretextando el mal olor de boca de esta última.⁸

Desde épocas tempranas varios autores se valieron de numerosas referencias a los olores a fin de construir una imagen e idea sobre el territorio virreinal. Entre ellos podemos contar a fray Bernardino de Sahagún con su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, a Bernal Díaz del Castillo con el libro *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, y a Francisco Cervantes de Salazar con la *Crónica de la Nueva España*, por mencionar algunos ejemplos.⁹ Ya desde estas publicaciones se hace referencia a los olores en relación con plantas, animales, lugares y personas, así como con ciertas prácticas, donde

la investigadora Élodie Dupey, próximo a incorporarse en una publicación sobre los olores y los colores en el arte prehispánico. Véase É. Dupey García, *De pieles hediondas y perfumes florales. La reactualización del mito de la creación de las flores en las fiestas de las veintenas de los antiguos nahuas*, en *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 45, 2013, pp. 7-36, recuperado de: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn45/929.pdf>, consultada el 1 de noviembre de 2016.

⁸ Archivo General de la Nación (AGN), Instituciones Coloniales, Regio Patronato Indiano, Matrimonios (069), vol. 202, exp. 47.

⁹ Véanse fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, t. I, México, Pedro Robredo, 1938; Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Remón, 1632; Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, Barcelona, Linkgua, 2017.



Figura 2. Emblema 48: "El necio no sabe apreciar la virtud", en S. Covarrubias, op. cit., emblema I, 48.

son de mención constante las categorías de buen y mal olor.

Las referencias a diversos olores, mencionados de modo continuo como aromas cuando éstos eran considerados como de fragancia agradable, también se hicieron sentir en los textos, discursos y las imágenes que circularon por el territorio virreinal durante los siglos xvii y xviii. Esta presencia probablemente resultó, en un primer momento, de una tradición retórica que incentivó la elaboración de alegorías, en palabra e imagen, en el marco de la Contrarreforma; posteriormente, una vez en el contexto de la Ilustración, propició la consideración de los olores como síntomas de higiene o de falta de la misma.¹⁰

¹⁰ Considérense los siguientes ejemplos: María del Carmen León García, "Espacio, olor y salubridad en Toluca al final del siglo xviii", en *Historia Mexicana*, vol. LII, núm. 1, julio-septiembre

Un ejemplo de esto último —los olores como síntomas de higiene— son las referencias acerca de los malos olores que se percibían por las calles de la Ciudad de México, ocasionados por las inmundicias y el agua anegada que se juntaban en y alrededor de los mercados, o bien debido a la suciedad y los desperdicios acumulados en las acequias que cruzaban toda la urbe.¹¹

Para efectos de este estudio, y ante tan amplio abanico de posibilidades, nos enfocaremos en el análisis de los olores y su relación con el ámbito conventual femenino del virreinato de la Nueva España en general, destacando el caso de las fundaciones ubicadas en las ciudades principales, sin privilegiar a alguna orden en particular. Así, este estudio brinda una aproximación a los conventos femeninos novohispanos: monumentos históricos donde se cultivó este tipo de experiencias, prácticas olfativas y valores que llegaron a sumarse a las estrategias de simbolización de dichos espacios.

De acuerdo con la normativa correspondiente, se entenderá a los monumentos históricos como los bienes vinculados con la historia de la nación, que datan desde el siglo XVI hasta el XIX, los cuales merecen ser conservados debido a su relevancia en relación con un culto religioso, educación o enseñanza, asistencia, servicio y ornato público, o por su uso por parte de las autoridades civiles y militares, y no sólo debido a sus particularidades arquitectónicas. Esta noción abarca asimismo los muebles que se ubiquen

o donde se hayan encontrado obras civiles relevantes. Por lo tanto, y ante las variadas posibilidades metodológicas de aproximación y estudio de los monumentos históricos que esta definición supone, en este caso se privilegia una interpretación de sus valores sensoriales y simbólicos a partir de imágenes y publicaciones acerca de dichos inmuebles, y sobre las vidas y valores de sus antiguas habitantes.¹²

En los conventos femeninos novohispanos los olores y el olfato —ámbitos distintos, al corresponder el primero a los aromas y el segundo a su percepción— fueron motivo de una interpretación cultural específica. Por lo tanto me interesa revisar las referencias a los olores que existen en relación con tales espacios, atendiendo a los ejemplos que los antropólogos han clasificado como olores naturales, artificiales y simbólicos.¹³ Revisaré la tradición retórica y la representación visual que se tejió en torno a los olores en relación con los conventos, en busca de identificar cuáles fueron los casos principales, de acuerdo con la clasificación señalada, y de qué manera o en qué sentido se convirtieron en símbolos de los propios conventos y de las monjas.

El jesuita Diego Calleja y el significado de los olores durante el periodo virreinal

A lo largo del periodo virreinal aconteció una transformación cultural que propició que tanto publicaciones como los postulados que éstas presentaban

de 2002, pp. 163-1999; Claudia Agostini, "Las delicias de la limpieza: la higiene en la Ciudad de México", México, El Colegio de México/FCE, 2005, pp. 563-597.

¹¹ Véanse María Rebeca Yoma Medina y Luis Alberto Martos López, "El Parián: un siglo y medio de historia y comercio", en *Boletín de Monumentos Históricos*, 2ª época, núm. 10, julio-septiembre de 1990, p. 26; María Isabel Monroy Castillo, *Guía de las actas de cabildo de la Ciudad de México, años 1611-1620, siglo XVII*, México, Universidad Iberoamericana/ Secretaría General de Desarrollo Social-Departamento del Distrito Federal, 1988, p. 144; AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, cajas 3000-3999 y c. 3588, exp. 012 (Ríos y Acequias), f. 2.

¹² Cfr. *Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas*, México, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 1972 (Reforma DOF 09-04-2012), arts. 33, 35.

¹³ Siguiendo a los investigadores David Howes y Anthony Synnott, el antropólogo Héctor Manuel Enríquez apunta y ejemplifica los tres tipos de olores de la siguiente manera: "a) los olores naturales, como los olores corporales, los olores de los alimentos o los olores de las flores; b) los olores artificiales, como los perfumes, los olores de la contaminación o los aromatizantes industriales; c) los olores simbólicos, como la creencia de que las distintas razas tienen olores específicos o algún otro tipo de metáfora olfativa". H. M. Enríquez Andrade, *Olor, cultura y sociedad. Propuestas para una antropología del olor y de las prácticas olfativas*, México, INAH, 2014, p. 22.

fueran motivo de lectura, reflexión y conciencia por parte de las habitantes de diversos conventos, ya por su lectura directa o ya porque sus preceptos fueron revisados y compartidos en el interior de estos espacios.¹⁴ Nuria Salazar ha señalado que “[...] el contacto de la mujer con los libros se robusteció en los monasterios novohispanos para el crecimiento intelectual y espiritual de las profesas y para la formación de las jóvenes que contaban en el noviciado, con lecturas escogidas”.¹⁵ Sin duda podríamos señalar a sor Juana Inés de la Cruz como el máximo y más conocido ejemplo de ello.

Son varias las publicaciones que llaman la atención por la relación que existe entre su contenido, donde se revisan los olores, entre otras percepciones sensoriales, y su vinculación con los monasterios femeninos. En este sentido, Doris Bieñko y Antonio Rubial han llamado la atención acerca del libro *Talentos logrados en el buen uso de los cinco sentidos*, escrito por el padre jesuita Diego Calleja.¹⁶ Este título aborda *ex profeso* los sentidos y, como lo han señalado los investigadores, “[...] advierte a los feligreses de los peligros que éstos representan como puerta de los pecados capitales, pero también del uso virtuoso que se puede hacer de ellos como facultades otorgadas por Dios para la salvación”¹⁷, todo esto en el marco de la experiencia mística.

Vale la pena destacar la relevancia del libro de la autoría de Calleja en el contexto de los estudios sobre la vida conventual femenina en la Nueva Espa-

ña, no sólo porque su tema principal corresponde a los sentidos, entre ellos el olfato, tema de especial interés de este ensayo. Su relevancia también radica en que resume las ideas que circularon al respecto no sólo en la península ibérica, sino también en Hispanoamérica, a través de diversas estrategias de intercambio y comunicación. Es importante recordar que en este caso en particular nos encontramos ante una de las obras del que fue el primer biógrafo de la muy conocida sor Juana Inés de la Cruz, autor de la *Vida de la Madre Juana Inés de la Cruz*, resultado de su amistad e intercambio epistolar con la monja jerónima, de quien además fue su consultor.¹⁸ Lo anterior sugiere el conocimiento e injerencia que Calleja pudo haber tenido de y sobre uno de los personajes más notables del ámbito intelectual virreinal, así como de la vida conventual en el virreinato.¹⁹

Una revisión más profunda de *Talentos logrados* permite constatar que el autor presenta a los cinco sentidos y a su dominio como talentos que permiten alcanzar la bienaventuranza; es decir, la salvación.²⁰ Estos talentos son referidos como dones celestiales. Calleja advierte que el buen uso de los sentidos es necesario para aspirar a dicha salvación, y que éste depende fundamentalmente de la voluntad.²¹ También aclara que cada sentido tiene su ámbito de dominio particular, por lo que indica que su libro se trata de “[...] cada uno [de los sentidos] de sus riesgos y de sus logros con independencia de

¹⁴ Véase Elvia Carreño Velázquez (coord.), *Este amoroso tormento. El libro y la mujer novohispana*, México, Colegio de San Ignacio de Loyola, Vizcaínas/ADABI, 2011.

¹⁵ Nuria Salazar Simarro, “El papel del cuerpo en un grabado del siglo XVIII”, en *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, INAH, 2011, p. 110.

¹⁶ Agradezco a Doris Bieñko por haberme sugerido revisar el libro de Diego Calleja, título que fue revisado brevemente junto con otros del mismo interés en el siguiente estudio: Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta, “Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana”, en *Cuerpo y religión en el México barroco*, op. cit., pp. 148-157.

¹⁷ *Ibidem*, p. 148.

¹⁸ Diego Calleja, *Vida de Sor Juana*, Ermilio Abreu Gómez (ed.), Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1996.

¹⁹ Varios autores han enfatizado en el papel de Calleja en este sentido, tanto en relación con sor Juana Inés de la Cruz y su contexto inmediato como en las publicaciones subsecuentes que abundaron en la vida y obra de la décima musa. Véase Margo Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿hagiografía o autobiografía?*, México, Grijalbo/UNAM, 1995; José Pascual Buxó, *Sor Juana Inés de la Cruz. Lectura barroca de la poesía*, Madrid, Renacimiento, 2006; Francisco de la Maza, “Primer retrato de Sor Juana”, en *Historia Mexicana*, vol. 2, núm. 1, julio-septiembre de 1952, pp. 1-22.

²⁰ D. Calleja, *Talentos logrados en el buen uso de los cinco sentidos*, Madrid, Juan García Infanzón, 1700, pp. 2-3.

²¹ *Ibidem*, p. 5.

los demás, por distinción establecida de la misma naturaleza".²²

El olfato es presentado por el autor jesuita como el tercer talento, y de éste apunta que se trata de un regalo de Dios. Sin embargo, su exposición sugiere que no sólo el sentido es un don, sino también las "delicias" u olores agradables que se perciben a través del mismo: el olfato es el don para cuyo deleite se creó el "regalo de los olores".²³

[...] como si no estuviera satisfecho, de avernos dado la utilidad grande de estos sentidos, nos dio el *Olfato*: para que, al *percibir el regalo de los olores*, entendiésemos, que además de lo útil, andaba Dios, a *ganarnos la voluntad con el recreo*, y como á sembrarnos el presente de flores. Este agasajo debe sobornar mucho nuestro amor; sino por lo que tiene de provechoso, por lo que le sobra de fineza. ²⁴

El jesuita plantea que los olores son un regalo divino, sin finalidad práctica ni de carácter útil o funcional, innecesarios para vivir, ya que sirven al deleite o recreo.²⁵ Esta idea se desarrolla a lo largo de los cinco apartados en que se divide el capítulo correspondiente y que tejen los siguientes argumentos:

- 1) Las delicias del olfato conducen a conocer a Dios.
- 2) Los olores —los fragantes— son comparables con las virtudes y que existen otros —los desagradables— que se relacionan con el demonio.
- 3) Debe dedicárseles un disfrute moderado, dominado por la "eutrapelia".²⁶

²² *Ibidem*, p. 6.

²³ *Ibidem*, pp. 169-170.

²⁴ *Idem*.

²⁵ *Ibidem*, p. 176.

²⁶ De acuerdo con la Real Academia Española (RAE), la *eutrapelia*, cuya raíz griega significa "broma amable", refiere la virtud que modera el exceso de las diversiones o entretenimientos; donaire o jocosidad urbana e inofensiva; discurso, juego u ocupación inocente, que se toma por vía de recreación honesta con templanza. RAE, "eutrapelia", en *Diccionario de la lengua española*,

4) A través del olfato también se puede servir a Dios.

5) Recompensas obtenidas del dominio de este talento y los olores como fragancias celestiales.

Entre sus elaboraciones, el autor jesuita sugiere que Dios se esconde en los olores perfumados y agradables al olfato, entre los cuales se apuntan el almizcle, ámbar, estoraque, algalia, hierbas odoríferas y flores.²⁷ Destaca la mención de estas últimas —las flores—, que además pareciera sugerir como reminiscencias del Paraíso perdido, poblado por Dios de "flores suavísimas".²⁸ Advierte que estos olores deben gozarse, sin olvidarse de agradecer a Dios por ellos, pues son morada, regalo y antídoto divino.²⁹ También destaca su carácter metafórico, en particular cuando los refiere como símbolos de virtudes, abriendo así la puerta a su interpretación como atributos en palabra e imagen.³⁰

Asimismo continúa advirtiendo acerca del peligro de disolver la relación entre olores y virtudes, y con esto ahonda en la explicación de la existencia de ese sentido dialéctico que ya hemos apuntado en cuanto a los olores y sus acepciones referentes a los pecados o a las virtudes. De este modo anota:

Los buenos olores en sí, no son más que unas criaturas inocentes, y por su natural indiferencia, dóciles, de que a poca fuerza, que los haga un vicioso, los tuerza hacia el mal: y esto es, *lo que acusan los Santos; no los buenos olores, no al que los usa bien*: (esto es, sin frecuencia de hábito, sin costa de precio, sin riesgo de impureza, sin olvido de Dios) *sino a los profanos, que a estos buenos olores los falsean su buen destino, y convierten el ámbar, en Imán atractivo de yertos* [...] ³¹

^{23a} ed., Madrid, Espasa, 2014, recuperado de: <http://dle.rae.es/?id=H7v0BgZ>, consultada el 3 de noviembre de 2016.

²⁷ D. Calleja, *op. cit.*, p. 176.

²⁸ *Ibidem*, p. 179.

²⁹ *Ibidem*, pp. 177-189.

³⁰ *Ibidem*, pp. 190-193.

³¹ *Ibidem*, pp. 199-200.

Al referirse a la *eutrapelia*, advierte que es del agrado de Dios convertir en merecimientos los regalos que, una vez en gracia, se llegarán a gozar con holgura.³² El jesuita hace así un llamado a la moderación y urbanidad, a fin de “empelar el ánimo, fatigado del cumplimiento de las obligaciones en algunos entretenimientos lícitos: como son el buen dicho, sin obsesión, y con agudeza”.³³ Gozar de la virtud de la *eutrapelia* y, con esto, dominar el talento del olfato no sólo liberará al hombre y a su alma de los excesos, sino que le brindará una vía para que, a través del olfato y el goce moderado de los olores, se logre servir a Dios, ejercitando también con base en ese sentido la recta intención.³⁴

Poderoso imán, para enamorar mucho de Dios a un Alma entendida, debiera ser esta fineza de su Majestad, y digo entendida porque no veremos a espíritus de apagada tibieza, ansiosos de buenos olores, que esta pasión parece carácter de las Alma Señoras.³⁵

A manera de ejemplo de la “mengua” de este sentido, Calleja construye un claro escenario para evidenciar que cualquier olor terrestre es superado con creces por los olores celestiales, en particular por los de aquel “florido” y “amenísimo” jardín del “Esposo” donde se cultivan flores tan fragantes que rectifican la superioridad de dicho vergel.³⁶ Con esto enfatiza en que, en tanto regalo divino, el olfato sólo encontrará el máximo deleite cuando provenga del “Paraíso Celestial”.³⁷ Además, asegura que Dios regalará con un olor similar a aquéllos con vidas ejemplares, cuyos cuerpos despedirán gustosos aromas, contrarios a la podredumbre de la corrupción de los cuerpos. El olor, al no tener fin útil para la vi-

da y ser planteado por Calleja como un símbolo de cercanía de la gloria, sólo podrá ser gustoso en tanto divino y repelente cuando se embiste del mal, convirtiéndose así en promesa y distinción con los olores terrenales que, aunque regalos también, no son equiparables a ese máximo aroma.³⁸

De esta calidad, por con exceso no imaginable, es la delicia, que Dios tiene en la Gloria, para regalar el Olfato de los que en esta vida anduvieron, por las veredas limpias de la virtud: cuyas Almas honestas fueron, en su proceder, tan Señoras, que no se sujetaron a las serviles impurezas del vicioso deleite: y por eso las pagará Dios, en proporción medida, con el regalo de los buenos Olores, como a Espíritus de noble y generoso gusto.³⁹

Así, en tanto ejemplo principal, el texto del jesuita Diego Calleja sintetiza y explica las elaboraciones retóricas que se encuentran en otras publicaciones, ya sea en sus títulos o como parte de su contenido, destacando la naturaleza, formas y variantes de los olores y de dominio o talento del olfato. También aclara la manera en que pueden entenderse las afirmaciones acerca de los talentos que poseía determinada persona, tales como los que llegó a destacar en relación con sor Juana.⁴⁰

Con esta guía podemos verificar que los olores eran tropos y recursos retóricos cuyo significado era comúnmente entendido y en franca relación con lo divino cuando éstos se referían como sumamente deleitosos, vinculados con espacios paradisiacos o sagrados, objetos de veneración religiosa y personajes santos. Como se verá adelante, tanto los conventos de monjas como algunos de los objetos que resguardaban y sus pobladoras asimismo fueron referidos a través de recursos retóricos alusivos a las sensaciones olfativas deleitosas o celestiales.

³² Cfr. *ibidem*, p. 218.

³³ *Ibidem*, p. 206.

³⁴ *Ibidem*, pp. 218-227.

³⁵ *Ibidem*, p. 177.

³⁶ Cfr. *ibidem*, p. 228.

³⁷ *Ibidem*, pp. 228-230.

³⁸ *Ibidem*, p. 232.

³⁹ *Ibidem*, p. 233.

⁴⁰ D. Calleja, *Vida de Sor Juana*, op. cit., p. 25.

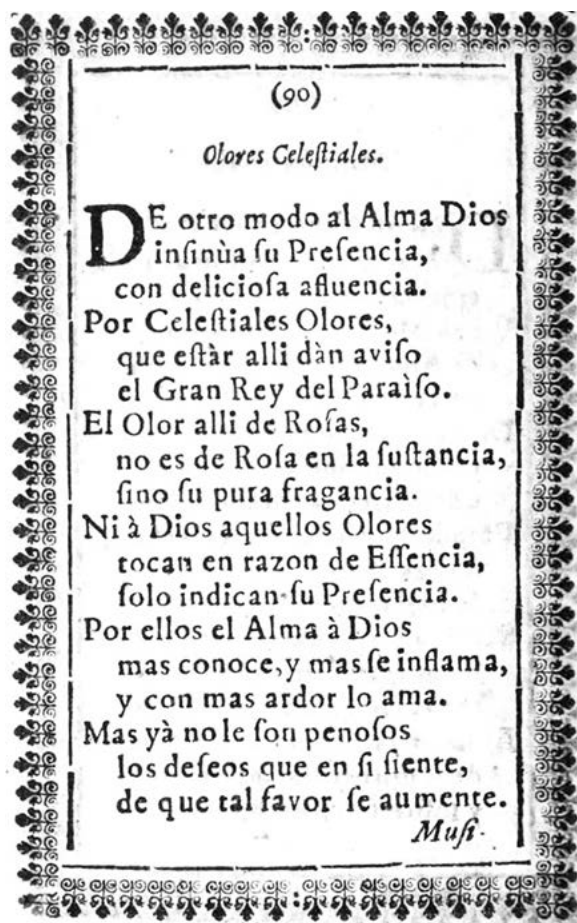


Figura 3. "Olores celestiales", en *Idea de la vida teresiana*, Zaragoza, Pedro Carreras, 1726.

Asimismo, y tomando como guía los argumentos presentados por Calleja en su disertación sobre el olfato y el dominio de su talento, podría apuntarse que esa tendencia no fue un invento de la época que revisamos, sino que, así como muchos otros temas similares, es posible rastrear sus antecedentes hasta épocas remotas. Los libros del Antiguo Testamento, en particular del "Cantar de los cantares", son ejemplo de lo anterior. La tendencia de la que formaron parte y que aquí nos interesa revisar encontró continuidad a manera de numerosas oraciones e imágenes, apoyando la identificación de relaciones entre olores y prácticas religiosas, valores y virtudes.⁴¹

⁴¹ Maryca Lottman, "Enseñar los jardines de Teresa de Jesús", en *Santa Teresa y el mundo teresiano del barroco*, Madrid,

Las elaboraciones de Calleja retoman y recuerdan vidas ejemplares como la de santa Teresa de Jesús, por el dominio de los sentidos.⁴² Recordamos aquí el libro titulado *Idea de la vida teresiana*, publicado a principios del siglo xvii, el cual comulga con los ideales de Calleja a la vez que buscó difundir ideas comunes.⁴³ Su versión en latín trata acerca de una serie iconográfica de inspiración mística y de corte teresiano que recrea el camino espiritual trazado por santa Teresa y desarrollado en publicaciones como el ya mencionado *Castillo interior*, camino que persigue como máximo fin la unión con Dios.⁴⁴

Este libro fue publicado originalmente en Amberes y, según se refiere en el prólogo, traducido al español "para mayor honra y gloria de Dios", con la idea de ser difundido entre conventos y monasterios a los que denomina "escuelas de santidad y perfección".⁴⁵ Entre otros temas se refiere a los olores celestiales que, junto con otras sensaciones, experiencias y acciones, transpoladas a nivel místico, ejemplifican los regalos y goces a que accede el alma religiosa que ha recorrido, victoriosa, el camino de perfección para la unión con Dios, recordando con esto la exposición de Calleja sobre el logro del talento del olfato (figura 3).

Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2015, pp. 237-250.

⁴² *Ibidem*, p. 247. Los textos teresianos no fueron exclusivos de la espiritualidad de los conventos de monjas carmelitas descalzas, tal como lo demuestran las noticias que tenemos de su presencia en diversas bibliotecas conventuales. Véase E. Carreño Velázquez (coord.), *Este amoroso tormento. El libro y la mujer novohispana*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, 2010.

⁴³ Fray Eusebio Blasco (trad.), *Idea de la vida teresiana, que dibujada en estampas simbólicas, y explicada en tercetos latinos, se estampó los años pasados en Amberes, a devoción del M. R. P. Humberto de San Juan Bautista, Carmelita Descalzo, Provincial de Flandes. Traducida ahora nuevamente en español por el R. P. M. Fray Eusebio Blasco, Carmelita Observante, Calificador del Santo Oficio, Theólogo, y Examinador Apostólico. Dedicada a la Seráfica Madre Santa Teresa de Jesús*, Zaragoza, Pedro Carreras, 1726.

⁴⁴ *Idea vitae Teresianae iconibus symbolicis expressa*, Amberes, Jacob Mesens, 1680.

⁴⁵ F. E. Blasco (trad.), *op. cit.*

En este texto se repite la idea de Calleja, al presentar a los olores celestiales en relación directa con la presencia divina a manera de síntomas de la misma, trayendo así a colación a Dios y al Paraíso. Se separa la sustancia; es decir, el olor percibido a través de los sentidos, de la fragancia, que en este caso se refiere a un olor sublime —percibido por el alma y no por los sentidos—. También se destaca la atracción que ejercen estos olores, su sensualidad y su carácter propiciatorio que, en tanto divinos, superan las advertencias de guardar los sentidos.

La versión holandesa y el original a partir del que se realizó la traducción al español, la cual se observa en la figura 4, comprende además una imagen que ilustra los olores celestiales a manera de flores que caen del cielo, tornando con esto a esa fuerte tradición, en parte imagen y en parte palabra, que enunció Diego Calleja, confirmando así la pertinencia de su revisión en relación con el ámbito conventual femenino novohispano.

Títulos como el de Calleja hacen notar la manera en que los olores y su percepción a través del olfato se entendieron e identificaron en relación con algunos de los principales valores religiosos. El tema abre la conversación respecto a las prácticas, textos, noticias e imágenes que se presentan a continuación.

Los olores de las flores en los conventos

A partir del siglo XVII e incluso en el XIX es posible encontrar numerosas ediciones donde se menciona el cultivo de flores en las huertas, macetas, jardines y parterres de los monasterios. La siguiente cita, tomada del conocido relato de Madame Calderón de la Barca acerca de su visita al jardín del convento de la Concepción, sirve como ejemplo:

El jardín, que fue lo primero que visitamos, le tienen muy bien cuidado, con sus arriates, de guijarros, ban-

(90)
Odores Cælestes.

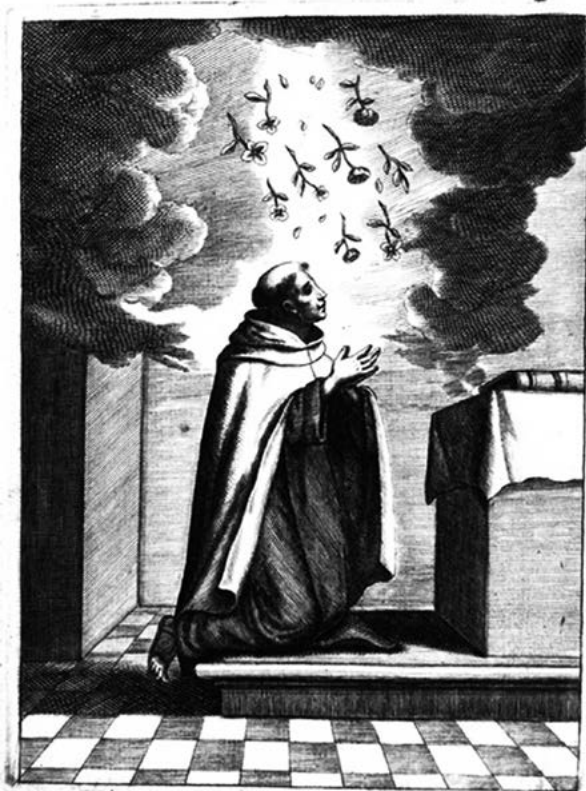


Figura 4. Autor desconocido, "Olores celestiales", en *Idea vitae teresianae*, Amberes, Jacobus Mesens (impresión a partir de xilografía), ca. 1686.

cas de piedra, y una fuente que vierte sus agua juguetonas y chispeantes. Los árboles se doblaban bajo el peso de la fruta, y esquilmaron para nosotras los parterres de las más bellas flores: *guisantes de olor y rosas, que aquí siempre abundan en todos los jardines, claveles, jazmines y heliotropo*. Era un cuadro encantador contemplarlas ir y venir, o formando corros en ese jardín de altas paredes en donde no llega el bullicio de la ciudad; y mientras el sol se hundía detrás de las montañas, *todo respiraba reposo y alegría*.⁴⁶

Las noticias que sobreviven también enfatizan el caso de las rosas, flores de azahar y azucenas, así co-

⁴⁶ Madame Calderón de la Barca, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, Felipe Teixidor (trad. y pról.), 2ª ed., México, Porrúa, 1967 [1843], p. 107.

mo las obras que se realizaban con ellas, principalmente para adorno de imágenes y altares a partir de ramos, ramilletes, coronas y cazolejas aromáticas.⁴⁷ Las flores también se aprovechaban para adornar los ajuares de las recién profesas y de las finadas, tendencia de la que dan cuenta los retratos llamados de “monjas coronadas”.⁴⁸

Vienen a colación las noticias que al respecto ofrece Joseph Gómez de la Parra acerca del convento carmelitano de San José, en la ciudad de Puebla; en *Fundación y primero siglo*, el autor refiere noticias acerca de la fábrica interior del convento, por la que fue guiado por una de las religiosas, donde se cultivaban flores no para el deleite sensorial, sino para el adorno de altares, el coro y el claustro:

Por esta pieza de los lavaderos se pasa a la huerta, que es muy capaz, formada en cuadro con una cerca de cal y conato muy alta, que cae a la esquina de la calle, tiene algunos árboles frutales y mucha *abundancia de flores y rosas, que sólo sirven para adornar los Altares de la Iglesia, del choro, y del claustro* [...]⁴⁹

De igual manera dejó en claro que los adornos florales fungían como un incentivo para la devoción, por supuesto al ser “empleados con primoro-

so aseo en el culto divino”,⁵⁰ cuidándose de gustar sus fragancias.

Las flores y, junto con éstas, sus olores no sólo se disponían en altares, sino que asimismo acompañaron ajuares, celebraciones e incluso a las propias monjas durante los momentos más relevantes de su vida y en su muerte. Así queda claro al revisar el mismo libro, cuando se habla del fallecimiento de la hermana Juana Esperanza de San Alberto, “la morena”, cuyo cuerpo parece haberse sembrado con flores, las cuales, tras su entierro, se repartieron a través de la reja del coro a la multitud que solicitaba alguna prenda de esta hermana. Tal referencia recuerda sin duda los retratos fúnebres revisados por Enrique Tovar y Julia Santa Cruz.⁵¹ En relación con las honras fúnebres de monjas de vidas ejemplares, no sólo fue común el adorno con flores, sino también la presencia de olores cautivantes y gustosos que solían recordar la virtud y santidad de la persona fallecida, cuando no emanaban del cuerpo.

Las noticias anteriores recuerdan las palabras de Calleja cuando dice que Dios se escondía en los olores perfumados de las flores, cuasirreminiscencias del Paraíso. Tales olores eran tanto deleite como recreo, culposos si es que se gozaba en extremo pero aparentemente del gusto divino, siempre y cuando fuera respaldado por una franca devoción. Su relevancia y protagonismo en el espacio conventual se confirma a través de las noticias que acerca de su presencia arrojan los trabajos arqueológicos en conventos como el de Santa Teresa la Antigua;⁵² asimismo se constata en su referencia en objetos, como la maqueta que resguardan las hermanas de la comu-

⁴⁷ Joseph Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo del muy religioso convento de Sr. S. Joseph de Religiosas Carmelitas Descalzas de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles, en la Nueva España, el primero que se fundó en la América Septentrional, en 27 de Diciembre de 1604*, Puebla, Viuda de Miguel de Ortega, 1731, p. 103.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 276. Véase también Enrique Tovar Esquivel y Julia Santa Cruz Vargas, “El ‘olor a santidad’ en la ‘muerte florida’: Las flores como equivalente de los aromas en el arte funerario”, en *Iconografía mexicana IX y X. Flora y fauna*, México, INAH, 2009, pp. 95-104. En relación con el tema de las “monjas coronadas”, consúltense el proyecto curatorial y editorial coordinado por la doctora Alma Montero Alarcón: N. Salazar Simarro, “El lenguaje de las flores en la clausura femenina”, en *Monjas coronadas: Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, A. Montero Alarcón (coord.), México, INAH-Conaculta, 2003, pp. 133-151.

⁴⁹ J. Gómez de la Parra, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 83.

⁵¹ E. Tovar Esquivel y J. Santa Cruz Vargas, *op. cit.* Véase también María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 2001, p. 114.

⁵² Elsa Hernández Pons, “Arqueología histórica en México: antecedentes y propuestas”, en *Primer Coloquio de Arqueología Histórica*, México, INAH-Conaculta, pp. 1-26.

nidad de Santa Teresa la Nueva, donde se detalla la presencia de floreros, macetas, parterres y jardines en el interior de la clausura.⁵³

Olores, deleites, castigos y peligros

A lo anterior se sumaron los olores y esencias que emanaban de la cocina, de la mano de los platillos que allí se creaban y, de manera extraordinaria, por el uso de ingredientes aromáticos, como “[...] azafrán, aguas de olor, ámbar y amizcle, almendra, clavo y fruta para hornear”,⁵⁴ entre otros ingredientes. Seguramente a estas fragancias se unieron las que despedían velas, pomadas, lociones e incluso los perfumes de los muebles y los materiales de costura. Destacan los estudios realizados sobre la cocina y sus olores, con enfoque en el caso de la cocina conventual, un tema por demás rico e interesante y que ha marcado la pauta en los estudios en la materia, pero cuya revisión a fondo excede los objetivos de este trabajo.⁵⁵

⁵³ La maqueta formó parte de la exposición titulada *Los tesoros escondidos de conventos carmelitas*, presentada en el Museo Franz Mayer del 22 de enero al 6 de marzo de 2016.

⁵⁴ N. Salazar Simarro, “Los monasterios femeninos”, en *Historia de la vida cotidiana en México*, t. II: “La ciudad barroca”, México, FCE/El Colegio de México, 2005, p. 234.

⁵⁵ Varios autores han incursionado en los estudios sobre la cocina, revisando sus aromas; entre ellos destaco a los que forman parte de la línea de investigación de historia sobre la vida cotidiana. Véanse los estudios que la investigadora Sonia Corcuera de Mancera ha emprendido en este sentido: *Entre gula y templanza: un aspecto de la historia mexicana*, México, FCE, 2015; *El fraile, el indio y el pulque*, México, FCE, 1991; *Del amor al temor: borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, México, FCE, 1994. Consúltense también Enriqueta Quiroz, “Comer en Nueva España. Privilegios y pesares de la sociedad en el siglo XVIII”, en *Revista Historia y MEMORIA*, enero-junio de 2014, pp. 19-58, recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325131004002>, consultada el 15 de abril de 2017; “Del mercado a la cocina. La alimentación en la Ciudad de México”, en *Historia de la vida cotidiana en México*, t. III: “El siglo XVIII: entre tradición y cambio”, México, El Colegio de México/FCE, 2005. Entre los investigadores que han revisado la relación entre cocina y vida conventual femenina, véanse N. Salazar Simarro, “Ingredientes para la cocina conventual: producción y compras en dos estudios de caso”, en

En este marco cabe recordar que también existieron advertencias de corte dialéctico que invitaban a considerar tanto los deleites como los peligros de los olores. La primera regla de santa Clara, dedicada al convento de Corpus Christi, es reveladora en este sentido, pues al hablar acerca de la castidad enfatiza lo siguiente:

Las Esposas, pues, de Jesucristo deben ser muy fieles a su Esposo en sus pensamientos, palabras y obras: y para esto ser muy modestas, muy recatadas y temerosas de Dios; repitiendo muchas veces las palabras de David: “Señor, enclava y asegura con tu temor lo frágil de mi carne”. *Por esto conviene mucho a las Religiosas la guarda de los sentidos, que son las ventanas por donde entra la muerte al alma, como decía Jeremías*. Y San Basilio enseña: que la Religiosa ha de tener Ojos castos, no mirando cosas torpes, aún en los irracionales: Oídos castos, no oyendo palabras deshonestas, ni permitiendo se hablen en su presencia: Labios castos, no hablando cosas indecentes, ni tocando con ellos aún a las criaturas inocentes: *Olfato casto, evitando lo sensual de los olores*: Tacto casto, que el sentido más ocasionado a torpezas es el del tacto.⁵⁶

Los investigadores Doris Bieñko y Antonio Rubial han señalado lo tocante a la mortificación o castigo del olfato, a fin de recordarnos que este sentido solía castigarse, evitando exponerlo a olores placenteros, como lo confirman algunas citas re-

Boletín de Monumentos Históricos, 3ª época, núm. 30, enero-abril de 2014, pp. 72-93. De la misma autora, consúltense el apartado titulado “Asómate a la cocina”: “Los monasterios femeninos”, en *op. cit.*, pp. 233-238; Alicia Bazarte Martínez, *Un acercamiento a la comida novohispana. Segundo miércoles de Cuaresma en el convento jerónimo de San Lorenzo, México, 1628. Viandas y fatigas para el recibimiento del arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta, Puebla, 1772*, México, IPN, 2006.

⁵⁶ Nicolás Quiñones, *Explicación de la primera regla de la exclaustrada madre Santa Clara de Assis, Virgen: Dispuesta para las Religiosas Descalzas del Convento de Corpus Christi de esta Ciudad de México*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1736, p. 55.

cogidas aquí.⁵⁷ Sin duda alguna, a pesar del panorama olfativo que hemos construido, los conventos también sufrieron, ya fuera de manera intencional o no, de la presencia de olores desagradables, cuando no nauseabundos.

En relación con los malos olores, algunos textos de tradición conventual mencionan la manera en que, a fin de ejercitar la humildad, muchas monjas se sometieron a tareas que podían causar disturbio, por repugnantes. Tales textos enfatizan los casos de aquellas hermanas que eran “naturalmente asquerosas”, como lo fue sor Francisca de la Natividad, del convento de San José de Puebla, quien instó a sus hermanas conventuales a comer chinches, a modo de práctica de mortificación, teniendo en cuenta el mal olor que esos insectos despedían.⁵⁸

[...] vio unas tablas de una cama cargadas de chinches, y recogiendo cantidad de ellas en un papel las llevó a la comunidad ofreciéndoles por salsa estos animalillos tan asquerosos, y todas fueron pidiendo para *sazonar los platos muy a gusto de sus espíritus, aunque la salsa era tan repugnante a la carne, por el asqueroso fetor que despiden de si estas sabandijas*.⁵⁹

Junto con el ejemplo anterior, cabe señalar que los textos parecen presentar a manera de práctica común el hecho de que las monjas se emplearan en el cuidado de enfermos, “aunque fuesen los más hediondos”,⁶⁰ sin importar los malos olores que despidiesen, así como en lavar los “vasos asquerosos”.⁶¹

⁵⁷ A. Rubial García y D. Bieñko de Peralta, *op. cit.*, pp. 157-162.

⁵⁸ J. Gómez de la Parra, *op. cit.*, pp. 243, 248.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 98.

⁶⁰ Por ejemplo, este modelo se refiere a la vida y prácticas del beato Crispín de Viterbo. Véase Bonifacio de Nizza, *Vida, virtudes y milagros del B. Crispín de Viterbo. Religioso capuchino de la provincia romana*, Madrid, Imprenta de Don Tomás Albán, 1808, p. 42. Una fórmula similar se repite en la “Crónica del convento de San José de la ciudad de Puebla”, en J. Gómez de la Parra, *op. cit.*, p. 248.

⁶¹ *Idem*.

Este modelo parece reproducir las prácticas adjudicadas a santos personajes.⁶²

Otro ejemplo corresponde al relato de Cayetano y Quintero, quien en su libro *Escudo de Armas de México* recuerda el hedor que inundaba los lugares donde se enterraba a las víctimas de la epidemia que arrasó a la población de la Ciudad de México en 1737.⁶³ Entre los lugares que menciona el autor se contaban los conventos de monjas, donde, así como en otros institutos religiosos, se abandonaron enfermos de todas las edades y cadáveres que requerían sepultura, de modo que las religiosas se hacían cargo tanto de unos como de otros, sin importar el peligro ni lo desagradable del olor.⁶⁴ Esta última referencia trae a la mente los olores de muerte que, fuera del contexto epidémico relatado por Cabrera y Quintero, seguramente le eran naturales a los conventos, pues hay que recordar que en sus coros se enterraba a las monjas y en sus templos, a los benefactores de la comunidad.⁶⁵

Como parte del proceder dialéctico referido acerca de los olores percibidos por los sentidos, se advertía que, aunque en algunas ocasiones podían recordar virtudes, lo divino y brindar placer, asimismo podían ser trampas y distractores que conformaran al alma.

En el libro *Varón de deseos*, Palafox de Mendoza escribe unas líneas que dejan en claro tal distinción:

Así el alma que hubiere llegado a cualquiera de estos favores y regalos que Dios hace a sus siervos, hará burla de cuantos deleites, entretenimiento y recreaciones hay en esta vida, y con un instante que oiga de

⁶² *Idem*.

⁶³ Cayetano de Cabrera y Quintero, *Escudo de Armas de México: Celestial Protección de esta Nobilísima Ciudad, de la Nueva España, y de casi todo el Nuevo Mundo, María Santísima, en su Portentosa Imagen del Mexicano Guadalupe Milagrosamente Aparecida en el Palacio Arzobispal el Año de 1531*, México, Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1746.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 501-502.

⁶⁵ M. de los Á. Rodríguez Álvarez, *op. cit.*, pp. 62, 69-70.

música del Cielo, quedan curados los oídos, para parecerle voces importunas las de la tierra, y *en sintiendo la fragancia de aquellos olores, queda el olfato desengañado de las confecciones del mundo [...]*⁶⁶

La cita anterior señala que cualquier deleite — en particular sensorial— que pueda gozarse en vida será demasiado excedido por aquellos que Dios le hará gozar al alma favorecida. De esta manera el olfato percibirá aquellos olores tan fragantes, por divinos, que se dará cuenta del engaño de aquellos que se experimentan en el mundo.

Los olores como estrategia de simbolización de monjas y conventos

Ante este panorama resultó evidente la manera en que los olores se clasificaron en dos grandes ámbitos. Así, por un lado, se agruparon aquellos que era factible percibir con los sentidos, y por otro, aquellos que se percibían a través del alma.

Estos mismos elementos se convirtieron en símbolos del espacio; es decir, de la clausura y de sus protagonistas, así como de las obras, virtudes, regalos y tentaciones. A este ámbito corresponden los juegos retóricos y las alegorías visuales en los que el convento fue entendido como un jardín odorífero, un huerto cerrado donde las monjas y sus obras eran las flores.⁶⁷

Entre las imágenes que ejemplifican lo anterior se cuentan aquellas que atienden a un solo modelo formal que guía la representación de un Cristo yacente entre flores, aves y mariposas. Se trata de las pinturas tituladas indistintamente como *Cristo en el Jardín de las Delicias*, *El Galán Divino* o *El Divino Esposo*, nacidas de los pinceles de artistas como José

de Ibarra, Andrés López, Miguel Cabrera, Pascual Pérez y fray Miguel de Herrera.⁶⁸ La formulación que estas obras realizan en imagen de los diversos olores y deleites mediante sus motivos iconográficos y las inscripciones que acompañan a cada elemento refuerzan la idea de que los olores fragantes son comparables con virtudes, y que los divinos serán motivo de un máximo disfrute si es que así se llegara a merecer a partir una vida de talentos logrados (figura 5).⁶⁹

Acerca de las obras y virtudes, en el conocido libro de Carlos de Sigüenza y Góngora referente al convento concepcionista de Jesús María, el autor puso en palabras el mismo recurso:

[...] lo mismo se puede afirmar de este religiosísimo, que debajo de la propia alegoría se describe aquí, pues tantos en el florecieron sublimes árboles cuantas sagradas vírgenes lo ilustraron, esparciendo *fragancias de las flores de sus ejemplos y admirándonos con los sazonados frutos de sus virtudes* y aunque estos árboles se trasplantaron ya al Paraíso de la Gloria, quedándole otros cuantos tantos cuantos son las vírgenes que en su clausura contiene [...]⁷⁰

A manera de conclusión, y en línea con lo señalado, es importante decir que, dentro de la tradición católica, pero en particular dentro del ámbito conventual femenino del virreinato de la Nueva España, los olores se prestaron a una lectura que trascendió las categorías del buen y del mal olor para encauzarlos hacia un ámbito moral de coordenadas definidas. Los casos revisados apuntan la manera en que los buenos olores no sólo eran gustosos o placenteros, sino que también debían referir a actos, objetos,

⁶⁶ Juan de Palafox y Mendoza, *Varón de Deseos en que se declaran las tres vías de la vida espiritual. Purgativa, Iluminativa y Unitiva*, México, Francisco Robledo, 1642, p. 86.

⁶⁷ M. Lottman, *op. cit.*, pp. 247-248.

⁶⁸ Se considera que originalmente estas piezas formaron parte de espacios de clausura; tal afirmación se basa en aquellos casos que aún forman parte de los acervos de monasterios fundados durante el periodo virreinal. Véase *idem*.

⁶⁹ *Idem*.

⁷⁰ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, México, Conaculta, 1995, p. 42.



Figura 5. José de Ibarra (firmada), *El Divino Esposo*, óleo sobre tela, 110 x 170 cm, 1727, convento de Santa Teresa la Nueva, Ciudad de México. Fotografía de Mario Sarmiento.

ideas y vidas virtuosas, atentos de la religión y de sus principales preceptos, y dedicados a Dios tal como algunas de las monjas aquí mencionadas fueron muestra y ejemplo.

Entonces también puede resumirse que los malos olores, además de ser desagradables, fueron vistos como vías de mortificación en el contexto de la mística, como síntomas de la corrupción del cuerpo y de los espíritus, vehículos de transmisión de enfermedades y señales de la presencia de lo demoníaco. De este modo se confirma que, aparte de oler bien o mal, en los conventos femeninos novohispanos los olores se percibían como aromas del bien o del mal, como fragancias de virtudes o hedores de pecados o vicios. Así, el olor, en discurso, al ser per-

cibido por los sentidos, en los conventos era considerado como un placer y un pecado, mas no así cuando servía para constatar una vida ejemplar, como fue el caso del olor a santidad.

De igual modo se concluye que esta manera de entender los conventos femeninos novohispanos, por medio de las relaciones que existieron con los diversos olores y sus significados, fue una práctica común en el contexto virreinal, por lo menos en el marco de la Contrarreforma. Esta tradición superó tiempo y espacio y fue reinterpretada con el paso del tiempo, conservando como constante la idea del espacio conventual como un lugar odorífero y de su comunidad como flores aromáticas que, por virtuosas, inundaron los conventos de fragancias.

Restauración de dos series de pinturas de conventos de monjas colombianas y aproximación al estudio de autoría

En este artículo se tratan aspectos concernientes a la restauración de dos series de pinturas: la primera está constituida por ocho cuadros sobre la vida de santa Inés de Montepulciano, de la comunidad de las dominicas de la ciudad de Bogotá, probablemente elaborados en la segunda mitad del siglo XVII. La segunda es un conjunto de retratos de monjas coronadas en su lecho de muerte, pintados en el siglo XVIII y provenientes de la comunidad de las religiosas clarisas, de esa misma ciudad. Los procesos llevados a cabo permitieron la iniciación de un estudio de autoría, del cual se hace una aproximación para identificar a los posibles autores de las colecciones, quienes hasta el momento son anónimos, con la excepción de tres obras que se encuentran firmadas.

Palabras clave: restauración, estudio de autoría, periodo colonial, Colombia.

The article deals with aspects related to the restoration of two series of paintings: the first includes eight canvases on the life of Saint Agnes of Montepulciano of the Dominican community of nuns in Bogota, probably from the second half of the seventeenth century. The second series is a group of crowned nuns on their death beds (coffins), painted in the eighteenth century and from the community of Poor Clares in the same city. The processes carried out have permitted the beginning of a study of authorship, which includes an initial attempt to identify the possible artists who painted these collections, which to date remain anonymous, with the exception of three signed works.

Keywords: conservation, authorship analysis, colonial period, Colombia.

En este documento se presentan particularidades sobre la restauración de dos series de pinturas del periodo colonial colombiano: la vida de santa Inés de Montepulciano de la comunidad de las dominicas y los retratos de monjas coronadas en su lecho de muerte, de la orden de las religiosas clarisas, ambas congregaciones de clausura, ubicadas en la ciudad de Bogotá. Estas obras fueron adquiridas por el Museo de Arte del Banco de la República de Colombia.

Se expone información general acerca del estado de conservación de las obras antes de iniciar su tratamiento, así como algunos lineamientos de la restauración realizada; además se incluyen referencias sobre la técnica pictórica y algunos estudios de laboratorio y radiografías. Los resultados se documentan con fotografías representativas de los procedimientos.

Aunque los cuadros se trabajaron en diferentes periodos,¹ se abordaron con el criterio de intervención integral, con el cual se pretende un equilibrio en la presentación estética,

* Restauradora independiente de bienes muebles, investigadora y consultora, ex directora del Centro Nacional de Restauración de Colcultura, Bogotá, Colombia.

¹ El tratamiento fue llevado a cabo por la autora de este artículo, en colaboración con la restauradora Martha Lucía Forero, en diferentes oportunidades, a finales de 2008, en 2009 y 2013.

así como la búsqueda de la estabilidad material de las pinturas para su conservación futura.

Las obras restauradas forman parte de un estudio de autoría, de mayor alcance, basado fundamentalmente en el análisis radiológico comparativo de la grafía pictórica de los artistas, a fin de identificar con mayor confiabilidad a los posibles autores de estas colecciones.

La serie de la vida de santa Inés de Montepulciano

La serie sobre la vida de santa Inés de Montepulciano, fundadora de la comunidad de las dominicas,² conformada por ocho obras, se elaboró probablemente hacia la segunda mitad del siglo xvii, pintada al óleo sobre lienzo, con formato vertical y medidas entre 245 x 155 cm.

Dos de ellas destacan por la representación de escenarios de temas sociales que dan testimonio de la época: el *Bautizo y santa Inés atacada por espíritus malignos en forma de cuervos*,³ las cuales constituyen un documento poco común en el contexto de nuestra pintura colonial, dado que contrastan con los temas eminentemente religiosos de la época. Las indumentarias civiles tanto masculinas como femeninas que se aprecian en estos episodios resultan significativas por ser testimonios de la moda y costumbres.

Merecen especial atención los episodios de la consagración de santa Inés y de su muerte (figuras 1 y 2), en los cuales aparece coronada de flores. En éstos se aprecia la particular forma trapezoidal de la corona, donde las flores, por su aspecto esquemático y acartado, parecerían ser de papel o de tela.

² El convento de las dominicas de Santa Inés de Montepulciano se fundó en Bogotá en 1620, pero sólo se hizo realidad en 1645. Cfr. Olga Isabel Acosta Luna y Laura Liliana Vargas Murcia, "Proemio", en *Una vida para contemplar: vida de santa Inés de Montepulciano*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2012, pp. 11-12.

³ También se lo conoce como *Apostolado profético de santa Inés*.

Estado de las obras y algunos detalles de la técnica

Previo a la restauración, se registró el estado de conservación de cada una de las obras, con su correspondiente documentación fotográfica y algunos análisis especializados de laboratorio, como cortes estratigráficos,⁴ estudio de pigmentos, fibras textiles de los soportes y radiografías. A continuación se resume el estado en que se encontraban las pinturas, así como algunos detalles de la técnica de manufactura:

- Conservaban los bastidores originales,⁵ con ensambles a caja cerrada y espiga.
- Tramos de tela fueron cosidos para lograr el tamaño deseado de los soportes, que varía ligeramente entre 240 cm de alto por 160 cm de ancho. Se reutilizaron trozos de lino⁶ con perforaciones que fueron zurcidas para el nuevo uso, lo cual era una práctica común en nuestro periodo colonial. Uno de los cuadros presenta un pedazo grande de tela de fibra de yute añadido a otros pequeños de lino. Los lienzos se elaboraron en telares manuales con tejido plano sencillo 1-1.
- A fin de solucionar roturas, en algún procedimiento anterior se aplicaron burdamente parches de tela.
- La base de preparación aplicada en la superficie textil, para recibir la pintura, está compuesta por tierra roja —óxido de hierro— aglutinada con aceite.
- Entre los pigmentos de la capa pictórica se identificaron blanco de plomo, bermellón, tierra

⁴ El corte estratigráfico consiste en una muestra de aproximadamente 1 mm³, el cual se toma de la obra; luego se incluye en una resina acrílica, la cual se pule para observarse al microscopio, donde se aprecian los diferentes estratos de la pintura. Análisis realizados por el ingeniero químico Mario Omar Fernández Reguera.

⁵ Se observaban las ondulaciones de la tela entre las puntillas de hierro forjado, utilizadas para tensar las telas sobre los bastidores fijos, de manufactura tosca.

⁶ Se llegaron a ensamblar hasta seis trozos de tela en una sola obra. En gran parte, las telas usadas en pinturas provenían de las envolturas de los fardos cosidos que llegaban de España.



Figura 1. *Profesión de santa Inés de Montepulciano*, óleo sobre lienzo, 243 x 154 cm, Museo de Arte Banco de la República.

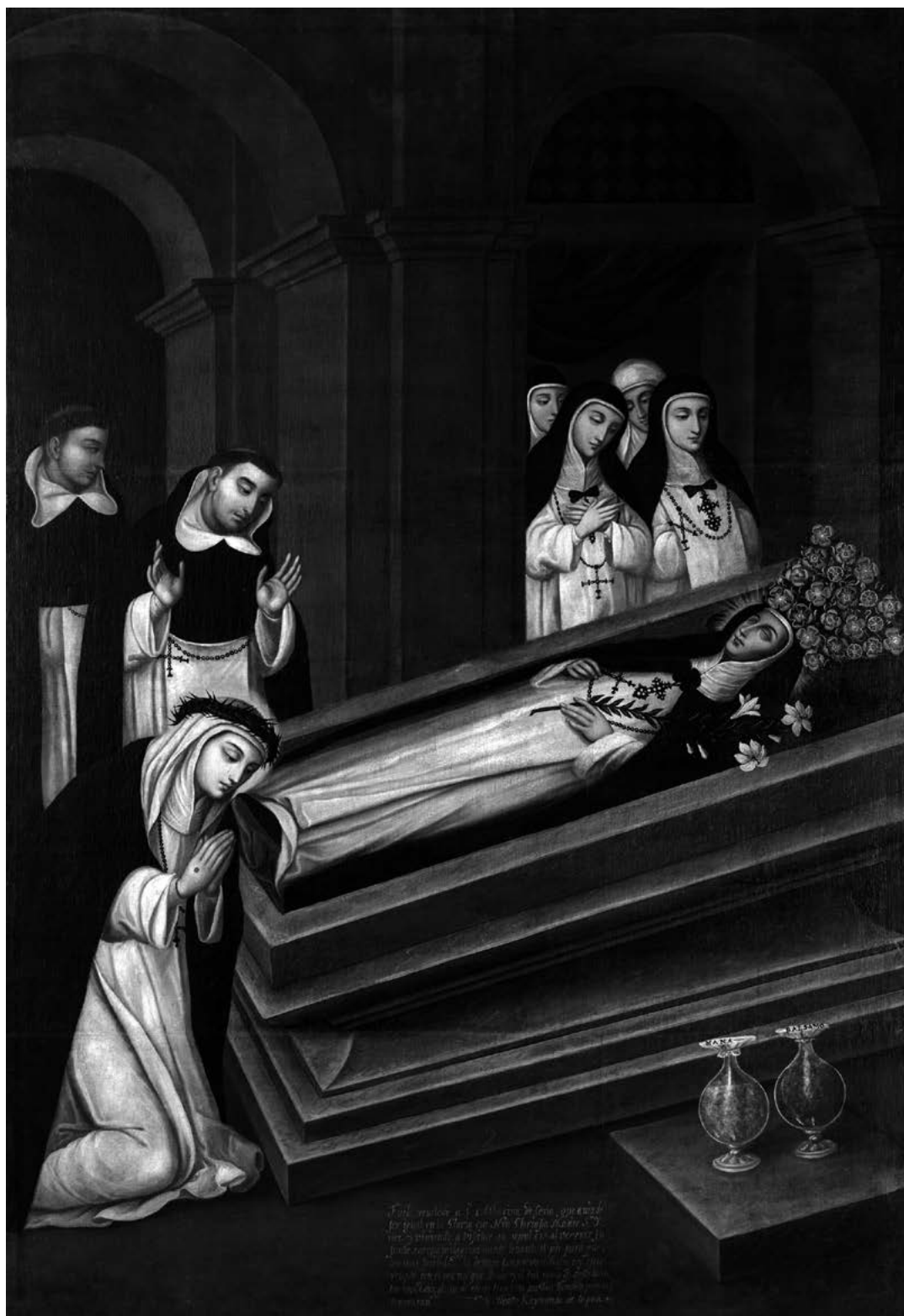


Figura 2. Muerte de santa Inés de Montepulciano, óleo sobre lienzo, 232 x 161 cm, Museo de Arte Banco de la República.

verde, resinato de cobre y ultramarino mezclado con blanco. Este último, el cual proviene del lapislázuli, es poco común en el arte colonial colombiano. Los repintes producto de intervenciones anteriores ocultaban pintura original.

- Las obras presentaban suciedad acumulada y no se observó película de barniz.

Tratamiento realizado

Algunos aspectos del proceso fueron los siguientes:

- Elaboración de nuevos bastidores con una estructura móvil, la cual combina aluminio y madera, que además de ser liviana no está sujeta a la deformación de la madera, como sucede a menudo en obras de mayores dimensiones.
- Se retiraron los materiales extraños a los soportes y se aplicaron refuerzos con piezas de tela.⁷
- Cuando fue necesario, se colocaron injertos de lino siguiendo los contornos en las áreas de faltantes. Se resanaron las pérdidas de base de preparación con una pasta de carbonato de calcio⁸ y cola de conejo. Los repintes fueron retirados y se practicó una limpieza general.
- La reintegración de color⁹ se limitó a las áreas de pérdidas. En algunos casos especiales, donde había faltantes importantes, se reconstruyeron de manera que se integraran con el conjunto, manteniendo la diferencia con el original.
- A modo de protección final se aplicó barniz semimate.¹⁰

⁷ En buena parte de los casos fue necesario fortalecer las áreas de roturas de mayor tamaño, para lo cual se aplicaron refuerzos con tela de algodón tipo liencillo, adheridos con BEVA film 371.

⁸ También se lo conoce como “blanco de España”.

⁹ La reintegración de color se realizó con colores al barniz —*colori a vernice per restauro*— marca Maimeri y acuarelas marca Winsor & Newton.

¹⁰ Barniz marca Maimeri.

- Se utilizaron materiales reversibles compatibles con los originales de las obras.

La serie de las monjas coronadas

El conjunto total de series de diferentes comunidades religiosas femeninas está conformado por 46 retratos de monjas coronadas en su lecho de muerte, de las cuales 19 provienen de la congregación dominicana, 10 del convento de la Concepción¹¹ y 17 del convento de Santa Clara.¹² Fueron adquiridas por el Museo de Arte del Banco de la República de Colombia junto con la serie de la vida de santa Inés, y constituyen una de las más importantes colecciones acerca del tema en Hispanoamérica. Sólo tres de estas pinturas de monjas se encuentran firmadas.¹³

De esta colección se intervino¹⁴ un grupo de 12 obras de la serie que perteneció a la orden de las religiosas clarisas de Bogotá, algunas de las cuales fueron realizadas por artistas anónimos hacia la segunda mitad del siglo XVIII y otras, en el siglo XIX.

Cada una de las pinturas, con formato de rectángulo horizontal y medidas en promedio de 55 x 70 cm, presenta una monja de medio cuerpo, en su lecho de muerte,¹⁵ con la cabeza apoyada en austeros blo-

¹¹ La Concepción de la Virgen fue el primer convento femenino de clausura en Santafé de Bogotá, fundado en 1595. Cfr: José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*, vol. 1, Bogotá, Cosmos, 1956, p. 328.

¹² El convento de Santa Clara se fundó en Santa Fe de Bogotá el 7 de enero de 1630. Cfr: Constanza Toquica, *A falta de oro: linaje, crédito y salvación. Una historia del real convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII*, Bogotá, Universidad Nacional, 2008.

¹³ Se trata de *Tomasa Josefa de San Rafael*, de la comunidad carmelita, firmada por Manuel Merchán Cano en 1768; *Josefa de la Concepción*, concepcionista, firmada por Victorino García en 1809, y *María de Santa Teresa Terán Aguilera*, dominica, por José Miguel Figueroa en 1843.

¹⁴ Este conjunto de obras se restauró entre 2008 y 2009.

¹⁵ Aunque en el Nuevo Reino de Granada —la actual Colombia— se coronaban en el momento de su profesión, no existía la costumbre de pintarlas para este suceso, a diferencia de lo que sucedía en la Nueva España, donde se encuentran bellísimos retratos. Cfr: Alma Montero Alarcón, “Monjas coronadas en Co-

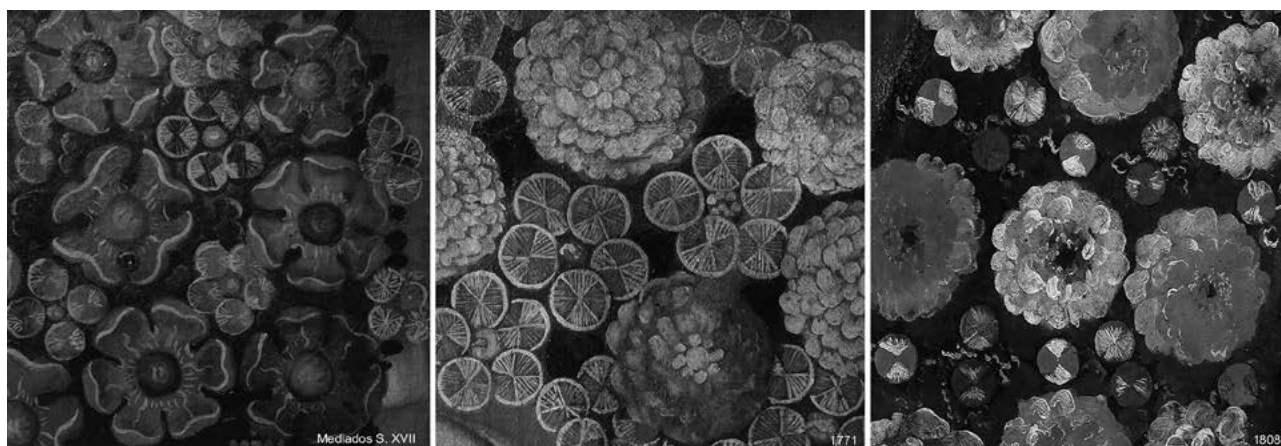


Figura 3. A la izquierda se aprecia el detalle de la corona de la *Profesión de santa Inés de Montepulciano*, pintada en el siglo XVII y cuyas formas geométricas redondas posiblemente sirvieron de referencia para realizar la corona del retrato de la religiosa clarisa *Sor Josefa de san Ignacio*, en 1771, el cual se observa al centro. Esta tendencia se ve asimismo a la derecha, en el detalle del retrato de *Xaviera de santa Clara*, pintado en 1808. Colección Museo de Arte Banco de la República. Fotografías de MCAW.

ques —posiblemente de madera—,¹⁶ vestida con el hábito de su comunidad.¹⁷ Todas las religiosas están coronadas con flores como “símbolo de triunfo sobre las privaciones de la vida religiosa y promesa de una vida inmortal”.¹⁸ Sobre el pecho llevan un ramo de flores que en ocasiones adquiere una forma cónica particular. En general, en la parte inferior de los cuadros se aprecian cartelas, con datos biográficos donde se lee que fueron abadesas, en la mayoría de los casos; algunas obras, en lugar de cartelas propiamente dichas, tienen los escritos directamente en el fondo, en una esquina del área superior.

En las coronas de este conjunto de obras de la orden clarisa se aprecian formas geométricas redondas que forman pétalos de flores imaginarias, intercaladas entre las flores y dispuestas de mane-

ra semejante a las que se aprecian en dos obras de la serie de santa Inés —profesión y muerte—. Aunque las flores propiamente dichas presentan variaciones y tienden a ser naturalistas en diferentes cuadros, los diseños circulares se conservaron hasta el siglo XIX y fueron reproducidos, siguiendo un patrón idéntico, en varias épocas: 1762, 1771, 1776, 1778, 1793, 1808 y 1817.¹⁹ Las formas mencionadas —presentes tanto en las coronas como en los ramos floridos dispuestos sobre el pecho— posiblemente tienen como referencia aquellas obras pintadas en una época anterior para la comunidad de las dominicas (figura 3).

Estado de conservación y tratamiento realizado

Antes de iniciar el tratamiento se elaboró la documentación fotográfica y la historia clínica correspondiente a cada una de las obras. Como principales causas de deterioro se identificó una manipulación inapropiada y, en particular, intervenciones anteriores inadecuadas que afectaron notoriamente su estado de conservación (figuras 4-8).

¹⁹ Las fechas se tomaron de los cuadros en cuyas cartelas las tienen escritas; en otros casos se observan las mismas formas geométricas redondas, aunque desconocemos los años en que se ejecutaron.

lombia: colección de arte del Banco de la República”, en *Muerte barroca. Retratos de monjas coronadas*, Bogotá, Banco de la República, 2016, p. 28.

¹⁶ En Las obras correspondientes al siglo XIX, en particular en la serie de la comunidad de las dominicas, a cambio de los bloques sus cabezas están apoyadas sobre cojines.

¹⁷ Cfr. María Cecilia Álvarez-White, “Restauración de dos series de pinturas”, en *Muerte barroca*, op. cit., p. 119.

¹⁸ También se acostumbraba coronarlas para la ceremonia de profesión. Para mayor información, véase Pilar Jaramillo de Zuleta, *En olor de santidad: aspectos del convento colonial, 1680-1830*, Bogotá, Colcultura, 1992.



Figura 4. Sor Victoria de San José. Vista general con iluminación rasante antes del tratamiento. Se aprecia el estado general de la obra. Museo de Arte Banco de la República. Fotografía de MCAW.



Figura 5. Sor Victoria de San José después de la restauración. Museo de Arte Banco de la República. Fotografía de MCAW.



Figura 6. Sor Magdalena de la Santísima Trinidad. Fotografía con iluminación rasante, antes del tratamiento. Se aprecian importantes faltantes de lienzo en la parte inferior de la obra. Museo de Arte Banco de la República. Fotografía de MCAW.



Figura 7. Sor Magdalena de la Santísima Trinidad durante el tratamiento de limpieza y resane de faltantes. En el área del rostro y en la cartela se observan, al principio del proceso de limpieza, las "ventanas" practicadas para retirar el barniz oxidado. Los faltantes de soportes se solucionaron con injertos de tela. Museo de Arte Banco de la República. Fotografía de MCAW.

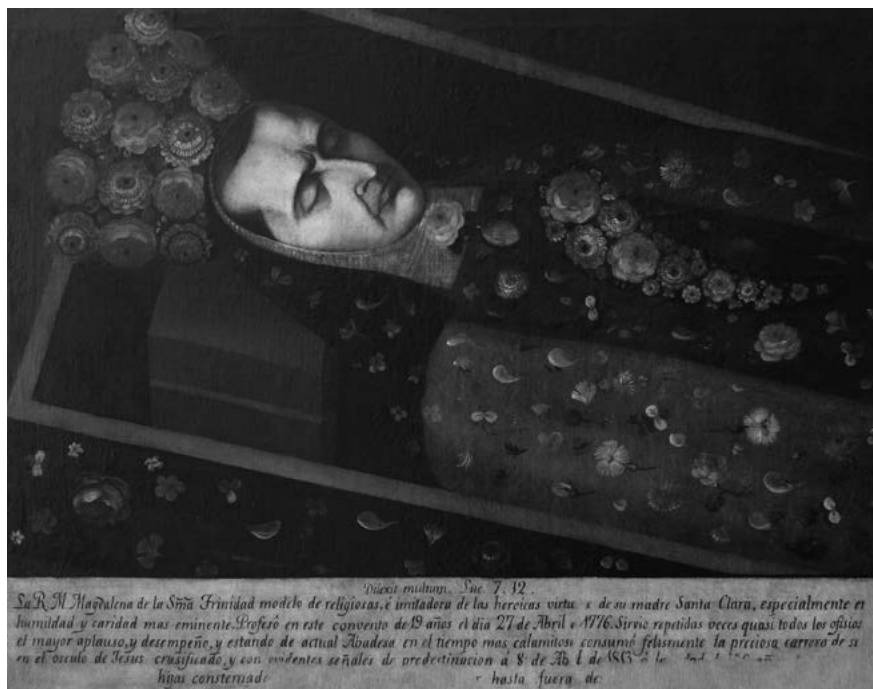


Figura 8. Sor Magdalena de la Santísima Trinidad una vez finalizado el tratamiento de restauración. Museo de Arte Banco de la República. Fotografía de MCAW.

En términos generales, el grupo de cuadros presentaba bastidores mal confeccionados, encolados a los soportes; segmentos de tela fijados con cola animal, a manera de reentelado, para unir roturas o solucionar faltantes; repintes que ocultaban la pintura original y alteración de los valores cromáticos y tonales a causa de barnices oxidados (figura 4).

Tomando en cuenta el diagnóstico preliminar de intervención, y en coherencia con el criterio de llevar a cabo un tratamiento integral, se efectuaron los siguientes procesos:

- Los bastidores fueron reemplazados por otros nuevos, ahora de estructura móvil y en madera de cedro.
- Se retiraron de los cuadros los materiales agregados, tales como papeles y telas burdamente aplicadas al reverso.
- Se corrigió la deformación del plano de los lienzos, en la medida de lo posible (figura 5).

- En las pérdidas de soporte se colocaron injertos de lienzo de un calibre similar al original, siguiendo cuidadosamente sus contornos.
- Se resanaron los faltantes de base de preparación con una pasta de carbonato de calcio y cola de conejo.
- Se realizó una limpieza general a cada obra y se retiró el barniz alterado.
- A manera de protección final se aplicó barniz semimate.²⁰

En los casos especiales que presentaban faltantes importantes en el área de la cartela, donde había una inscripción, se reconstruyeron con una tonalidad que se integra al conjunto, sin pretender rehacer la escritura, por no existir puntos de referencia. Este mismo criterio se usó para solucionar faltantes de mayor tamaño en otras zonas de las obras (figuras 6-8).

²⁰ Barniz marca Maimeri.

Aproximación al estudio de autoría

Además de los logros señalados, la restauración de las pinturas permitió profundizar en el estudio de autoría que se venía realizando desde tiempo atrás, superando las dificultades de analizar unas colecciones que en ese momento pertenecían a conventos de clausura sin acceso al público.

El propósito de la investigación²¹ está dirigido a tratar de identificar con mayor confiabilidad a los posibles autores de este patrimonio cultural artístico colombiano.

En términos generales, las obras autógrafas de los siglos XVI, XVII y XVIII son la excepción en nuestra historia del arte colonial. Durante estos periodos pintar una obra de arte tenía un significado diferente a la afirmación de individualidad y el prestigio artístico que se da en nuestros días, ya que primaba el interés de realizar pinturas con fines eminentemente religiosos y didácticos.²² Por ser los pintores simples artesanos, firmar un cuadro era un recurso de crédito que hacía las veces de patente pública de dominio, con el cual se ejercía el oficio. La firma constituía una especie de aval del taller o una manera de certificar que el maestro establecido cumplía a satisfacción con las exigencias en cuanto a tamaño, iconografía, materiales y calidad impuestas por los veedores, tal como se registra en las reglamentaciones gremiales mexicanas.²³

En el caso concreto de las series analizadas, se desconoce el momento a partir del cual surgió la práctica de encargar a los artistas los retratos de las

monjas, pero es un hecho que esto se presentó básicamente entre las comunidades religiosas femeninas de clausura. Hasta el momento sólo se han identificado dos representaciones masculinas de religiosos en su lecho de muerte, anónimas y más sobrias que las de las monjas, puesto que no aparecen flores. Me refiero a las pinturas de Cristóbal de Caicedo²⁴ y de Juan de Herrera, quien fue músico, compositor en la Catedral de Bogotá y además capellán en el convento de Santa Inés, de las dominicas. Este último murió en 1738.²⁵

Se pensaría que los artistas de las obras hubieran sido escogidos entre quienes ya habían recibido encargos para la decoración de las iglesias de sus respectivos conventos y, por lo tanto, eran conocidos por las comunidades. En todo caso resulta pertinente preguntarse cómo, al ser de clausura, con estrictas reglas para evitar que las religiosas se comunicaran con el mundo exterior, se permitió a los artistas —hombres— ingresar a éstos para elaborar apuntes directos de los rostros de las monjas muertas; sin embargo, se sabe que su ingreso se podía lograr previa autorización del arzobispo.

Se presume que los pintores tomaban los bocetos para terminar el cuadro en su taller, pues evidentemente la técnica de elaboración —pintura al óleo— les impediría, por razones de tiempo, realizar la obra *in situ*. Pilar Jaramillo refiere, en relación con Gerónima del Espíritu Santo,²⁶ del monasterio de Santa Clara de Bogotá, cómo don Francisco de Olmos y Zapiáin, biógrafo de la monja, al llegar a la sala *de profundis* donde se encontraba su cadáver, halló “[...] un pintor empeñado en copiarlo, insistiendo en conseguirlo; tanto que hubo bastante dila-

²¹ El estudio de autoría se realiza, hasta la fecha, con la participación de un grupo interdisciplinario configurado, entre otras personas, por el radiólogo Hernando Morales Garzón, DMRD, y la autora de este artículo.

²² Cfr. M. C. Álvarez-White, “Los rayos X y el arte. Estudio de autoría”, en *Tesoros artísticos del convento de las Carmelitas Descalzas de Santafé de Bogotá*, Bogotá, Convenio Andrés Bello/Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 37-44.

²³ Jaime Cuadriello, “Imposturas y ficciones colonialistas”, en *Artes de México*, núm. 28, 1995, pp.40-49.

²⁴ Se desconoce información biográfica de este padre.

²⁵ Egberto Bermúdez, *La música en el arte colonial de Colombia*, 2ª ed., Bogotá, Fundación de la Música, 1995, p. 58. Las dos representaciones forman parte de la investigación en curso sobre estudio de autoría.

²⁶ Hasta el momento no hemos ubicado un cuadro con ese nombre.

ción y aun el tiempo que duró la vigilia, persistió en su designio o idea”.²⁷

Jaramillo también menciona el relato de fray Pedro Pablo de Villamor, biógrafo de la madre Francisca María del Niño Jesús,²⁸ carmelita descalza, quien da a conocer cómo, con previa licencia para que la retratara, mandaron llamar al maestro pintor Juan Francisco Ochoa,²⁹ el cual, “aunque hizo un bosquejo, no salió a su ejemplar parecido”, por lo que debieron recurrir a otro artista: Agustín de Usechi, quien ingresó con licencia del arzobispo, pero “[...] tampoco pudo copiar con la destreza de su pincel y propiedad en la imitación a la madre allí difunta, aunque sacó retrato que en algo se parecía”. De igual modo la autora señala el caso de Francisca Eufrasia de Cristo,³⁰ religiosa del convento de Santa Inés de Montepulciano, muerta en 1667 y a quien “[...] el arzobispo mandó la retrataran, y entrando a trasuntar el pintor, se puso disforme de hinchada y empezó a echar sangre, con que se dejó el intento y después volvió a la hermosura que tenía [...]”.³¹

Concepto y criterio utilizado

El conocimiento de las manifestaciones artísticas del periodo colonial colombiano presenta deficiencias notorias, debido a que las atribuciones y estudios han sido subjetivos y varían de acuerdo con los conceptos, valoraciones y conocimientos estéticos

del momento, en algunos casos apoyados en fuentes históricas no todas confiables.³²

La investigación acerca del estudio de autoría intenta llenar ese vacío. Se basa en la aplicación de los rayos X para conocer la grafía pictórica de los artistas,³³ la cual permite, además de identificar a los autores, estudiar técnicas pictóricas y detectar atribuciones erróneas, así como falsificaciones.

Para el análisis se requiere tener como referencia un grupo estadísticamente representativo de obras de un autor, plenamente identificadas o firmadas, donde se reconozca, mediante radiografías, su patrón de elaboración.

Se fundamenta en la observación de la aplicación de las pinceladas del artista, asociadas con características como la distribución de la luz, el ritmo, la secuencia, la forma, la intensidad o la presión ejercida al apoyar el pincel, así como la superposición de capas con la intención de lograr un efecto. Se conforma entonces un conjunto de lineamientos de construcción y soluciones pictóricas propias del autor, que permite su comparación con patrones preestablecidos en detalles como rostros, manos, pies y paisajes, entre otros.

Aunque a simple vista el resultado final puede tener similitud en las placas de varios pintores, no hay dos que coincidan en la forma de mover la mano sobre el lienzo y que alcancen la misma intensidad o grado de presión al aplicar el pincel, de la misma manera que no hay dos personas con idéntica forma de escribir, aunque lo intenten. La diferencia resulta más evidente en el examen efectuado con rayos X, ya que muestra etapas construc-

²⁷ P. Jaramillo de Zuleta, *op. cit.*, p. 46.

²⁸ La madre Francisca María del Niño Jesús fue priora del convento de las Carmelitas Descalzas de Santafé de Bogotá a partir de 1696 y durante tres periodos consecutivos. Cfr. Julio César Barón Fernández, “Vida conventual en el monasterio de las Carmelitas Descalzas, en tiempos de la Colonia”, en *Tesoros artísticos del convento de las Carmelitas...*, *op. cit.*, pp. 83-87.

²⁹ No conocemos información biográfica de Ochoa, pero sabemos que estaba activo a finales del siglo XVII, a juzgar por un cuadro fechado en 1696.

³⁰ Se desconoce la ubicación de una obra con este nombre.

³¹ P. Jaramillo de Zuleta, *op. cit.*, p. 46.

³² Cfr. M. C. Álvarez-White, “Los rayos X...”, *op. cit.*

³³ El estudio de la grafía pictórica forma parte de una investigación que realiza la autora con un equipo interdisciplinario desde 1977, acerca de pintores colombianos de los siglos XVII, XVIII, XIX y XX, basados en el análisis de aproximadamente 2 300 cuadros y 4 800 placas radiográficas que se conservan en un archivo organizado, con la correspondiente ficha técnica y documentación fotográfica de cada obra.

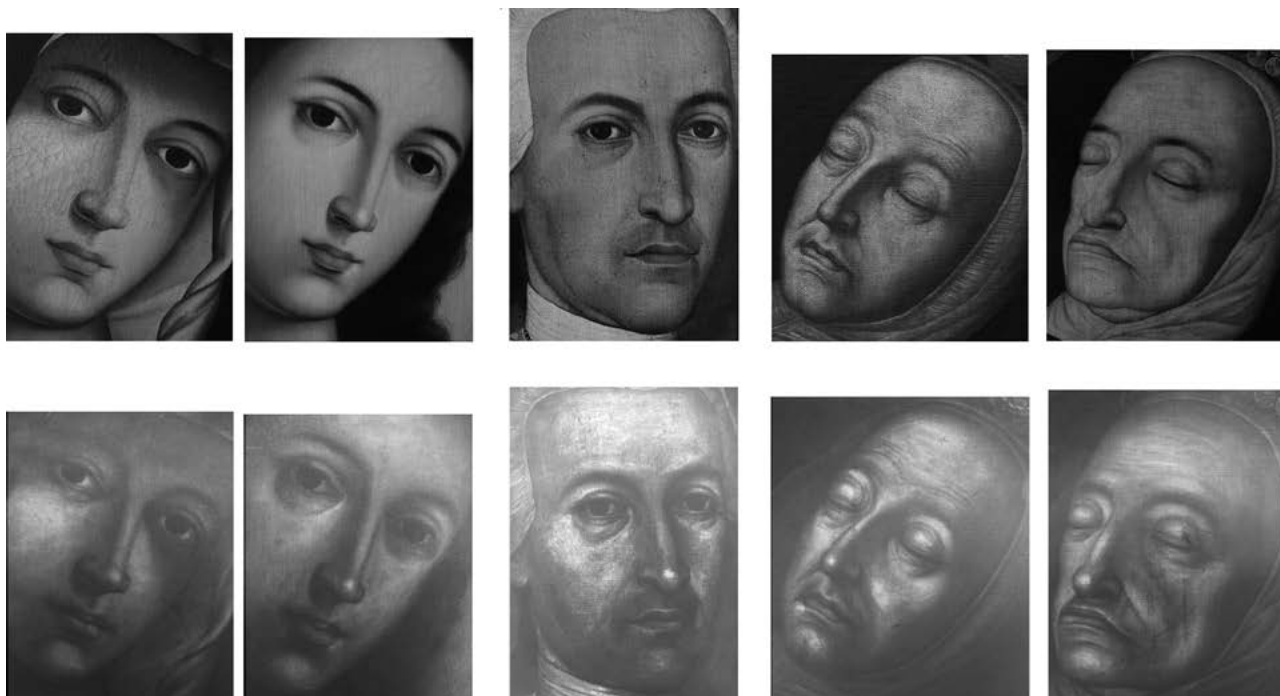


Figura 9. En la fila superior se aprecian detalles de pinturas realizadas por Joaquín Gutiérrez, con el referente del marqués de San Jorge al centro, la cual está firmada y fechada; en la fila inferior se encuentran las radiografías correspondientes. Fotografías de MCAW.

tivas no visibles en la simple inspección ocular de la obra.

Se debe aclarar que, aunque los rayos X constituyen un valioso método de examen que complementa el estudio de la obra, debe utilizarse con otras pruebas y exámenes adicionales para evitar resultados erróneos y, en consecuencia, llegar a conclusiones equivocadas; entre otras cosas porque a menudo se encuentran *pentimentos* o correcciones no observables a simple vista, los cuales no se podrían interpretar de modo correcto sin tener al menos un apoyo gráfico.³⁴

Muestra analizada

En la actualidad se lleva a cabo el estudio de autoría en 45 obras de monjas coronadas en su lecho de muerte, la mayor parte de las cuales está en la co-

³⁴ Cfr. M. C. Álvarez-White y Hernando Morales Garzón, "Los rayos X aplicados al estudio de la autoría y autenticidad de las pinturas", en *Restauración Hoy*, núm. 9, 1996, pp. 70-76.

lección del Museo del Banco de la República, aunque también se estudian algunas pertenecientes a coleccionistas privados. Desde 1994 se inició la documentación radiográfica de las pinturas de monjas, directamente en los conventos de clausura donde reposaban los cuadros. Esta investigación se complementó con motivo de la restauración de 12 obras de las series mencionadas, mediante radiografías tomadas con este fin específico.

Hipótesis

En el caso particular de las monjas, se presume que las pinturas son retratos auténticos tomados directamente de sus rostros, dado que se aprecian rasgos que individualizan características morfológicas con una expresión particular en las bocas, pómulos, narices y arrugas en las de mayor edad, entre otros aspectos.

Los análisis realizados llevan a pensar que el autor de algunas obras de la serie de la comunidad de

las clarisas puede ser Joaquín Gutiérrez,³⁵ pintor posiblemente santafereño de quien no se tiene información biográfica, si bien se sabe que estuvo activo en la segunda mitad del siglo XVIII. En su época se le conoció por haber pintado a los virreyes y, en particular, los retratos de los marqueses de San Jorge, los cuales están firmados y fechados en 1775 y se encuentran hoy en día en el Museo de Arte Colonial en Bogotá.

En la investigación de autoría del artista se han analizado hasta el momento 80 cuadros de su producción, algunos de los cuales están firmados y constituyen un referente importante para este estudio. Con base en éstos se establecieron aspectos estéticos y estilísticos comunes al conjunto de su obra, así como los rasgos de su grafía pictórica. Tales características coinciden con las encontradas en las pinturas de las monjas coronadas en su lecho de muerte.

A manera de ejemplo, en el mosaico de la figura 9 se incluyen, en la fila superior, a la derecha, fotografías de dos rostros de monjas coronadas en su lecho de muerte, las cuales se comparan con el referente del pintor al cual se atribuyen: el marqués de San Jorge —al centro—, obra firmada y fechada en 1775 por Joaquín Gutiérrez. A la izquierda se aprecian dos pinturas de vírgenes que corresponden a

la modalidad que denominamos “estereotipos”. Se podría decir que éstas son calcos de un modelo establecido por el artista que se repite con ligeras variaciones, razón por la cual no presentan el nivel de detalle que se aprecia en el tratamiento de los retratos de monjas. Sin embargo, el análisis estilístico y su grafía pictórica, también analizada por medio de rayos X (parte inferior de la figura 9), coinciden con los parámetros de construcción de Gutiérrez, establecidos en nuestra investigación para la muestra analizada.

Reflexiones finales

El tratamiento de restauración llevado a cabo permitió la consolidación estructural y la recuperación estética de las obras que, en conjunto, representan un testimonio pictórico de la época.

En relación con el estudio de autoría, que sigue en proceso, se ha logrado atribuir a Joaquín Gutiérrez algunas obras de monjas en su lecho de muerte, correspondientes a la segunda mitad del siglo XVIII. En cuanto a las pinturas del siglo XIX, en su mayoría pertenecientes al grupo de la comunidad de las inesas, se destaca que sólo una de ellas está firmada, de manera que el resto del conjunto deberá ser sometido a verificación.



³⁵ En la producción de Joaquín Gutiérrez también hemos considerado un buen número de sus pinturas de carácter religioso, como vírgenes y santos, que obviamente no corresponden al género de retrato propiamente dicho y se podría decir que son producto de una elaboración en “serie”.

Imágenes sobrevivientes. Reflexiones sobre la colección pictórica del monasterio de Santa Inés de Montepulciano de Santafé de Bogotá

El monasterio dominico de Santa Inés de Montepulciano de Santafé de Bogotá, fundado en 1645 y aún activo, conserva buena parte del patrimonio pictórico reunido desde el siglo xvii, pese a diversos factores adversos, como la exclaustación de las religiosas en 1863 y las mudanzas hechas por el monasterio dentro de la ciudad en el siglo xx. La colección pictórica inesa es un caso único en el patrimonio colombiano, pues su acervo de más de 200 obras posee diversas iconografías y formatos, en cuyo conocimiento se puede profundizar mediante la consulta en los archivos documentales y bibliográficos, los cuales han sido preservados con cuidado por las propias religiosas. Con base en estas particularidades, aquí se presenta el recorrido histórico del patrimonio pictórico sobreviviente que se ha logrado restablecer de modo fragmentario desde 2007, a fin de dar cuenta de una primera comprensión general del conjunto a partir de las iconografías que lo componen.

Palabras clave: monasterio de Santa Inés de Montepulciano, pintura neogranadina, patrimonio colombiano, desamortización de bienes de manos muertas, exclaustación de las monjas de santa Inés.

The Dominican convent of Santa Inés de Montepulciano in Santa Fe de Bogota, founded in 1645 and still active, still retains much of its pictorial heritage held since the 17th century, despite adversities such as the exclaustation of the nuns in 1863 and the various relocations of the convent in the city in the twentieth century. The painting collection of these nuns constitute a unique case in Colombian patrimony because their collection of more than two hundred works include diverse iconographic subjects and formats, knowledge of which is enhanced by documentary and bibliographic archives that have also been carefully safeguarded by the sisters. Based on these distinctive features, the article presents the historical journey of the surviving pictorial heritage, which it has been possible to piece together since 2007, to offer a preliminary overall understanding of the body of work based on its iconography.

Keywords: convent of Santa Inés de Montepulciano, New Granada painting, Colombian patrimony, alienation of church wealth, exclaustation of the nuns of Saint Agnes (Santa Inés).

Imágenes sobrevivientes

La mayor parte del patrimonio pictórico y escultórico conformado durante los siglos coloniales en un país como Colombia aún pertenece a la Iglesia católica. La supervivencia de los acervos de las órdenes religiosas y del clero secular da cuenta de procesos complejos que han hecho posible que estas piezas se conserven entre sus bienes o hayan sido adquiridas por entidades públicas y privadas. Es así como los contextos que determinaron en forma indirecta la existencia o desaparición de numerosas colecciones gestadas y agrupadas en entornos eclesiásticos, en especial desde el siglo xvii, sean variados y producidos por las más diversas causas. Para el caso

* Universidad de los Andes, Bogotá.

** Investigadora independiente, Sevilla.

colombiano es necesario tener en mente los sucesos relacionados con fenómenos naturales que afectaron los bienes muebles e inmuebles de un territorio, como fue el caso de los terremotos de 1743, 1785 y 1826 sufridos en Santafé de Bogotá, y asimismo coyunturas políticas y económicas como la desamortización de bienes de manos muertas y la exclaustación de comunidades religiosas en la década de 1860, las cuales determinaron la pérdida y el abandono de amplios conjuntos patrimoniales. De igual modo, las diferentes transformaciones urbanas que se dieron en busca de la modernización de una ciudad como Bogotá desde la década de 1940 causaron la demolición de espacios coloniales y, con éstos, la desaparición o el cambio de paradero de la cultura material que allí se albergaba, así como la larga historia de violencia urbana y rural que ha vivido el país durante casi 70 años y que ha influido en el deterioro de los que fueron ámbitos coloniales.

En suma, el reconocimiento de estos fenómenos en relación con las colecciones sobrevivientes permite entender al investigador la proveniencia de las piezas, su pertenencia real o supuesta a las instituciones que hoy las poseen, así como una mayor comprensión de las transformaciones formales de las obras y el sentido y las funciones que pudieron tener pinturas y esculturas al formar parte de conjuntos y espacios hoy desaparecidos. Las siguientes páginas proponen justamente una reflexión de este estilo, en particular de la colección pictórica del monasterio de Santa Inés de Montepulciano, existente desde mediados del siglo xvii en la entonces capital del Nuevo Reino de Granada, Santafé de Bogotá, y cuya historia de pervivencia representa un caso único dentro del patrimonio colombiano del periodo colonial.¹

¹ Las siguientes páginas fueron posibles gracias a la labor y el apoyo de las religiosas dominicas de Santa Inés de Montepulciano, así como de varias instituciones colombianas, a partir de 2007. Un primer intento de reconstrucción de esta historia se realizó junto con sor Teresita de la Caridad y Juan Pablo Cruz Medina en 2012, como insumo visual para la exposición cele-

Demolición y decadencia

El 28 de mayo de 2016 se realizó un amplio operativo policiaco y mediático en un sector del centro de Bogotá, conocido en los últimos años como *El Bronx*: un espacio marginal en la capital colombiana convertido en un lugar de expendio y consumo de drogas, en especial de “bazuco”, y en el hogar de muchos ciudadanos ahora desalojados. *El Bronx* ha sido reconocido popularmente como un lugar de actividades ilícitas y uno de los sitios más peligrosos de la ciudad, el cual carecía de presencia estatal.² Las últimas noticias han empezado a informar acerca de la demolición de las construcciones que ocupaban el área, así como de las promesas de la alcaldía de transformar esta zona urbana, también conocida años atrás como *El Cartucho*, en un importante lugar de renovación urbana en el centro de la urbe.

Paradójicamente, en este espacio, hoy irreconocible a los ojos de un bogotano de comienzos del siglo xx, se encontraba el barrio Santa Inés, formado por lujosas mansiones habitadas por la elite santafereña, sector que a finales del siglo xix se había convertido en la puerta de viajeros de otras zonas del país, quienes llegaban a la capital a través de la moderna y novedosa terminal de autobuses construida en el vecindario.³

El nombre del barrio se dio en honor al monasterio dominico femenino dedicado a santa Inés de Montepulciano, construido en esta zona de Bogotá

brada por el Museo Colonial de Bogotá, titulada *Del claustro al museo*.

² José Darío Puentes Ramos, “Del Santa Inés al ‘Bronx’, el sector más marginal de Bogotá”, en *El Tiempo*, Bogotá, 5 de junio de 2016, recuperado de: <http://www.eltiempo.com/bogota/historia-de-la-calle-del-bronx-en-bogota/16612646>.

³ Ingrid Morris, “En un lugar llamado El Cartucho [crónica]”, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá/Instituto Distrital de Patrimonio Cultural, 2011, recuperado de: <https://es.scribd.com/document/64589205/Morris-Ingrid-En-un-lugar-llamado-el-cartucho-Cronica>, consultada el 7 de junio de 2016.

desde el siglo xvii y demolido entre 1956 y 1957 con el fin de erigir la Carrera Décima, una avenida que debía atravesar la ciudad y que prometía solucionar los problemas de tránsito, así como mejorar el aspecto urbano del centro de la ciudad.⁴ La desaparición de la iglesia, la llegada de migrantes de diferentes zonas del país huyendo de la violencia rural hacia la capital y el establecimiento de comercios por la cercanía de la estación del ferrocarril fueron fenómenos que transformaron el otrora barrio residencial y causaron que las familias que allí vivían se trasladaran a otras zonas más tranquilas, al norte de la ciudad.

En la actualidad sabemos que no todos los habitantes del barrio estaban a favor de la destrucción del templo y en pro de la construcción de la avenida; fue el caso de Emilia Pardo Umaña, quien entonces opinaba: “Hoy la iglesia, vieja iglesia tradicional y hermosa, está amenazada por cuatro picas: norte, sur, oriente y occidente. Aislada, descubierta la espalda, al frente su atroz campanario y sus andenes ya por su costado oriental. Por el occidente ruinas y nada más [...]”.⁵ Sin embargo, la resistencia del vecindario no fue suficiente, y la prensa del 13 de noviembre de 1956 registró que “15 días después de silenciarse sus campanas y dos días después de la evacuación de santos e imágenes, la piqueta demolidora entró ayer en acción para destruir la iglesia de Santa Inés, una de las grandes reliquias de la Colonia”.⁶

El desaparecido monasterio de Santa Inés de Montepulciano se fundó en 1645 en Santafé, la capital del Nuevo Reino de Granada (figura 1). De aquel esplendor hoy sólo son reconocibles algunos pobres vestigios arquitectónicos del antiguo claustro, en una de las zonas colindantes al *Bronx*, conocida como *La Pajarera*, área comercial compuesta por un

conjunto de locales de carácter popular (figura 2).⁷ Las transformaciones políticas, económicas y urbanas de Bogotá desde la década de 1860, a partir de la desamortización de bienes de manos muertas de la Iglesia y la exclaustración de las comunidades religiosas por parte del gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera, determinaron en gran medida la suerte de la comunidad de Santa Inés y su patrimonio consolidado en tiempos coloniales.

Vale la pena destacar que las religiosas lograron conservar un patrimonio pictórico de más de 200 obras, de las cuales hasta la fecha 70% aún pertenece al monasterio. La preservación de estas obras y de sus acervos documentales y bibliográficos se debe al constante interés que las monjas de esta congregación han tenido por su significado religioso, histórico, artístico y sentimental, así como a la puntual y dedicada atención que prestaron en su momento entidades estatales, en especial los equipos de trabajo del Museo Colonial y el Museo Santa Clara del Ministerio de Cultura en Bogotá,⁸ y recientemente el Banco de la República⁹ y la Universidad de los Andes.¹⁰ Gracias a la cooperación de las reli-

⁷ Información suministrada por sor Teresita de la Caridad, O. P. Tenjo, 2 de junio de 2016.

⁸ Entre 2011 y 2013 el Museo Colonial realizó dos exposiciones y publicó sus respectivos catálogos acerca de piezas de la colección del monasterio. Véanse Olga Isabel Acosta Luna y Laura Liliana Vargas Murcia, *Una vida para contemplar. Serie inédita de la vida de santa Inés de Montepulciano*, catálogo de exposición, Bogotá, Museo de Arte Colonial/Museo Iglesia Santa Clara/Ministerio de Cultura, 2011; Constanza Toboquica et al., *Cuerpos opacos. Delicias invisibles del erotismo místico*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2013.

⁹ En 2015, el Banco de la República adquirió dos series pictóricas pertenecientes al monasterio: un grupo de retratos de religiosas muertas de los siglos xviii y xix, así como la serie de la vida de santa Inés de Montepulciano, pintada en la segunda mitad del siglo xviii.

¹⁰ El programa de historia del arte de la Universidad de los Andes en Bogotá conformó en 2016 un semillero de investigación que se ocupa de investigar temáticas relacionadas con el patrimonio pictórico del monasterio de Santa Inés. Este grupo es liderado por Olga Isabel Acosta y Darío Velandia, y se encuentra conformado por los estudiantes Óscar Londoño, Jimena Guerrero, Diego Felipe López, Lina María Méndez, Ana María Orobio, Lina María Rodríguez y Catalina Salguero.

⁴ Carlos Niño Murcia y Sandra Reina Mendoza, *La carrera de la modernidad. Construcción de la Carrera Décima. Bogotá (1945-1960)*, Bogotá, Instituto Distrital de Patrimonio Cultural, 2010.

⁵ *El Intermedio*, 25 de mayo de 1956, p. 4, apud C. Niño Murcia y S. Reina Mendoza, *op. cit.*, pp. 126-129.

⁶ *Idem*.



Figura 1. Fachada de la Iglesia de Santa Inés de Montepulciano, Bogotá, en Alberto Escovar, Margarita Mariño César y Peña, *Atlas histórico de Bogotá, 1538-1910*, Bogotá, Planeta y Corporación la Candelaria, 2004, p. 106.



Figura 2. Zona comercial *La Pajarera*, antiguo Monasterio de Santa Inés de Montepulciano, Bogotá. Fotografía de sor Teresita de la Caridad, O.P.

gias inesas, su patrimonio artístico se ha podido estudiar y exponer.

Las primeras imágenes

La fundación del convento e iglesia de Santa Inés de Montepulciano se llevó a cabo el 19 de julio de 1645, mediante las disposiciones testamentarias de Juan Clemente de Chaves, vecino, encomendero y alférez mayor de la ciudad de Santafé, quien según el cronista Juan Flórez de Ocariz dispuso dedicar la nueva fundación a la beata Inés de Montepulciano,¹¹ canonizada el 12 de mayo de 1726. Entre las fundadoras se encontraban sus hermanas, las concepcionistas Antonia y Beatriz Chaves y Santos Gil, así como su sobrina Francisca Eufrasia de

Christo.¹² Es poco lo que sabemos hoy en día sobre el funcionamiento del monasterio desde su fundación hasta la exclaustración;¹³ sin embargo, hay constancia de que desde el siglo xvii se fueron reuniendo obras pictóricas y escultóricas en la iglesia y en su monasterio, conservadas especialmente en su pinacoteca. En el *Libro de la fundación del convento de Santa Inés*, de 1645, se indica que Antonia de Chaves donó dinero para dos casas que debían “servir como vivienda de las religiosas y la iglesia, el coro, la reja, las campanas e imágenes y cuadros guarnecidos de santos y de bulto, ornamentos para la misa y otras cosas de plata”.¹⁴

¹² O. I. Acosta Luna y L. L. Vargas Murcia, *op. cit.*, pp. 18-19.

¹³ El Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) patrocina hoy en día la investigación del historiador Óscar Londoño sobre la historia del monasterio de Santa Inés de Montepulciano, desarrollada principalmente en el archivo de estas monjas dominicas. Nos encontramos a la espera de los resultados de este trabajo.

¹⁴ Las cursivas son nuestras. Archivo Monasterio Santa Inés de Montepulciano (AMSIM), *Libro de la fundación del Convento de Santa Ygnes*, Santafé, 7 de julio de 1645; véase el Apéndice 1.

¹¹ Juan Flórez de Ocariz, *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*, ed. facs. de la imp. de Madrid de 1674, 2 tt., Bogotá, Instituto Caro y Cuervo/Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1990, pp. 176-178.

Gracias al archivo del monasterio sabemos que un hecho que debió contribuir a la adquisición de más obras, tanto de pintura como de escultura y retablos, fue la ampliación y el mejoramiento de la iglesia, que se inauguró en 1669 con una gran celebración, si bien las intervenciones para su mejor dotación se siguieron dando hasta 1673, cuando se terminaron los coros, los arcos torales, la torre y un sagrario.¹⁵ La revisión de estos manuscritos permite ver cómo empezaron a llegar pinturas al monasterio, como parte de las donaciones de sus fundadoras, de las propias monjas y de religiosos y civiles que legaron imágenes, según consta en sus testamentos.¹⁶ Una dinámica de adquisición de la actual colección que podemos sospechar continuó durante el siglo XVIII.¹⁷

Es importante anotar que en 1743 los conventos femeninos de Santafé resultaron afectados por el terremoto ocurrido en la ciudad, y las abadesas de varios monasterios, entre ellas la de Santa Inés, pidieron avalúos de los daños sufridos. Aunque la mayor preocupación fue denunciar los deterioros estructurales de los edificios, como la espadaña que había perdido su iglesia, se puede suponer que con el terremoto algunos de sus bienes muebles también desaparecieron.¹⁸ En 1785 hubo un terremoto de mayor intensidad, que según las noticias de la época también afectó a las iglesias de la ciudad.

¹⁵ AMSIM, *Libro de las constituciones y elecciones, 1667-1814. Historia de los primeros años del convento. Elecciones y visitas canónicas*; véase el Apéndice 2.

¹⁶ El archivo de las inesitas conserva algunos inventarios con pinturas, esculturas y ornamentos que ofrecen una idea de lo que existió en diferentes momentos del monasterio; véase el Apéndice 3.

¹⁷ Conocemos, por ejemplo, el caso del presbítero Salvador García, quien testó a favor del monasterio "[...] un cuadro de San Pedro, y otro de Santa Catharina, otro de San Antonio, otro de la conversión de San Agustín, y otro de Santa María Magdalena, los que se entregarán al Convento de Santa Ygnes". Archivo General de la Nación (AGN), "Testamento de Salvador García", notaría 3, vol. 257, 1780, fs. 445r-447v.

¹⁸ AGN, sección Colonia, Fondo Conventos, t. 77, fs. 92-103.

Ires y venires de una colección

En el siglo XIX, tras el periodo de desamortización de bienes de manos muertas y la exclaustración de las órdenes religiosas en la actual Colombia vividas desde 1861,¹⁹ las inesitas debieron abandonar su monasterio. Los detalles relacionados con su exclaustración son todavía desconocidos y algunas informaciones que hemos recopilado siguen siendo contradictorias. Por un lado, según sor María Angélica de San José, antigua archivera de Santa Inés, las dominicas del monasterio de Santa Catalina de La Habana enviaron dinero a las inesitas para su viaje a Cuba; sin embargo, sólo 11 monjas decidieron partir, el 14 de enero de 1864, con la autorización del arzobispo Herrán, y de las cuales sólo dos regresaron a Bogotá, en 1878. Algunas monjas se habrían quedado en Colombia, y a finales de 1864 habrían comprado una casa en ruinas en la Calle 11 núm. 4-74; quizá ellas hayan sido las encargadas de preservar la colección pictórica que hoy conocemos.²⁰

Por otro lado, en investigaciones recientes de archivo hemos establecido que algunas de las religiosas de este claustro dominico se trasladaron con calma y dilación al monasterio de Santa Catalina de Siena, en La Habana, de tal manera que la salida de las religiosas de Colombia, que debió acon-

¹⁹ Decreto de desamortización de bienes de manos muertas y rendición de censos del 9 de septiembre de 1861, dado bajo el gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera. Decreto de extinción de todos los conventos, monasterios y casas de religiosos de uno y otro sexo del 5 de noviembre de 1861. Véase Juan David Cascavita Mora, "La desamortización en Colombia, 1861-1865. Primeros años, el caso de los censos", Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2013, recuperado de: https://www.academia.edu/11493707/La_desamortizaci%C3%B3n_en_Colombia_1861-1865_Primeros_A%C3%B1os_el_caso_de_los_Censos, consultada el 10 de agosto de 2016.

²⁰ Sor María Angélica de San José, "El monasterio dominico de Santa Inés de Bogotá en tiempos de la exclaustración", en *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XVIII y XIX. Actas del IV Congreso Internacional Santafé de Bogotá, 6-10 septiembre de 1993*, Salamanca, San Esteban, 1995, pp. 387-394; véase el dato en las pp. 393-394.

cer en 1863, no habría ocurrido antes de mayo de 1865.²¹ Sabemos además que, a pesar de la delicada situación que conllevó la exclaustación, en 1863 se exhumó el cuerpo de sor Gertrudis de Santa Inés, muerta en 1730 en olor de santidad y enterrada en el coro bajo de la iglesia para que sirviera como intercesora en aquel difícil momento.²²

Independientemente de cómo se haya dado la exclaustación de las inesitas con exactitud, lo cierto es que el patrimonio mueble aunado y conservado por las religiosas en su iglesia y en el claustro desde su fundación empezó a desmembrarse a partir de 1863. Vale preguntarse, entonces, ¿cómo logró sobrevivir este patrimonio, si buena parte de las religiosas se marcharon a Cuba y la vida monástica de las inesitas solo logró restablecerse entre 1885 y 1912? Hoy sabemos, gracias a un *Inventario general de la comunidad para el periodo entre 1889 y 1931* y a algunas cartas entre el monasterio en Bogotá y el de Santa Catalina de Siena en La Habana, que un grupo de religiosas permaneció en la ciudad;²³ Es probable que ellas, sus familiares y sus conocidos fueran los responsables de que hoy se conserven alrededor de 200 pinturas procedentes del monasterio de Santa Inés.²⁴ A su vez, varias obras presentan

²¹ AMSIM: un grupo de cartas fechadas entre 1864 y 1912 entre el monasterio de Santa Catalina en Cuba y Santa Inés en Bogotá, donde se da cuenta del correo entre inesitas y catalinas en relación con las hermanas que debían trasladarse a Cuba tras la exclaustación, lo cual, según estos documentos, ocurrió en mayo de 1865.

²² Hermana Beatriz Álvarez, O. P., "El monasterio de Santa Inés de Montepulciano de Santa Fe de Bogotá", en *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, op. cit., pp. 366-386; véanse los datos en las pp. 379 y 381.

²³ AMSIM, *Inventario general comunidad de Nuestra Madre Santa Inés*, 21 de marzo de 1889-2 de octubre de 1931 (según rótulo reciente en la tapa). Este documento o cuaderno contiene un listado de las religiosas inesitas exclaustadas en 1863 (pp. 21-22, 25, que no son folios). Según el documento fueron 34, de las cuales 11 eran religiosas de obediencia.

²⁴ El archivo del monasterio conserva un inventario sin fechar, aunque al parecer pertenece a principios del siglo xx, donde se resalta la veneración a un Cristo que fue sacado por las monjas durante la exclaustación; véase el Apéndice 4.

deterioros notables, los cuales podrían ser testimonio de múltiples traslados y condiciones adversas desde la exclaustación.

A partir de esto proponemos que la historia del patrimonio pictórico tanto de la iglesia como del monasterio se dividió al menos en dos grupos: por un lado, el conjunto de obras que permaneció en el complejo de Santa Inés hasta su demolición, mientras que otro grupo habría quedado en poder de las religiosas hasta fechas recientes. Asimismo sabemos que para comienzos del siglo xx unas siete religiosas habrían retornado a la vida monástica en comunidad, en una construcción ubicada en Bogotá, entre la Carrera Cuarta con la Calle 11, lugar en el que ellas y sus obras habrían permanecido por décadas.

Desde su retorno, a comienzos del siglo xx, las religiosas solicitaron en forma infructuosa al Estado la devolución de sus propiedades y bienes coloniales.²⁵ Hacia 1939 el monasterio e iglesia de Santa Inés, aún con parte de la colección plástica, fueron entregados a la orden española de los redentoristas, quienes permanecieron en la iglesia original de Santa Inés hasta que en la década de 1950 el templo fue destruido para dar paso a la modernización de la capital por medio de la construcción de una avenida de norte a sur conocida como Carrera Décima, como se dijo ya. De aquí se desprende que hoy en día el retablo mayor de la iglesia de Santa Inés, así como los retablos laterales y el arco toral y algunas de sus pinturas y esculturas, se encuentren en la iglesia moderna de San Alfonso María de Ligorio de la Congregación del Santísimo Redentor, en un barrio residencial en el oriente de Bogotá (figura 3).

Volvamos a las peripecias de las religiosas y su colección. Hacia 1956 las religiosas de Santa Inés debieron mudarse de nuevo de la casa que las aco-

²⁵ "Ires y venires de una colección", material visual recopilado con información de sor Teresita de la Caridad para la exposición *Del claustro al museo* en 2012.



Figura 3. Retablos del monasterio de Santa Inés en la iglesia Alfonso María Ligorio, Bogotá. Fotografía de Óscar Monsalve.

gió a comienzos del siglo xx. De manera curiosa y paradójica, el lugar donde se hallaban fue afectado estructuralmente durante la construcción de la Biblioteca Luis Ángel Arango, institución perteneciente al Banco de la República, que en fechas recientes adquirió las dos principales series pictóricas de la colección inesita, correspondientes a la vida de santa Inés y al amplio grupo de retratos de monjas fallecidas. Así, hasta 1961 las religiosas fueron acogidas por las hermanas dominicas de la Presentación —San Façon—, de donde partieron a un antiguo colegio en la localidad de Chapinero, el cual les sirvió de sede hasta 2014, año en el que se desplazaron a un monasterio construido por ellas en la Vereda Carrasquilla de

Madrid, Cundinamarca (figura 4). Al encontrarse este monasterio en un espacio rural, las condiciones de seguridad y conservación impidieron que la colección se mantuviera allí, de modo que fue expuesta en diferentes instituciones, como el Museo Colonial, Museo Santa Clara, Museo de Arte del Banco de la República y Museo de la Basílica en Chiquinquirá de la Orden de Predicadores.

Vida, cuerpos, muerte y claustro: las exposiciones de la colección

Concentrémonos ahora en la preservación del patrimonio pictórico. Con motivo de la visita del papa Pablo VI



Figura 4. Monasterio de Santa Inés de Montepulciano, Vereda Carrasquilla, Madrid, Cundinamarca. Fotografía de autor no conocido.

a Colombia y la celebración del XXXIX Congreso Eucarístico, en 1968 se llevó a cabo la exposición de *Arte religioso en la Nueva Granada*, donde por primera vez se expusieron al público obras pertenecientes a las religiosas de Santa Inés, algunas de la serie de monjas coronadas y otras de la vida de la santa de Montepulciano. Cabe anotar que en esta ocasión se atribuyeron sin sustento varios de los retratos de monjas muertas a la familia Figueroa, así como la serie de la vida de santa Inés a Jerónimo López, un supuesto pintor que habría estado activo en Santa Inés en el siglo XVII.²⁶ Posteriormente al menos dos de

²⁶ Acerca de esta primera exposición y la atribución a Jerónimo López, véase O. I. Acosta Luna y L. L. Vargas Murcia, *op. cit.*

las obras expuestas en 1968 repitieron escena en la muestra de 2003 sobre monjas coronadas, organizada por el Museo Nacional del Virreinato en México y el Museo Nacional de Colombia.²⁷

Hacia 2007 las religiosas empezaron a llamar la atención de las instituciones estatales a fin de proteger y conservar su patrimonio pictórico. Fue cuando la unión de los Museos Colonial y Santa Clara se solidarizó con este objetivo y se estudió la datación, autoría e iconografía de la serie de ocho pinturas dedicadas a la vida de santa Inés de Mon-

²⁷ Sara Gabriela Baz (ed.), *Monjas coronadas. Vida conventual en Hispanoamérica*, México, Museo Nacional del Virreinato-INAH, 2003.

tepulciano, además de que se restauró la mayoría de ellas. En la investigación acerca de esta serie establecimos, gracias a documentación de archivo y análisis precisos de estas obras, que la atribución hecha en 1968 a Jerónimo López era producto de un malentendido, de modo que propusimos una nueva datación para la serie, alrededor de 1775.

A esta serie pictórica le fue dedicada una exposición, titulada *Una vida para contemplar. Serie inédita de la vida de santa Inés de Montepulciano*, de la cual se publicó un catálogo en 2011.²⁸ Cabe resaltar que esta serie aparece en forma tardía para lo que se esperaría de un monasterio dedicado a una santa, acaso porque su canonización, como ya se apuntó, fue en 1726, y hasta el momento se desconoce alguna hagiografía grabada para haber sido tomada como fuente. La vida en imágenes de la santa italiana en Bogotá es una de las pocas de que se tiene noticia; la otra es el ciclo mural del propio convento de Montepulciano, en Italia. Aparte de estas pinturas, existen otras donde santa Inés aparece con atributos.²⁹

En 2012 el Museo Colonial organizó una nueva exposición, donde se presentó al público bogotano la riqueza y variedad del patrimonio pictórico de las inesitas, titulada *Del claustro al museo*.³⁰ Y en 2013 se llevó a cabo la última exposición por parte de este museo, *Cuerpos opacos*, esta vez sobre los retratos de monjas de la colección de santa Inés expuestos en el coro bajo de la antigua iglesia de Santa Clara.³¹ Ade-

más, el recinto conservó y albergó en comodato durante varios años obras que hoy forman parte de otras colecciones. Por último, las dos grandes series pictóricas de santa Inés acerca de las monjas muertas y coronadas y la vida de santa Inés de Montepulciano fueron adquiridas recientemente por el Banco de la República, institución que este año preparó una exposición temporal titulada *Muerte barroca*, donde se presentaron los retratos de las monjas clarisas, inesitas y concepcionistas de los monasterios santafereños que alberga en sus colecciones.³² Por otro lado, la serie de la vida de santa Inés hoy ocupa la antigua sala donde se exponían los retratos de monjas muertas, en la sala titulada “Primeros tiempos modernos”, en la colección del Banco de la República, en Bogotá.

Ante esta tarea y la preocupación por perder la memoria del patrimonio pictórico desmembrado desde la exclaustración, y en especial en los últimos años, las autoras de este artículo hemos intentado ganarle al tiempo y reunir, al menos en el papel, una parte de la memoria del acervo que sobrevivió a los ires y venires de la historia del monasterio. Con este objetivo se ha conformado un semillero de investigación con estudiantes y profesores de historia del arte de la Universidad de los Andes, quienes en unión con el Instituto Caro y Cuervo se encuentran preparando una exposición para 2017 relacionada con pinturas pertenecientes a la colección de las inesitas, las cuales dan cuenta de la adquisición y realización de obras durante el periodo de exclaustración y desamortización del monasterio de Santa Inés en Bogotá.

Apuntes sobre una colección

Después de este breve recorrido por la historia de la colección pictórica, es importante destacar el valor

²⁸ O. I. Acosta Luna y L. L. Vargas Murcia, *op. cit.*,

²⁹ *Idem.*

³⁰ Parte de la reconstrucción presentada aquí se basa en un primer ejercicio realizado en el Museo Colonial, en el marco de la exposición *Del claustro al museo*, a finales de 2012, junto con Juan Pablo Cruz, gracias a la colaboración de sor Teresita de la Caridad y la tradición oral que se logró recuperar en el monasterio.

³¹ C. Toquica *et al.*, *op. cit.* El grupo de retratos de monjas pudo haber sido más numeroso de lo que conocemos, pues una nota de 1667, preservada en el archivo del monasterio, da cuenta de un retrato hecho luego del fallecimiento de la hermana Eufrosia de Cristo, lo cual indica que en el siglo xvii ya se pintaban las monjas inesitas al morir, aunque sólo se conserven imágenes de los siglos xviii y xix; véase el Apéndice 2.

³² Alma Montero *et al.*, *Muerte barroca. Retratos de monjas coronadas*, catálogo de exposición, Bogotá, Colección del Banco de la República, 2016.



Figura 5. Anónimo, *San Miguel Arcángel*, siglo XVII, óleo sobre tela, 109 x 84 cm. Fotografía de Olga Acosta Luna.

de las más de 200 pinturas del monasterio de Santa Inés en el entorno de las investigaciones de la pintura del Nuevo Reino de Granada. Se debe anotar que, en Colombia, un difícil obstáculo es el desconocimiento de la procedencia de las obras que hoy se encuentran en museos e incluso en algunas iglesias. De modo que la garantía de conocer el origen de las pinturas del acervo de Santa Inés ofrece la posibilidad de plantear preguntas que difícilmente podríamos contestar con rigurosidad sin conocerlo. Así, el *corpus* variado de las obras de Santa Inés se presenta como una excelente excusa y un riquísimo grupo de estudio para formular hipótesis respecto a las funciones de estas imágenes en espacios de clausura y en la iglesia abierta a la feligresía, al analizar diferentes variantes como la iconografía, el formato y la materialidad. A su vez, tener la posibilidad de acceder al archivo del monasterio, a la biblioteca y a

la memoria oral de las religiosas permite una aproximación más completa a la hora de buscar caminos para responder tales inquietudes.

Hay que subrayar que, aunque es bastante lo que se ha adelantado en las últimas dos décadas en cuanto al conocimiento que tenemos de la pintura neogranadina, aún es mucho lo que desconocemos.³³ Por un lado, la colección pictórica de Santa Inés no había sido catalogada hasta ahora, por lo que existen muchas incógnitas relacionadas con autorías y dataciones. A pesar de que el anonimato es una constante en la pintura neogranadina, son muchos los mitos de autoría que abundan en la historiografía, así como en la relacionada con la colección inesita, donde sólo se han encontrado algunas pocas firmas, como las de Jerónimo Acero de la Cruz, pintor del siglo XVII, y Máximo Merizalde, José Miguel Figueroa y José Santos Figueroa, activos en el XIX.

La colección de Santa Inés permite relacionar iconografías precisas con posibles cronologías de adquisición de las pinturas. Si bien encontramos representaciones que parecen cruzar la historia del monasterio de Santa Inés, como la Virgen del Rosario, la Inmaculada Concepción y san Miguel Arcángel (figura 5), es posible establecer algunas lógicas iconográficas temporales iniciales, las cuales deberán ser corroboradas más tarde mediante informaciones de archivo relacionadas con la vida en el interior del monasterio desde el siglo XVII.

De esta manera, sospechamos que la fundación del monasterio, en 1645, trajo consigo la adquisición durante ese siglo al menos de iconografía dominica. Recordemos que en el libro de la fundación del convento de Santa Inés, del mismo año de su

³³ Véanse las recientes publicaciones de Laura Liliana Vargas Murcia, *Del pincel al papel: fuentes para el estudio de la pintura en el Nuevo Reino de Granada (1552-1813)*, Bogotá, Biblioteca del Nuevo Reino de Granada/ICANH, 2012; Jaime Humberto Borja Gómez, *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada: los discursos del cuerpo*, Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2012.

fundación, se indica que Antonia de Chaves donó, entre otras cosas, dinero para “imágenes y cuadros guarnecidos de santos y de bulto”.³⁴ Bajo esta premisa se conservan lienzos en gran formato de santos que pertenecen a la Orden de Predicadores, como santo Domingo de Guzmán, santo Tomás de Aquino (figura 6), san Luis Bertrán y san Pedro de Verona, los cuales podrían provenir de aquellos tiempos.

Por otro lado, el monasterio posee diversas pinturas de temática mariana con las advocaciones de la Inmaculada Concepción y en especial de la Virgen del Rosario (figura 7). Llamen la atención los diversos retratos pintados de la escultura de la Virgen del Rosario de la Conquista, venerada durante el siglo xvii en la iglesia de los dominicos en Santafé, como es el caso de la obra firmada y fechada en 1646 por Jerónimo Acero de la Cruz (figura 8). De igual modo, para el siglo xvii podemos encontrar santas como Isabel de Hungría (figura 9), bajo cuyo patrocinio estuvo la ciudad de Santafé, las santas fundadoras Teresa de Jesús y Escolástica, además de algunas imágenes que representan a la santa americana Rosa de Lima (figura 10).

Entre las imágenes que consideramos que podrían datar del siglo xviii están otras devociones marianas, como Nuestra Señora de la Luz, advocación italiana propia de ese siglo y, aunque poco común en el Nuevo Reino de Granada, sí lo fue en la Nueva España y en la capitanía de Venezuela, además de la Virgen de la Soledad y escenas marianas con jesuitas, como la aparición de la Virgen a san Ignacio y la visión de la Virgen de san Francisco Javier. Justo del siglo xviii serían la serie de la vida de santa Inés (figura 11) y varios de los retratos de las monjas fallecidas de Santa Inés (figura 12).

Por último, en el siglo xix, después de 1860 se vislumbran nuevas iconografías relacionadas con la imagen de Jesús; por un lado como Niño acompa-

ñado de san José, y por otro como Sagrado Corazón de Jesús, a cuya devoción se consagró Colombia a principios del siglo xx y de la cual el monasterio posee una pintura firmada al dorso y fechada en 1875 por Máximo Merizalde (figura 13). De igual modo, nuevas advocaciones marianas adquirieron protagonismo en la pintura; es el caso de la Virgen de las Mercedes y del Buen Consejo.

Cabe resaltar que la colección inesa posee una iconografía variada que no se limita a temas dominicos, de modo que también hay ejemplos de imágenes de san Jerónimo, san Agustín, san Antonio de Padua, san Gregorio, san Francisco de Paula, san Juan Nepomuceno (figura 14), san Juan de Dios, san Lorenzo, san Juan Evangelista, san Juan Bautista y san Judas Tadeo, sujetos frecuentes tanto en los espacios monásticos y eclesiásticos como en los civiles.

Asimismo se encuentran retratos de personajes destacados del ámbito religioso santafereño desde el siglo xvii, como es el lienzo que representa a Juan de Argüaño, benefactor del convento, y pinturas de finales del siglo xviii y principios del xix que retratan a personajes como el deán Diego Martín Terán (figura 15), don Juan Antonio García y Bautista, y monseñor Manuel Mosquera. Varias de las pinturas dan cuenta de intervenciones realizadas por las propias monjas entre finales del siglo xix y principios del xx, bien como decoraciones con papeles, cintas, joyas u objetos, bien como reparaciones y acciones de conservación de su colección.

A manera de conclusión

El amplio y variado *corpus* de la colección pictórica inesa se presenta como una excelente muestra para analizar, en un periodo de larga duración, las relaciones entre obras y la vida conventual, así como las permanencias y transformaciones tanto de uso como de preferencias iconográficas, de las relaciones

³⁴ AMSIM, *Libro de la fundación del convento de Santa Ygnes*, Santafé, 7 de julio de 1645.



Figura 6. Anónimo, *Santo Tomás de Aquino*, siglo XVII, óleo sobre tela, 170 x 104 cm. Fotografía de Olga Acosta Luna.



Figura 7. Anónimo, *Virgen del Rosario y los quince Misterios*, siglo XVII, óleo sobre tela, 132 x 113 cm. Fotografía de Olga Acosta Luna.



Figura 8. Jerónimo Acero, *Retrato de Nuestra Señora del Rosario (Virgen de la Conquista)*, 1646, óleo sobre tela, 244 x 172 cm. Fotografía de Olga Acosta Luna.



Figura 9. Anónimo, *Santa Isabel de Hungría con panes*, siglo XVII, óleo sobre tela, 80 x 53 cm. Fotografía de Laura Vargas Murcia.



Figura 10. Anónimo, *Santa Rosa de Lima*, siglo XVII, óleo sobre tela, 45 x 35 cm. Fotografía de Laura Vargas Murcia.

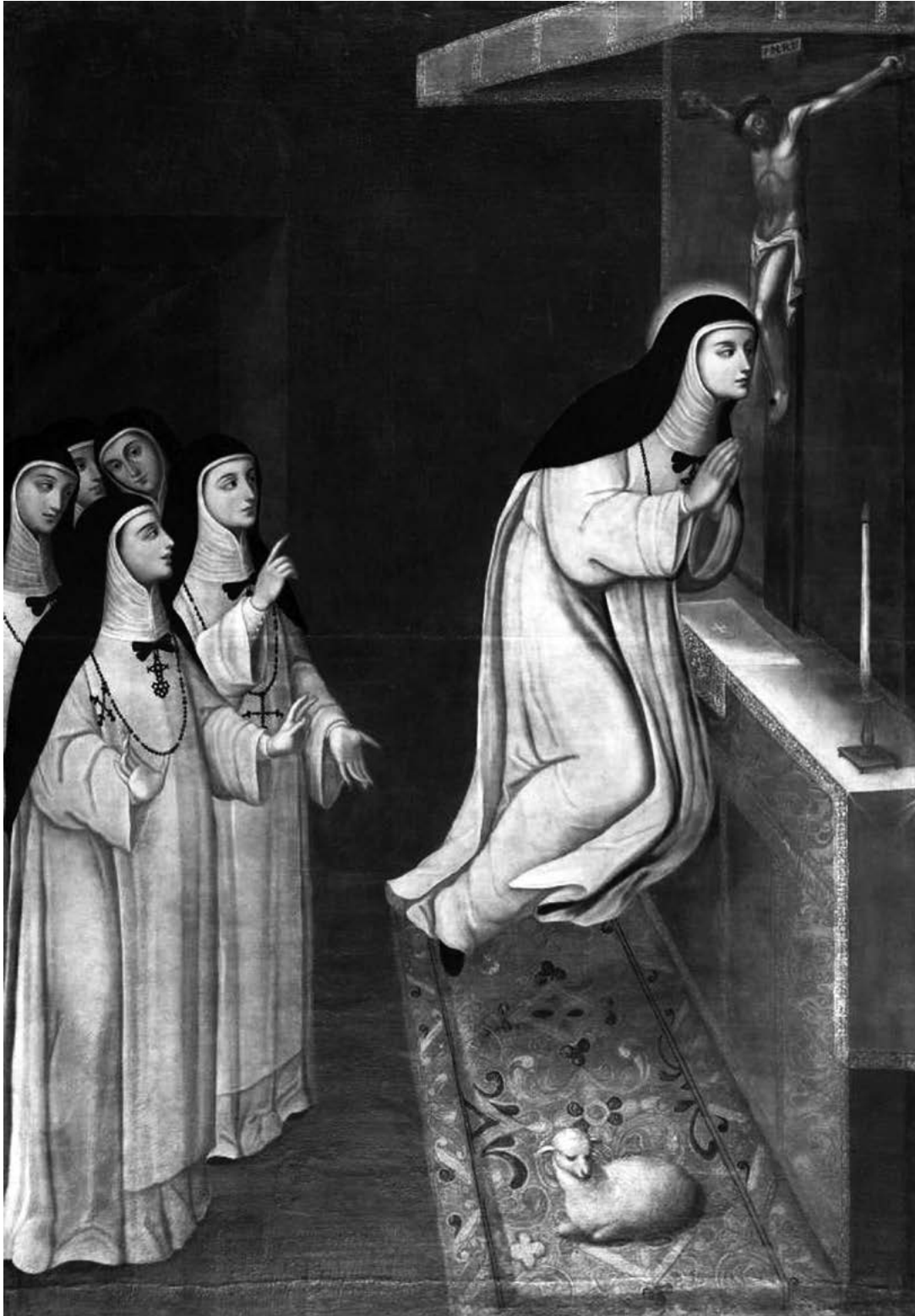


Figura 11. Anónimo, *levitación mística de santa Inés de Montepulciano*, ca. 1775, óleo sobre tela, 231 x 160 cm. Fotografía de Óscar Monsalve.



Figura 12. Anónimo, *Sor María Gertrudis Teresa de Santa Inés*, posterior a 1730, óleo sobre tela, 47 x 61 cm. Fotografía de Óscar Monsalve.

de patrocinio y la adquisición por parte de las religiosas desde 1645 hasta finales del siglo XIX para el claustro y para la iglesia, hoy destruidos.

El estudio de un grupo amplio y diverso de obras se presenta como un desafío para el investigador, debido a que permite analizar las lógicas de uso, así como la forma y el sentido en grupo, los cuales se desdibujan en el momento de separar obras que durante el periodo colonial pudieron funcionar de manera conjunta.

Si bien como investigadores a menudo resulta difícil incidir en los cambios y las transformaciones de las colecciones, en especial en las privadas, sí es po-

sible capturar las memorias que al menos permiten agrupar en el papel grandes acervos cuyo desmembramiento es inminente. La colección pictórica sobreviviente a los ires y venires del monasterio de Santa Inés en Bogotá refleja las huellas de un patrimonio mayor que incluyó arquitecturas y retablos que albergaron esculturas y pinturas, en torno a las cuales hubo prácticas religiosas, donde esas imágenes son las protagonistas.

Con estos pocos vestigios, sumados a la documentación escrita, intentaremos reconstruir partes de los rompecabezas que buscan preservar de modo efímero conjuntos hoy inexistentes.



Figura 13. Máximo Merizalde (firmado), *Sagrado Corazón de Jesús*, 1875 (fechado), óleo sobre tela, 108 x 80 cm. Fotografía de Laura Vargas Murcia.



Figura 14. Anónimo, *San Juan Nepomuceno*, siglo XVIII, óleo sobre tela, 73 x 62 cm. Fotografía de Olga Acosta Luna.

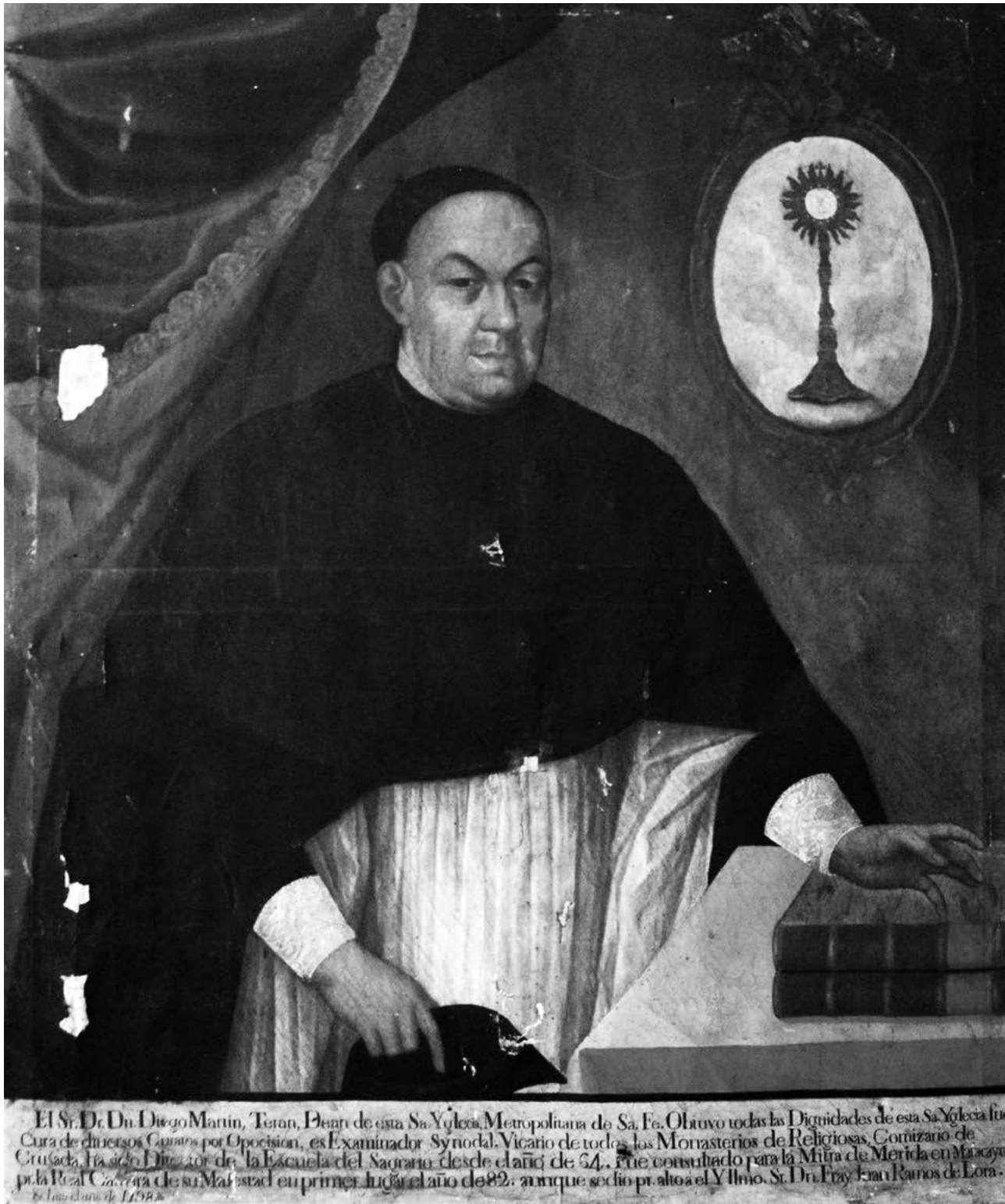


Figura 15. Anónimo, Deán Diego Martín Terán, 1798, óleo sobre tela, 120 x 100 cm. Fotografía de Olga Acosta Luna.

Apéndice 1
Archivo Monasterio Santa Inés
de Montepulciano (AMSIM). Libro de la
fundación del convento de Santa Ygnes,
Santafé, 7 de julio de 1645

Fragmentos relacionados con la donación de imágenes para la fundación del monasterio

7 de julio de 1645

/40v Doña Antonia de Chaves, viuda del Capitán Lope de Céspedes, vecina y encomendera de esta ciudad de Santafé en la causa que pende ante Vuestra Merced sobre la fundación del Convento de monjas de Santa Inés del Monte Policiano.

/42v A Vuestra Merced pido y suplico mande recibirme la dicha información que así ofrezco así de los bienes que ofrecí para la dotación del dicho convento como de los que he distribuido por cuenta de los dieciocho mil pesos que así ofrecí que he distribuido y gastado en la compra de los dichos diez esclavos, cerca, casa y iglesia de el dicho convento y adornos para su culto divino.

/44v [...] y así mismo sabe este testigo por haberlo visto que la dicha doña Antonia de Chaves por cuenta de los dieciocho mil pesos que ofrece para la dotación de dicho convento ha gastado mucha cantidad que según lo que ha visto es en más que la referida desuso así en la compra de las diez piezas de esclavos como en la cerca de dicha cuadra y reparo de las dichas dos casas y iglesia, coro, reja, campanas sin amentos, imágenes y cuadros y de bulto, doseles, frontales, casullas, dalmáticas, cálices, custodia, vinajeras y otras cosas de plata, todo muy lucido cuyo valor se remite a lo que dijeren personas peritas en las cosas sobre dichas con que todo y por todo sabe este testigo que la dicha doña Antonia de Chaves tiene cumplido con el ofrecimiento que hizo para la dicha dotación y congrua sustentación del dicho convento.

/47r [...] y así mismo en la reedificación de las dichas dos casas para la vivienda de las religiosas y en la obra de la iglesia, coro, rejas, campanas, cuadros guarnecidos /47v de santos y otros de bulto, con muchos frontales y ornamentos de plata labrados y otras cosas que hallarán cuando se haga el inventario y evaluación de ellas que todas son de mucho costo y valor.

/49r [...] que la dicha doña Antonia de Chaves hizo trueque y cambio por escritura /49v de las casas que ofreció para la congrua del dicho convento que tenía en la Calle de la Carrera con otras y un solar que tenía doña Margarita de Martos, su prima, dentro de la cuadra donde hoy tiene fundado el dicho convento que fue de muy gran provecho y utilidad para el dicho convento porque en la dicha casa tiene ya edificada con mucho lucimiento de coro, sacristía y rejas de la iglesia que ha de servir al dicho convento donde ha puesto y gastado mucha más cantidad de los dieciocho mil pesos en dinero que ofreció para la dicha fundación y congrua de dicho convento, así en la cerca como en la reedificación de las dichas dos pares de casas, iglesia con la obra que tiene referida e imágenes de bulto, cuadros de santos, frontales, ornamentos, plata labrada de cálices, vinajeras, candeleros y custodia, incensario y gaveta, el pisis para el Santísimo, y la lámpara y cruz y manga bordada, manteles labrados y roquetes, y palias, labrado todo con mucha curiosidad y aseo /50r cajones y otros muchos peltrechos y adornos y campanas pertenecientes al culto divino con mucho lucimiento[...]

/54r Auto

En la ciudad de Santafé a dieciocho de julio de mil seiscientos y cuarenta y cinco años, el señor doctor don Alonso de la Cadena y Sandoval, provisor y vicario general de este Arzobispado, habiendo visto estos autos y la información de suso en continuación de las diligencias que le están cometidas por el ilustrísimo señor arzobispo de este Reino para poner en efecto la fundación del Convento de Santa Inés del Monte Policiano de esta

Corte y colocación del Santísimo Sacramento que se ha de poner en la iglesia de él y la clausura en que han de estar las monjas dedicadas para su fundación, su merced personalmente por ante mí, el escribano y notario fue al dicho convento y lo paseó y vio así la iglesia y sacristía, altares, torno y reja como la vivienda de las monjas que han de entrar en él, su coro, dormitorio, enfermería y oficinas y su cerca y puerta reglar y locutorio y visto todo y los ornamentos, cálices y todo lo demás pertenecientes al culto divino= dijo que declaraba /^{54v} y declaro estar todo suficiente para poder colocar en dicha iglesia el Santísimo Sacramento y para que en ella se celebre el culto divino [...]

/^{55r} En la ciudad de Santafé a diecinueve días del mes de julio de mil y seiscientos cuarenta y cinco años, el señor doctor don Alonso de la Cadena y Sandoval, juez oficial, provisor y vicario general de este arzobispado, en continuación de las demás diligencias que se han de hacer en orden a la fundación del dicho convento de Santa Inés de Monte Policiano fue personalmente a la iglesia del dicho convento en donde estaban de mani-fierto los ornamentos, manga de cruz, frontales y demás ornatos de los altares, los bendijo, aspersó e incensó y así mismo la dicha iglesia.

Apéndice 2

AMSIM. Libro de las constituciones y elecciones, 1667-1814

Historia de los primeros años del convento Elecciones y visitas canónicas

*Fragmentos relacionados con las obras arquitectónicas
y bienes muebles registrados en este libro*

/^{12v} Murió la madre Francisca Eufrosia de Cristo en 1667.

"[...] y aunque en vida tuvo buen parecer, en muerte quedó hermosa, y avisado el Arzobispo y por el conoci-

miento que tuvo de su virtud la mandó retratar, y entrando a trasuntarla el pintor, se puso disforme de hinchada y empezó a echar sangre, con que se reconoció que su humildad resistía semejante acción."

/^{15r} Descripción de la iglesia, lo que se hizo, siendo Madre Beatriz de San Vicente, 1667-1670.

Con gran aplicación entró en su oficio la Madre Beatriz de San Vicente, entre lo demás en el fomento y solicitud de proseguir la obra de su iglesia y claustros, ayudándose de su hermano el Padre presentado Fray Francisco Núñez que como si fuese en propia conveniencia por el servicio de Dios y en agrado de su hermana y en su desempeño se dedicó de todo en todo a las disposiciones y diligencias con perseverancia de penoso afán, y al buen gobierno por mayor de las haciendas, tomando cuentas a mayordomos y a las personas por quien corría el recibir y la distribución del dinero de la obra con que se consiguió ahorro en él y de tiempo y acabar en toda perfección la capilla mayor y dos tercios del cuerpo de la iglesia que es de alegre y permanente edificio, y con buena disposición en tamaños y altura, toda enladrillada, con techos dorados y tabernáculo de cuatro órdenes en alto y cinco en ancho, de muy buena escultura y samblaje con bultos de santos y pinturas y demás cuatro altares, púlpito dorado con imágenes de media talla, confesionarios y comulgatorio y con dos hermosas puertas de ramos, aldabones y clavazones de bronce en dos suntuosas portadas de primorosa labor de cantería y dos tribunas en la capilla mayor, que por ahora sustituyen el coro encima de las sacristías exterior y interior que son en proporción a lo demás.

Y para proseguir lo que resta del largo de la iglesia, que viene a caer en lo que era, se trató de colocar el Santísimo Sacramento en la nueva y se colocó sábado en la tarde veinte de julio del año de mil y seiscientos y sesenta y nueve día de Santa Margarita a los veinticuatro años y un día de cómo se hizo la fundación, uno después es que por ello se celebraba la fiesta de Santa Inés transferida de su día haciéndose la colocación con

solemne procesión de cruces y santos propios y de otros conventos y parroquias, clerecía, religiones, arzobispo y deán y cabildo, el de la ciudad y la Real Audiencia y gran concurso de gente de todos estados subiendo y bajando por la calle de la Concepción /^{15v} con vuelta por la plaza mayor, con cinco altares en el distrito a competencia en lo suntuoso y rico, y continuando de arcos triunfales de flores, yerbas, frutas, animales vivos y muertos, aves y otros a la memoria; y las paredes y ventanas de colgaduras y otros adornos con hermosura y deleitación, presumiéndose de no poder ser mayor lo hecho, con varias danzas, más de cincuenta juegos de chirimías o ministriles, trompetas y tambores todo por arzobispal disposición y el día siguiente domingo se celebró la fiesta de Santa Inés y estreno del templo con misa pontifical, y sermón docto y curioso del padre maestro fray Antonio de la Bandera dominicano tío de la Madre Priora, y deleitable música de las religiosas corriendo el costo por quien ha hecho el mayor; y el del segundo día por el Convento celebrando la misa el doctor don Agustín de Olea Salazar maestrescuela que es de la catedral y llenando el púlpito el padre maestro fray Carlos Melgarejo de la misma orden donde revocó la doctitud, lo ingenioso y elocuente y el tercero día corrió a devoción del Oidor Don Francisco de Leyva Aguilar, ministrando la Religión Agustiniiana, en el altar el provincial maestro fray Bartolomé Donoso, y el sermón el Maestro fray Bartolomé de Monasterios, que fue echar el resto para concluir la fiesta. Reconociese después deslince en algo del edificio por culpa del Artífice y a causa de no ser fijo el suelo de la cepa y cimientos; y se reparó con fortificación de entre paños y estribos por la parte del claustro y dos arcos torales a trechos de proporción en el cuerpo de iglesia que le son de más de adorno, con que tendrá cuatro con el del coro en que se prosiguiendo, la torre y remate.

/^{17v} Madre priora Isabel de San Esteban hizo obras en la iglesia.

Esta madre priora Isabel de San Esteban en su tiempo prosiguió hasta [a]cabar la obra de la iglesia, doró

los arcos torales de su fortificación, fabricó la torre que está para acabarse faltando muy poco, hizo sagrario costoso y lucido, y los tres coros bajo, alto y superior poniéndoles rejas, siendo la baja de hierro de pared a pared y de alto abajo, que costó casi tres mil patacones, quedando vistosa y se estrenó el miércoles 8 de febrero de 1673 en la profesión de Lucía Inés de San Vicente, puso órgano y sillería, acrecentó instrumentos de música, prosiguió los claustros acabando un tramo con celdas y escalera de piedra, reformó otras oficinas y aumentando haciendas por compra.

Apéndice 3 AMSIM Inventarios³⁵

Inventario de lo que hay en la sacristía en el año 1769 en ornamentos y alhajas

Fragmentos referentes a imágenes:

/^{2r} Siendo presente la Muy Reverenda Madre Priora Anna María de la Encarnación y la Muy Reverenda Madre Catharina del Niño Jesús, por ante mí, María Josepha Beatriz del Espíritu Santo.

Dos Niños Jesuses con sus cajoncitos.

Dos cajones con vidrieras con sus niños de Nápoles.

Un cajoncito de Nuestro Señor caído.

Inventarios³⁶

En el tiempo de la Reverenda Madre Juana de San Antonio³⁷

/^{2v} Más siete bastidores que compro el Conventoy las pinturas de la vida de Nuestra Madre Santalnés que las costeó el sindico Señor Doctor Don Salvador García que costeó treinta pesos.

³⁵ En el momento de la consulta, el archivo se encontraba sin clasificar, por lo que no se especifican signaturas.

³⁶ Folios sueltos, sin fechas.

³⁷ La R. M. Juana de San Antonio fue priora entre 1775 y 1776, de acuerdo con el "Libro de las Profesiones" del monasterio.

Más una gotera de madera dorada y un velo y toca para dicha imagen del Rosario del altar mayor que dio dicho Señor Síndico, importó cien pesos.

Más un sagrario para el altar mayor de madera dorado que dio dicho Señor Síndico, importó cien pesos.

Más dos Niños Jesuses quiteños con sus peanas, túnicas y potencias de plata que dio dicho Señor Síndico, importó cincuenta pesos.

*Cuentas*³⁸

/2^r Cuentas y razón de los bienes que quedaron por la final del Maestro Don Juan Josef Alba y de Doña María Manuela de Zamora, son los siguientes:

/2^v Ítem, un cajón de pesebre, dieciséis pesos.

Ítem, cinco ángeles de pincel, en quince pesos.

Inventarios Santa Inés³⁹

Inventarios

Un almaizal morado con puntilla de plata.

Un sobrepelliz.

Tres cíngulos que dio Sor Rita de San Rafael con treinta y dos macetas de flores de mano para las andas de las santas.

Dos docenas de macetas que dio Sor Manuela del Corazón de María y seis purificadores.

Los bastidores de vidriera para las claraboyas de la iglesia.

Un almaizal negro de damasco con su puntica de plata.

En el tiempo de la madre Ana María de la Encarnación

Un ornamento de terciopelo negro con dalmáticas y capa con brillante de oro, guarnecido todo.

³⁸ Folios sueltos, sin fechar.

³⁹ Folios sueltos, sin fechar.

Doce sillas que hizo Sor Juana de San Antonio.

Quitasol para Nuestro Amo que dio Sor Magdalena de Santa Rita.

Un bastidor con vidriera para el coro alto que dio el Señor Arcediano Don Agustín Cogollo y el cajón y velo para Nuestro Señor Crucificado.

Un vestido para Nuestra Señora del Rosario de brocado con punta de oro que la mayor parte la dio la Madre María Catharina del Niño Jesús.

Una capa de terciopelo carmesí para mi Padre San Joseph que lo dio Sor Josepha de San Francisco.

El costo del bordado de la capa de Nuestro Padre Santo Domingo entre todas y la mayor parte Sor Antonia de Santa Teresa.

Toca para Nuestra Señora del Rosario que costó treinta pesos, la mayor parte la dio la Madre María Catharina del Niño Jesús y Sor Ita del Espíritu Santo dio diez pesos.

Una corona de flores de mano y unas medias para el Niño que dio Josepha de Santa Gertrudis para Nuestra Señora del Rosario.

En el tiempo de la madre María Catharina del Niño Jesús

Bienes que recibieron del Doctor Don Salvador García como albacea del Doctor Don Joseph Texeira:

Un cáliz con su patena y cucharita.

Un par de vinajeras con su platíco y campanita, todo de plata.

Un purificador.

Un cornualtar.

Un corporal y una bolsa.

Un misal.

Un farol de vidrio.

Dos palias y un amito, cuatro hijuelas, dos cornualtares y dos purificadores.

Tres corporales, dos manteles y otros chiquitos.

Una piedra ara, un cíngulo, un atril.

Una tablita de evangelio de San Juan.

Dos crucechitas chiquitas, dos rositas y dos leoncitos de talco, dos relicarios de cartón.

Treinta y seis cuadros grandes y medianos con sus marcos.

Dos Cristos, el uno de marfil y el otro ordinario.

Dos hacheritos de metal, tres tapetes, doce sillas nuevas de guadamecí.

Cinco mesas, un escritorio con su mesita.

Otro escritorio que sirve de archivo donde están las escrituras de los capellanes.

Un altar portátil con su frontal de guadamecí, cuatro albas y dos amitos, un sobrepelliz.

Una caja, ocho macetas con sus jarritas.

Un misal que dejó el Doctor Don Lucas Salgado.

Una imagen de bulto en su cajón que dejó el Maestro Doctor Fabustino Forero.

Tres sillas de moda con aforos de terciopelo azul con sus perfiles de oro, las dio Francisca del Corazón de Jesús.

Cuatro casullas de damasco blanco y un almaizal.

Tres albas con sus amitos, dos roquetes y cuatro cornualtares, cuatro purificadores.

Un vestido de terciopelo morado con brillante de plata para Nuestra Señora del Rosario.

Cuatro cálices que de tres antiguos se fabricaron, dorados todos, también se doraron otros tres, se hicieron de nuevo unas vinajeras y salvilla que se aliñó.

Se aliñaron doce blandones de plata y a unos de ellos se le añadieron piezas.

Cuatro corporales, dos cornualtares.

Dos cíngulos, uno que dio Magdalena de Santa Rita y otro Micaela de Santa Rosa.

Dos sobrepellices que dio Sor María Josepha del Corazón de Jesús.

Una alba, amito, sobrepelliz y una cinta para fiador de la custodia que dio Michaela de Santa Rosa, también en este tiempo se le añadió a las bajas de palio a dos cañutos a cada uno.

Dos alfombras y dos escaños.

Dos frontales de madera dados de bermellón y oro.

Un hostiario de piedra jaspe.

Otras dos sobrepellices.

Cincuenta macetas que dio Sor Magdalena de Santa Rita, son flores de mano.

Se hicieron tres frontales de persiana carmesí de uno que hacía en el coro, en la mesa de Nuestro Señor Crucificado, con algún mayor costo que tuvieron quedan noventa y tres limetas perfiladas de oro.

Queda un rostro, manos y Niño quiteño de Señor San Joseph.

Una lámina de Santa Catharina de Sena con su vidriera y moldura de espejo que dio Señor Don Miguel de Lozada para puerta del Sagrario.

Una lámina de Nuestra Señora de Belén que dio la Madre Juana del Sacramento para el coro.

También se costeó la moldura para la Santa Verónica, el Señor Arcediano Doctor Don Agustín Cogollo, dio un monumento.

En el tiempo de la reverenda madre Juana de San Antonio

Un palio y guión de brocato blanco que dio Sor Liberata de San Joaquín y a este costo ayudó la Reverenda Madre Catharina del Niño Jesús y el síndico Doctor Don Salvador García= Y esta misma religiosa dio un almaizal de persiana blanca.

Seis cornualtares y tres purificadores, más tres cíngulos que dio Soror Eulalia de San Ignacio.

Más otros dos purificadores que dio Sor Augustina de la Presentación.

Más cinco purificadores de holán que dio Sor Benita de Cristo.

Un aderezo de esmeraldas y oro, cruz, zarcillos y sortija para Nuestra Señora del Rosario que costó trescientos pesos, los doscientos dio la Madre Priora y los ciento los dieron personas devotas.

Una sortija de esmeraldas que dio la S^a Madre Juana del Santo Sacramento.

Más otra sortija de oro y diamante que dio S^a Gertrudis Castro para el Niño.

Más un anillito de oro que dio S^a Madre Cayetana Cotrina para dicha imagen.

Más una estatua de ángel que costó 3 pesos.

Más un Cristo hecho aquí y una Verónica que dio el Señor Capellán Doctor Don Ignacio de Moya.

Más siete bastidores que compró el convento y las pinturas de la vida de Nuestra Madre Santa Inés que las costeó el Síndico Señor Doctor Don Salvador García que costeó treinta pesos.

Más una toca que dio la Madre Juana del Sacramento.

Más otra que dio S^a Augustina de Santa Bárbara para la imagen del altar mayor.

Más unos zapaticos de plata, tuniquita y monterita que dio para el Niño de dicha imagen del Rosario del altar mayor, S^a Bárbara de Jesús.

Más un cintillo de perlas y cuentas de oro que dio Soror Eulalia de San Ignacio para dicha imagen del Rosario del altar mayor.

Más el aliño de las seis capas que importó todo ciento setenta y dos pesos, dos reales y tres cuartillos con declaración que se hizo de nuevo el [...] cenefa de persiana y la guarnición de oro con sus forros de tafetán y de este costo ayudó la Madre Superiora María Simona de San Agustín con cincuenta pesos.

Más una alfombra grande para la iglesia que sirve a las fiestas que la costeó Doña Antonia Sánchez.

Más un paño de persiana carmesí para alzar el Niño la Noche Buena que dio Soror Benita de Cristo, guarnecido de puntica de plata.

Más un vestido blanco de damasco bordado de colores que dieron la Madre Catarina del Niño Jesús y Madre Juana del Sacramento.

Más dos cajones de madera con sus llaves para guardar las capas.

Más un pabelloncito de damasco para el pisis y unas cortinitas para el sagrario todo guarnecido con franjita de plata.

Más una corona de flores de mano para Señora Santa Inés.

Apéndice 4

Libro de inventario de las oficinas del monasterio de Santa Inés⁴⁰

/p. 5 En coro: Santos de bulto.

Nuestra Señora de los Dolores – Tiene alferez.

Nuestro Padre Santo Domingo, pequeño de las procesiones – Tiene alferez; y la Sagrada Familia del día de la Purificación.

Las estatuillas de Nuestro Padre San José, San Roque y Santa Rita de Casia.

Cuadros:

El Sagrado Corazón de Jesús que fue entronizado solemnemente y que está en el facistol.

/p. 6 Nuestra Señora del Socorro, el Señor San Rafael con los santos Tobías.

Nuestro Padre San José.

8 cuadros de la vida de Nuestra Madre Santa Inés. San Lorenzo Mártir.

Nuestra Madre Santa Ana.

San Judas Tadeo; el Señor San Gabriel.

La Divina Pastora, a quien concedió indulgencia el excelentísimo Señor Alberto Vassa.

La Santísima Trinidad.

Santo Tomás de Aquino de cuerpo entero.

El célebre cuadro del Señor de la Esperanza.

Nuestra Señora de la Columna.⁴¹

San Pedro de Alcántara y el Divino Rostro.

El Santo Cristo que está en la cúspide del facistol; este Santo Cristo lo llevaba levantado en alto, Gertrudis Castañeda, una de las seglares, cuando exclaustaron a las religiosas, y por tanto se le debe mucha veneración.

1 urna de Nuestro Padre San José.

⁴⁰ Este documento parece de principios del siglo xx.

⁴¹ Quizá haga referencia a una de las pinturas de Nuestra Señora de la Soledad que aún posee el monasterio.

Dos crucifijos desagraviados en templos de monasterios femeninos de México¹

En este artículo se abordan dos casos de crucifijos que se hallaban en distintos templos de monasterios femeninos de la Nueva España. El primero se veneraba en el de Santa Mónica, en Puebla de los Ángeles, en tanto que el segundo recibió culto público en la iglesia de Santa Brígida, en la Ciudad de México. Ambas imágenes comparten un rasgo muy particular: en torno a ellas se tejieron leyendas —narradas en obras impresas— que sostenían o sugerían que habían sido ultrajadas por judaizantes. Sin embargo, lo relatado no concuerda con algunos documentos inquisitoriales, los cuales se refieren, en el primer caso, a un reo que fue acusado de ser “judío”, y en el segundo a la efigie misma.

Palabras clave: Inquisición, judíos, judaizantes, Pasión, novena, Diego de Alvarado, convento de Santa Mónica, convento de Santa Brígida.

The article deals with two crucifixes found in different churches pertaining to nunneries in New Spain. The first was venerated in the church of Santa Mónica in Puebla de los Ángeles and the second was for public worship in the church of Santa Brígida in Mexico City. Both images share a distinctive characteristic: legends—recorded in printed works—were woven around them to insure or suggest they had been mistreated by Judaizers. However, these accounts do not coincide with Inquisition documents, which in the first case refer to a defendant accused of being “Jewish” and in the second, to the effigy itself.

Keywords: Inquisition, Jews, Judaizers, Passion, novena (prayer), Diego de Alvarado, convent of Santa Mónica, convent of Santa Brígida.

Las imágenes religiosas permearon casi todos los ámbitos de la vida de los habitantes de la Nueva España. Con frecuencia sólo se piensa en las que se hallaban en los templos y capillas construidos a lo largo y ancho de la geografía del virreinato. Sin embargo, no sólo las había en las iglesias, sino también en espacios públicos como las calles y en los oratorios y capillas domésticas. Las efigies sagradas acompañaron con su poderosa presencia a los fieles católicos en diferentes momentos del día, desde las primeras horas hasta el anochecer.² Casi todos los sectores de la sociedad virreinal podían adquirir una imagen para colocarla en algún espacio de la casa, pues aun las familias más pobres tenían la posibilidad de obtener alguna estampa durante las grandes festividades a cambio de una limosna, o bien comprarla en un santuario a bajo costo.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ El presente artículo es un avance de mi investigación doctoral, que se encuentra en proceso, en el Posgrado en Historia del Arte de la UNAM. El título provisional es “Judaizantes y crucifijos: las imágenes ultrajadas de la Nueva España”

² Por ejemplo, en una obra publicada en 1745 con la finalidad de promover el culto a la Virgen de la Luz se recomendaba “no sólo el cumplimiento de ayunos, asistencia a la liturgia y la práctica de la oración, sino también ‘tener alguna imagen, o estampa de la Santísima Madre en el aposento y antes de acostarse y levantarse ponerse bajo su patrocinio’”, Janeth Rodríguez Nóbrega, “La extirpación de la mala doctrina: censura de la Madre Santísima de la Luz en Caracas del siglo XVIII”, en *XXVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte. La imagen sagrada y sacralizada*, Peter Krieger (ed.), vol. II, México, IIE-UNAM, 2011, p. 543.

Es obvio que también hubo imágenes religiosas en el ámbito conventual femenino novohispano. El historiador Antonio Rubial García ha señalado que las había de dos tipos: de devoción privada y culto público. Las primeras se hallaban en los espacios de la clausura; es decir, por lo común sólo las monjas tenían acceso a ellas. Sin embargo, hubo casos en los que se tejieron historias prodigiosas en torno a esas efigies, y esa fama traspasó los muros de los conventos. Al respecto, el autor citado añade:

Dados los profundos vínculos que los monasterios femeninos tenían con la sociedad, era imposible que hasta sus más mínimos acontecimientos quedaran silenciados dentro de los muros de la clausura. Por ello, a menudo, el carácter milagroso de sus propias imágenes trascendía los límites del convento, a pesar de que estuvieran guardadas celosamente por las monjas.³

Por eso hubo ocasiones en las que los vecinos solicitaron esas efigies para realizar alguna curación.

Por supuesto, además de las imágenes que se hallaban en la clausura se debe mencionar a las que se ubicaban en el interior de los propios templos, los sitios a donde la población podía acceder sin dificultades. Algunas de ellas fueron sumamente importantes en el escenario devocional novohispano, como el famosísimo Santo Cristo de Ixmiquilpan, también conocido como Señor de Santa Teresa, llamado así porque se veneraba en ese convento de la capital del virreinato, a unas calles de la Catedral. Tanto las efigies cuya fama traspasó la clausura como las que se hallaban en los templos se convirtieron, en palabras de Rubial, en “imanes” que atraían la devoción, lo cual se tradu-

jo en “limosnas y regalos que aumentaban el prestigio económico y el capital social de los monasterios femeninos”.⁴ En buena medida fue necesario que en torno a éstas se hilaran historias legendarias —renovaciones prodigiosas y curaciones, entre otros portentos— para hacerlas atractivas a los fieles.

El presente artículo versa sobre dos imágenes poco conocidas para los investigadores: un crucifijo de marfil que se hallaba en uno de los retablos dorados del templo del convento de Santa Mónica de Puebla y una talla de madera aún conocida en la actualidad como *El Señor de las Injurias*, la cual fue venerada en la iglesia de Santa Brígida, en la Ciudad de México. Ambas representaciones de Jesucristo comparten un aspecto muy particular: se afirmó que fueron ultrajadas por judaizantes. No obstante, esas aseveraciones en realidad son leyendas, como se verá a continuación.

Antes de proseguir es necesario que me refiera a los judaizantes, cuyos orígenes es evidente que se encuentran en la península ibérica. En España los judíos coexistieron con los cristianos durante siglos, aunque la convivencia terminó en la última década del siglo xv, en 1492. Mediante un edicto del 31 de marzo de ese año, los Reyes Católicos ordenaron que la población española que profesaba el judaísmo optara entre la conversión o el exilio. De esta forma hubo quienes se convirtieron a la fe cristiana con sinceridad, así como familias que no renunciaron a su fe y con esto abandonaron en definitiva el suelo español. Sin embargo, hubo conversos que, si bien fueron bautizados y participaron en las celebraciones públicas de la fe católica, conservaron en forma oculta sus tradiciones.⁵ En la historiografía se ha usado la expresión “judaizantes” para referirse a ellos. Asimismo, en los documentos inquisitoriales también se les llama “observantes de la Ley de Moisés”.

³ Antonio Rubial García, “Tesoros simbólicos. Imágenes sagradas en los monasterios femeninos de la ciudades virreinales novohispanas”, en *Histórica*, vol. 37, núm. 1, 2013, p. 59, recuperado de: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7641/7891>, consultada el 25 de mayo de 2017.

⁴ *Ibidem*, p. 72.

⁵ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 2013, p. 417.

Numerosos judíos que optaron por el exilio se refugiaron en suelo portugués. Entre 1580 y 1640 las coronas de Castilla y Portugal se unieron, y esto permitió que los descendientes de esas familias probaran suerte al emigrar al Nuevo Mundo.

En la Nueva España, los Rivera, una familia judaizante procesada hacia 1640, aseguraron que “[...] en esta ciudad [de México] y en todo el reino hay muchísimas personas observantes de la dicha Ley de Moisés, que son muy raros los portugueses que hay que no sean observantes de la dicha ley”.⁶ Por tal razón, el gentilicio prácticamente fue considerado sinónimo de “judío”.

Con el paso de las generaciones, los judaizantes olvidaban aún más las creencias, ceremonias y costumbres propias del judaísmo. En otras palabras, la fe de sus ancestros llegó a ser desconocida para ellos en muchos de sus aspectos. En la Nueva España no hubo autoridades rabínicas y tampoco existieron sinagogas.

En cambio, los judaizantes sabían a la perfección qué rechazar: la fe cristiana, con todo lo que ésta implica —Jesucristo, los sacramentos, las imágenes religiosas, etc.—. Hubo procesos inquisitoriales en los que fueron acusados de burlarse de las figuras sagradas:

[...] cuando venían la cuaresma y semana santa de ver las procesiones sus tías y madre [...] hacían burla y escarnio de los santos y pasos que iban en las procesiones, remedando a la Virgen Santísima, a San Pedro y a San Juan Evangelista, diciendo que iba de esta o de la otra suerte doña María [la Virgen] y don Manuel [Cristo] celebrando esto con risa y con chacota.⁷

⁶ Silvia Hamui Sutton, *El sentido oculto de las palabras en los testimonios inquisitoriales de la Rivera: judaizantes de la Nueva España*, México, UNAM, 2010, p. 76, *apud* Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, vol. 406, exp. 1, f. 413.

⁷ *Ibidem*, p. 174, *apud* AGN, Inquisición, vol. 402, exp. 2, f. 538.

Incluso hubo casos de judaizantes que agredieron imágenes religiosas. Por ejemplo, el 7 de noviembre de 1643, Margarita de Rivera, quien se hallaba presa en las cárceles del Santo Oficio, pidió audiencia “para confesar un delito grande que ha cometido, que por serlo tanto ha tenido horror y vergüenza de decirlo hasta la ocasión presente”.⁸ La judaizante dijo que tenía “ánimo de salvar su alma, y convertirse de veras a la Ley de Nuestro Señor Jesucristo”,⁹ y por eso confesó que había ultrajado en diferentes ocasiones la imagen de un crucifijo, el cual había sido adquirido por su primo y esposo, Miguel Núñez de Huerta, quien también era judaizante. La escultura había sido obtenida por él “habrá diez y seis años, poco más o menos”.¹⁰ Ambos “[...] decían al Santo Crucifijo muchas blasfemias y oprobios, como son vituperándole y llamándole ladrón, embustero y hechicero, porque como no creían en él, así le aborrecían de todo su corazón, con implacable odio”.¹¹

En una ocasión las agresiones contra la imagen pasaron de las palabras a la conculcación. De acuerdo con la declaración de Margarita:

Y un día que no se acuerda cuál fue, ni a qué hora, enojada esta confesante de un robo que le habían hecho al dicho Miguel Núñez, se concertó con él de vengarse en el Santo Crucifijo, que estaba colgado en su cruz, en una pared de su cuarto, y descolgándole y desclavándole de la cruz esta confesante entre ella y el dicho Miguel Núñez, teniéndole ambos en las manos esta confesante cogió una corregüela de cuero, que acaso encontró allí, y vuelto de espaldas el Santo Crucifijo ella misma le dio hasta cinco o seis azotes, con complacencia y consentimiento del dicho Miguel Núñez que a ello ayudaba, vengándose ambos

⁸ AGN, Inquisición, vol. 408, exp. 1, f. 285.

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ibidem*, f. 285v.

del dicho robo, echándola culpa de él al Santo Crucifijo, maltratándole de obra y de palabra, con tan sacrílego atrevimiento, el cual cometido lo metió en un baúl [...]¹²

No es posible detenernos en todos los pormenores de la declaración de Margarita de Rivera en torno a ese crucifijo. Baste con señalar que, de acuerdo con ella, la efigie escultórica fue azotada en más ocasiones e incluso perdió una de sus extremidades: “Y que con los malos tratamientos que hacía al Santo Cristo se le despegó el brazo izquierdo que andaba rondando por los suelos”.¹³

La década en que fue procesada Margarita de Rivera —entre 1642 y 1649— fue el periodo de máxima actividad del Santo Oficio en la Nueva España durante esa centuria. En esos años la Inquisición persiguió con ferocidad a los judaizantes, a tal grado que las comunidades que ellos habían formado en el virreinato quedaron casi desintegradas.

En décadas posteriores los judaizantes fueron recordados como agresores de imágenes religiosas, en especial de Cristo. Un autor de finales del siglo xvii, Alonso Alberto de Velasco, afirmó en una de sus obras sobre el Santo Cristo de Ixmiquilpan que los judaizantes odiaban a Jesucristo, sentimiento negativo que se materializó al injuriar las imágenes que lo representaban:

[...] estas malditas Raposas eran las que pretendían destruir la viña sagrada de la Iglesia recién plantada en estos Reinos, y con su infernal odio a Cristo Crucificado, a sus Sagradas Imágenes, y a los Cristianos, proferían infinitas blasfemias maltratando las de Cristo Señor nuestro Crucificado [...] y cometían contra este inocentísimo Cordero muy execrables delitos [...]¹⁴

Más aún, los acusó de que en las

[...] fiestas más solemnes y en los días de la Semana Santa acostumbran quemar las Imágenes de Cristo Crucificado en oprobio y menosprecio de nuestra Religión Católica [...] Y ya que no quemén [sic] las Santas Imágenes, las hieren, azotan, y maltratan de la misma manera que lo hicieron sus antiguos Padres con la Persona de Cristo nuestro Redentor, de que están llenas las historias [...]¹⁵

Si bien Alberto de Velasco se refirió en particular a los judaizantes de la Nueva España, al afirmar que ellos quemaban, o bien herían, azotaban y maltrataban las imágenes “de la misma manera que lo hicieron sus antiguos Padres con la Persona de Cristo nuestro Redentor”, los ligó con una acusación cuyas raíces se hunden en la Edad Media: los judíos usaban las figuras sagradas de forma sacrílega, al infligirles los tormentos que Jesús padeció en su Pasión. Ciertamente, en aquellos siglos surgieron historias ficticias de imágenes ultrajadas por judíos.

Entre esos relatos se encuentra la *Passio Imaginis*, una leyenda surgida alrededor del siglo viii, durante la alta Edad Media.¹⁶ La historia se sitúa en Beirut, donde un cristiano tenía una representación de Jesús crucificado en su habitación. Más tarde el dormitorio fue alquilado por un judío, cuyos compañeros descubrieron la figura en el aposento y lo “reprehendieron” con severidad por no haberla retirado de allí. Asimismo decidieron profanar la imagen, al asestar una lanza en el costado del Cristo —tal como lo hizo el soldado romano—. Pese a la agresión, se produjo un milagro: el costado exudó

Nuestro Crucificado que se venera en la Iglesia del Convento de San Joseph de Carmelitas Descalzas de esta Ciudad, México, Doña María de Benavides Viuda de Juan de Ribera, 1699, p. 51.

¹⁵ *Ibidem*, p. 50.

¹⁶ Carlos Espi Forcén, *Recrucificando a Cristo. Los judíos de la Passio Imaginis en la isla de Mallorca*, Palma de Mallorca, Objeto Perdido, 2009, pp. 43-44.

¹² *Ibidem*, fs. 285v-286.

¹³ *Ibidem*, f. 287.

¹⁴ Alonso Alberto de Velasco, *Exaltación de la Divina Misericordia en la milagrosa renovación de la Soberana Imagen de Christo Señor*

un líquido que tenía propiedades curativas. Tal prodigio hizo que la población judía de Beirut se convirtiera al cristianismo.

La narración más antigua del Cristo de Beirut se encuentra en un florilegio griego escrito en Roma entre 774 y 775.¹⁷ Desde ese entonces la historia de la *Passio Imaginis* se difundió por distintas partes de la geografía del cristianismo medieval. El relato aparece en obras como *La leyenda dorada*, del fraile dominico Santiago de la Vorágine, escrita en el siglo XIII. Ese autor relata los ultrajes que sufrió la imagen:

[...] la pisotearon y reprodujeron a su modo los oprobios que Cristo padeció realmente durante su Pasión. Uno de ellos traspasó con su lanza el costado de la efigie del Señor, y al instante brotó de la herida en mucha abundancia una mezcla de agua y sangre.¹⁸

Asimismo, en el siglo XVI, a pesar de las centurias transcurridas, la leyenda era conocida a la perfección en la España de finales del medievo.¹⁹ Incluso la historia no sólo fue narrada en obras escritas, sino también en forma plástica, como un retablo de piedra conservado en Palma de Mallorca, obra de la primera mitad del siglo XV que narra dos historias diferentes: pasajes de los Evangelios —la Última Cena, la muerte de Jesús y la Resurrección— y distintos episodios del Cristo ultrajado en Beirut.²⁰

En los casos abordados en este artículo se insinuó o bien se aseveró que esos crucifijos fueron ultrajados por judaizantes, quienes, al igual que en los relatos medievales, los usaron para infligirles los su-

frimientos padecidos por Jesús. En otras palabras, en los siguientes apartados se demostrará la pervivencia de un estereotipo surgido durante la Edad Media: el del judío agresor de imágenes de Jesús.

El Santo Crucifijo de marfil de Diego de Alvarado

En el siglo XVIII el templo de Santa Mónica fue renovado y se construyeron nuevos retablos. De acuerdo con Mariano Fernández de Echeverría y Veytia: “El retablo principal es de muy buena talla y dorado y los del cuerpo de la iglesia son también muy buenos, al gusto moderno, porque casi todos se han hecho nuevos en los últimos años”.²¹ Se trataba de retablos con estípites, o bien anástilos. Infortunadamente ninguno de ellos sobrevivió y sólo se conoce cómo fue el principal gracias a una pintura que se conserva precisamente en el Museo de Arte Religioso Ex Convento de Santa Mónica, en Puebla.

Fernández de Echeverría y Veytia no dice cuáles fueron las figuras sagradas que había en los retablos laterales, con la excepción del colateral que se hallaba en

[...] el segundo altar del lado del Evangelio [en el cual estaba] colocado un Santo Crucifijo de marfil, de poco mas de media vara, *que dicen* haber sido de Diego de Alvarado, hereje judaizante [...] a quién castigó el santo oficio con la pena de fuego por hereje pertinaz [La efigie estaba] sobre una peana de plata muy primorosa, en su nicho, con mucho decoro y muy curiosamente adornado de flores, en desagravio de las Injurias *que dicen* haberle hecho este hereje.²²

¹⁷ *Ibidem*, p. 43.

¹⁸ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, fray José Manuel Macías (trad. del latín), vol. 2, Madrid, Alianza, 1990, p. 588. Las cursivas son mías.

¹⁹ Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2007.

²⁰ En este retablo hay analogías entre la crucifixión de Jesús y los ultrajes padecidos por el Cristo de Beirut, señaladas por C. Espí Forcén, *op. cit.*, p. 75.

²¹ Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Historia de la fundación de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estado*, Efraín Castro Morales (ed., pról. y notas), libro II, Puebla, Altiplano, 1963, p. 465.

²² *Idem*. Las cursivas son mías.

En esa misma centuria Juan Villa Sánchez, fraile de la Orden de Predicadores, también se refirió a la figura de marfil, al señalar que había

[...] sufrido nuevas injurias y tolerado nueva pasión en poder de un judío llamado Diego de Alvarado, que fue relajado en estatua: esta Santísima Imagen tiene altar propio colocado en un bellissimo retablo en el cuerpo de dicha Iglesia al lado del Evangelio.²³

Una lectura atenta permite advertir diferencias de importancia entre lo escrito por ambos autores. Fernández de Echeverría y Veytia afirmó que Diego de Alvarado había sido sentenciado a muerte “con la pena de fuego por hereje pertinaz”, mientras que Villa Sánchez aseveró que había sido “relajado en estatua”. Como se verá a continuación, en realidad se trata de castigos distintos.

La pena de muerte, también conocida como “pena de relajación”, se reservó para los delincuentes acusados del delito de “herejía”. La Inquisición consideró herejes a quienes practicaban religiones que rechazan los dogmas de la fe católica, entre ellos los judaizantes. En palabras de Antonio M. García-Molina Riquelme, cuando ese delito “resultaba jurídicamente probado, la pena ordinaria para el reo convicto era la hoguera; además, sus bienes eran confiscados; y por si esto fuera poco, declarado infame”.²⁴ Sin embargo:

[...] dado que la Iglesia buscaba en todo momento la salvación del reo pecador, si éste confesaba judicialmente, mostraba su arrepentimiento y abjuraba de

²³ Juan Villa Sánchez, *Puebla sagrada y profana. Informe dado a su muy ilustre ayuntamiento el año de 1746*, Francisco Javier de la Peña (notas), Puebla, José María Campos, 1835, p. 35. Si bien ese informe se escribió en el siglo XVIII, no fue publicado hasta la centuria siguiente (1835).

²⁴ Antonio M. García-Molina Riquelme, *Las hogueras de la Inquisición en México*, México, IJ-UNAM, 2016, p. 1, recuperado de: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4235/8.pdf>, consultada el 24 de mayo de 2017.

sus errores, siempre que no fuera reincidente [...] era reconciliado, es decir, perdonado y vuelto a admitir en el gremio de los fieles cristianos, sin perjuicio de que tal absolución fuera acompañada de duras e infamantes penas [...]²⁵

Por eso la hoguera se reservaba para los herejes que habían rechazado con vehemencia arrepentirse de sus creencias, o bien para los delincuentes que reincidían en ese crimen; a estos reincidentes se les llamaba “relapsos”.

En cambio, la “pena de relajación” en estatua se aplicó a los herejes que se habían fugado o que habían fallecido. En el caso de los primeros, la persona “[...] que huía para ponerse a salvo de la Inquisición podía ser objeto de proceso y condena sin ser oído, su ausencia no constituía obstáculo ni afectaba a la validez del procedimiento y a la legalidad de la sentencia”.²⁶

En el caso de los reos acusados de herejía que morían en la cárcel, el cadáver se sepultaba en un sitio específico, de tal forma que no se olvidara dónde reposaban sus restos. Y a pesar del deceso el proceso continuaba hasta que se dictara sentencia. En caso de que el fallo fuera la pena de “relajación en estatua”, los huesos del reo se desenterraban para ser llevados al auto de fe, donde se proclamarían sus errores ante el público asistente. Además, a esa celebración se llevaba una figura que representaba al criminal. En palabras de García-Molina Riquelme:

Las estatuas debían identificar de algún modo al difunto [...] a fin de que el pueblo conociera claramente su identidad y para que la pena sirviera de ejemplo. Por ello, habían de llevar un rótulo, bien visible, en el que figuraban el nombre del condenado.²⁷

²⁵ *Ibidem*, pp. 1-2.

²⁶ *Ibidem*, p. 4.

²⁷ *Ibidem*, p. 47.

La finalidad de esa condena no era otra sino “penar lo único que restaba de él: su reminiscencia, el recuerdo de cualquier clase que permaneciera a la vista o en la mente de la colectividad”.²⁸

Para saber cuál fue en realidad la pena recibida por Diego de Alvarado es necesario adentrarse en su proceso inquisitorial, cuyo expediente se conserva íntegramente en el Archivo General de la Nación (AGN). Gracias a ese extenso documento es posible determinar que fue procesado hacia 1680 y “relajado en estatua”, pues murió mientras estaba preso en las cárceles del Santo Oficio, el 9 de septiembre de 1683.

El judaizante fue apresado el 10 de noviembre de 1682, en Puebla de los Ángeles, y trasladado a la capital del virreinato para ser encarcelado. En una de las primeras audiencias, del 14 de noviembre de 1682, se le preguntó su nombre, de dónde era originario, su edad y su oficio. El reo respondió que era de Popayán —en la actual Colombia— y que se dedicaba al comercio:

Dijo que desde niño hasta de edad de veinte y cinco años poco más o menos, y en el santo bautismo, le pusieron nombre de Diego, y se nombró y llamó hasta dicho tiempo de veinte y cinco años Diego Muñoz, y desde él en adelante se ha nombrado y firmado Diego de Alvarado, por causa de que su madre se llamaba Sebastiana Pérez de Alvarado y que es natural de la ciudad de Popayán en los Reinos del Perú, y que es de edad de cincuenta y siete años poco más o menos, y que su ejercicio es comerciante, y que ha que vino cuatro días [...]²⁹

De acuerdo con su declaración, había sido “vecino y residente” de Puebla de los Ángeles por espacio de 25 años hasta el momento de su aprehensión,

[...] sin haber mudádose a otra parte, sino es en algunas ocasiones que ha hecho viajes para emplear en tiempo de flota y nao de China, a los puertos de la Veracruz y Acapulco, y a algunas veces a esta ciudad [de México] a sus negocios de mercadería, en que se ha ocupado.³⁰

En la Nueva España, De Alvarado contrajo matrimonio con doña Teresa García del Brocal, y además “fue un año alcalde ordinario en dicha ciudad de la Puebla por elección del cabildo y regimiento de dicha ciudad”.³¹ Al señalar cuáles eran sus orígenes familiares, reveló su ascendencia portuguesa por vía materna:

Dijo que su abuelo materno se llamó Gonçalo Pérez Pantaleón, natural del Reino de Portugal según éste entendió y oyó decir en dicha ciudad de Popayán y no supo de qué lugar, y fue vecino de dicha ciudad de Popayán en donde murió, de edad de más setenta años, y que su ejercicio era de pulpero y que no tuvo noticia ni supo cómo se llamaron los padres del susodicho ni de otros parientes suyos, y que el susodicho fue enterrado en la catedral de dicha ciudad [...]³²

Tal declaración aumentó entre sus jueces la presunción de que el reo era adepto a la fe judía. Sin embargo, la ascendencia portuguesa no bastaba para que fuera procesado por ser judaizante, y el reo nunca confesó profesar aquella fe. Por eso se ordenó al médico Diego Osorio de Peralta y al cirujano Juan Caballero que

[...] vieses, reconociesen y catasen la persona de un hombre que se les mostrará en la cárcel número veinte y cuatro, según su profesión y arte, para saber si dicho hombre está circuncidado o retajado, como lo

²⁸ *Ibidem*, p. 41.

²⁹ AGN, Inquisición, vol. 644, exp. 3, f. 457.

³⁰ *Ibidem*, f. 466v.

³¹ *Idem*.

³² *Ibidem*, f. 458v. El subrayado procede del documento original.

acostumbran [...] los judíos, que observan y guardan la Ley de Moisés”.³³

El preso de la cárcel 24 era precisamente Diego de Alvarado. Ambos especialistas no hicieron otra cosa sino llevar a cabo una práctica que se había efectuado entre 1642 y 1649: la inspección de los cuerpos de los reos acusados del delito de judaísmo.³⁴ El examen comprobó la sospecha de los jueces: había una cicatriz en el miembro viril del inculcado.

Al parecer, la salud de De Alvarado se deterioró de manera progresiva hasta culminar con su muerte en su propia celda, el 9 de noviembre de 1683. El reo había permaneció encarcelado casi durante un año. El cadáver del judaizante fue sepultado en un corral de las prisiones secretas del Santo Oficio, y años después sus huesos fueron desenterrados para ser quemados en un auto particular de fe, al que también se llevó una estatua que lo representaba:

Y mandamos fuese sacado a dicho auto una estatua que representase su persona, con una corona y hábito de condenado, la cual y sus huesos, fueron entregados a la justicia y brazo seglar, y quemados públicamente en detestación de tan graves y grandes delitos.³⁵

En el expediente del proceso inquisitorial de Diego de Alvarado no hay declaraciones en las que haya sido señalado por haber ultrajado imágenes religiosas, y mucho menos noticias de que haya injuriado un crucifijo. Al respecto es pertinente lla-

mar la atención sobre cómo se refirió Fernández de Echeverría y Veytia a la figura de marfil. De modo velado, ese autor manifestó dudas acerca de las historias que se relataban al respecto. De otra forma no habría escrito: “[...] *que dicen* haber sido de Diego de Alvarado [y] en desagravio de las Injurias *que dicen* haberle hecho este hereje [...]”.³⁶ Tal vez sabía que no existía información documental que permitiera comprobar la veracidad de los relatos que se contaban sobre esa escultura. El autor citado no dudó de la existencia de Diego de Alvarado, pero sí desconfió de la historia del crucifijo de Santa Mónica. Todas estas observaciones permiten entrever que la historia que se contaba sobre el “Santo Crucifijo de marfil” fue en realidad una leyenda.

En cambio, Juan Villa Sánchez no manifestó ningún tipo de recelo hacia las historias que se contaban acerca del mismo crucifijo. Por el contrario, usó una expresión de aparente simplicidad, pero cuyas raíces se hunden con claridad en la Edad Media: la escultura había “tolerado nueva Pasión”. En otras palabras, la imagen había sufrido lo mismo que padeció el propio Cristo durante sus últimas horas de vida.

En el Museo de Arte Religioso Ex Convento de Santa Mónica se conserva un crucifijo de marfil. Al parecer la imagen escultórica procede del templo. Por esa razón se ha dicho que se trata del crucifijo que supuestamente perteneció a Diego de Alvarado (figura 1).³⁷

El Señor de las Injurias, de la sala de la casa al convento

Entre 1789 y 1790 el Santo Oficio realizó una serie de indagaciones en torno a un sacrilegio cometido

³³ *Ibidem*, f. 483v. Sobre Diego de Osorio y Peralta, véase María Luisa Rodríguez-Sala, “Diego Osorio de Peralta, hombre del barroco, autor del primer libro novohispano de anatomía como texto docente”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 16, 1996, pp. 57-81.

³⁴ S. Hamui Sutton, “La circuncisión como marca de identidad entre los judaizantes de la Nueva España”, en *Cuerpo y religión en el México barroco*, A. Rubial García y D. Bieñko de Peralta (coords.), México, ENAH-INAH, 2011, pp. 205-220.

³⁵ AGN, Inquisición, vol. 644, exp. 3, f. 603.

³⁶ Las cursivas son mías.

³⁷ Eduardo Merlo Juárez, “Convento de Nuestra Bendita Madre Santa Mónica de la Puebla de los Ángeles”, en J. Katia Perdigón Castañeda (comp.), *La conservación de las coronas de monjas del Museo de Arte Religioso Ex Convento de Santa Mónica, Puebla, México*, INAH, 2011, p. 51.



Figura 1. Anónimo, *Jesús crucificado*, Museo de Arte Religioso Ex Convento de Santa Mónica. Fotografía de Guillermo Arce.

unos años atrás en la propia capital del virreinato, dentro de los muros de una casa.³⁸ Un hombre encolerizado, llamado Vicente Coloma, tras discutir con su cónyuge, ultrajó un crucifijo de madera que se hallaba en la sala de la casa, al desmembrarlo con violencia. Acto seguido el esposo se dirigió a la alcoba y tomó una cruz de Jerusalén que se hallaba a un lado y también la hizo pedazos. Se trataba de dos objetos de carácter sagrado, pero a la vez distin-

³⁸ Un primer avance de este caso se presentó en *Encrucijada. IV Congreso Internacional sobre Escultura Virreinal*, reunión académica convocada por el Seminario de Escultura Virreinal adscrito al Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, celebrada en 2014. La ponencia se intituló “El crucifijo herido: *El Señor de las Injurias* de Santa Brígida de México”.

tos: mientras que el primero era evidentemente una imagen de Cristo clavado en la cruz, el segundo estaba constituido por cinco cruces griegas —la central de mayor tamaño—, las cuales representan las llagas de Cristo y los rumbos de la Tierra (figura 2).³⁹

Las indagaciones en torno al caso comenzaron a partir de que un hombre llamado Juan Bautista Bustos se presentó en el Santo Oficio para hacer una denuncia. El denunciante había visitado a la esposa de Coloma para conversar con ella sobre un negocio, y al ver el crucifijo expresó “qué señor tan lindo”, a lo que ella respondió “y qué ultrajado”. Asombrado,

³⁹ Juana Inés Fernández López et al., *Vocabulario eclesiástico novohispano*, México, INAH, 2015, p. 100.

preguntó quién había cometido tal sacrilegio, a lo que ella señaló que había sido su marido.

A partir de ese momento el Santo Oficio hizo declarar a diferentes personas, entre ellas la esposa, llamada María Josefa de Astiz, quien dijo que los hechos habían ocurrido unos cuatro años atrás. De acuerdo con su declaración, su esposo “tomó la imagen de Cristo Señor Nuestro [...] que estaba en la sala, lo cogió y lo tiró contra el suelo”. Después tomó la Cruz de Jerusalén y “también [la] hizo pedazos en el mismo día [...] entre una y tres de la tarde”.⁴⁰ La esposa precisó que

[...] no presencié estos lances por haberse retirado fugitiva de la casa acogiéndose a una confitería inmediata temerosa de la furia del dicho Coloma que en la mesa comenzada la quimera había tirado los platos y vasos.⁴¹

Asimismo, doña Josefa declaró que su esposo era

[...] un hombre de una vida sumamente relajada, que está generalmente mal conceptuado de las personas que lo conocen que dicen estar en mal estado con una tal llamada Zenteno, confitera de la calle del Espíritu Santo en la puente, que el día que se casaron comulgó y no ha vuelto a hacerlo ninguna otra vez [...] que no le ha visto oír misa alguna vez, ni persignarse, ni hacer cosa de cristiano, que nunca ayuna aunque si come de vigilia [...].⁴²

Doña Josefa declaró que Coloma no vivía con ella, sino con su amante. En pocas palabras, se trataba de un matrimonio francamente disfuncional.⁴³

⁴⁰ AGN, Inquisición, vol. 1505 (1ª parte), exp. 4, f. 222v.

⁴¹ *Ibidem*, fs. 222v-223.

⁴² *Ibidem*, f. 225.

⁴³ El matrimonio eran las segundas nupcias de Josefa, quien antes había estado casada con Vicente Yturgoyen, con quien procreó dos hijos, José María y María Micaela. La cónyuge había enviudado en fecha desconocida.

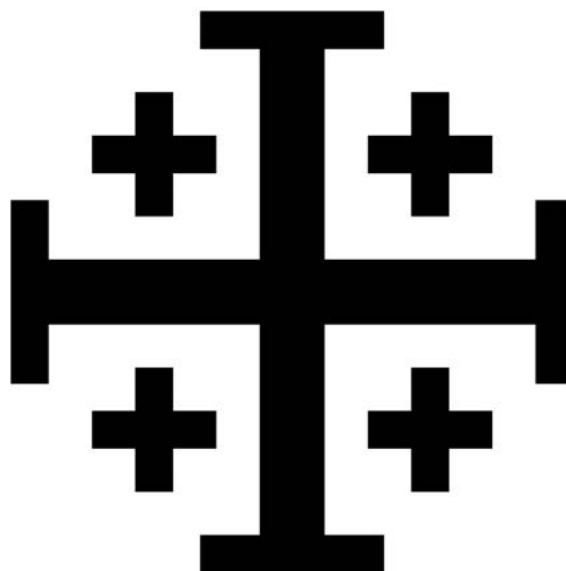


Figura 2. Cruz de Jerusalén, recuperado de: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/b/b6/Cross-Jerusalem-Potent-Heraldry.svg/1024px-Cross-Jerusalem-Potent-Heraldry.svg.png>, consultada el 25 de mayo de 2017.

La esposa no fue la única persona que declaró en torno al sacrilegio ocurrido unos años atrás, sino que hubo otros testigos que también lo hicieron y cuyas aseveraciones no siempre concuerdan. No es posible detenerse en cada una de ellas, por lo que, para ilustrar esas incongruencias, sólo me referiré a la de Antonio Roldán, esposo de la hija de doña Josefa. El yerno dijo saber que en alguna ocasión su suegra estaba comiendo con Vicente Coloma cuando empezaron a pelear. De acuerdo con él, la señora huyó de la casa, en tanto que Vicente destruyó el crucifijo de la sala e inmediatamente después se dirigió a la alcoba y “cogió un Santo Cristo de bronce que estaba a la cabecera de la cama”.⁴⁴ Una lectura atenta del expediente permite precisar que no fue un “Santo Cristo de bronce” el que se hallaba al lado de la alcoba, sino la cruz de Jerusalén mencionada por doña Josefa.

Después de ocurrido el sacrilegio, María Josefa hizo que el crucifijo ultrajado fuera restaurado por

⁴⁴ AGN, Inquisición, vol. 1505 (1ª parte), fs. 214v- 215. Las cursivas son mías.

un “carpintero” de la calle de Tacuba, por lo que los daños ya no eran evidentes. Por tal razón, Manuel Bolea, de la congregación de San Felipe Neri y comisario del Santo Oficio, solicitó que se le entregaran la talla de Jesús crucificado y la cruz de Jerusalén para que ambos fueran inspeccionados por un “perito”, quien debería resolver si en éstos había huellas de violencia. El experto convocado fue José de Alzibar, uno de los artistas novohispanos más prestigiosos de la segunda mitad del siglo XVIII.⁴⁵ Este artífice declaró que el crucifijo tenía una “fractura” en el brazo derecho “que es rigurosamente despegada”.⁴⁶ Sin embargo, consideró que “se infiere que padeció algún golpe violento pero no de tanta violencia que se manifieste un grave impulso hecho con ira”.⁴⁷ En cuanto a la Cruz de Jerusalén, observó que “no se advierte en ella cosa hecha con violencia”.⁴⁸ En suma, el artista no halló en ambas piezas evidencia que confirmara que hubieran sido ultrajadas.

Llama la atención que Alzibar haya sido llamado para inspeccionar una talla de madera, pues se le conoce sobre todo como pintor, ya que numerosas telas con su firma están dispersas en templos y museos de todo México. No obstante, en las últimas décadas se han publicado noticias que informan acerca de su destacada participación en obras de talla en madera, específicamente retablos y esculturas.⁴⁹

⁴⁵ Sobre José de Alzibar, véase Gabriel Loera Fernández, “El pintor José de Alzibar. Algunas noticias documentales”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 6, México, INAH, 1981; Karina Lissete Flores García, “El quehacer artístico-social de un pintor novohispano: José de Alzibar”, tesis de licenciatura, México, ENAH, 2013.

⁴⁶ AGN, Inquisición, vol. 1505 (1ª parte), exp. 4, f. 236v.

⁴⁷ *Ibidem*, fs. 236v-237.

⁴⁸ *Ibidem*, f. 236v.

⁴⁹ Gabriel Loera Fernández dio a conocer diferentes hallazgos documentales sobre José de Alzibar; entre éstos menciona que el artífice fue contratado para la fábrica del retablo mayor de la iglesia de San Juan de Dios, el cual sustituyó a otro que había sido destruido en un incendio ocurrido el 10 de marzo de 1766. Tres décadas después el pintor realizó una imagen de vestir de

Por razones desconocidas no se prosiguió con las indagaciones. Sin embargo, el 11 de noviembre de 1790 se le solicitó al padre Manuel Bolea que llevara el crucifijo ultrajado al Santo Oficio. El oratoriano entregó tanto la imagen de Jesús crucificado como la cruz de Jerusalén, el 28 de febrero de 1791.⁵⁰ En el expediente que contiene las diferentes declaraciones hay una anotación del 16 de febrero de 1805, la cual informa que la talla fue intervenida de nuevo y que se preveía que fuera entregada a un convento de monjas:

[...] la imagen del Santo Cristo conculcada por don Vicente Coloma y quebrado de un brazo, se mandó por el Tribunal que se resanase, retocase y colocase en el altar de la segunda sala de audiencia, como se verificó con el destino de entregarlo a una comunidad de religiosas recoletas.⁵¹

En cuanto a la Cruz de Jerusalén, no se dice qué se hizo con ella y ni siquiera se le menciona.

En 1812 el Santo Oficio adquirió una nueva imagen de Jesús crucificado, la cual fue colocada en el altar de la primera sala de audiencia. La efigie, de bronce dorado, fue realizada por el platero Antonio Recarey y Caamaño, a quien se le pidió que fuera “igual al que hizo para la capilla del Colegio de Minería”,⁵² encargo por el que recibió 500 pesos, el 12 de marzo de 1812.⁵³ El arquetipo mencionado

la Virgen de los Dolores para el Sagrario Metropolitano. Véase G. Loera Fernández, *op. cit.*, p. 60.

⁵⁰ AGN, Inquisición, vol. 1505 (1ª parte), exp. 4, f. 245.

⁵¹ *Ibidem*, f. 245v.

⁵² *Ibidem*, vol. 1453, exp. 9, f. 47.

⁵³ En fechas recientes, los historiadores Iván Denísovich Alcántar Terán y María Cristina Soriano Valdez señalaron: “Antonio Recarey y Caamaño nació alrededor de 1760 en el reino de Galicia, platero de profesión se inició formalmente en dicho arte en 1780. Tuvo algunos socios, pero el más importante fue Pedro Escorza, con quien estableció compañía en 1800 y hasta su muerte, ocurrida en 1816. Su casa de platería se ubicaba en la calle de los Plateros número 11, letra A. Fue un reconocido artista de su tiempo, pues se dice que en su casa se hacían las mejores obras

aún existe; en origen se hallaba sobre el sagrario del retablo neoclásico de la capilla del Palacio de Minería y hoy forma parte del acervo del Museo Manuel Tolsá (figura 3).⁵⁴

El “Santo Cristo” hecho por Recarey y Caamaño sustituyó a un Jesús crucificado que se hallaba en el altar de la primera sala. Ese crucifijo, que era demasiado “chico”, fue trasladado a la segunda sala, desplazando así al que había pertenecido a doña Josefa. Ya no había lugar en el Santo Oficio para él. Previendo esa situación, el 18 de diciembre de 1811 se acordó que dicho crucifijo fuera entregado a la comunidad de Santa Brígida:

[...] de algunos años a esta parte se halla en este Santo Oficio una Imagen de Cristo Crucificado de madera, del tamaño de media vara con corona de espinas, cendal que cubre la honestidad, sostenido con un cordón figurado y dorado, cruz redonda, color verdioso, nudosa, y doradas las corladuras, y peana de maque negro, que con ella tiene de alto poco menos de vara, la cual por haber sido ultrajada, conculcada y dilacerda [sic] por la infernal furia de un hereje formal, se mandó retocar, resanar y colocar en uno de sus altares, con el fin piadoso

de platería; por ello trabajó para las catedrales de México y de Puebla, en las obras de la Plaza Mayor, en la iglesia de Santa Teresa la Antigua, en la Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe y en el Colegio de Minería —son los trabajos de los que se tiene información—, obras a cargo de Manuel Tolsá, a quien sería muy allegado. Además, hizo varios trabajos para particulares en los que se incluyen joyas y diversos objetos de plata y oro. Fue un fiel vasallo a la Corona, contribuyó con donativos y préstamos en las coyunturas de guerra y con la fundición de municiones para el ejército, además de inventar granadas de metales combinados. Fue capitán patriota de artillería, capitán de milicias provinciales agregado al cuerpo de artillería y caballero de la Real Orden Americana de Isabel la Católica”, I. D. Alcántar Terán y M. C. Soriano Valdez, “La construcción del Real Colegio de Minería, 1797-1813”, en *200 años del Palacio de Minería. Su historia a partir de fuentes documentales*, México, Facultad de Ingeniería-UNAM, 2013, p. 151, n. 357. Acerca de ese artista, véase el artículo de Alma Montero Alarcón, “El marcaje de la platería novohispana: un estudio de caso”, *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 11, 2007, pp. 148-158.

⁵⁴ Agradezco este señalamiento a Francisco Omar Escamilla.

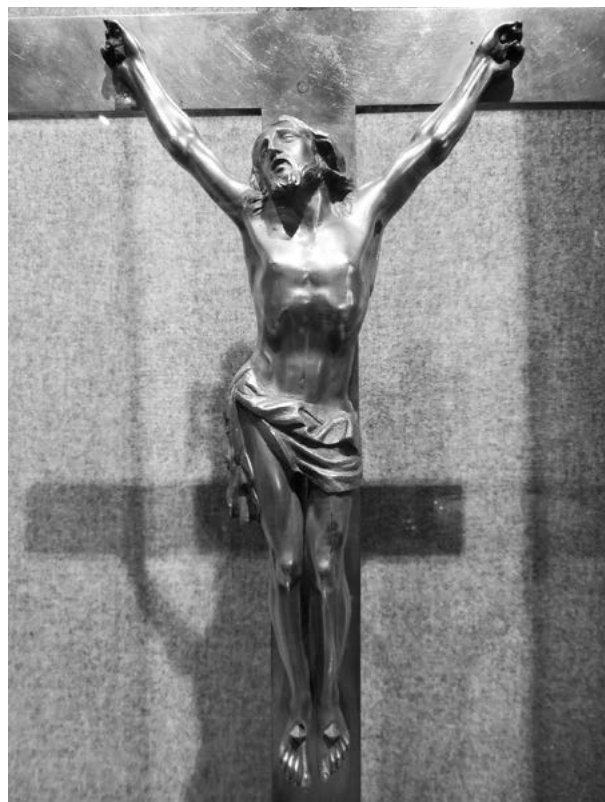


Figura 3. Antonio Recarey y Caamaño, *Jesús crucificado*, principios del siglo XIX, Museo Manuel Tolsá. Fotografía de Guillermo Arce.

de entregarla a una comunidad de religiosas recoletas, y que asimismo, por auto de este Tribunal proveído en dieciocho de diciembre del año próximo pasado, se mandó que dicha Santa Imagen se pase al Convento de Santa Brígida de esta capital, con encargo a la Reverenda Madre Prelada y comunidad, para que la coloquen en el coro en un lugar decente y público, en donde las religiosas con su notoria virtud le tributen sus cultos y veneración en desagravio de las majestad de Dios ofendida con tan sácriles ultrajes [...]⁵⁵

En el coro del templo de Santa Brígida se hicieron adecuaciones para colocar al crucifijo ultrajado

⁵⁵ AGN, Inquisición, vol. 1453, exp. 9, f. 49. Una parte de ese expediente —las fojas finales— se publicó entre los documentos que integran el apéndice documental de la *Crónica del convento de Nuestra Señora de las Nieves. Santa Brígida de México*, Josefina Muriel (ed. e introd. histórica), Anne Sofie Sifvert (advertencia y versión paleográfica), México, IHH-UNAM, 2001, pp. 249-251.

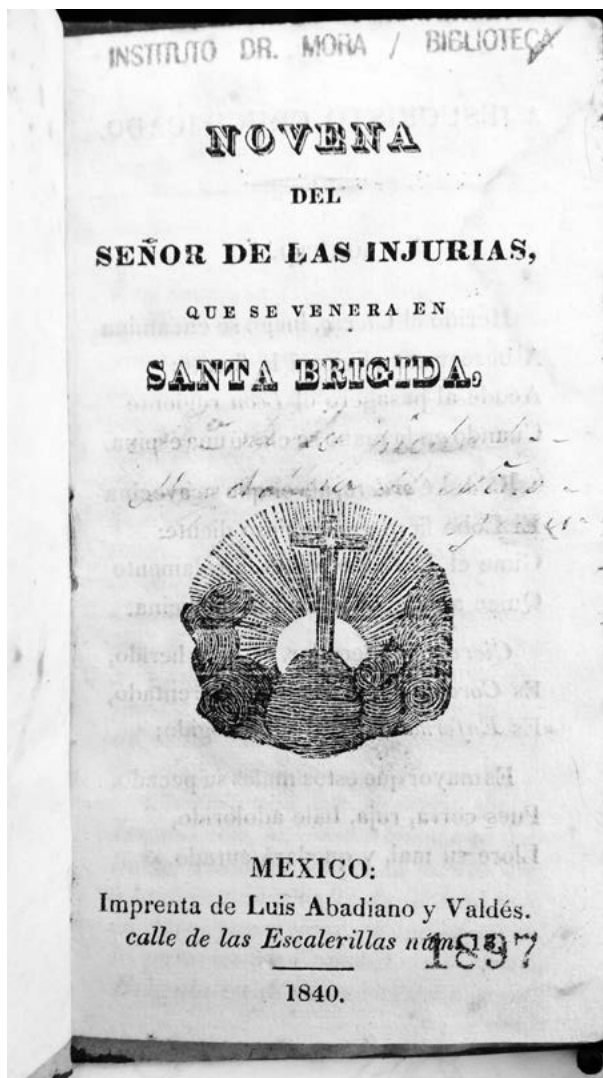


Figura 4. Novena del Señor de las Injurias, que se venera en Santa Brígida, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1840, consultada en la Biblioteca "Ernesto de la Torre Villar" del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Fotografía de Guillermo Arce.

en el "altar principal"; de esto hay constancia en el *Libro de Recibos y Gastos de este Convento de Nuestra Señora de las Nieves, Recoletas de Nuestra Madre Santa Brígida, Orden de el Salvador*. Específicamente se gastaron "por componer el Altar del Coro veinte y tres pesos cuatro reales [y] por componer unas vi-drieras veinte y ocho pesos un real y medio".⁵⁶

⁵⁶ AGN, Indiferente virreinal, c. 6740, exp. 003, *Libro de Cuentas, Recibos y Gastos de este Convento de Nuestra Señora de las Nie-*

Décadas después de que las monjas recibieron la efigie, ésta ya había adquirido una importancia devocional en la iglesia de Santa Brígida e incluso era conocida como *El Señor de las Injurias*; prueba de esto es una novena impresa en 1840, la cual buscaba promover la imagen en el contexto devocional de la Ciudad de México (figura 4).⁵⁷ En otras palabras, se buscaba atraer a más fieles a ese templo al usar el crucifijo como "imán" de devoción.

En las primeras páginas de la novena se narran de modo sucinto los orígenes de la escultura. Sin embargo, lo que ahí se relata no concuerda con los documentos inquisitoriales que se han citado:

La hermosa Imagen de Jesús crucificado, a quien se dedican los siguientes obsequios, es de bella escultura, de poco más de media vara [...] La denominación de las *Injurias* con que se le conoce, viene de las que le infirió un antiguo hereje, que con el más insolente descaro repetía en el adorable simulacro muchos de los ultrajes que los judíos hicieron a la persona del Salvador en su pasión, además del desprecio con que de ordinario lo tenía sepultado en un vaso inmundoso.

Consultando los Señores de la Inquisición, en cuyo tribunal se hallaba, a todo lo dicho, no menos que a la decencia y culto de la Imagen, en desagravio de tamañas ofensas, la pasaron al Convento de Santa Brígida en donde se venera, y cuya Comunidad solicitó para todos los fieles una Indulgencia plenaria el día de las Llagas, el primer viernes de cuaresma, en que se expone dicha Santa Imagen a la pública veneración; y en efecto obtuvo esta gracia de la Santidad

ves Recoletas de Nuestra Madre Santa Brígida Orden de el Salvador, f. 141.

⁵⁷ *Novena del Señor de las Injurias, que se venera en Santa Brígida, México*, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1840. Un ejemplar de esta novena se encuentra en la Biblioteca "Ernesto de la Torre Villar" del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Agradezco a la maestra Gabriela Sánchez Reyes indicarme su existencia; sin ese hallazgo, este artículo nunca se habría escrito.

del Señor León XII, consignada en su Rescrito de 18 de enero de 1829.⁵⁸

Ciertamente la efigie escultórica había permanecido en el Tribunal de la Inquisición. Sin embargo, la discordancia se encuentra tanto en la identidad del ultrajador como en la forma en que fue injuriada. La talla había sido profanada con violencia por un marido encolerizado. Este tipo de agresión contra una imagen religiosa no resulta excepcional en las fuentes inquisitoriales, lo cual ya ha sido observado por Edelmira Ramírez Leyva, quien ha señalado que hubo casos de agresiones contra imágenes durante o justo después de una discusión conyugal. La autora citada ha observado que “el marido, al perder el control, desataba su violencia contra aquello que servía de apoyo moral y de protección a su mujer”.⁵⁹ Es muy probable que Vicente Coloma haya destrozado el crucifijo de la sala de la casa a sabiendas de que doña Josefa sentía un aprecio especial por esa imagen.

En cambio, en la *Novena del Señor de las Injurias* se asegura que fue ultrajada por un “antiguo hereje”. Durante la época virreinal esa imputación fue sumamente grave. Como ya dije, los judaizantes fueron acusados de ese delito, y por eso se les aplicaron las penas más severas, entre éstas la muerte en la hoguera. En la novena se afirma además que ese hereje “repetía en el adorable simulacro muchos de los ultrajes que los judíos hicieron a la persona del Salvador en su pasión”.

El autor anónimo de las primeras páginas de la novena repite la acusación que ha responsabilizado sólo a los judíos de la muerte de Cristo. Además, imputó al agresor por utilizar el crucifijo para recrear con

éste los sufrimientos infligidos por los judíos a Jesús. Al hacer ese señalamiento, prácticamente se insinuó que el “antiguo hereje” había sido un judío o, mejor dicho, un judaizante. No obstante, gracias a las fuentes documentales inquisitoriales podemos afirmar que no fue así. Más allá de las diferencias entre la documentación inquisitorial y la novena, lo cierto es que la segunda refleja que la fama de los “judíos” como sacrílegos aún pervivía casi al mediar el siglo xix.

El templo de Santa Brígida comenzó a ser derribado en los últimos meses de 1933,⁶⁰ a pesar de haber sido declarado patrimonio nacional el 13 de septiembre de 1932,⁶¹ aunque la comunidad había abandonado el convento de manera definitiva en 1867.⁶² A pesar de los avatares de la historia, la comunidad de Santa Brígida subsiste y aún conserva diferentes objetos de la época virreinal, entre éstos una talla a la que conocen precisamente como *El Señor de las Injurias* (figura 5). La figura está repintada por completo, a tal que grado que parece una pieza de reciente manufactura. No obstante, una observación más cuidadosa permite entrever que se trata de una obra virreinal, intervenida en el siglo xx.

Debo llamar la atención sobre la forma en que se representó la desnudez de Cristo. El acostumbrado cendal, el cual está sujeto por un doble cordón, deja parcialmente descubiertos la cadera y los glúteos de Jesús. Es preciso recordar cómo fue descrita esa escultura en los documentos que se refieren a su traslado a Santa Brígida: tenía un “cendal que cubre la honestidad, sostenido con un cordón figurado y dorado”. Por lo tanto es posible considerar que

⁶⁰ Justino Fernández, “Santa Brígida de México”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. IX, núm. 35, 1966, p. 24.

⁶¹ A. Montero Alarcón, “Crónica de una destrucción: intervenciones arquitectónicas varias realizadas en dos conventos femeninos de la Ciudad de México”, en Manuel Ramos Medina (comp.), *Vida conventual femenina. Siglos XVI y XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México CARSO-Fundación Carlos Slim, 2013, p. 455.

⁶² *Crónica del convento de Nuestra Señora de las Nieves*, op. cit., p. 193.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 3-4. Las cursivas son del original.

⁵⁹ Edelmira Ramírez Leyva, “La conculcación en algunos procesos inquisitoriales”, en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (eds.), *Inquisición novohispana*, vol. II, México, IIA-UNAM/UAM, 2000, p. 182. Este tipo de casos también se abordarán en el capítulo II de mi tesis doctoral.



Figura 5. Anónimo novohispano, *El Señor de las Injurias*, siglo XVIII (con intervenciones en el siglo XX), comunidad de Santa Brígida. Fotografía de Guillermo Arce.

esa imagen que las monjas aún veneran es la que fue ultrajada por Vicente Coloma. Asimismo debo destacar que en la actualidad, al preguntar a las religiosas cuál es el origen de la efigie, afirman que fue ultrajada por un “judío”. En buena medida la historia de que el crucifijo fue profanado por un “hereje” ha pervivido hasta ahora.⁶³

Conclusión

Al explorar los orígenes de imágenes de culto, los investigadores se enfrentan a menudo con un proble-

ma central: con frecuencia las fuentes se refieren a hechos ocurridos décadas atrás, e incluso siglos. Esto convierte a *El Señor de las Injurias* en un caso sumamente particular, pues las declaraciones sobre el caso fueron hechas tan sólo unos años después de ocurrido el sacrilegio —de acuerdo con doña Josefa, cuatro años antes.

En los dos casos que hemos visto se tejieron leyendas en torno a esas imágenes religiosas; el de la imagen venerada en Santa Brígida de México es sumamente claro, pues resulta evidente que hay un sustrato de realidad en la historia, y todo apunta a que la efigie fue en verdad ultrajada por Vicente Coloma. Sin embargo, lo que se narra en la novena de 1840 no corresponde con las fuentes documentales inquisitoriales revisadas.

En cuanto al crucifijo de marfil de Santa Mónica, se desconocen cuáles fueron los verdaderos orígenes de la imagen. Al respecto, planteo una hipótesis que deberá confirmarse en un futuro con otros hallazgos: la efigie tal vez sí perteneció a Diego de Alvarado y es posible que se hallara en su casa, mas esto no significa que la haya usado para ultrajarla.

En un momento dado, después de que se conoció que el judaizante había sido aprehendido por el Santo Oficio por la sospecha de que era “observante de la Ley de Moisés”, la sociedad poblana asumió sin pruebas que él había ultrajado imágenes religiosas. Todo pudo haber empezado como un rumor, hasta convertirse en una certeza en el transcurso de unas cuantas décadas. Tal era la fama de los observantes de la Ley de Moisés como agresores de imágenes que bastaba con ser señalado de ese delito para quedar relacionado con hechos sacrílegos.

⁶³ Agradezco a la comunidad de Santa Brígida por haberme mostrado la imagen de *El Señor de las Injurias* y permitirme fotografiarlo. En especial, quiero recordar a sor María del Carmen Ayala Cantú (q.e.p.d.), quien con amabilidad y generosidad escuchó mis preguntas acerca de la efigie.

“Soy del uso de la hermana Mariana”: testimonios bibliográficos de los conventos femeninos novohispanos

El conocimiento histórico de las bibliotecas novohispanas, privadas e institucionales, es aún precario y en parte mitificado: una realidad que vincula esas colecciones con temáticas exclusivamente devotas y que contrasta con testimonios materiales poco estudiados. Entre éstos se encuentran aquellos que dan cuenta de los libros que existieron en todas las comunidades religiosas en la Nueva España, masculinas y femeninas. En particular estas últimas han pasado casi inadvertidas tanto para el conocimiento especializado como para la valoración patrimonial del pasado colonial. Como resultado, la cultura del libro no se entiende bien en el entorno femenino, pese a las escasas evidencias conservadas. Ésta es la historia que narran los testimonios —localizados e identificados—, como una parte sustancial de estas bibliotecas femeninas, a fin de documentar un legado muy disperso y prácticamente perdido.

Palabras clave: bibliotecas de mujeres, bibliotecas conventuales, cultura del libro en la Nueva España.

Scholarly knowledge of private and institutional libraries in New Spain is still vague or even mythified; collections are thought to contain exclusively devout subject matter, but they also have little known testimonies that have been little studied. The holdings include books that could be found in all religious communities, for both men and women in New Spain. However, nuns' libraries and their colonial patrimony have received little attention in academic research to date. Consequently, written culture in convents is little understood, despite evidence of its existence. The aim of this article is to document the dispersed testimonies of this often overlooked legacy of convent libraries.

Keywords: nuns' libraries, convent libraries, written culture in New Spain.

| 101

Los libros son objetospreciados por el valor, pero sobre todo por la significación.

PEDRO CÁTEDRA¹

De libros, mujeres y anotaciones

Los rastros materiales que han sobrevivido del legado bibliográfico del periodo colonial mexicano, tanto bibliográficos como documentales, representan una heredad que ha estado en riesgo permanente desde hace mucho tiempo. Por fortuna esta realidad está cambiando en forma gradual, porque las instituciones públicas y privadas ahora registran e identifican con mayor cuidado los objetos bibliográficos bajo su custodia; una tarea que desde la segunda mitad del siglo xx

* Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, UNAM.

¹ P. Cátedra, “Lectura femenina en el claustro (España, siglos xiv-xvi)”, en *Des femmes et des livres: France et Espagnes, xive-xvii siècle; Actes de la journée d'étude organisée par l'Ecole nationale des Chartes et l'Ecole normale supérieure de Fontenay Saint-Cloud, Paris, 30 avril 1998*, Paris, École des Chartes, 1999, pp. 7-53.

ha prestado una atención especial a todos los libros, impresos y manuscritos, que han sido datados entre el siglo xv y principios del xix.² Estos libros forman parte del testimonio de todas las instituciones que caracterizaron la compleja vida cultural del virreinato novohispano.

Gracias a esta tarea institucional, y como consecuencia directa, comenzamos a construir una valoración que en la actualidad nos permite apreciar diferencias y similitudes en cada objeto bibliográfico. Tales objetos se valoran tanto en lo cultural como en lo histórico por la suma de sus valores, los textuales y los históricos. Los primeros son aquellos que cada objeto posee derivado de su proceso de producción; es decir, son las características propias de cada libro que distinguen la tarea de los talleres de imprenta o de producción manuscrita.

En este orden de ideas, esos libros son el resultado de procesos manuales. Por tal razón, sólo algunos objetos cuentan con similitudes y otros presentan ligeras diferencias, que en el conocimiento bibliográfico denominamos como “variantes” —ya sean emisiones o estados—.³ Por su parte, los valores históricos son aquellos que adquiere cada objeto en su devenir en el tiempo. La fortuna, como la conocen los estudiosos italianos, es el “vocablo que refleja con precisión el acontecer histórico de un códice, tanto en su aspecto material como en su contenido”.⁴ La valoración patrimonial de un objeto bibliográfico es la suma de estas evidencias, si bien

las históricas son necesariamente diferentes en todas las latitudes. Resulta evidente que México no es la excepción. De ahí que conocer, identificar, caracterizar y compilar cada uno de estos testimonios históricos represente un enorme esfuerzo que sólo pueden hacer las instituciones y, por lo mismo, toda labor en este sentido requiere un reconocimiento.

Así, el enorme trabajo que hacen a diario los catalogadores en nuestro país nos permite identificar la rareza y unicidad de los objetos que custodiamos, pero también conocer la desafortunada vida que han tenido a lo largo de nuestra historia aquellos repositorios de las órdenes religiosas que se formaron en la Nueva España y se transmitieron a otras colecciones durante la segunda mitad del siglo xix. No olvidemos que tras la separación de la Iglesia y el Estado se ordenó la exclaustación de los conventos masculinos y femeninos, entre 1861 y 1863.

La historia que podemos documentar y narrar de estos procesos es lo que conocemos como estudios de procedencia: investigaciones que posibilitan reconstruir con evidencias documentales y bibliográficas el largo camino recorrido por un objeto bibliográfico, desde que fue adquirido por primera vez hasta su custodia en una biblioteca o archivo contemporáneo. Para reconstruir la trayectoria histórica de un objeto bibliográfico, las encuadernaciones y las notas de los poseedores constituyen elementos privilegiados. Por eso son elementos a los que se les presta una atención particular en proyectos específicos, dedicados a identificar testimonios de procedencia —personales o institucionales—⁵ o estilos de

² Beth M. Russell, “Description and Access in Rare Books Cataloging: A Historical Survey”, en *Cataloging & Classification Quarterly*, vol. 35, 2003, pp. 498-507.

³ Mónica Martín Molares, “Emisiones y estados en la producción bibliográfica de las imprentas castellanas del siglo xvi”, en Carlos Mata Induráin, Adrián J. Sáez y Ana Zúñiga Lacruz (eds.), *“Sapere aude.” Actas del III Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro (jiso 2013)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2014, pp. 193-212, recuperado de: <http://hdl.handle.net/10171/35906>, consultada en marzo de 2017.

⁴ Elisa Ruiz, *Manual de codicología*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1988, p. 257.

⁵ Podemos citar algunos proyectos interesantes: Antiguos Poseedores de la Universidad de Salamanca, recuperado de: <http://bibliotecageneralhistorica.usal.es/>; Antiguos Poseedores de la Universidad Complutense, recuperado de: <http://biblioteca.ucm.es/historica/procedencias-1>; Provenance Research de la British Library, recuperado de: <http://www.bl.uk/reshelp/findhelprestype/prbooks/provenanceresearch/provenanceresearch.html>; Antiguos Poseedores de la Universitat de Barcelona, recuperado de: http://www.bib.ub.edu/fileadmin/posseidors/home_spa.htm. Páginas consultadas en noviembre de 2016.

las encuadernaciones.⁶ Algunas de estas últimas se encuentran en la Biblioteca Nacional de México y han sido registradas en un catálogo español.⁷

La cita de Pedro Cátedra que abre estas líneas reconoce que los significados que adquieren los libros son muy diversos. Así, la función y significado de estos objetos variará en diferentes momentos de la historia. Tal transición se encuentra determinada por factores económicos, sociales, culturales, políticos y económicos. En la actualidad los libros del pasado son reconocidos con una valoración patrimonial, al igual que cualquier objeto del patrimonio cultural, como un cuadro, una escultura, un inmueble o una ciudad prehispánica. No obstante, los libros, desnudos de todo romanticismo cultural, son como cualquier mercancía, objetos que algunos ofertan y otros demandan, los cuales estuvieron presentes en la vida cotidiana de todos los grupos que conformaron este complejo mestizaje que fue la sociedad novohispana.

En este contexto no resulta exagerado afirmar que la historia de nuestro país siempre ha mostrado un territorio de libros y bibliotecas, si bien tal conjunción no siempre ha garantizado la existencia masiva de lectores. Por el contrario, en la mayor parte de los casos los lectores siempre han sido grupos privilegiados de la sociedad. Se trata de comunidades de interpretación que producen textos, impresos y manuscritos, las cuales también reproducen y consumen. Las razones por las que nuestra sociedad no ha podido invertir tan penosa situación es difícil de explicar. Al parecer no depende de tener

más libros, sino de políticas culturales en verdad enfocadas en formar lectores que, en consecuencia, requieren del mejoramiento de nuestras bibliotecas. Pero ésa es otra larga y compleja historia que no es posible abordar aquí.

La que nos interesa es aquella que dice cómo en el estudio de la cultura escrita ha llamado la atención precisamente el grupo de las mujeres. Tal atención no es gratuita ni antigua, pues “cultura escrita” y “mujeres” son dos temáticas recientes en la historiografía. La primera cobró una atención renovada con la obra *La aparición del libro*, publicada por Henri-Jean Martin y Lucien Febvre en 1954.⁸ La segunda apareció en la década siguiente como una línea de trabajo que hoy denominamos “historia de las mujeres”.⁹ Ésta fue resultado del esfuerzo enorme de muchas mujeres en el mundo entero, con la “finalidad de rescatar un sujeto social subalterno oculto y eludido en la historiografía reciente”.¹⁰ De ahí que se haya escrito mucho acerca de la alfabetización y la educación de las mujeres durante la Edad Moderna.¹¹ Dichos estudios han determinado que sólo unas cuantas mujeres tuvieron acceso directo tanto a la escritura como a la lectura. Para Natalia Maillard,

[...] la discriminación en función del género a la hora de acceder a la palabra escrita no es sino el corre-

⁶ Base de datos de encuadernaciones histórico-artísticas de la Biblioteca Real de España, recuperado de: <http://encuadernacion.realbiblioteca.es/>; British Armorial Bindings, recuperado de: <http://armorial.library.utoronto.ca/>. Otros recursos están disponibles en Consortium of European Research Libraries, recuperado de: <https://www.cerl.org/resources/provenance/geographical>. Páginas consultadas en noviembre de 2016.

⁷ Catálogo Colectivo de Encuadernaciones Artísticas de la Universidad Complutense de Madrid, recuperado de: <http://freja.ccdoc.ucm.es:30080/index.php>, consultada en noviembre de 2016.

⁸ Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, *La aparición del libro*, México, FCE, 2005.

⁹ Recordemos que con ese título se publicó la primera obra que compiló los avances en esta temática: *Historia de las mujeres en Occidente*, Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), 5 vols., Madrid, Taurus, 1991.

¹⁰ Francisco Fuster García, “La historia de las mujeres en la historiografía española. Propuestas metodológicas desde la historia medieval”, en *Edad Media*, núm. 10, 2009, p. 249, recuperado de: <http://157.88.20.45/bitstream/10324/9667/1/EdadMedia-2009-10-LaHistoriaDeLasMujeresEnLaHistoriografiaEspanola.pdf>, consultada en noviembre de 2016.

¹¹ Pedro M. Cátedra y Anastasio Rojo, *Bibliotecas y lecturas de mujeres: siglo XVI*, Salamanca, Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004, pp. 39-67.

lato de la inferior posición que la ideología patriarcal dominante reserva a la mujer en la comunidad sin que elementos de otra índole (principalmente la condición social) dejen de influir también en sus posibilidades de contacto y en su grado de familiaridad con lo escrito.¹²

Ésta es más que una opinión: es el resultado de un estudio serio y muy bien documentado que muestra cómo la mujer fue relegada en el acceso a la escritura y a la lectura en forma general. Sin embargo, algunas mujeres escaparon a esta realidad porque pertenecían a una clase social privilegiada, pero también porque así lo permitía un entorno familiar. Existen casos emblemáticos de ciertas mujeres, como doña María Guadalupe Lencastre Manrique de Cárdenas, duquesa de Aveiro, marquesa de Maqueda y esposa del vi duque de Arcos. La duquesa nació en 1630 y vivió una historia compleja por las relaciones entre España y Portugal. Fue una noble mujer con una extensa cultura y políglota, reflejo de lo cual fue su biblioteca y que incluso explica el texto que sor Juana Inés de la Cruz le dedicó.¹³ Por eso la cita de Maillard recuerda muchas posturas del pasado que se mantienen en el presente de muchas mujeres. En efecto, en un mundo de distinciones “dominado por valores masculinos y orientado hacia las acciones de los hombres [las mujeres sólo] pudieron definirse históricamente mediante acciones de tipo político”.¹⁴

Ciertamente, esas mujeres que leen no necesariamente son transgresoras de un orden socialmente

establecido. Tal condición la apreciamos en las pinturas europeas que representan a mujeres leyendo y que no resultan muy lejanas de las que también se hicieron de hombres. En todos esos cuadros de lectoras se refleja asimismo la condición económica de las mujeres mediante las telas de sus vestidos, el mobiliario que las acompaña y otros aspectos de la vida cotidiana. Un ejemplo es la famosa pintura de *La Magdalena leyendo*, de Rogier van der Weyden.¹⁵ Ésta no es la única imagen dedicada a una mujer leyendo, sino todo lo contrario.¹⁶ En algunos de estos cuadros se aprecia cierta emoción en quienes leen. Tal es el aspecto que deseamos diferenciar en la representación de la posesión de los libros que vemos más reflejado en la pintura y el grabado novohispano. Recordemos el famoso cuadro de sor Juan Inés de la Cruz, obra de Miguel de Cabrera,¹⁷ en el que ella no está leyendo, sino posando sobre un libro. Por su parte, santa Gertrudis, del mismo pintor, al parecer sí está leyendo.¹⁸

No sabemos cómo explicar la diferencia en la pintura europea y novohispana que se aprecia entre el acto de la lectura y la posesión de libros. Al parecer se trata de un elemento que favoreció la existencia de ideas negativas respecto a la cultura del libro en la Nueva España y, en especial, en la que participaron las mujeres. Ciertamente contamos con muy pocas evidencias de lectores, ya sean femeninos o masculinos. Esto se debe a que el camino de los lectores en la historia deja como testigos los que cono-

¹² Natalia Maillard Álvarez, *Lectores y libros en la ciudad de Sevilla, 1500-1600*, Barcelona, Rubeo, 2011, p. 144.

¹³ N. Maillard Álvarez, “María Guadalupe de Lencastre, duquesa de Arcos y Aveiro, y su biblioteca”, en *Actas de la XIV Jornadas sobre Historia de Marchena. Iglesias y conventos*, Marchena, Ayuntamiento, 2011, pp. 146-147.

¹⁴ Asunción Lavrin, “La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 4., Barcelona, Crítica, 1990, p. 109, recuperado de: http://college.holycross.edu/faculty/cstone/span312/Lavrin_mujer_sociedad_colonial.pdf, consultada en noviembre de 2016.

¹⁵ Óleo sobre roble de 62.2 x 54.4 cm, ubicado en la National Gallery de Londres. Recuperado de: <https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/rogier-van-der-weyden-the-magdalen-reading>, consultada en noviembre de 2016.

¹⁶ Algunas de estas pinturas se aprecian en el libro de Stefan Bollmann *Las mujeres, que leen, son peligrosas*, Madrid, Maeva, 2006.

¹⁷ *Retrato de Sor Juana Inés de la Cruz*, 1750, colección del Museo Nacional de Historia.

¹⁸ *Santa Gertrudis*, 1763, colección del Museo de Arte de Dallas. Recuperado de: <https://www.dma.org/collection/artwork/miguel-cabrera/saint-gertrude-santa-gertrudis>, consultada en noviembre de 2016.

ce mos como libros anotados:¹⁹ objetos en los que uno o varios lectores han ido dejando pequeñas o complejas notas manuscritas a lo largo de las páginas y durante un periodo de tiempo indeterminado. Tales notas corrigen, comentan, agregan, censuran o distinguen parte del texto o de la imagen; por lo general no pueden asociarse en forma directa a un lector específico, aunque existen excepciones notables.²⁰ También forman parte de un conjunto de testimonios manuscritos que dan cuenta del uso y la posesión de los libros a lo largo del periodo novohispano, y bibliográficamente las denominamos como “anotaciones manuscritas”.²¹

Como evidencias del pasado, estas anotaciones conforman un universo completo y rico que debe estudiarse de manera independiente. Cuando se vinculan con la propiedad, éstas han sido denominadas “*ex libris* manuscrito” en prácticamente todos los catálogos actuales que existen acerca de estos libros, aunque debemos reconocer que tal denominación nos aleja de un conjunto de evidencias que caracterizan a los libros anotados —un tipo de objeto que no ha sido del todo analizado como le corresponde—. Por su parte, las anotaciones no sólo incluyen la propiedad, sino también la censura, el expurgo, la lectura y las *probatio calami*; es decir, aquellos ejercicios que permiten apreciar tanto el

aprendizaje de la escritura como la calidad de los instrumentos.

Gracias al estudio de estas anotaciones encontramos muchas explicaciones para los usos y las formas de transmisión de los libros que hemos heredado del pasado novohispano. De ahí que reducir este elemento tan variado a la mera denominación de “*ex libris* manuscrito” nos parezca desafortunado y especialmente equivocado, porque la naturaleza sobrepuesta del *ex libris* como una estampa o un grabado sobre una guarda no resulta comparable.²² El *ex libris* se define como una “etiqueta o sello grabado que se estampa en el reverso de la tapa de los libros, en la cual consta el nombre del dueño o el de la biblioteca a que pertenece el libro”.²³ Sin embargo, esta discrepancia de opiniones también es objeto de una disertación diferente a la presente. Aquí sólo interesa destacar la existencia de los libros anotados en los fondos antiguos de México.

Las evidencias de bibliotecas de monjas

| 105

En efecto, durante el estudio de las anotaciones mencionadas comenzamos a darnos cuenta de que aquí se hallaba la mejor evidencia de la relación que tuvieron las mujeres y los libros durante el pasado colonial. Al principio se consideraron más como una curiosidad, hasta que fueron vinculadas con otro testimonio de procedencia. Hace ya más de una década, y justo en Puebla, comenzamos a fotografiar los testimonios de procedencia que daban cuenta de los libros y las bibliotecas del periodo novohispano. Entre éstos siempre habían llamado

¹⁹ Diego Navarro Bonilla, “Las huellas de la lectura: marcas y anotaciones manuscritas en impresos de los siglos xvi a xviii”, en Antonio Castillo Gómez (ed.), *Libro y lectura en la península ibérica y América: siglos xiii y xviii*, Salamanca, Junta de Castilla y León, p. 246.

²⁰ Cfr. Jorge Fernández López, “Un manuscrito aragonés de Quintiliano: el código 692 de la Universidad de Valencia y sus notas marginales”, en *Excerpta Philologica*, vol. 9, 1999, pp. 259-275, recuperado de: <http://rodin.uca.es/xmlui/handle/10498/10499>, consultada en marzo de 2017.

²¹ Idalia García, “Posesión libresca: elementos de procedencia novohispana”, en *Letras Históricas. Revista de la División de Estudios Históricos y Humanos de la Universidad de Guadalajara*, núm. 3, otoño-invierno de 2010, pp. 83, recuperado de: <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/Lhistoricas/pdfs/vol3/4.pdf>, consultada en noviembre de 2016.

²² Eduardo Santa, “La curiosa historia de los *ex libris*”, en *Boletín Bibliográfico y Cultural del Banco de la República de Colombia*, vol. 20, núm. 2, 1983, p. 139, recuperado de: http://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/3407/3498, consultada en noviembre de 2016.

²³ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, recuperado de: <http://dle.rae.es/?w=diccionario>, consultada en noviembre de 2016.

la atención las marcas de fuego por su belleza, significado y rareza. Tal era la fuerza del testimonio que diseñamos una forma nueva de presentarlas, ya que nunca habían sido fotografiadas con la intención de catalogarlas y diferenciarlas. Hasta ese momento sólo existían algunos dibujos que se reproducían en forma constante y que diferenciaban a las órdenes religiosas que las habían usado y aquellas que eran desconocidas. Esos dibujos los realizó Rafael Salas en 1925, cuando este pintor catalán elaboró un catálogo publicado por la Secretaría de Relaciones Exteriores.²⁴ Las dudas generadas en el trabajo fotográfico de estas marcas condujeron a la investigación para localizar otras huellas del pasado que testimoniaran la existencia de las bibliotecas novohispanas.

Esas colecciones fueron privadas e institucionales. A estas últimas, de manera genérica y equivocada, las denominan “bibliotecas conventuales”. No obstante, debemos considerar que también existieron bibliotecas en colegios, seminarios, noviciados, hospicios, misiones e incluso en cofradías, razón por la cual parece más pertinente englobar el estudio de estas bibliotecas como ya las denominó Osorio: “bibliotecas novohispanas”.²⁵

La búsqueda de mayores evidencias para explicar la posesión de los libros, la cual permitiera relacionar las anotaciones manuscritas y las marcas de fuego, condujo casi en forma inevitable a las memorias de libros, un tipo de documento empleado en diferentes procedimientos, como la visita pastoral a una provincia eclesiástica, o aquéllas utilizadas para transportar libros de un territorio a otro, ya fuera por compra o por traslado, entre otros trámites. En la actualidad, gracias a estas pesquisas podemos documentar de modo puntual muchos aspectos re-

lacionados con estas bibliotecas como formas de adquisición, expurgo inquisitorial de los libros u ordenamiento de las colecciones. Sin embargo, en todo este trabajo había una ausencia de la que no fuimos conscientes hasta fechas muy recientes. Me refiero a las bibliotecas conventuales femeninas.

Ciertamente una pregunta relacionada con estas colecciones nos dejó patidifusos, pues carecíamos de una respuesta clara. Cuando realizábamos las fotografías y la investigación acerca de las marcas de fuego en Puebla —la base fundamental²⁶ del Catálogo Colectivo de Marcas de Fuego—,²⁷ otras instituciones permitieron fotografiar algunos testimonios adicionales. Así, en la Biblioteca Eusebio Francisco Kino de la Compañía de Jesús en México encontramos y fotografiamos la marca de fuego del convento de Santa Clara de México, uno de los conventos femeninos más antiguos, ricos y con una historia truculenta.²⁸ Esta marca de las clarisas ya había sido registrada en el catálogo de 1925,²⁹ y testimonia la existencia de una biblioteca conventual femenina. Ahora bien, por lo que sabemos de estos repositorios, se trató de una biblioteca común; es decir, para el uso general de una comunidad.

Las evidencias documentales hasta ahora compiladas y estudiadas, en especial los inventarios de temporalidades de las bibliotecas jesuitas de 1716 y la visita inquisitorial a las bibliotecas de las órdenes religiosas en 1706, han ayudado a determinar con plena certeza que en un espacio conventual mascu-

²⁴ Rafael Sala, *Marcas de fuego de las antiguas bibliotecas mexicanas*, México, SRE, 1925.

²⁵ Ignacio Osorio Romero, *Historia de las bibliotecas novohispanas*, México, Dirección General de Bibliotecas-SEP, 1986.

²⁶ I. García, “Libros marcados con fuego”, en *Emblemata. Revista Aragonesa de Emblemática*, vol. 13, 2007, pp. 271-299, recuperado de: <http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/27/25/7.Garcia.pdf>, consultada en noviembre de 2016.

²⁷ Catálogo Colectivo de Marcas de Fuego, recuperado de: <http://www.marcasdefuego.buap.mx:8180/xmLibris/projects/firebrand/>, consultada en noviembre de 2016.

²⁸ Josefina Muriel, “Testimonios sobre desastres ocurridos en conventos de monjas”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 30, 2004, pp. 119-144, recuperado de: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo30/0413.pdf>, consultada en septiembre de 2016.

²⁹ R. Sala, *op. cit.*, p. 85.

lino existieron tanto una biblioteca común como un conjunto de bibliotecas particulares. Por otra parte, las reglas de las órdenes religiosas dan cuenta de las tareas del bibliotecario en esa biblioteca común, así como de la existencia de colecciones privadas que a la muerte del poseedor alimentaban la biblioteca común.³⁰

Sabemos que estas colecciones de los frailes debían ser aprobadas por una autoridad competente.³¹ De ahí que, por analogía, consideramos que debió ser similar para los libros de las monjas, y esa condición explicaría la anotación que aparece en algunos libros: “Del usso de la Madre Juana María de San Estevan yndigna carmelita descalsa”.³²

Por su parte, Mina Ramírez notificó en su libro acerca de santa Clara que existía una marca correspondiente al convento de las clarisas en Querétaro.³³ Ésta sería la segunda marca de fuego localizada y relacionada con esta misma orden, y apuntaría más a

la evidencia de las bibliotecas en los conventos femeninos, junto con otras marcas identificadas.

Es cierto que aún no sabemos cuál fue la función de las marcas de fuego. Algunos han establecido, emulando las condiciones de las bibliotecas europeas, que se emplearon para señalar la propiedad de una entidad religiosa.³⁴ Sin embargo, cuando contrastamos los libros marcados con fuego, libros anotados y libros inventariados, resulta que estos dos últimos superan con creces a los marcados.

¿Cómo explicar esta tendencia que la evidencia estaba aportando? Todavía no tenemos una respuesta precisa, si bien hasta ahora lo que parece cierto es que los libros marcados pertenecieron a la biblioteca común. Ésta es nuestra interpretación, pues el uso de las marcas de fuego en el entorno privado al parecer comenzó desde finales del siglo XVIII y durante el XIX. Por lo tanto, existe necesariamente otra explicación para esas bibliotecas privadas.

Por otro lado no se aprecia un uso generalizado de esta evidencia histórica en otras colecciones conformadas fuera del virreinato novohispano. Así lo hemos confirmado en los virreinos de Nueva Granada, Perú y el del Río de la Plata. Hasta la fecha sólo se han documentado tres marcas diferentes a las existentes en la Nueva España, dos en Italia y una en Cataluña.³⁵ La evidencia apunta a una idea que nos ronda desde hace años: las marcas son un producto exclusivo de esta geografía y de aquí se copió a Europa. Sin embargo, debemos precisar que la atribución de una marca a una entidad, o el cambio de

³⁰ “Capítulo 23, del oficio del bibliotecario, y custodia de los libros”, en *Regla de San Agustín y Constituciones de su Religión...*, Madrid, Juan Sanz, 1719, pp. 200-203. Ejemplar de la Montserrat Abbey Library, consultado en Google Books.

³¹ “Parágrafo 11, De las librerías y libros”, en *Estatutos, y ordenaciones de la Santa Provincia de San Gregorio de Religiosos Descalzos de la regular, y mas estrecha observancia de N.S.P.S. Francisco de Philipinas, dispuestas, y ordenadas por el compromiso de el Discretorio, y Diffinitorio en el Capitulo Provincial celebrado en nuestro convento de Nuestra Señora de los Angeles de la ciudad de Manila el día 8 del mes de Junio del año de 1726, Y mandadas dar à estampa por el Ministro Provincial, y Venerable Difinitorio el año de 1730*, Sampaloc (Manila), Reimpreso en el Convento de Nuestra Señora de Loreto del pueblo de Sampaloc, 1753, p. 63. Ejemplar digitalizado de la Universidad Complutense de Madrid, recuperado de: <http://biblioteca.ucm.es/>, consultada en noviembre de 2016.

³² Anotación manuscrita en la p. 591 de Pedro de Ribadeneyra (S. I.), *Flos sanctorum, o, Libro de las vidas de los santos, escrita por el Padre Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Jesus con una adición de Santos, que hizo el P. Juan Eusebio Nieremberg y al fin de la tercera parte, añadido de Santos aora nuevamente canonizados, por el Padre Francisco García, de la misma Compañía de Jesus. Primera [-tercera] parte*, Madrid, Imprenta Real a costa de Juan de San Vicente, 1675. Ejemplar de la Biblioteca Eusebio Francisco Kino, 22338.

³³ Mina Ramírez, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro (1607-1864)*, México, IIE-UNAM, 2005, p. 164.

³⁴ Javier Guerrero Romero, *Catálogo de las marcas de fuego encontradas en Durango, México*, Durango, Universidad Juárez del Estado de Durango/Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios de la Identidad Duranguense, 2016, p. 23.

³⁵ I. García, “Libros marcados...”, *op. cit.*, p. 273. Edoardo Barbieri ya había notificado de dos marcas en Italia, una de la Biblioteca Provinciale Francescana, con sede en San Pietro Silki (SP y SPS), y otra vinculada con la Biblioteca de San Francesco di Ozieri (SFO) y la Biblioteca Comunale di Alghero (SMP). “Marcas de fuego”, *Bibliofilia: Rivista di Storia del Libro e di Bibliografia*, vol. 105, núm. 3, 2003, pp. 249-258.

la misma, debería ser un proceso bien documentado y cuyo argumento resulte inapelable. Hasta ahora los testimonios sólo nos permiten seguir la misma caracterización establecida hace tiempo por Sala. Esto implica diferenciar entre marcas epigráficas, formadas por letras, ya sean topónimos como “Huejotzingo” o “Colegio de San Juan”, o marcas figurativas, las cuales presentan una imagen asociada con alguna orden, como el corazón de los agustinos o las llagas de los franciscanos.

Como se ha mencionado, contamos con testimonios que comprueban la existencia de bibliotecas en los conventos femeninos. No obstante, a diferencia de otras evidencias procedentes de las entidades masculinas, las relacionadas con monjas no han generado demasiada atención y se han quedado rezagadas en lo más importante: su registro. Por esta razón son testimonios muy dispersos en los repositorios mexicanos y difíciles de localizar. Suponemos que, al igual que parte de nuestro legado bibliográfico, deben existir en instituciones de otros países; ciertamente, en el nuestro, sólo en fechas muy recientes hemos comenzado a registrar el valor histórico de las ediciones antiguas conservadas. Nada más de esta manera podemos diferenciar y valorar los ejemplares en las diferentes colecciones contemporáneas. Tal valor se compone de la presencia de una o más evidencias que testimonian la historicidad de un objeto. En este grupo, además de las anotaciones manuscritas y las marcas de fuego, se incluyen sellos, *ex libris*, *ex donos*, encuadernaciones y otros. Todos son prueba de la presencia de un libro en un lugar y tiempo específico.

En este universo las anotaciones que mencionan a un convento específico constituyen evidencias materiales de los libros que, en efecto, estuvieron en esa institución. Resulta evidente que la contraparte sería la existencia de una relación o lista de libros que se haya elaborado en cualquier momento y con una finalidad determinada. Como éstas, conservamos nu-

merosos inventarios de conventos novohispanos, en su gran mayoría de la orden franciscana. Sin embargo, aún no se ha hecho una relación de todos los documentos localizados de esta naturaleza, más allá de realizada por Osorio en la década de 1980.³⁶

Suponemos que esos libros fueron anotados en las órdenes religiosas con la intención de marcar la propiedad. Los libros, como los objetos de la ornamentación y de la devoción, son propiedades, razón por la cual también se les considera objetos bajo escrutinio en las visitas pastorales, y de ahí que se enumeraran en las memorias de los conventos masculinos. Ahora bien, todavía no contamos con noticias acerca de la localización de un tipo de memoria o inventario de libros con la misma finalidad que haya sido vinculada con un convento femenino de la Nueva España y elaborado antes del siglo XIX.³⁷ Para el periodo decimonónico se ha localizado la noticia de un testimonio que refiere a un inventario ya desaparecido,³⁸ situación que no impidió el estudio de la colección.³⁹

³⁶ I. Osorio Romero, *op. cit.*, pp. 264-274.

³⁷ A. Lavrin, *Las esposas de Cristo: la vida conventual en la Nueva España*, México, FCE, 2016, p. 29.

³⁸ Doris Biénko de Peralta me ha narrado que en el año 2000 encontró un objeto con encuadernación en pergamino que decía “Inventario de los libros que contienen los dos estantes de la librería del santo noviciado. Año de 1824”, aunque adentro no había una memoria, sino el impreso de Francisco de Posadas, *Carta de el esposo Christo a las religiosas sus esposas, y quejas de un esposo mal correspondido: sacadas de las Obras Póstumas que escribió el Venerable siervo de Dios fray Francisco de Posadas, del Sagrado Orden de Predicadores*, reimpresa con licencias necesaria, s.l., s. n., 1768. La primera edición conocida de esta obra se imprimió en 1701. Mi colega, a quien le agradezco infinitamente esta noticia, registró unos 100 libros del convento de San José y Santa Teresa de Carmelitas de Puebla, el primero de religiosas carmelitas que se fundó en América, en 1604. Cfr. José Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo, del muy religioso convento de Sr. S. Joseph de Religiosas Carmelitas Descalzas de la ciudad de la Puebla de los Ángeles, en la Nueva España, el primero que se fundó en la América septentrional en 27 de diciembre de 1604*, Puebla de los Ángeles, Viuda de Miguel de Ortega, Portal de las Flores, 1732. Ejemplar de la Biblioteca Nacional de México, RSM 1732 P6GOM, ed. digitalizada.

³⁹ Elvia Carreño Velázquez, “El libro en cuerpo y alma: la biblioteca conventual de las carmelitas descalzas de Puebla”, en Mari-

Por el contrario, en otras latitudes sí que se han encontrado relaciones de libros que estuvieron en el espacio cotidiano de las monjas desde la Edad Media. Pedro Cátedra menciona y analiza cinco inventarios de monjas españolas: abadía de Cirterciencie de San Clemente, convento de la Visitación de Madrid, monasterio de Santi Spiritus de Monjas Santiaguistas de Salamanca y convento de la Concepción de Toledo.⁴⁰ Por su parte, en Argentina se ha encontrado y estudiado una relación de libros para el convento de Santa Catalina de Siena, de 1745, la cual testimonia una donación al establecimiento religioso.⁴¹ Aquí, en el territorio novohispano, localizamos ciertos libros como misales, oficios, hebdomadarios y otros, registrados durante las visitas que fray Payo Enríquez hizo entre 1672 y 1675 a los conventos femeninos de la capital del virreinato.⁴² Esos libros son de la comunidad y se relacionan con las prácticas litúrgicas de cada convento. Así, encontramos misales, manuales, pasioneros y epistolarios, junto con otros instrumentos relacionados con la cultura escrita, como los atriles.

Otros libros fueron registrados en los inventarios *post mortem* del siglo xvii que todavía se conservan y que conocemos gracias al trabajo de Lavrin⁴³ y

Jaffary.⁴⁴ Por eso, sorprende la escasa atención que los historiadores han prestado a documentos con información tan valiosa para la vida cotidiana de los conventos femeninos.⁴⁵ Éstos responden asimismo a las instrucciones de Payo de Ribera. Así se estableció que:

Y si falleciere dicha religiosa, lo pondra por memoria y hara inventario de ello, remitiendonolos firmado de sus nombres, sin dexar de poner en el quanto hubiere sido del uso de dicha religiosa para que se distribuya en las personas más pobres del convento, o se proçeda al descargo de sus conçiencias si se hallaren gravadas con algunas deudas y otra cosa alguna.⁴⁶

En los inventarios de bienes de las monjas difuntas que hemos podido consultar existe el inventario, la tasación y una subasta interna entre la comunidad del convento. La tasación resulta interesante porque permite apreciar el valor de los objetos; por ejemplo: “Un diurno que se declaro valer cinco pesos”,⁴⁷ el cual sólo se vendió en “un peso y cuatro tomines”.⁴⁸ Esta última información procede de la subasta y nos ayuda a consolidar la idea de que existe una diferencia puntual entre el libro tasado y el libro pagado. El último precio es el que algunos lectores apuntan en sus propios libros, tal como lo muestra este ejemplo: “De Fray Juan Guzmán Religioso Mercedario. Son 4 tomos costaron ocho pesos”.⁴⁹ El conjunto de estos datos per-

na Garone Gravier (ed.), *Miradas a la cultura del libro en Puebla. Bibliotecas, tipógrafos, grabadores, libreros y ediciones en la época colonial*, México, Ediciones de Educación y Cultura, 2012, pp. 112-118.

⁴⁰ P. Cátedra, *op. cit.*, pp. 7-53.

⁴¹ Mónica P. Martini, “Los libros destinados al convento de monjas de Santa Catalina de Siena de Buenos Aires”, en *III Congreso Argentino de Americanistas. Año 1999*, t. 1, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas, 2000, pp. 175-190.

⁴² *Autos de las visitas del arzobispo fray Payo Enríquez a los conventos de monjas de la ciudad de México (1672-1675)*, Leticia Pérez Puente, Gabriela Oropeza Tena y Marcela Saldaña Solís (transc. y est. introd.), México, Centro de Estudios Sobre la Universidad-UNAM, 2005.

⁴³ A. Lavrin, *Las esposas...*, *op. cit.*, pp. 195-234. Debo apuntar que algunos expedientes no están correctamente separados ni, en consecuencia, numerados; de ahí que la mención al número de folio donde se encontró la información parezca más de una vez repetitivo.

⁴⁴ Nora E. Jaffary, *False Mystics. Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.

⁴⁵ Ángel Martínez Cuesta, “Las monjas en la América Colonial, 1530-1824”, en *Thesaurus*, vol. 50, núms. 1-3, 1995, p. 601, recuperado de: http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/50/TH_50_123_594_0.pdf, consultada en noviembre de 2016.

⁴⁶ *Autos de las visitas...*, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁷ “Memoria e inventario de los bienes que quedaron por fin y muerte de la Madre Petronila de San Joseph Religiosa Del Convento Real de Jesús María”, Archivo General de la Nación (AGN), Bienes Nacionales 881, exp. 18, f. 6r.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ Anotación manuscrita en la guarda anterior del libro de Francisco Antonio Pérez, *Elogios históricos de los Santos con los mis-*

mite acercarnos con mayor detalle al costo real de los libros durante el periodo novohispano, así como comprender de qué manera funcionó el mercado del libro usado.

Ahora bien, en lo que respecta a la repartición de los bienes de una monja entre las personas pobres de un convento sólo hemos localizado una mención de 1693, en el siguiente tenor: "Distribucion de lo que se pudo liquidar de los bienes de la Madre Juana de la Anunciación y se repartió de limosna a las religiosas pobres como se siguen".⁵⁰ El documento tiene la relación de todas las monjas que recibieron dinero de esta venta. En total fueron 35 pesos y cuatro tomines.

No obstante, en esos inventarios *post mortem* los libros quedaron registrados en forma genérica, una cuestión que no facilita la identificación de ediciones concretas, como otros testimonios del mismo periodo por parte de personas de ese siglo. Por ejemplo: "Erasmus Apotegmas lugduni apud sebastian Gryphium 1548".⁵¹ En contraparte, en los documentos de las monjas hallamos datos como el siguiente: "Unos libros de romance de devocion y espirituales".⁵² Si se observa, son del mismo tipo de los que se anotaron durante la visita del arzobispo Payo Enríquez de Rivera, como "[...] Vn missal guardnesido de plata"⁵³ que se encontraba en el convento de Nuestra Señora de Regina Coeli en 1672. Este tipo de registro no permite identificar con precisión

una edición conservada y sólo nos permite acercarnos a la idea de un libro.

Existen también otros inventarios de conventos a los que hemos prestado poca atención y que también aportan datos para la cultura escrita. Por ejemplo, en el de Nuestra Señora de Loreto se registraron, en la celda de la priora, bulas y breves papales de Paulo V, Inocencio XII, Clemente XI e Inocencio XIII.⁵⁴

Resulta evidente que hay que buscar más evidencias documentales que nos ayuden a entender la cultura de los libros en el interior de los conventos femeninos. Nos referimos a compras de libros, memorias o inventarios como las que hemos logrado encontrar, relacionados con conventos masculinos de franciscanos, dominicos, agustinos, carmelos, bethlemitas, jesuitas y mercedarios. Éste es sólo un camino para la investigación que apenas comienza y que podría augurar buenos resultados. Está claro que la lectura y la escritura son actividades frecuentes en los conventos femeninos, como testimonian numerosas evidencias históricas.⁵⁵ Algunas constituciones y reglas hacen mención de estas tareas.

Así, para las franciscanas se recordaba que:

Para crecer en el ejercicio de la santa Oracion, es de grande importancia leer libros santos y devotos; y ansi exortamos a todas las Religiosas los lean en comunidad, y en particular, y prohibimos con todo rigor, no se consientan en los Conventos libros de comedia y otros qualesquiera que expressa y encubiertamente contengan vanidades, ò carnalidades, ò cosas de personas mundanas, y la Abadesa que los consintiere sea

terios de Nuestro Señor Jesu Christo y festividades de la Santísima Virgen para todo el año, t. I, Valencia, Ofician de Joseph y Tomas de Orga, 1780. Ejemplar de la Biblioteca Eusebio Francisco Kino 021362.

⁵⁰ "Inventario de bienes de la Madre Juana de la Anunciación del Convento de la Encarnación (1693)", AGN, Bienes Nacionales 881, exp. 18, f. 2r.

⁵¹ "Memoria de los libros de fray Juan de Montemayor religioso Agustino (1612)", AGN, Indiferente Virreinal, c. 4217, exp. 36, f. 1r. Expediente digitalizado.

⁵² "Memoria de los bienes que dejó la Madre Cathalina de San Juan religiosa del Convento de Nuestra Madre Santa Inés (1692)", AGN, Bienes Nacionales 881, exp. 18, f. 1r.

⁵³ *Autos de las visitas...*, op. cit., p. 50.

⁵⁴ "Inventario de los bienes inmuebles, papeles y títulos del convento de Nuestra Señora del Loreto de Veracruz (1744)", AGN, Indiferente Virreinal, c. 990, exp. 10, f. 6v. Expediente digitalizado.

⁵⁵ Rosalva Loreto, "Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos xvii y xviii", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 23, 2000, p. 68, recuperado de: <http://revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/viewFile/3521/3076>, consultada en noviembre de 2016.

castigada por el Provincial, y la Religiosa en cuyo poder le hallare dirá la cuela en el refitorio, llevando el libro al cuello donde sera quemado en presencia de la comunidad.⁵⁶

Por su parte, para las carmelitas la lectura de un libro espiritual debía ejercitarse durante una media hora, siempre que fuera recomendado por su prelada y su consejero espiritual.⁵⁷ Este universo documental y bibliográfico, a cargo de una archivera y bibliotecaria dentro del convento, ofrece muchas posibilidades para la investigación histórica.

Sin embargo, ahora no podemos analizar la problemática documental, sino que sólo nos enfocaremos en los libros anotados, aquellos que establecen su pertenencia a una monja. Por eso tampoco analizaremos las temáticas, las ediciones ni los años de producción, ya que esto implicaría otro tipo de estudio, y deseamos hacer protagonistas a las anotaciones.

Los testigos mudos de la lectura

Las evidencias de los libros que estuvieron presentes en los conventos femeninos de otras latitudes puede enriquecerse con otras evidencias más personales. Éstas dan cuenta de que en el convento femenino novohispano asimismo existieron bibliotecas privadas, y en su inmensa mayoría se trata de anotaciones manuscritas. La mayor parte de los testimonios hasta ahora localizados en varias bibliote-

cas presentan como característica un nombre y la mención a la orden de pertenencia. No obstante, carecemos de una ubicación geográfica y temporal.

En efecto, sólo podríamos relacionar a una monja con su convento si la evidencia así lo determina, aunque también podemos usar una matrícula de religiosas, como la del convento de Regina Coeli,⁵⁸ o bien las relaciones de monjas que aparecen en la entrega de dinero de las difuntas y que mencionamos líneas atrás. En otros casos tenemos dos anotaciones manuscritas que nos ayudarían. Como ejemplo podemos citar el libro en exhibición que forma parte de la museografía del Museo de Arte Religioso Ex Convento de Santa Mónica, en Puebla. Una de las anotaciones dice: “Maria del Espíritu Santo”, y la otra: “De el Convento de Nuestra Madre Santa Mónica de la Puebla”.⁵⁹

Esta asociación no puede considerarse automática sólo porque las anotaciones aparezcan en el mismo lugar del libro. Resulta simple de comprender, porque en un libro se puede conjugar más de una historia, y algunas pueden entrelazar generaciones. Es decir, en el caso citado debemos probar que ambas anotaciones se corresponden como testimonios históricos. Seguir las evidencias tal y como son nos ayuda a contextualizar y a relacionar personajes y momentos históricos. De este modo se pueden llevar a cabo estudios interesantes, como el realizado por Nuria Salazar Simarro en la biblioteca del convento de Jesús María de México.⁶⁰

Otras anotaciones similares sí nos permiten saber en qué convento se ubicó el libro conservado,

⁵⁶ *Constituciones generales para todas las monjas y religiosas sujetas a la obediencia de la Orden de N.P.S. Francisco en toda esta familia cismontana: de nuevo recopiladas de las antiguas y añadidas con acuerdo, consentimiento, y aprobacion del Capitulo General, celebrado en Roma à onze de Junio de 1639 []: ponense al principio las Reglas de Santa Clara, primera y segunda, la de las Monjas de la Purissima Concepcion, y la de las Terceras de Penitencia*, Madrid, Imprenta Real, 1642, fs. 67r-v. Disponible en Google Books.

⁵⁷ *Regla, y constituciones de las religiosas carmelitas descalzas del Convento de nuestra Señora de la Natividad, y S. Ioseph, que la Baronesa Doña Beatriz de Silveyra fundò en la Calle de Alcalà de esta Villa*, Madrid, Imprenta de Domingo Morràs, 1662, p. 147. Disponible en Google Books.

⁵⁸ *Autos de las visitas...*, op. cit., pp. 65-66.

⁵⁹ Anotaciones manuscritas en la portada del libro de Gabriel de Aranda (S. I.), *Vida de la venerable Soror Francisca Dorothea [] de el Convento de Nuestra Señora de los Reyes [...]*, Sevilla, Thomas Lopez Haro, 1685. Ejemplar del Museo de Arte Religioso de Santa Mónica 01240.

⁶⁰ Trabajo presentado en el 2º Congreso Internacional “Los conventos de monjas, arquitectura y vida cotidiana del virreinato a la posmodernidad”, Puebla, Museo de Santa Bárbara, 7-9 de septiembre de 2016.

como la siguiente: “Este libro pertenece a la mui Reverenda Madre Josepha de la Purificacion Religiosa profesa del Señor San Jenonimo de la Puebla de los Angeles”.⁶¹ Este ejemplar, que en algún momento de la historia perteneció a una monja jerónima de Puebla, terminó en un repositorio académico de la Ciudad de México. Y somos afortunados, porque la anotación sobrevivió a los vaivenes de la historia. No debemos olvidar que durante muchos años conservadores y bibliotecarios promovieron el lavado químico de los objetos, y que justo estos procedimientos afectaron la integridad de aquello que testimonia la historicidad de los objetos.

Así, podemos citar otros casos interesantes: “Del uso de Sor María Guadalupe de San Lorenzo Becerra con licencia de sus Prelados”,⁶² “A uso de Maria Manuela del Espiritu Santo Mexico”,⁶³ “a uso de Ma. Josefa de san Vitoriano con lisensia de mis perladas”,⁶⁴ “Este Librito es del Del uso de Sor Ma-

ría Felipa de Santa Catarina de Siena con lisencia de su prelada les pido por amor de Dios que sean mui amantes deste altísimo Misterio”,⁶⁵ o “Pertenece a Maria Antonia de San Ignacio, suplico aqui en selo allare, se lo buelba por amor de Dios”.⁶⁶

Los anteriores son tan sólo algunos ejemplos existentes en algunos fondos antiguos de nuestro país. La investigación ha mostrado que en algunas colecciones abundan los testimonios de monjas, mientras que en otros no se conservan más que escasos ejemplos o simplemente ninguno. De ahí la importancia de sistematizar el registro de todas estas evidencias, así como de hacer la tarea de caracterizar y diferenciar durante los procesos de catalogación.⁶⁷

Por otro lado, no debemos olvidar que el comercio del libro usado fue muy activo durante el periodo colonial. Este mecanismo podría haber trasladado libros de monjas peninsulares al territorio de la Nueva España, y por lo tanto no se trata de evidencias de la cultura virreinal. Por extraño que nos parezca, muchos de los libros que custodiamos en nuestras bibliotecas tienen una procedencia hispánica y llegaron por dos medios principales. Uno fue el comercio del libro usado y otro, escasamente estudiado, la euforia bibliófila del siglo XIX.⁶⁸ Gracias a esta última se adquirieron ediciones que se creía

⁶¹ Anotación manuscrita al final del texto de la obra de sor María de la Antigua, *Desengaño de religiosos, y de almas que tratan de virtud* [...], Sevilla, Lucas Martín de Hermosilla, 1690. Ejemplar de la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, (R)/241.4 MAR.d.

⁶² Anotación manuscrita en la guarda anterior de Santiago García (O. P.), *Admirable y prodigiosa vida de la seraphica y esclarecida Virgen Santa Catharina de Sena de la Tercera Orden de penitencia que fundó Santo Domingo* [...], Salamanca, Imprenta de Santa Cruz. Ejemplar de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia 015120, INAH.

⁶³ Anotación manuscrita en el verso de la portada de Calino Cesare (S. I.), *Discursos escriturales y morales para útil y provechoso entretenimiento de las religiosas escritos en italiano por el P. Cesar Calino, de la Compañía de Jesus; y traducidos al español por el P. Domingo Ascarza, de la misma Compañía*. Madrid, Imprenta de don Joseph Doblado, 1794. Ejemplar de la Biblioteca Eusebio Francisco Kino 22025.

⁶⁴ Anotación manuscrita en la guarda anterior de Giovanni Pietro Pinamonti (S. I.), *La religiosa en soledad, obra en que se expone a las religiosas el modo de emplearse con fruto en los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola: y puede tambien servir à qualquiera persona, que desee reformar con este medio su propio espiritu* [...] traducida en español por el P. Martín Pérez de Culla de la misma Compañía [...], Barcelona, Imprenta de los Herederos de Bartholomè, y María Angela Giral, administrada por Juan Rogèr [s.a.]. Ejemplar de la Biblioteca Eusebio Francisco Kino 21931.

⁶⁵ Anotación manuscrita en verso de la guarda anterior de Juan Antonio de Oviedo y Rivas (S. I.), *El devoto de la Santissima Trinidad, instruido en muchos motivos eficaces para amarla, y en especiales obsequios para servirla, dedicalo a la Sacrosanta Trinidad criada Jesus, Maria y Joseph el padre Juan Antonio de Oviedo, de la Compañía de Jesus, preposito de la Casa Professa de Mexico, y calificador del Santo Oficio*, Mexico, Joseph Bernardo de Hoyal, 1736. Ejemplar de la Biblioteca Eusebio Francisco Kino 24166.

⁶⁶ Anotación en la guarda anterior de *Ejercicios espirituales del B. P. Ignacio de Loyola*, Sevilla, Imprenta de los Recientes [s.a.]. Ejemplar de la Biblioteca Eusebio Francisco Kino 17882.

⁶⁷ Winslow Lundy, “Provenance Evidence in Bibliographic Records: Demonstrating the Value of Best Practices in Special Collections Cataloging”, en *Library Resources & Technical Services*, vol. 52, núm. 3, julio de 2008, pp. 164-172.

⁶⁸ Habría que destacar como excepción el invaluable trabajo de Emma Rivas Mata acerca del coleccionismo de Joaquín García Icazbalceta.

que pertenecían a colecciones mexicanas, cuando en realidad se trataba de otros ejemplares.

Solemos olvidar la condición de mercancía de los objetos bibliográficos, aunque las anotaciones también dan cuenta de esto: “Soy de María costo 3 pesos”.⁶⁹ Este caso, y en particular el libro que lo resguarda, no es precisamente una lectura espiritual o devocional, pero tampoco parece reflejar la práctica cultural de las monjas con sus libros, que suele repetirse con frecuencia: “Paso a Sor Juana de Nuestra Señora de Guadalupe lo usa con licencia de su Prelada”.⁷⁰ Por lo tanto, podría tratarse de una lectura femenina: otro universo con escasa atención de la investigación y con enormes posibilidades.

Estas historias pueden documentarse al seguir las distintas biografías de un libro que, en el caso de nuestro país, son bastante accidentadas. En la actualidad todos los repositorios contemporáneos conservan un complejo entramado de historias que estudiamos a través de las procedencias mencionadas. Así, los testimonios anotados en los libros nunca dejan de sorprendernos. Por ejemplo, la siguiente anotación: “este libro es de doña María Manuela Benítez que lo dio a este convento del Carmen de Atlixco, mientras lee el libro en cuarto que es la vida de Nuestro Padre San Juan de la Cruz que se le presto el día 26 de octubre de 1758”.⁷¹

⁶⁹ Anotación manuscrita en la guarda anterior de Enrique Flores, *Clave historial con que se abre la puerta a la historia eclesiástica y política* [J Edición XV...], Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1798. Ejemplar de la Biblioteca Eusebio Francisco Kino 20365.

⁷⁰ Anotación manuscrita en verso en la guarda anterior de Fernando Martagón (O. F. M.), *Manual de ejercicios espirituales para practicar los santos desagravios de Christo señor nuestro, dispuesto por el P. F. Fernando Martagon, predicador general, notario apostólico, y director de la Congregación de Propaganda Fide, é hijo de esta santa provincia del Santo Evangelio de México. Quien lo dedica a la expresada Congregacion. A expensas de D. Fernando Martagon, padre del autor*, México, Imprenta Nueva Madrileña de D. Felipe de Zúñiga, y Ontiveros, 1781. Ejemplar de la Biblioteca Eusebio Francisco Kino 24162.

⁷¹ Anotación en h.3r. de Joseph Gómez de la Parra, *Fundación, y primero siglo, del muy religioso Convento de Sr. S. Joseph de religio-*

Una evidencia semejante no ha sido localizada entre las anotaciones de los conventos masculinos. La importancia que tiene radica en la noticia que aporta acerca del uso de los libros entre las monjas y sus donantes. Otro ejemplo interesante muestra cómo se armó un volumen facticio, el cual podemos suponer que perteneció a una monja. La anotación en la primera hoja del primer impreso dice así: “Es del uso de la Hermana María de San Juan Indigna Carmelita descalza”.⁷² Se trata de un volumen de 210 mm, compuesto de varios oficios litúrgicos impresos en México y encuadernado en piel. Lo interesante de este objeto, que merece un estudio particular, es que a cada impreso se le pegaron pedazos de papel para que todos midieran el mismo tamaño. No hemos encontrado otro objeto de semejantes características, y si fue armado por la monja de la anotación, nos traslada a una práctica cultural totalmente novedosa.

Ahora bien, las anotaciones como práctica cultural comparten algunas características, ya sean masculinas o femeninas, pero también otras que las diferencian. En las masculinas encontramos mayor información acerca de los precios de los libros y los lugares de compra, datos que pueden contrastarse con otras fuentes para precisar con mayor certeza qué tan caros podían llegar a costar los libros y en qué momento de nuestro pasado. Reflexionar sobre los precios no es una ociosidad, sino que cuestiona las valoraciones que han supuesto que el costo del libro era el único determinante para el acceso a la cultura escrita. Como hemos visto,

sas carmelitas descalzas de la ciudad de la Puebla de los Angeles, en la Nueva España, el primero que se fundo en la América Septemtrional, en 27 de diziembre de 1604 [J escribe Joseph Gómez de la Parra y, por su fallecimiento, proseguida por el doctor D. Joseph Martínez de la Parra, Puebla de los Angeles, Viuda de Miguel de Ortega, 1732. Ejemplar de la Biblioteca del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, (RL)/255.971 GOM.f.

⁷² *Officium In Festo ss. MM. Fructuosi Episcopi Augurii, et Eulogii Diaconorum* [...], México, Josephum Bernardum de Hogal, 1728. Ejemplar de la Biblioteca Armando Olivares de la Universidad de Guanajuato 88.

un libro podía adquirirse a un precio bastante razonable en el mercado de segunda mano.

Todos estos testimonios deberían conducirnos a reflexionar respecto a lo que sabemos de las bibliotecas novohispanas. En principio la lectura y la escritura son prácticas culturales que se realizaban de modo habitual en estos espacios, pues los textos normativos así lo indican en espacios como el archivo, la biblioteca, el refectorio y la celda privada. Además, “en tanto que la mayoría de las mujeres del México colonial apenas sí sabían leer, el grupo más numerosos de mujeres ilustradas estaba constituido por monjas”.⁷³

Ciertamente el acceso y el contacto con la cultura escrita no fue siempre igual para todos, justo como en el mundo exterior a los conventos. También sabemos que siempre existieron varias colecciones: una común y otras privadas; sin embargo, tendríamos que comenzar a diferenciar tales colecciones en el espacio femenino para precisar cómo eran y si se regulaban todas las existentes, entre los conventos de vida privada y de vida común. De igual modo debemos redefinir, a través de las evidencias, nuestras ideas relativas al uso y a la propiedad.

Por otro lado, aún no podemos determinar con certeza los tamaños de estas bibliotecas, pero sí podemos decir que en ese tiempo unos cuantos libros podían ser considerados una biblioteca y que la dimensión de una colección dependía de la finalidad que esos libros cumplían. Sin duda también debemos repensar acerca de los espacios disponibles, a fin de ubicar una colección en las celdas de las monjas y los frailes.

Resulta fácil declarar que cierto personaje novohispano tuvo una colección de miles de libros, como sor Juana,⁷⁴ con tan pocas evidencias materiales.

⁷³ A. Lavrin, “Investigación sobre la mujer de la Colonia en México. Siglos XVII y XVIII”, en A. Lavrin (comp.), *Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas*, México, FCE, 1985, p. 35.

⁷⁴ Manuel Ramos Medina, “Bibliothèques et lectures des femmes en Nouvelle-Espagne”, en *Des femmes et des livres...*, op. cit., p. 58.

Podemos comparar el espacio de una celda en San Jerónimo, de entre 80 y 120 m²,⁷⁵ con la biblioteca del convento de Santo Domingo de México, que en 1810 contaba con 2 466 títulos —no volúmenes—.⁷⁶ Las diferencias son consistentes, pues un libro en folio no ocupa el mismo lugar que otro en cuarto. Las bibliotecas privadas más grandes localizadas hasta ahora para el virreinato novohispano son, en el siglo XVII, la de Melchor Pérez de Soto, con 1 500 títulos, y en el siglo XVIII la del abogado de la Real Audiencia Luis de Mendoza, que contaba con 1 668 títulos. Aquí hay que precisar que algunas obras se imprimieron en volúmenes, lo cual aumenta el número real de libros que, como objetos, conformaron una biblioteca antigua.

En esta misma línea de conocimiento conocemos bastantes detalles precisos sobre las formas de adquisición de libros en los entornos masculinos, e incluso sabemos por qué una biblioteca común llegó a tener ejemplares repetidos de una edición, razón por la cual se entregaban a una biblioteca menos afortunada los ejemplares sobrantes o tan sólo se vendían. Se trata de otra historia que podríamos contar en otro momento. Por ahora tenemos noticias documentales y bibliográficas de todos estos eventos históricos que mencionamos.

Por el contrario, desconocemos bastante acerca de las formas de adquisición en los conventos femeninos, más allá de que en algunos casos fue por medio de donaciones y regalos. Así se ha documentado en

⁷⁵ Cristina Ratto, “El convento de San Jerónimo de la Ciudad de México: tipos arquitectónicos y espacios femeninos en los siglos XVII y XVIII”, tesis de doctorado en historia del arte, Doctorado en Historia del Arte-FFYL-UNAM, 2006, p. 128.

⁷⁶ Orden de Predicadores, *Índice general de la Biblioteca del Ymperial Convento de Nuestro Padre Santo Domingo de México, formado en el año de mil ochocientos dies por el Muy Reverendo Padre Fray Vicente de la Peña, quien fue nombrado bibliotecario el día 26 de Abril del citado año de 1810 por el Muy Reverendo Padre Maestro Fray Alexandro Fernandez actual Prior de este Ymperial Convento y siendo Prior Provincial Nuestro Muy Reverendo Padre Maestro Fray Domingo Barrera*, manuscrito, Biblioteca Nacional de México, ms. 1119.

la Nueva España y en otras latitudes. Podemos decir que no se registró ningún convento femenino durante el proceso expurgatorio de 1716, del cual se conserva una importante y abundante documentación en el Archivo General de la Nación. No obstante, es seguro que se realizó la censura en los entornos femeninos al igual que en otros espacios donde el libro habitaba: sólo hay que determinar cómo fue el procedimiento y cuál fue el resultado documental del mismo.

Por su parte, la documentación femenina da cuenta de formas de transmisión diferentes dentro del convento femenino. Se trata de la almoneada interna, que ya mencionamos, de la cual quedó constancia en los inventarios de bienes de algunas monjas —una información que también se obtiene al seguir las notas de los textos de Asunción Lavrin—. La evidencia que dejan las notas establece cómo la posesión del libro pasó de una monja a otra. Noticias como éstas no las hemos encontrado aún en la documentación de los conventos masculinos. Tal reflexión no pretende en lo absoluto abordar la totalidad de un solo testimonio, sino nada más mostrar las evidencias que hemos ido localizando. Éstas

representan apenas la punta del iceberg que tendríamos que abordar como objeto de estudio.

Sin duda debemos plantear un problema recurrente: no todos los catálogos han incluido el registro de las evidencias históricas, y eso dificulta mucho su localización. Además, en los casos en que se ha hecho no siempre se ha llevado a cabo una transcripción e identificación correcta de las anotaciones, como es el caso de los registros elaborados por Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas (ADABI) de México. A éste en particular habría que añadirle el complejo galimatías que representa su consulta, pues no está diseñado ni pensado como un instrumento de recuperación bibliográfica. De ahí que hasta la fecha sólo el trabajo directo con los objetos bibliográficos nos permita acceder a esta parte del pasado, la cual resulta fascinante. Los libros anotados son el más certero testimonio de cómo los libros circularon con amplitud en el territorio novohispano, pese a controles, censuras, valoraciones negativas o ideas preconcebidas. El libro fue protagonista en historias femeninas y masculinas, más acorde con su naturaleza tanto íntima como social.



Los libros del noviciado del convento de Jesús María de México. Sus anotaciones manuscritas

La lectura en los conventos de monjas formó parte de la preparación y la rutina cotidiana de las novicias para poder profesar. Anotaciones manuscritas revelan su asignación, uso y propiedad; los asuntos y autores comunes en los conventos anticipan un hábito de lectura que además evidencia el comercio de libros y los intereses temáticos de promotores e impresores. En el contenido de las obras destacan las vidas de los santos y la presentación de sus virtudes como modelos a seguir. Santa Teresa de Jesús, sor María de Ágreda, Alonso Rodríguez, Alonso de Andrade, Miguel de Santander, Alonso de Villegas, Juan Antonio de Oviedo, Francisco de Sales y José de los Reyes fueron algunos de los autores que estaban a su alcance.

Palabras clave: manuscritos, monjas, lectura, novicias, concepcionistas.

Reading was part of the training and daily routine in nuns' convents to prepare novices to take vows. Annotated manuscripts denote their function, use, and ownership. Similar types of authors and subjects found in convent libraries reveal a type of readership that also attests to the sale of books and shared interest in content among vendors and printers. These works promoted the lives of saints and their virtues as models to follow. Saint Teresa of Jesus, Mary of Jesus of Agreda, Alonso Rodríguez, Alonso de Andrade, Miguel de Santander, Alonso de Villega, Juan Antonio de Oviedo, Francisco de Sales, and José de los Reyes were some of the authors commonly found in convents.

Keywords: manuscripts, nuns, reading, novices, Conceptionists.

116 |

El estudio de bibliotecas antiguas sigue siendo un reto tanto para los bibliófilos como para quienes trabajamos en otras áreas, como la historia o el arte. Las crisis y los movimientos sociales, así como los cambios de paradigmas, además de la ignorancia, han sido las principales causas de la pérdida de los acervos, al grado que de algunas colecciones sólo se conservan listas de libros; es decir, viejos inventarios con datos parciales que dificultan la identificación de las obras.

Muchos libros antiguos se han convertido en verdaderos tesoros como piezas de colección o de museo, se hallan bajo resguardo y se consultan muy poco; mientras que otros siguen siendo fuente de conocimiento y de análisis a distancia por el tiempo transcurrido. De ahí el interés en mantenerlos en fondos reservados, destinados a estudios especializados.¹

* Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, INAH.

¹ Al igual que en otros países, las bibliotecas españolas dan cuenta de los acervos que se conservan, sobre todo los vinculados con el clero secular, ya que las mejor conservadas son las catedralicias y las diocesanas. Hasta donde les fue posible, las órdenes religiosas guardaron con celo sus ejemplares, muchos de ellos en los monasterios que vieron nacer y crecer las bibliotecas, aunque hoy hayan cambiado de uso y de manos. España cuenta con dos directorios de bibliotecas que son gran ayuda para los investigadores: el Directorio de Bibliotecas Eclesiásticas, elaborado por el Ministerio de Educación y Cultura (recuperado de: <http://directoriobibliotecas.mcu.es/>

Las instituciones religiosas fueron las que durante siglos acumularon los más nutridos acervos y la mayor competencia intelectual, y es sabido que los monasterios de varones fueron los principales productores y custodios del conocimiento, mientras que los conventos de monjas, si bien tuvieron libros, en su mayoría no contaron con bibliotecas en forma, y por lo mismo son menos las colecciones o inventarios que de éstos se conservan.²

De manera oficial, muchos de los libros otrora de su propiedad hoy están dispersos, a disposición de muchos lectores en archivos o bibliotecas públicas y privadas, estas últimas de más difícil acceso. Por eso, en un futuro próximo, pretendo dar a conocer en forma íntegra la relación de libros de un convento de mujeres lectoras del virreinato que se ha conservado en un grupo unido y que es una de las más completas en su tipo tras el proceso de exclaustración en México. Me refiero a la del Real Convento

dimbe.cmd?apartado = buscador&accion = enviarAvanzado&codigotipo = 50&codigotipo2 = 51) y el de Directorio de la Asociación de Bibliotecas Eclesiásticas en España (ABIE), en concreto monásticas y conventuales (recuperado de: <http://www.abie.es/directorio/por-tipo-de-biblioteca/119-bibliotecas-monasticas-y-conventuales>). Agradezco estos vínculos a María Luisa Alvite Díez.² No son muchas las bibliotecas de conventos de monjas que forman parte del Directorio de Bibliotecas Españolas (recuperado de: <http://directoriobibliotecas.mcu.es>); entre éstas podemos mencionar la del monasterio de Santa María de la Caridad de Tulebras, en Navarra, España, y la de Santa Clara, en Lugo, Galicia, España. Para México, el rescate más significativo ha estado en manos de ADABI, que pone a nuestro alcance los inventarios de las bibliotecas que ha tenido a su cargo (recuperado de: <http://www.adabi.org.mx/content/servicios/libro/busqueda.jsfx>). Además de los inventarios, una parte significativa de los libros se puede consultar en el colegio de San Ignacio de Loyola, Vizcaínas, que adquirió una parte de los volúmenes pertenecientes al convento concepcionista San José de Gracia de México. Esto fue hace poco más de 22 años cuando las monjas se cambiaron de domicilio. Ellas no contaban con el respaldo económico para la compra del nuevo inmueble ni para cubrir los gastos de la mudanza, de modo que tuvieron que vender algunas de sus pertenencias, yo diría que las más valiosas y significativas. Sumo a los libros la pintura de una imagen de la Virgen de Guadalupe de Miguel Cabrera. Esta digresión forma parte de la nostalgia de las pérdidas patrimoniales y materiales de estas comunidades.

de Jesús María de México, comunidad de concepcionistas que gozó de patronato regio desde el siglo XVI. Las religiosas, quienes fueron escribiendo o revisando documentos administrativos y recibiendo libros desde su fundación (1580), los consultaban y resguardaron con celo durante mucho tiempo, como correspondía a un convento patrocinado por Felipe II. La Orden de la Inmaculada Concepción había sido fundada con el apoyo de la Corona en Toledo (1489), sede de la corte y de la casa madre de las concepcionistas, la cual nació con apoyo de los nobles toledanos, que detectaron e instrumentaron para sus hijas una comunidad con fines educativos, que se propagó en América y dio lugar a nuevos frutos.

El crecimiento y vida del convento de Jesús María, el cuarto en fundarse de esa orden en la Ciudad de México, tiene una historia muy larga y compleja que se entendería mejor en relación con sus libros, aunque este intento de acercamiento es posible gracias a que las monjas los apreciaban. Ellas vieron en peligro su patrimonio desde principios del siglo XIX, y al parecer después de la Reforma³ aún consiguieron guardarlos entre sus objetos más preciados; quizá fue durante la persecución religiosa cuando tuvieron que renunciar a éstos, ya que en las publicaciones se hallaba el bagaje cultural de un paradigma ya desmembrado, el cual seguía siendo atacado. Así, por temor a perder sus impresos, los dieron a guardar a los parientes de una de las religiosas.⁴ Esa

³ Nuestro primer pensamiento fue que la exclaustración había terminado con las librerías monjiles, pero al menos las religiosas de Jesús María, si la perdieron, la recuperaron brevemente, ya que por tradición oral recuerdan otro momento de entrega de los ejemplares para su resguardo y las fechas de algunas ediciones que se conservaron en este conjunto confirmaron tal afirmación, ya que son posteriores a la exclaustración.

⁴ Gracias a sor Teresa de Jesús Malagón Flores sabemos que la familia que resguardó los libros fue la de María Josefina de la Divina Providencia, hija de Ramón Galván y María de Jesús Balmonite, “vecinos de la Piedad, Michoacán”. Esta religiosa profesó el 8 de febrero de 1915 “en Guadalupe, Hidalgo”, repitió su profesión el “23 de marzo de 1919” y falleció el 23 de febrero de 1969. *Libro de profesiones*, f. 531.

familia los colocó en una tina de baño, la cual los preservó de los cambios de temperatura y la humedad. Ahí se conservaron durante varias décadas, y aunque hoy cambiaron de manos, siguen juntos en una biblioteca privada.

Un accidente puso en peligro la colección, ya que una lluvia torrencial inundó la planta baja de la casa y se mojaron las cajas de cartón que, al salir de la tina, guardaban ese legado bibliográfico. Hoy muchos de los libros tienen hongos, algunos han perdido sus amarres de cuero o tela y ha habido una lucha persistente contra la polilla, la cual los ataca en forma periódica.

Entre múltiples razones, el valor inicial del acervo radica en su integridad como tal; por ahora sólo nos basamos en los títulos y sus autores para plantear de modo parcial el perfil de la formación de las mujeres que estuvieron en el noviciado en este convento, además de acercarnos a otras que vivían en clausura y a las redes del intercambio intelectual en general. En este trabajo sólo analizaremos la relación establecida entre algunos ejemplares y el noviciado o la persona a la que adicionalmente estaban destinados, destacando el uso personal, pues a través de anotaciones manuscritas las propias monjas consiguieron la ubicación de los libros o el lícito derecho de consultarlos.

Por otro lado, uno de los objetivos de esta visión parcial de los ejemplares es contrarrestar la idea de dependencia y falta de acceso de la mujer a una formación intelectual. Hemos observado que algunos de los autores que forman parte del acervo consideraban que escribir para las mujeres era hacerlo para lectoras de corto entendimiento, en comparación con los varones, y es probable que esta idea haya fomentado un concepto tendencioso y sectario incluso entre algunos intelectuales actuales; por eso quisiera, en contacto con este material, matizar aquello que expresaron autores antiguos y desdibujar la posición extremista de algunos nuevos, con

quienes en definitiva no estoy de acuerdo, aunque sí con muchos otros investigadores que defienden el papel intelectual de las mujeres durante el virreinato, quienes saben que tuvieron libros y un espacio propicio para formarse y formar a otros.

No hay que olvidar que el perfil del convento al que nos referimos perteneció a la Orden de la Inmaculada Concepción, dedicada desde su fundación a preparar a las doncellas tanto para ingresar como novicias como para contraer matrimonio. Por lo mismo, muchas jóvenes formadas en estas comunidades fueron madres de familia y contribuyeron a la educación de sus hijas e hijos, de modo que su influencia no sólo abarcó el ámbito del claustro cerrado, sino también el del mundo exterior.

La de Jesús María no es la única comunidad que conservó sus libros; desde 1994 contamos con el *Catálogo bibliográfico* realizado por Blanca Rodríguez Bravo acerca del convento concepcionista de León, España, que acaba de celebrar 500 años de su fundación (1516-2016).⁵

Una parte del acervo de otro convento concepcionista, el de San José de Gracia, se conserva hoy en día en el Archivo Histórico del Colegio de San Ignacio de Loyola, Vizcaínas; ese plantel se ocupó, junto con Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México (ADABI), de realizar el inventario (145 registros). ADABI también ha trabajado con las bibliotecas del convento primigenio de las dominicas en Puebla (512 registros); del convento de Santa Catalina de Siena de la Orden de Santo Domingo en Morelia, Michoacán (762 registros); del convento de Santa Mónica de la ciudad de Puebla (2372 registros), y de la Biblioteca de la Orden de Carmelitas Descalzas de San José y Santa Teresa de Puebla (311 registros), no sólo con la intención de dar a conocer las colecciones, sino también de propiciar una

⁵ Blanca Rodríguez Bravo, *Catálogo bibliográfico del monasterio de la Inmaculada Concepción de León. Siglos xvii y xviii*, León, Universidad de León, 1994.

mejor organización y conservación de esas antiguas “librerías”.⁶

Con el tiempo se irán conociendo más colecciones y el contenido de las obras. Por ahora nos conformamos con avanzar en la comprensión del tema, que acotamos al noviciado.

Un sentido de pertenencia. Anotaciones manuscritas en los libros

Para tratar acerca de las anotaciones manuscritas en las páginas de los libros, cabe destacar que el estado de los ejemplares —en su mayoría conservados completos y con las pastas que protegen el papel— ha permitido realizar este análisis, ya que por lo general es en las primeras hojas en blanco, en la portada interior o en su reverso donde se añaden las notas. Las consignas se han conservado a pesar de sus múltiples usuarias y el recorrido de los libros antes de llegar al convento, puesto que no sabemos a quiénes pertenecieron en origen ni si aquellos publicados en Europa occidental llegaron al convento mediante las redes comerciales, donativos particulares o con las doncellas que pretendían ser monjas, quienes llevaron a la clausura sus objetos personales.

Además del buen trato que ubica al libro como un objeto apreciado, habría que añadir que la intención de pertenencia corresponde en mayoría a una mentalidad ilustrada, pues las religiosas que anotaron sus nombres profesaron y murieron durante el siglo XVIII, excepto una del siglo XIX; por otra parte, la buena caligrafía responde a un nivel de conocimiento del que ya tenemos noticia, ya que entre otras cosas las novicias debían aprender a leer y escribir. Rotular o autografiar los libros es significativo en otro sentido, ya que, además de algunos comentarios personales, se guarda una práctica de uso.

⁶ ADABI sigue trabajando en este tipo de proyectos. Se trata de una fundación filantrópica que nos brinda la posibilidad de avanzar en estos temas, y esperamos que siga dando frutos.

Al mismo tiempo, muchas de las notas dicen: “Jesús María”, como propiedad de ese convento en particular. Cabría pensar que no es necesaria esta aclaración, si bien en el convento se guardó un libro que dice: “Soi del Coro de Nuestra Señora de Balbanera”, lo cual indica —al menos en este caso— que los libros podían trasladarse por préstamos o donaciones de un convento a otro. Éste podría ser prestado, debido a que, si “leemos entre líneas”, la leyenda sugiere su devolución. Se trata de la regla de la orden,⁷ que en efecto atañe a Jesús María y a Balvanera, indistintamente, puesto que son dos de las ocho comunidades que se fundaron de esa orden en la Ciudad de México.

En general, cada vez que se aclara que el libro es de “Jesús María” se indica asimismo el lugar que ocupan en el convento, salvo una excepción, que es una publicación posterior a la exclaustación, impresa en 1870; se trata de los tomos IV, V, VI y VII del *Catecismo de Perseverancia*,⁸ y en los cuatro ejemplares se lee: “De la Comunidad de Jesús María”. Que estos volúmenes formen parte de la biblioteca resulta indicativo de que las religiosas conservaron sus

⁷ *Llave de oro, para abrir las puertas del cielo La Regla y ordenaciones de las monjas de la inmaculada Concepción de nuestra señora la madre de Dios. Con quatro brevísimos sumarios que se verán a la buelta en esta nueva reimprección, hecha a expensas de varios conventos de esta Capital, para el uso de sus religiosas*, reimp. en México en la Imprenta de Doña María Fernández de Jáuregui, calle de Sto. Domingo, 1815.

⁸ Jean Joseph Gaume, *Catecismo de Perseverancia o exposición histórica, dogmática, moral, litúrgica, apologética, filosófica y social de la religión, desde el principio hasta nuestros días*, por Nuñer. J. Gaume, *pronotario apostólico, Vicario general que fue de la diócesis de Nevers. Edición aumentada con notas sobre la geología y una tabla general de materias, tomada de la traducción que del francés hicieron los Sres. D. Francisco Alsina y D. Gregorio Amado Larrosa, aprobada por el autor. Escrupulosamente corregida y especialmente adicionada con explicaciones sobre la diferencia de las ceremonias de la Iglesia de Francia y la Mexicana, por el Presbítero D. José Mariano Dávila y Arrillaga con aprobación de la autoridad eclesiástica de México Dedicada a los Ilmos. Sres. Arzobispos y Obispos y al respetable clero de la República Mexicana adornada con ocho hermosas estampas litográficas a dos tintas Despacho general Librería del Editor, Primera calle de Santo Domingo [Sto. Dgo.] número 5. Propiedad del “José Ma. Aguilar Ortiz”, tt. IV-VII, México, imprenta dirigida por José Batiza, calle de Alfaro núm. 13, 1870.*

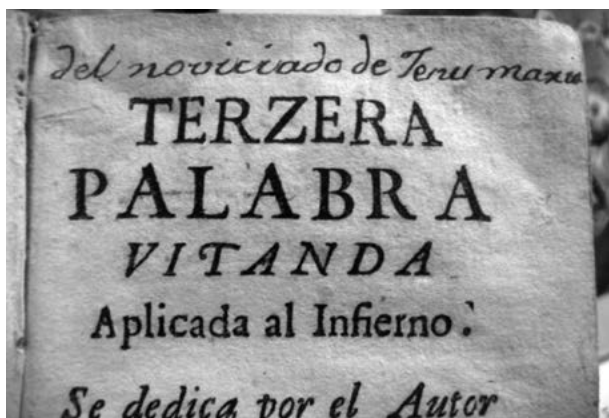


Figura 1. Frase manuscrita en la parte alta de la portada interior del libro *Terzera Palabra. Vitanda aplicada al Infierno*, Nápoles, Marco Antonio Ferro, 1681, colección particular.

ejemplares después de que se consideró consolidada la Reforma. Esto no nos sorprende, pues ellas intentaron seguir juntas aunque fuera en grupos más pequeños, y algunos vecinos las hospedaron, las ayudaron a mudarse de casa u ocultaron su paradero. Esto le ocurrió al menos a un grupo de monjas, quienes vivieron en la clandestinidad en uno de los predios que le pertenecían al convento, ubicado en la calle de la Estampa de Jesús María,⁹ y suponemos que con ellas estaban sus libros entre sus objetos más valiosos.

No obstante, algunos de los ejemplares incluyen otros apuntes que de igual modo señalan la comunidad a que pertenecen, más el lugar destinado a la lectura: el noviciado, el refectorio, la capilla, la ermita, el coro o la sala de labor. Como es lógico, la mayoría corresponde al noviciado, lugar destinado a la formación de las futuras monjas, donde se adquirían los buenos hábitos y se marcaba una línea de vida y se comprendía y compartía el carisma que les daba identidad. Por eso nos concentramos en ellos.

Los libros del noviciado

De los libros del convento, esta parte de su repertorio estaba al alcance de las novicias, pero también

de las monjas, quienes no sólo tuvieron acceso libre y directo a los mismos, sino también privilegios para usar algunos.¹⁰ Al noviciado estaban destinados 31 libros. Pudo haber más, pero aquí sólo consignamos éstos pues las anotaciones manuscritas nos brindan esa certeza (figura 1; véase la tabla al final del artículo).¹¹

Entre los enumerados, algunos son partes de una misma obra; otros contienen varios textos del mismo autor, como en el caso de la producción de santa Teresa de Jesús. Y comienzo por ella porque, como mujer, le corresponde ser uno de los modelos de virtud en los conventos de monjas, y porque las ediciones de su autoría son las más antiguas de esta muestra.

De la santa de Ávila, en el convento se encontraban tres ejemplares de sus *Obras*,¹² y de esos tres, dos se localizaban en el noviciado; estaban también dos ejemplares de sus *Avisos espirituales*, comentados por el jesuita Alonso de Andrade.¹³ Uno de los libros de las *Obras* contaba con dos anotaciones: “Este libro es de el uso de la M. Ana María de los Dolores Garrido con licencia de su prelada, no se lo tomen por amor de Dios” y “Del noviciado de Jesús María”.

Ana María de los Dolores fue hija de Juan José Munarris Garrido y de Francisca Javiera Castrejón. Vivió poco más de 10 años en el convento a partir de su noviciado, ya que profesó el 10 de agosto de 1775 y falleció el 5 de abril 1784.¹⁴ Su nota es de igual modo una muestra de acatamiento a la

¹⁰ Se organizaron en orden cronológico, de acuerdo con el año de su publicación.

¹¹ En la tabla 1 aparecen 59 en total, debido a que se incorporaron otros ejemplares de la misma obra existentes en esa colección, así como otras obras de esos autores, a fin de poner los libros del noviciado en contexto.

¹² Santa Teresa de Jesús, *Obras*, Madrid, Bernardo de Villa-Diego, impresor del Rey Ntro. Sr., MDCLXXVIII.

¹³ Santa Teresa de Jesús, *Avisos espirituales de Sta. Teresa de Jesús comentados por el Padre Alonso de Andrade, S.J. Segunda parte, en que se ponen los que tratan de las virtudes religiosas, y tocan a la perfección de la vida Christiana y a la unión y trato familiar con Dios*, Barcelona, en casa de Cornellas, por Tomás Lorient, 1700.

¹⁴ *Libro de profesiones*, f. 438 (col. particular).

⁹ Archivo General de la Nación (AGN), Gobernación, leg. 641.

abadesa, por lo que en este texto reconocemos tanto la organización jerárquica de la comunidad como el voto de obediencia, y al mismo tiempo notamos que los libros no contaban con un lugar fijo: aunque estuviera asignado a Ana María de los Dolores, otras podían tomarlo, con o sin permiso de esa monja, puesto que pide que no se lo tomen “por amor de Dios”.

El otro ejemplar de las *Obras* de santa Teresa de Jesús estaba en la ermita, y fue dedicado por fray Luis de León “a las madres priora Ana de Jesús y religiosas carmelitas descalzas del Monasterio de Madrid”. De los ejemplares que reseñamos, éste es el primero que tomó como destinatarias a las monjas y, como consecuencia lógica, a las carmelitas.

Los dos volúmenes de *Avisos espirituales* tenían la autorización de la abadesa para ser usados por la madre María Josepha de San Miguel. Uno de los ejemplares da a conocer el título en el lomo: “Avisos de. Teresa”, y en una de las primeras hojas, además, de la anotación: “Del Noviciado de Jesús María”, informa que: “Es del usso de María Josepha de Sn. Miguel la cavallero [quien] pide por amor de Dios un ave María”, y a continuación destaca a quién le pertenece el libro: “de Jesús María”.

El apunte fue escrito en primera persona por María Josepha Lorenza de San Miguel, hija de Agustín Caballero y de Antonia de Esqueda. Ella vivió 42 años en el convento, contando el de su noviciado. Profesó el 10 de marzo de 1743 y falleció el 21 de marzo de 1784.¹⁵ Su petición reitera el espíritu de oración de la comunidad y la intención de hacer llegar su mensaje a otras mujeres lectoras, acaso las más jóvenes, al considerar el noviciado como el lugar preferente del libro. También hace una referencia a futuro, ya que pide que le recen un avemaría. Tal deseo es, además, una consecuencia lógica de la incertidumbre que se vivía respecto a la vida después de la muerte, paradig-

ma de largo alcance que acompañó durante tres siglos a la sociedad novohispana.

Junto con el libro de las *Obras* de santa Teresa de Jesús, también se publicó el *Tratado de Oración mental de sus partes y estados*, de fray Tomás de Jesús.¹⁶ Éste es el ejemplar más antiguo del conjunto en el convento, el cual data de 1615.

Ese año de publicación de seguro se relaciona con la entonces reciente beatificación de la santa, el 24 de abril de 1614, y como en otros casos el impreso actúa como promotor de su vida y sus escritos con éxito. Aunque no sabemos desde qué año se hallaba el libro en el convento, dos fundaciones novohispanas asumieron la reforma de santa Teresa de Jesús antes de la canonización de esa ilustre mujer: la de santa José de Puebla (1604) y la de san José de México (1616),¹⁷ lo cual indica que ya se conocían sus hechos y trascendencia antes de subir a los altares por determinación del papa Gregorio xv, el 12 de marzo de 1622.

Si tomamos en cuenta el momento de beatificación de la santa (1614), es remoto suponer que el libro llegara al convento en el mismo año de su publicación (1615) e influyera en la fundación del primer monasterio de San José de Carmelitas Descalzas de la Ciudad de México (1616)¹⁸ por iniciativa de dos reli-

¹⁶ Santa Teresa de Jesús, *De la Oración mental. Para personas que tratan de oración. Exclamaciones del Alma a Dios. Para unos confesores suyos. Tratado del modo de visitar los conventos de Religiosas Descalzas de Ntra. Sra. del Carmen. Conceptos del amor de Dios. Siete Meditaciones sobre el Pater Noster. Suma y Doctrina en que se ponen los actos y propósitos de las virtudes*. Y de fray Tomás de Jesús: *Tratado de Oración mental de sus partes y estados*. Todas estas obras tienen un pie de imprenta común: Madrid, Luis Sánchez, 1615. Véanse dos semblanzas de fray Tomás de Jesús, recuperadas de: <http://tomaszodjezusa.blogspot.mx/p/tomas-de-jesus-1563-1627-semblanza.html>, consultada el 10 de noviembre 2016, y: <http://www.leynatural.es/2012/05/21/tomas-de-jesus-semblanza-biografica/>, consultada el 7 de junio de 2017.

¹⁷ María Concepción Amerlinck y Manuel Ramos Medina, *Conventos de monjas. Fundaciones del México virreinal*, México, Condu-mex, 1995, pp. 103-108, 164-167.

¹⁸ *Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José, 1616-2016. Conmemoración histórica del IV centenario de la fundación*, México,

¹⁵ *Ibidem*, f. 382.

gias de Jesús María; pero sí es posible relacionar la influencia de los frailes carmelitas en las monjas como sus directores espirituales y confesores. Ya sabemos que fueron consejeros de las religiosas de Jesús María durante los primeros años del convento —fundado en 1580— y que promovieron la fundación carmelita. Tal posibilidad explica que éste y otros impresos de santa Teresa con fecha temprana de publicación formen parte de nuestra antigua biblioteca.

Independientemente de la orden a que pertenecía la santa, la difusión de sus virtudes convenía a cualquier comunidad, y estos libros son la prueba. La influencia de Teresa de Ávila ha sido documentada sin fronteras, y en particular para los conventos americanos.¹⁹ Esta presencia libresca se suma a la constancia de la fama de que ya gozaba y de una amplia red de comercio de impresos e intercomunicación verbal.

De Alonso Andrade (1590-1672), el comentarista de *Avisos espirituales*, de santa Teresa de Jesús, en el convento había tres ejemplares de *Meditaciones diarias de los misterios de N. S. Fe, y de la vida de Christo N. Señor, y de los Santos*.²⁰ Esta obra consta

Carmelitas Descalzas de San José, 2016. Véase también Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997. La influencia de los carmelitas en las concepcionistas se conoce a través de la crónica de quienes salieron de Jesús María para fundar el convento de San José de la Ciudad de México. Inés de la Cruz, *Fundación del convento de Santa Teresa la Antigua*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM (Escritos de Mujeres. Siglos XVI al XVIII), 2014, pp. 22-24, 27.

¹⁹ Doris Bieñko de Peralta, "Madre y escritora: santa Teresa en las visiones de las monjas novohispanas (siglo XVII)", en M. Ramos Medina et al. (coords.), *De Ávila a las Indias. Teresa de Jesús en Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México CARSO, 2016, pp. 46-48.

²⁰ Alonso de Andrade, S. J., *Meditaciones diarias de los misterios de N. S. Fe, y de la vida de Christo N. Señor, y de los Santos*, 1ª parte: "Contiene las cinco semanas de adviento y las seis después de Pascua, con las de los Misterios de la vida de Christo y de los Santos ocurrentes en ellas", Madrid, s. e., 1725, 3ª parte: "Que empieza desde el Domingo de la Resurrección de Christo. Nuestro Señor hasta la décima semana después de Pentecostés, con las festividades de los Santos de Mayo, Junio y Julio", y 4ª parte: "Comprende las Meditaciones para todos los días, desde la déci-

de cuatro partes, aunque sólo se conservaron tres, todas ellas con la anotación: "Noviciado". La obra de Andrade fue dedicada a "Nuestra Señora de Loreto, venerada en la Iglesia de el real Colegio de Niñas Huérfanas", fundado en Madrid en 1585. El rey Felipe II le dio patronato real, y en el cuarto capítulo de las constituciones (1638) que recogieron la intención real estaba la obligación de practicar ejercicios espirituales.²¹ Destaco este punto porque establece una relación estrecha entre dos instituciones educativas: la de los jesuitas y la de las concepcionistas, cuya influencia —con las características propias de cada una en su género— había permeado en toda la sociedad a ambos lados del Atlántico, alcanzando a hombres y mujeres, tanto adultas como niñas.

Por otro lado, la dedicación a la Virgen de Loreto como patrona concierne a la Compañía de Jesús, promotora de la devoción a ambos lados del Atlántico, que para esta advocación, María fue trasladada a Loreto desde Nazaret y que, con la expansión de la orden, abarcó de Oriente a Occidente. De Andrade era natural de la ciudad de Toledo, cuna de la Orden de la Inmaculada Concepción, y llegó a ser calificador de la Inquisición. Esto significa que tenía la autoridad moral para publicar para las novicias en formación, ya que los tres ejemplares estaban destinados al noviciado, y los dos de santa Teresa comentados por él, a sor María Josepha de San Miguel.

Otro autor jesuita presente en el noviciado de Jesús María fue Francisco de Salazar y su libro *Afectos y Consideraciones devotas, sobre los quatro novísimo. Añadidas a los ejercicios de la primera semana de N. P. S. Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús*.²²

ma semana después de Pentecostés, con las que pertenecen a las Festividades ocurrentes en los meses de Agosto, Septiembre, Octubre y Noviembre", Madrid, s. e., 1725.

²¹ María Teresa Llera Llorente, "Fuentes documentales sobre el colegio Real Ntra. Sra. de Loreto (siglo XVII)", en *Revista General de Información y Documentación*, Madrid, Universidad Complutense, p. 381.

²² Francisco de Salazar S. J., *Afectos y Consideraciones devotas, sobre los quatro novísimo. Añadidas a los ejercicios de la primera semana de N.P.S. Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús*, Sevi-

Este ejemplar se halla en muy malas condiciones a causa de los hongos ocasionados por la humedad.

Aún es un lugar común encontrar textos de jesuitas por su labor incansable como predicadores, confesores y guías espirituales, en particular los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola, los cuales resultaron una forma de meditación “a la medida” de cada uno de los fieles y se practicaron en todos los conventos —y el de Jesús María no fue la excepción—.²³ A pesar de la insistencia del santo De Loyola de no escribir un manual para una práctica espiritual que en esencia debía ser individual e irrepetible, algunos de sus seguidores lo hicieron; el más consultado y acertado en su interpretación fue quizá el de los *Ejercicios*, de Rodríguez, que sirvió como guía práctica (figura 2).

Sólo dos de los 11 ejemplares encontrados en el convento eran del “noviciado”. El primero carecía de pie de imprenta, a falta de la portada interior y de las primeras hojas —quizá debido al uso constante en el noviciado—, si bien el título y su autor se conservaron en el lomo del libro: *Ejercicios de Ro-*

lla, a costa de Joseph Antonio de Hermosilla, mercader de libros en la calle de Génova, [1663]. De este libro son más conocidas las ediciones de Madrid, Imprenta de Aguado, 1832, recuperado de: https://books.google.com.mx/books?id=bLUGAAAAQAAJ&pg=PA57&dq=Francisco+de+SALAZAR,+S.J.+Afectos+y+Consideraciones+devotas&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjvqKz_J7QAhViVWMKHb7sBsUQ6AEIHDA#v=onepage&q=Francisco%20de%20SALAZAR%2C%20S.J.%20Afectos%20y%20Consideraciones%20devotas&f=false, consultada el 10 de noviembre de 2016, y la de Barcelona, Imprenta de Antonio Sierra, 1835, recuperado de: https://books.google.com.mx/books?id=TpwwgZkvVFwC&pg=PA9&dq=Francisco+de+SALAZAR,+S.J.+Afectos+y+Consideraciones+devotas&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjvqKz_J7QAhViVWMKHb7sBsUQ6AEIHDA#v=onepage&q=Francisco%20de%20SALAZAR%2C%20S.J.%20Afectos%20y%20Consideraciones%20devotas&f=false, consultada el 10 de noviembre de 2016.

²³ Sobre la influencia de los jesuitas en los conventos de monjas, cabe destacar el artículo en que Asunción Lavrin analiza un libro manuscrito conservado en el fondo reservado de la biblioteca de antropología. A. Lavrin, “La edvcación de vna novicia capvchina”, en Mina Ramírez Montes (coord.), *Monacato femenino franciscano en Hispanoamérica y España*, México, Poder Ejecutivo del Estado de Querétaro/ Dirección Estatal de Archivos, 2012, pp. 187-198.

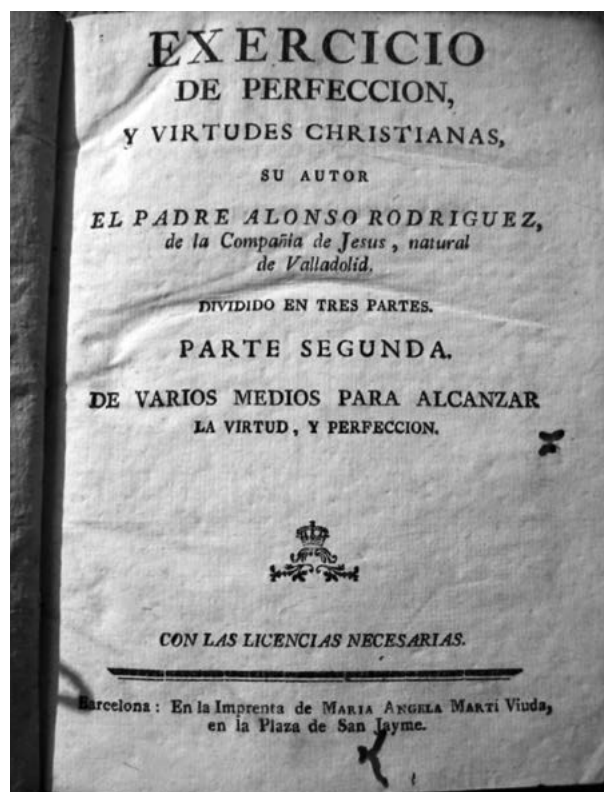


Figura 2. Alonso Rodríguez, S. J., *Ejercicios de perfección, y virtudes christianas. Dividido en tres partes. Parte Segunda de varios medios para alcanzar la virtud, y perfección*, Barcelona, en la Imprenta de María Angela Martí viuda, en la Plaza de San Jayme, s.f., colección particular.

dríguez, y su lugar: “Del noviciado del Convento de Jesús María”, en una hoja interior. El segundo ejemplar corresponde a la segunda parte, publicada en Sevilla en 1727. En esta última se informa que: “El V. Pe. Alonso Rodríguez de la Compañía de Jesús murió a 21 de Febrero en Sevilla, año de 1616 de 90 años de edad y 60 de religión”. Los *Ejercicios* de Rodríguez se encuentran asimismo en la librería del convento de Santa Catarina de Puebla.²⁴

De los otros nueve ejemplares que “no estaban en el noviciado”, uno corresponde a la primera parte de la obra publicada en Madrid en 1671. El resto son ediciones complementarias o de otros años de publicación: Sevilla, 1727; Madrid, 1754, y los últimos seis fueron editados en Barcelona, sin fecha,

²⁴ Recuperado de: <http://www.adabi.org.mx/content/servicios/libro/busqueda.jsfx>.

aunque al menos hay dos años de publicación o reediciones en la misma imprenta: 1767 y 1883.

Es posible considerar que los *Ejercicios* de Rodríguez, al igual que otros libros impresos por partes, estuvieran asignados al mismo lugar; sin embargo, no los hemos incluido porque carecen de las respectivas anotaciones. Por otro lado, este autor parece ser quien más ejemplares tuvo en el convento: dos en el noviciado, cinco bajo la tutela de las monjas, uno que costó ocho pesos y tres sin anotaciones manuscritas. Para nuestros fines, lo importante es que fueron leídos en el noviciado, lo cual significa que las maestras de novicias formaban a las doncellas en esta práctica desde temprana edad, pero también estuvieron en manos de las profesas, sin una edad límite para continuar con este método de oración basado en la introspección desde la experiencia personal.

De los cinco impresos que usaron las profesas, uno fue de un convento de clarisas²⁵ y cuatro, de Jesús María. De estos últimos, el primero lo tenía en uso María Josefa del Santísimo Sacramento, otro fue de María Josepha de Santa Gertrudis y los otros dos, de María Josefa del Santísimo Sacramento Alcozer. Veamos quiénes eran las profesas de Jesús María con acceso libre a los cuatro ejemplares de Rodríguez.

Uno de ellos (Barcelona, 1767) contenía dos notas manuscritas; una tachada en la hoja de erratas, por lo que sólo se alcanza a leer: "Con licencia de... y ... uso de este libro... del SS.mo". Por eso sabemos que la lectura y uso del ejemplar estaba autorizado. La segunda nota, ubicada en la contrasolapa, dice: "De la Me. Ma. Josefa del SS. Sacramto".²⁶ Esta religiosa fue hija

²⁵ La nota manuscrita dice: "Ma. de los Dolores Azpeitia. Recuerdo de las bodas de plata 1932-1957 de la R. M. Sor Ma. Antonia de la Preciosa Sangre y Sor Ma. Beatriz de Ntra. Sra. de Guadalupe. Clarisas urbanistas". Ni la señora Azpeitia ni las religiosas están registradas en el libro de profesiones, así que valdría considerar que esta obra procede de las "clarisas urbanistas", como bien se informa en la leyenda.

²⁶ A continuación, la anotación manuscrita sigue con otra precisión: "en N. P./ Sn. Bernardo, son estos 3 tomos del P./ Alonso Rodríguez". Esta parte sugiere que el libro fue del convento

de José de Elisalde y Micaela Guerrero Dávila y Villegas. Cuando era novicia, Francisca Josefa de San Ignacio fue su maestra; profesó el 20 de mayo de 1731 mientras era abadesa Juana Rosa de los Dolores, y murió el 24 de marzo de 1778.²⁷

Un libro en las manos de esta religiosa era la consecuencia lógica de su ascendencia familiar, ya que su padre fue dos veces rector de la universidad, con nombramientos del 12 de noviembre de 1726 y del 22 de noviembre de 1740.²⁸ De manera conjunta con esta relación familiar, desde 1683 se había establecido un vínculo estrecho entre la Universidad y el convento de Jesús María, por sugerencia de Carlos de Sigüenza y Góngora, quien ese mismo año presidió la celebración de la fiesta titular. Además de ser hermano de una de las monjas —sor Lugarda de Jesús—,²⁹ él estaba escribiendo la historia del convento³⁰ y era profesor de astronomía y matemáticas

de Nuestro Padre San Bernardo o indica una devoción especial a este santo.

²⁷ *Libro de profesiones*, p. 330.

²⁸ De acuerdo con el acta del claustro pleno, se dio juramento de obediencia al "rector doctor José de Elizalde; el nombramiento de los examinadores de Artes por suficiencia doctores Juan Ignacio Castorena, catedrático jubilado de Sagrada Escritura, Nicolás de Torres, catedrático de Método y José Palacios, catedrático temporal de Artes; el nombramiento de los diputados de hacienda doctores: Juan José de Eguiara, catedrático de Vísperas de Teología, maestro fray Juan de Alvarado, catedrático de Santo Tomás, Francisco Rodríguez Navarrijo, catedrático en propiedad de Vísperas de Leyes, Juan José de la Mota, catedrático propietario de Vísperas de Cánones, Bartolomé de Ita, catedrático propietario de Filosofía y Cristóbal de la Vega, catedrático propietario de Vísperas de Medicina; la orden para que los ministros efectúen su visita a la celebración de las fiestas de Santa Catarina, de la Purísima Concepción y de Jesús María, y la autorización para conceder los testimonios de sustitución de cátedras que solicitan", AGN, Regio Patronato Indiano, Universidad (114), vol. 21, exp. 307, fs. 34-35, vol. 22, exp. 666, fs. 96-97.

²⁹ Sor Lugarda de Jesús fue hija de don Carlos de Sigüenza y Dionisia de Figueroa; profesó el 21 de octubre de 1674 y falleció el 19 de mayo de 1716. *Libro de profesiones*, f. 198.

³⁰ 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*

en la propia Universidad, así como uno de los científicos más distinguidos de su tiempo.

Cuando José de Elizalde fue nombrado rector, los ministros de la universidad habían asumido como propias tres celebraciones: santa Catarina, la Purísima Concepción y Jesús María. Su intervención en la fiesta de nuestro convento de monjas se había regularizado desde 1688, y era costumbre que los festejos duraran tres días: el primero era presidido por el virrey como vicepatrono del convento real; el arzobispo engalanaba la fiesta con el despliegue de la pompa eclesiástica durante el segundo día, y el tercero los doctores eran gratificados con “aguas de nieves” por su asistencia como invitados especiales; ellos se distinguían en la ceremonia al mismo tiempo que hacían patente la advocación del templo: el Niño Jesús entre los doctores.³¹

De seguro esta relación con la Universidad propició que algunos catedráticos eligieran el convento para la educación de sus hijas, como fue el caso de José de Elisalde. Por otro lado, durante algunos años del siglo XVIII, en la iglesia de Jesús María se efectuó la toma de hábito del Sacro Militar Orden de Santiago; esto tuvo una repercusión entre los nobles de la ciudad, ya que otro ejemplar de los *Ejercicios...* de Rodríguez (Sevilla, 1727) estaba asignado a una doncella perteneciente a la elite novohispana, como lo consignaba la anotación manuscrita: “Este libro de María Josefa Trebuesto”, quien profesó el 8 de febrero de 1750. Sor María Josepha de Santa Gertrudis era hija de Pedro Trebuesto y Alvarado, caballero que fue del Orden de Calatrava, y de María Magdalena Dávalos, condesa de Miravalle.³²

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.

³¹ En 1730 se gastaron 144 pesos para pagar el agua de nieve que se les daba, como era costumbre; esta cantidad cubría los adeudos de 12 años, los cuales se tenían desde enero de 1719. Archivo Histórico de la Secretaría de Salud (AHSSA), fondo C. J. M., sección libros, vol. 79, f. 127v., vol. 91, f. 127v.

³² No sabemos su fecha de fallecimiento. *Libro de profesiones*, f. 399.

Los últimos dos ejemplares (Barcelona, s. f. y 1767) los tuvo en uso “Ma. Josefa del Smo. Sacramento Alcozer”. También conocida como María Josefa del Santísimo Sacramento, ella era hija de Miguel Alcozer y María Alcozer, profesó el 12 de diciembre de 1811 y falleció el 11 de noviembre de 1844.³³ Ambos ejemplares asimismo estaban destinados a la sala de Labor, lugar donde convivían la práctica de la lectura y el trabajo de manos.

De Alonso Rodríguez, en el noviciado estaba también el *Tratado de la conformidad con la voluntad de Dios*, ejemplar publicado en México en 1744 por la viuda de Joseph Bernardo de Hogal.³⁴ De la misma viuda era *El Sagrado Corazón del Santísimo Patriarcha Sr. San Joseph*,³⁵ del jesuita Ignacio Tomay. La devoción a san José como abogado de la buena muerte era muy pertinente como último recurso al final de la vida, y los jesuitas fundaron en su colegio de San Gregorio de México una congregación que publicó esta obra y veneraba al padre de Jesús durante cada uno de los días de la semana. Además de la presencia reiterada de autores jesuitas, en este ejemplar en particular notamos dos preferencias: a san José, titular de uno de los conventos fundados por Jesús María, y una dedicación a Nuestra Señora de Loreto, titular de los jesuitas. Por lo mismo es consecuente entre las aprobaciones: la del padre Juan Francisco López y el parecer del padre Antonio González, ambos profesos de la Compañía de Jesús.

La obra de tres jesuitas más se leían en el noviciado de Jesús María: Juan Antonio de Oviedo, Juan Bekowski y Roberto Belarmino. En el convento había dos títulos de Oviedo. El primero, *El devoto de la San-*

³³ *Ibidem*, f. 488.

³⁴ El libro *Tratado de la conformidad con la voluntad de Dios*, de Alonso Rodríguez, estaba basado en la edición sevillana de 1721 y fue publicado en México por la viuda de Joseph Bernardo de Hogal (calle de las Capuchinas) en 1744.

³⁵ Ignacio Tomay, *El Sagrado Corazón del Santísimo Patriarcha Sr. San Joseph, venerado por todos los días de la Semana, con la consideración de sus excelencias y diversidad de afectuosos coloquios*, México, por la viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1751.

tísima Trinidad,³⁶ publicado en 1735, cuando era calificador del Santo Oficio y prepósito de la Casa Profesa de México, estaba destinado únicamente a la sala de labor. La versión que sí conocieron las novicias de Jesús María fue la *Vida de Ntra. Señora*,³⁷ publicada en México en 1739, cuando aún era calificador del Santo Oficio y fungía como rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo.

Para facilitar la lectura de otra obra jesuita en el noviciado y elogiar el secreto de confesión a través de la vida del santo que lo salvaguardó, Oviedo tradujo al castellano el libro de la *Vida admirable y triunfante muerte de San Juan Nepomuceno*,³⁸ de Juan Bekowski, publicado en México a costa de D. Joseph. Bernardo de Hogal, mercader e impresor de libros, y dedicado a Juan Ignacio de Castorena y Ursúa (1688-1733). El tema coincidía con la costumbre de leer vidas de santos, pero además exaltaba el silencio entre las virtudes comunes a religiosas y jesuitas. La Compañía de Jesús debía fomentarlo porque entre la elaboración del discurso, la selección de las palabras y la discreción estaban la predicación y la confesión. Hablar y callar formaba parte de su carisma, obligados a conocer la naturaleza humana y a actuar como consejeros confiables.

Del noviciado de Jesús María también era la obra del jesuita italiano, arzobispo, cardenal e inquisidor Roberto Balarmino, *Declaración copiosa de la Doctrina Christiana compuesta por orden del beatísi-*

mo Padre Clemente VIII de feliz memoria, traducida al castellano por Luis de Vera.

El libro de fray Miguel de Santander, *Ejercicios espirituales para las religiosas*, publicado en Madrid en 1804, fue reimpreso en México en 1811, en la oficina de don Mariano de Zúñiga y Ontiveros. El segundo tomo de esta versión es del que tuvo cinco ejemplares el noviciado de nuestro convento de monjas. Santander formó parte del Consejo de su Magestad, fue obispo amonense, auxiliar y gobernador del arzobispo de Zaragoza.³⁹ Da cuenta de la trascendencia de los ejercicios a lo largo del tiempo. Aunque es muy tardío, este libro está dirigido en exclusiva a las monjas, y de seguro por eso esta edición se encuentra asimismo en la librería del convento de Santa Catarina de Puebla.⁴⁰

La lectura de vidas de santos, que se prolongó hasta el siglo xx, halló uno de sus ejemplares más difundidos en la versión postridentina de Alonso de Villegas, *Flos Sanctorum. 3a. parte y historia general, en que se escriben las vidas de santos extravagantes, y de varones Ilustres en virtud*.⁴¹ La que las religiosas tenían en el noviciado fue la madrileña de Antonio González de Reyes, de 1675. Esta obra ha gozado de múltiples ediciones, antes y después de la citada; una de ellas es la de Barcelona, impresa en casa de la viuda de Ioan Pau

³⁶ Juan Antonio de Oviedo, *El devoto de la Santísima Trinidad. Instruido en muchos motivos eficaces para amarla, y en especiales obsequios para servirla. Dedicado a la Sacrosanta Trinidad Criada Jesús, María y Joseph*, México, por Joseph Bernardo de Hogal, 1735.

³⁷ J. Antonio de Oviedo, *Vida de Ntra. Señora, repartida en 15 principales misterios meditados en los 15 días primeros de Agosto, para disponerse a celebrar con devoción y fruto su triunfante Asunción en cuerpo y alma a los Cielos y su gloriosa coronación de Reina del Universo*, México, y por su original en Sevilla en la imprenta de las Sierte Revueltas, 1739.

³⁸ Juan Bekowski, (recopilación en lengua latina de varios autores), *Vida admirable y triunfante muerte de San Juan Nepomuceno Padrón de la fama y de los que deseen confesarse bien*, México, en la calle Nueva, 1727.

³⁹ Véase la semblanza de fray Miguel de Santander, recuperado de: http://www.enciclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=11476 consultada el 14 de junio de 2017.

⁴⁰ Recuperado de: <http://www.adabi.org.mx/content/servicios/libro/busqueda.jsfx>.

⁴¹ La referencia completa de la obra es: Alonso de Villegas, *Flos Sanctorum. 3a. parte y historia general, en que se escriben las vidas de santos extravagantes, y de varones Ilustres en virtud. De los cuales, los unos, por aver padecido Martirio por Jesu Christo, o aver vivido vida santísima, los tiene la Iglesia Católica puestos en el Catálogo de los Santos. Los otros, que aun no están canonizados, porque fueron sus obras de grande exemplo, piadosamente se cree que están gozando de Dios en compañía de sus Bienaventurados. De cuyos hechos, assi de unos, como de otros, se puede sacar importante provecho para las almas de los fieles. Colegido todo de autores graves, y si fidedignos. En esta última impresión van añadidas las vidas de treze Santos, que de nuevo han mandado Sumos Pontífices se reze dellos: Por el licenciado Don Pedro Colombo, Cura propio de Santa María la Mayor de la Ciudad de Guadalupe, Madrid, por Antonio González de Reyes, 1675.*

Menescal en 1588.⁴² Es natural que en el noviciado se leyeran las vidas de los santos, y la de Villegas (1534-ca. 1615) fue una de las más conocidas. En origen se escribió en seis partes entre 1578 y 1603; más adelante fue reeditada en varias ciudades españolas y difundida en América. La de Jesús María corresponde a la tercera parte. Del mismo autor se leía en el noviciado el *Flos Santorum y historia general en que se escribe la vida de la Virgen Sacratissima, Madre de Dios, y señora nuestra: y las de los Santos Antiguos, que fueron antes de la venida de Nuestro Salvador al Mundo...*⁴³

La escritura de vidas de santos o modelos a imitar fue uno de los temas centrales en la formación de las novicias debido a la práctica de las virtudes, tema que interesó a Juan Palafox y Mendoza (1600-1659), quien fue obispo de Puebla (1640-1649), presidente del Consejo de Aragón y obispo de Osma (1650-1659).⁴⁴ Entre los ejemplares del noviciado estaba su texto *El Pastor de Noche Buena. Práctica breve de las virtudes. Conocimiento fácil de los vicios*, publicado en Valencia por Juan Lorenzo de Cabrera, en 1680. Este volumen es muy fácil de identificar, porque en el lomo dice: "Pas-

tor de Noche Buena". Como obispo de Puebla, Palafox llegó a ser una autoridad entre las religiosas, no sólo por ser el pastor a cargo de la diócesis que gobernó y de las monjas que dependían del ordinario, sino también por su intervención en la reedición de la regla de jerónimas y dominicas, con algunas modificaciones, o lo que él consideraba "reducidas a buena y clara disposición".⁴⁵

El de Juan Agustín Matheo, *Gritos del infierno para despertar al mundo su idea. Por los siete vicios capitales y diversos estados, que gritan las penas, que les atormenta, exortando a los pecadores deste mundo al escarmiento*, publicado en Sevilla en la imprenta castellana y Latina de Joseph Antonio de Hermosilla (Mercader de Libros en Calle de Génova) en 1725, es uno de los

⁴² Recuperado de: https://books.google.com.mx/books?id=nsyqddhDX2gC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, consultada el 15 de junio de 2017.

⁴³ La referencia completa es: A. de Villegas, *Flos Santorum y historia general en que se escribe la vida de la Virgen Sacratissima, Madre de Dios, y señora nuestra: y las de los Santos Antiguos, que fueron antes de la venida de Nuestro Salvador al Mundo: Collegidas assi de la Divina Escritura, como de lo que escriben acerca desto los Sagrados Doctores y otros Auctores graves, y fidedignos. Ponese al fin de cada Vida alguna doctrina moral al propósito de lo contenido en ella, con diversos Exemplos. Tratase de las seys edades del mundo: y en ellas los hechos mas dignos de memoria que en él sucedieron. Hace añadido en esta última impresión las Historias de algunas devotas imágenes y festividades principales, que de la Virgen María celebra la Iglesia*, Barcelona, en la Imprenta de Rafael Figuerò y Juan Jolis impresores (véndese en sus casas a los algodoneros), 1691. De esta obra puede leerse la versión de Barcelona, por Joseph Texido, de 1724, recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/flos-sanctorum-y-historia-general-en-que-se-escribe-la-vida-de-la-virgen-sacratissima-y-de-los-santos-antiguos-0/html/#inicio>, consultada el 27 de junio de 2017.

⁴⁴ Recuperado de: https://www.uam.es/personal_pdi/ciencias/depaz/mendoza/palafoxm.htm, consultada el 27 de junio de 2017.

⁴⁵ Esto puede analizarse en la versión de la regla de las jerónimas que se encuentra en la Biblioteca Franciscana (Portal de Peregrinos del Convento de San Gabriel Cholula, Puebla), Universidad de las Américas, Puebla y Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México. Agradezco a la doctora Circe Hernández Sautto la versión digital del documento, recuperado de: http://catarina.udlap.mx/xmLibris/projects/biblioteca_franciscana/browse/book_page.jsp?key=book_3302d5.xml&path=/db/xmLibris/Biblioteca%20Franciscana/Libros/San%20Gabriel%20Cholula/book_3302d5/2.%20Cuerpo&pageIndex=70&size=medium&id=libro_antiguo_sace, consultada el 15 de noviembre de 2017. Palafox también reeditó y modificó la regla de las dominicas, lo cual puede verse en línea (recuperado de: <http://www.adabi.org.mx/content/servicios/libro/busqueda.jsfx>, pp. 33-34), en versiones que corresponden a reimpresiones de 1721 y 1789. Regla del glorioso Doctor de la Iglesia S. Agustín: que han de guardar las religiosas del Convento de Santa Catharina de Sena, y Santa Inès de Monte Policiano, de la Orden de Santo Domingo de la Puebla de los Angeles y los demas que se fundaren del mismo mandadas guardar y reducidas à buena, y clara disposición por el illmo. Y excmo. Sr. D. Juan de Palafox, y Mendoza; Obispo de la Puebla de los Angeles del Consejo de su magestad en el Real de las Indias, y Visitador general de esta Nueva España, reimpresa en la [sic] Puebla, en la imprenta de la viuda de Miguel de Ortega, 1721; Regla del glorioso Doctor de la Iglesia N. G. P. S. Agustín: que han de guardar las religiosas del Convento 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 manadadas guardar y reducidas á mas clara y mejor disposición por el illmo. y excmo. y venerable Señor D. Juan de Palafox, y Mendoza; Obispo tambien que fue de esta mencionada Diócesis, del Consejo de S.M. en el Real de la Indias, y Visitador general..., reimpresa en Puebla, oficina del Real Seminario Palafoxiano, 1789.

ejemplares más peculiares si atendemos a que tres inscripciones determinan su ubicación en la clausura. Las tres advertencias son para el noviciado; dos de ellas al iniciarse el libro y otra en el canto de las hojas: “del noviciado del Convtº. de Jhs Ma.”; es decir, si alguna otra religiosa fijaba la vista en el libro, destacaba el lugar donde tenía que ser consultado, además del notorio título en el lomo: “gritos del infierno”.

Domingo Stanislao Alberti (1655-1731) fue otro de los autores del noviciado; su obra se centró en *El mes de julio consagrado a las glorias de San Ignacio de Loyola, fundador de la compañía de Jesús, propuesto a los devotos del santo*. Las novicias leyeron la quinta edición, publicada en México por Joseph Bernardo de Hogal en 1746; la primera apareció en Palermo en 1726, lo cual significa que en 20 años se reeditó cuatro veces más. La versión en castellano es una traducción del italiano que estuvo a cargo de Francisco García, con algunos añadidos. Esta obra tuvo éxito también en México, ya que fue reimpresa por Felipe de Zúñiga y Ontiveros en 1792.⁴⁶ Estamos de nuevo ante una edición traducida, que entre otras cosas indica que algunos jesuitas eran políglotas o que al menos dominaban otra lengua además de la materna. Gracias a ellos las monjas tuvieron esas obras a su alcance.

La intención de un autor que se dirige a las religiosas se encuentra también en el título del libro de Francisco Lázaro de Hortal, *Instrucción sobre la obligación de rezar el Oficio Divino. Así Eclesiástico, como religiosos, y religiosas destinadas al Coro: sacada de la Santa Escritura, Tradición, sagrados Concilios, Decisiones Pontificias, Santos Padres e insignes Teólogos*, publicada en Madrid por D. Joaquín Ibarra, “Impresor de Cámara

de Su Magestad”, en 1772. De seguro la impresión de esta obra se relaciona con el propósito de reglamentar que caracterizó al gobierno de Carlos III, y aunque no sabemos cuándo se incorporó a la clausura, su fecha de edición es inmediata a la conclusión del IV Concilio Mexicano, que entre otras cosas trató de uniformar las costumbres de las comunidades de monjas novohispanas.⁴⁷

La vida de los ermitaños y el amor a los animales destaca en la obra de Blas Antonio de Ceballos *Flores del Yermo, Pismo de Egipto, Asombro del mundo, Sol de Occidente, Portento de la Gracia. Vida y milagros del Grande San Antonio Abad*. Sin duda las novicias y las monjas admiraron con esta lectura a uno de los más antiguos fundadores de cenobios. Además, en el convento hubo perros como animales domésticos y se criaban aves de corral, como gallinas, pollos y carneros, para alimentarse. La vida de las niñas antes de ingresar a la clausura y la de mujeres profesas de todas las edades —muy diferente a lo que hoy se vive— de seguro abundaba en motivos para imitar a san Antonio Abad.

Una obra singular por estar escrita en Filipinas y reimpresa en México es la del agustino fray Diego de Jesús, *Nombres de Christo Sacramentado*, texto que ayudaba a los fieles —y en este caso a las novicias y las profesas— a prepararse para antes y después de comulgar.⁴⁸

La *Introducción a la vida devota de San Francisco de Sales, obispo y príncipe de Geneva, Fundador de la Orden de la Visitación de Santa María*, de Francisco Cubillas Donyague, está directamente relacionada con la *Vida simbólica del glorioso S. Francisco de Sales obispo de Geneva, dividida en dos partes y escrita en cinquen-*

⁴⁶ Domenico Stanislao Alberti ya era conocido en México por otra obra impresa dos veces, la primera por la viuda de Miguel de Rivera y la segunda por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en 1711: *Septenario de alabanzas en honra de la admirable y noble virgen Sta. Rosalia: natural, tutelar y patrona de Palermo... abogada contra la peste*, en *Latin American History and Culture*, 4a serie, partes 1-7, The Mexican Rare Monograph Collection, 1548-1890, recuperado de: <http://microformguides.gale.com/Data/Download/3266000A.pdf>, consultada el 15 de junio de 2017.

⁴⁷ No encontré nada de este autor ni de su obra.

⁴⁸ La referencia completa de la obra es: fray Diego de Jesús, *Nombres de Christo Sacramentado dispuestos en veinte y ocho consideraciones, repartidas en quatro semanas, para utilísima preparación de los Fieles, quando ayan de Comulgar: y para hacimiento de gracias después de la Sagrada Comunión*, reimpresos en México, en la Imprenta de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jaúregui en la Calle de San Bernardo, 1784.

ta y dos emblemas, del propio Cubillas Donaygue, que es una traducción de *La vie symbolique du bienheureux Francois de Sales Evesque et Prince de Genève*, de Adrián Gambart. El original, escrito en francés en 1664, estuvo dedicado a las novicias del monasterio de la visitación de Faubourg Saint-Jacques, en París, fundado por el santo de Sales (1567-1622), su capellán. El texto está ilustrado con 52 emblemas promocionales y relacionados con la vida del santo de Sales durante el proceso de su canonización —19 de abril de 1665 por el papa Alejandro VII—. La obra de Cubillas “Don-Yague”, “seudónimo del jesuita Bartolomé de Alcazar”, se ilustró con grabados y es una traducción de 1688.⁴⁹ El ejemplar que tenían las novicias de Jesús María correspondía a la edición reimpressa en Segovia por don Antonio Espinosa, en 1792.

Francisco Cubillas Donyague tradujo y publicó dos obras más relacionadas con el santo: sus cartas y un directorio. Las primeras estaban en el noviciado y fueron reunidas y traducidas con el título *Viva Jesús. Epístolas Espirituales del glorioso señor San Francisco de Sales, obispo y príncipe de Geneva*. El libro es muy fácil de reconocer porque en el lomo dice: “Cartas de San Francisco de Sales”.⁵⁰ El segundo título es el *Directorio de Religiosas para su espiritual perfección*, en una traducción del italiano al castellano por el licenciado don Francisco Cubillas Donyague. Este jesuita, presbítero y abogado de los Reales Consejos dominaba al menos tres idiomas, de modo que creemos que la alianza humildad/discernimiento orilló a Bartolomé de Alcazar a ocultar su identidad.

El objetivo de Alcazar era ampliar el horizonte de impacto de una obra italiana entre lectoras de habla castellana, y lo logró. Lo que quedó explícito en em-

patía con un convento de monjas americano es que san Francisco de Sales fundó una nueva comunidad de monjas y escribió para ellas con la sabiduría del conocimiento de 30 años de relación cotidiana como su capellán. Entre las tres obras que tratan acerca del santo, dos se encontraban en el noviciado.

La importancia del *Directorio* (1671) trascendió a su tiempo, ya que la traducción de Francisco Cubillas “Don-yaguen” se publicó en Madrid en 1768,⁵¹ y Cayetano Antonio de Torres (1719-1787), capellán y director espiritual de las capuchinas de la Ciudad de México, canónigo de la Catedral y cancelario de la Universidad, de formación jesuítica, publicó otro *Directorio* o sugerencias para la mejor observancia de la vida religiosa, y en ella una lista de libros recomendados para su lectura y comprensión. En él incluyó el *Directorio* de san Francisco de Sales, las obras de santa Teresa, María de Águeda, san Juan de la Cruz, fray Luis de Granada, Alonso Rodríguez y Pablo Señeri, entre otros que incidieron en la biblioteca conventual.⁵²

Algunos de los autores significativos para las concepcionistas de Jesús María fueron recomendados por el jesuita Antonio Núñez de Miranda a las comunidades religiosas de las que era confesor; por ejemplo, consideraba de entretenimiento la de Francisco de Sales; “educativa y para desaogar el animo y la cabeza” *Mística Ciudad de Dios*, de sor María de Ágreda; para cumplir con “la regla”, la de Alonso de Rodríguez, y la *Vida* de santa Teresa para el tema de los desposorios de las religiosas con Cristo.⁵³

Obras de franciscanos —aunque hay otras en el conjunto de libros de Jesús María—sólo encontra-

⁴⁹ Recuperado de: [http://www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp20/Deleitando_ensena/4._Autores/Entradas/2009/11/2_Gambart_%2C_Adrian_\(1600-1668\).html](http://www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp20/Deleitando_ensena/4._Autores/Entradas/2009/11/2_Gambart_%2C_Adrian_(1600-1668).html).

⁵⁰ Francisco de Sales, *Viva Jesús. Epístolas Espirituales del glorioso señor San Francisco de Sales, obispo y príncipe de Geneva*, Francisco Cubillas Donyague (trad. del francés), 2ª parte, Madrid, por Doña María Rey, Viuda de Diego Díaz de la Carrera, 1671.

⁵¹ Ésta y otra reedición publicadas en Valencia en 1835 se conservan en Huelva, recuperados de: <http://archivohuelva.oaistore.es/opac/busca.php?formTipo=0>, consultadas el 26 de junio de 2017.

⁵² A. Lavrin, “La educación de una novicia capuchina”, en M. Ramírez Montes (coord.), *op. cit.*, pp. 188-191.

⁵³ M. C. Amerlinck de Corsi, “Los *EJERCICIOS* de san Ignacio y las religiosas novohispanas en la visión de Antonio Núñez de Miranda, S. J. (1651-1695)”, en M. Ramos Medina (comp.), *Vida conventual femenina. Siglos XVI-XIX*, México, Centro de Estudios de Historia de México CARSO-Fundación Slim, 2013, pp. 131-132, 134, 136.

mos dos en el noviciado: de fray Antonio de la Cruz y de fray José de los Reyes. La *Peregrinación del alma a la celestial Jerusalem*, del primero, “Contiene 50 diálogos, la explicación del *Pater noster*, y unas paráfrasis espirituales sobre el *Psalmo* 6º y 30”. Como el texto está compuesto a modo de diálogo, esta forma literaria facilitó la comprensión —en el caso de las novicias—. Este autor, al igual que otros, tenía experiencia en tratar con mujeres, ya que fue predicador y vicario del convento de la Purísima Concepción de Religiosas Franciscas Descalzas de la Villa de Monforte de Lemos, en el reino de Galicia.⁵⁴

Margarita seráfica, con que se adorna el alma para subir a ver a su esposo Jesús a la Ciudad Triunfante de Jerusalem, de fray José de los Reyes, publicado en Puebla en 1796,⁵⁵ fue quizá uno de los ejemplares que se usaron más, ya había tres en el noviciado y debido a que le faltan la portada interior y las primeras páginas —al parecer por el uso continuo—; a falta de estos elementos, lo reconocemos porque en el lomo de la encuadernación de cuero dice: “Margarita/seráfica”.

Ésta es una obra que, además de haber sido editada por una mujer, fue prologada por ella misma. Circe Hernández Sautto reproduce parte del exordio de Manuela de la Ascensión Cerezo, quien dice:

Yo, señora, soy la que entre el vasto número de criaturas necesito más de esta luz, porque si bien soy toda de V. M. en el ánimo, soy delincuente en el servicio; pero mal puedo enlazar un mal servicio con un buen ánimo, pues no hay bien, aunque hermoso, que no sepa a lo indigno del conducto: no tengo otra disculpa que confesarlo y conocerlo: disponga V. M. que pase a llorarle y reconocida a tanto llovido beneficio, como

ha experimentado mi miseria de vuestro Cielo, suplico a Vuestro Cielo que mueva más luz en mí para agradecer el beneficio. No los refiero todos porque hiciera confusión y no guarismo: el último fue restituirme la vida, que casi me quitó la última ansia. Cuanto, Señora, temo esto si no lo logro: ¡dada una vida y quedarme en una más fea muerte! No, Madre mía, venga en hora buena la caduca muerte, como no impida que por ofensa contra vuestro Hijo me arroje a besar vuestros pies en mejor vida. —Vuestra indigna esclava— Manuela Zerezo.⁵⁶

Autor y editora tienen en común el lugar de emisión, ya que la segunda obtuvo licencia del virrey para imprimir cartillas en Puebla, y fray José de los Reyes era “Lector de Teología en el Convento de las Llagas de Nuestro Santo Padre San Francisco”, también de Puebla. Sabemos que al menos hubo tres ediciones más que antecedieron a la versión que obtuvo el convento de Jesús María para el noviciado: la de 1711, publicada en la imprenta de Joseph Pérez;⁵⁷ otra de 1738, editada en México en la “Imprenta real del superior gobierno y del nuevo resado de Doña María de Rivera”,⁵⁸ y la de 1793, pu-

⁵⁶ Circe Hernández Sautto aclara que la cita fue “reproducida por José Toribio Medina” y comenta: “Entre los libros que se imprimieron por Manuela Cerezo, Viuda de Miguel de Ortega y Bonilla destaca uno por su curiosidad: *La Margarita Seraphica* de Joseph de los Reyes editada a impulsos de su devoción y bajo su nombre de soltera”. C. Hernández Sautto, “Impresos poblanos en la Biblioteca José María Lafragua”, en *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, año 3, núm. 6, primavera de 2006, p. 208.

⁵⁷ De la edición de 1711 da cuenta C. Hernández Sautto en *ibidem*, p. 113, a quien agradezco la versión electrónica de su artículo, recuperado de: <http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/6/206.pdf>.

⁵⁸ El ejemplar de 1738 puede consultarse en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia “Dr. Eusebio Dávalos Hurtado”. Este impreso tiene una anotación manuscrita que dice: “de maría bernardina de san Lorenzo”; no sabemos a quién obedece este sobrenombre; incluso pudo o no ser de una monja, ya que las laicas también se cambian el nombre, sobre todo las integrantes de una tercera orden, “donadas” y “criadas” conventuales. Quizá con esto se buscaba tener unos o más santos protectores o imitar sus virtudes. Sería bueno conocer la filiación de

⁵⁴ Antonio de la Cruz, O. F. M., *Peregrinación del alma a la celestial Jerusalem*, Madrid, por Julián de Paredes, impresor de libros en la Plazuela del ángel, [1668].

⁵⁵ Véase la versión digital completa, recuperado de: <http://www.new.pgr.gob.mx/que%20es%20pgr/Seccion%20Cultural/biblioPortes/acervodigitalizado/Margarita%20Serafica.pdf>, consultada el 26 de junio de 2017.

blicada por el yerno de Manuela Cerezo, es decir, por don Pedro de la Rosa en su “Imprenta en la Puebla de los Ángeles”.⁵⁹ Más tarde se reeditó de nuevo en México, en la “Oficina de Doña María Fernández de Jau-regui”, en 1812.⁶⁰

Lo trascendental para nuestro estudio es saber que la editora y prologuista de esta obra fue una mujer y que la publicación llegó a sus destinatarias, ya que varias generaciones de mujeres tuvieron acceso a su lectura.

Con broche de oro cerramos esta reflexión en torno a los libros del noviciado de Jesús María y sus notas manuscritas, pues sólo nos queda comentar la obra de sor María de Jesús de Ágreda, *Mystica Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia, y abismo de la gracia, historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios, Reyna y señora nuestra, María Santissima, restauradora de la culpa de Eva, y Medianera de la Gracia* (figura 3). La venerable autora, con una larga causa de beatificación, fue abadesa del convento de la Inmaculada Concepción de la Villa de Ágreda, de la provincia de Burgos, de donde nunca salió, aunque es famosa entre el común de los mortales por su capacidad de bilocación. Estas afirmaciones acerca de la madre Ágreda, así como su autoría de la *Mystica ciudad* y todos los hechos de su vida, se han ido estudiando en distintos periodos, y la *Mystica...* se ha publicado en múltiples imprentas y ciudades. Una de las primeras es la de Lisboa, de MDCLXXXI, en la imprenta de Antonio Craesbeeck de Mello, “Impresor de la Casa Real”.⁶¹ Esto ocurrió a los 18 años de la muerte de la madre Ágreda, en 1663.

quien tuvo acceso a este libro, aunque lo trascendental para nuestro estudio es saber que las mujeres tenían a la mano esta lectura.
⁵⁹ Para la imprenta en Puebla, véase Marina Garone Gravier, *Historia de la imprenta y la tipografía colonial en Puebla de Los Ángeles (1642-1821)*, México, IIB-UNAM, 2014.

⁶⁰ Recuperado de: <http://libreriasdeocasion.com.mx/margarita-serafica-con-que-se-adorna-el-alma-para-subir-a-ver-a-su-espos-jesus-a-la-ciudad-triunfante-de-jerusalen.html>, consultada el 19 de junio de 2017.

⁶¹ Véase la versión de la primera parte, publicada en Lisboa.



Figura 3. María de Jesús de Ágreda, *Mystica Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia, y abismo de la gracia, historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios, Reyna y señora nuestra, María Santissima, restauradora de la culpa de Eva, y Medianera de la Gracia, segunda parte*, Madrid, MDCCXX, colección particular.

No es mi intención estudiar a la autora ni su obra, ya que otros lo han hecho ya sesudamente. Sólo mencionaré las notas manuscritas, así como las similitudes y diferencias de los siete ejemplares que tuvo el convento. Comienzo por orden cronológico, tomando en cuenta el año de edición.

El primero es la tercera parte, que además de ser la más antigua de esa autora en la clausura, se hallaba en el “nobiciado del convto. de Jesús María”, publicada en Sevilla por Juan Francisco de Blas, impresor mayor de dicha “Ciudad en 1698”. El texto era también “Del uso de las Rs. Ms. Ma. Josepha de Sn. Ignacio y Ma. Manuela de Sn. Luis Gonzága del Real Convto. de Jhs. Ma.”. Estas dos religiosas eran hermanas e hijas de Juan de Ymas y Esquer y María Gertrudis de Lu-

yando, y profesaron con un año de diferencia: la primera el 9 de septiembre de 1753 y la segunda el 15 de septiembre de 1754.⁶² Éste es el primer caso que se presenta de autorización de uso de un libro para dos mujeres emparentadas, lo cual suena lógico, ya que muchas veces compartían la celda y otros objetos de uso cotidiano. De este libro existe un ejemplar en la Biblioteca de Santa Catalina de Siena, de la Orden de Santo Domingo, en Morelia, Michoacán.⁶³

Al parecer la edición pionera, que se publicó con la intención de promover la causa, fue la madrileña, compuesta de tres partes, publicadas “en la Imprenta de la causa de la V. Madre”, en MDCCXX. De esta edición el segundo, tercero y cuarto ejemplares están en Jesús María, y ninguno muestra notas manuscritas.

El quinto y sexto ejemplares del convento son la “Primera” y “Segunda parte”, enriquecidas con estampas y publicadas en Amberes por Cornelio y la viuda de Henrico Verdussen, mercaderes de libros, en MDCCXXII. Al parecer la obra de Amberes estaba dividida en dos únicas partes.

El séptimo ejemplar corresponde a una edición posterior, que se componía asimismo de dos partes; la primera constaba de dos libros, I y II, y la segunda de otros dos, III y IV; estos últimos son los que forman la “Segunda parte” de este ejemplar, publicado en Madrid “en la Imprenta de la causa de la V. Madre”, en MDCCLIX.

Por último, entre los ejemplares que aparecen sin autor tenemos la *Terzera Palabra*⁶⁴ *vitanda apli-*

cada al Infierno, publicada en Nápoles por Marco Antonio Ferro en 1681. Esta obra no sólo era “del noviciado de Jesús María”, sino que también la tenían en uso la madre Úrsula Estefanía de San Francisco y la madre María Teresa de San Antonio. Úrsula Estefanía de San Francisco fue hija del secretario Francisco de Solís y Alcazar y María de Bengolea; profesó el 18 de octubre de 1705 y falleció el 17 de octubre de 1767.⁶⁵ María Teresa de San Antonio fue hija de Felipe de Rivas y Angulo y Antonia de Mendieta; profesó el 20 de junio de 1706, fue ensayadora en el convento y falleció el 28 de diciembre de 1738.⁶⁶

De seguro de la misma serie es el libro *Segunda Palabra, Timenda Aplicada al IVICIO de Dios*, de igual modo publicada en Nápoles por Marco Antonio Ferro, en 1682. Este ejemplar se usaba en el noviciado y al menos estuvo en manos de dos religiosas; el nombre de una de ellas fue tachado y la otra era la propia ensayadora que tenía bajo su resguardo la *Terzera Palabra*.

Un ejemplar más de esta serie es la *Quinta Palabra speranda aplicada al paraíso*, otra versión napolitana de Marco Antonio Ferro que se publicó en 1682, al igual que la segunda. No aparece signada para el noviciado, aunque volvió a tenerla en uso la madre Úrsula Estefanía de San Francisco; sin embargo, más que en otros casos la leyenda manuscrita indica pertenencia, pues sor Úrsula Estefanía tenía la autoridad para heredar el libro a “la Madre María Theresa de San Antonio la Ensayadora”, lo cual no ocurrió, pues la primera sobrevivió por casi 30 años a la segunda. Un dato interesante de este ejemplar es que fue dedicado a “Ivan de la Cruz”, primer carmelita descalzo beatificado, canonizado por Benedicto XIII el 27 de diciembre de 1726.⁶⁷

⁶² María Josepha de San Ignacio profesó en manos de la abadesa Michaela de los Dolores, y Mariana de la Santísima Trinidad fue su maestra cuando era novicia. Desconocemos su fecha de fallecimiento. La maestra de María Manuela de San Luis Gonzaga no firmó su acta de profesión, pero sí la abadesa Francisca Ángela de Señor San José; tampoco sabemos cuándo murió. *Libro de profesiones*, fs. 411, 415.

⁶³ Véase el registro de ADABI, recuperado de: <http://www.adabi.org.mx/content/servicios/libro/busqueda.jsfx>, consultada el 27 de junio de 2017.

⁶⁴ Quizá relacionada con la referencia de la nota 61.

⁶⁵ *Libro de profesiones*, p. 290.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 294.

⁶⁷ Recuperado de: <http://es.catholic.net/op/articulos/31989/juan-de-la-cruz-santo.html>, consultada el 15 de junio de 2017.

Conclusiones

De una colección de poco más de 300 ejemplares que fueron salvados de la dispersión, 31 libros estuvieron muchos años nutriendo a las novicias del convento de Jesús María, independientemente de la lectura individual o colectiva que también realizaban las novicias y profesas en la capilla, la ermita, el refectorio o la sala de labor.

Algunas de las obras fueron leídas por monjas a ambos lados del Atlántico, ya que de los libros mencionados hemos detectado algunos en conventos españoles y en otros mexicanos, como los de Santa Catalina de Dominicas de Puebla y Michoacán, lo cual significa que algunos se distribuyeron como lecturas de género destinadas a las monjas, sin importar la geografía ni el carisma de cada orden. Cabe destacar que algunas obras fueron escritas por mujeres, por capellanes de monjas como las de san Francisco de Sales, o dedicadas a ellas, según la evidencia de los temas a tratar.

Aunque sólo las dominicas mencionan en su regla la necesidad de contar con una biblioteca⁶⁸ —lo cual indica un énfasis en la formación intelectual—, las concepcionistas tuvieron libros y libreros —sin una librería formal ni biblioteca—, al menos las de Jesús María, donde las obras se reservaban a distintas oficinas conventuales de acuerdo con sus necesidades; por lo mismo, la mayoría estaban en el noviciado.

El Real Convento de Jesús María tuvo una importante colección, lo que acaso se deriva del carisma de la orden y de su patronato real, aunque de manera adicional a la relación estrecha entre la advocación de la iglesia —“El niño entre los doctores”— y la participación de catedráticos de la Universidad de México

en la fiesta titular. El pequeño Niño, fuente de iluminación de la inteligencia, era al mismo tiempo su modelo a seguir.

Por otro lado, Jesús María gozaba de una ubicación privilegiada, muy cerca de la Universidad y del palacio virreinal, por ser el virrey su vicepatrono. Esta razón se suma a la fundación de conventos de mujeres sólo en grandes centros urbanos para su desarrollo y protección, así como para favorecer la educación de doncellas que pertenecían a un grupo social privilegiado capaz de pagar una dote e interesado en la protección y educación de sus hijas.

Esta coyuntura estimuló la presencia de mujeres letradas en el convento, y algunas de ellas gozaron del privilegio de adjudicación de libros, por lo que plasmaron sus nombres en ellos. Durante el siglo XVIII y principios del XIX la afición a la lectura sale a relucir en éste y otros conventos mediante las anotaciones manuscritas que encabezan las obras. Algunas manifiestan licencia de la prelada para su uso, ya que por el voto de obediencia no podían tener nada en propiedad; no obstante, el simple hecho de plasmar su nombre en el papel revela un sentido de pertenencia que acompaña al texto impreso.

El trasplante cultural dio frutos entre los criollos interesados en publicar, reeditar y leer obras publicadas en México. Las ediciones del noviciado obedecen a grandes ciudades del imperio español: Madrid, México, Barcelona, Sevilla, Puebla, Nápoles y Valencia.⁶⁹ La participación de viudas en obras que llegaron a los conventos se relaciona con la pervivencia de un negocio familiar, y al mismo tiempo favoreció a los conventos de monjas; aunque no necesariamente es el resultado de una coincidencia de género, cabe esa posibilidad.

Varias de ellas fueron impresoras de libros de nuestro noviciado. La viuda de Joseph Bernardo de Hogal

⁶⁸ *Constituciones de las monjas de Santo Domingo*, art. 2, 102, § III, *apud* Elvia Carreño Velázquez, “Panorama general del Fondo Bibliográfico Antiguo del Monasterio de Santa Catalina del Estado de Puebla”.

⁶⁹ A Madrid le corresponden 10 ejemplares, a México siete, a Barcelona cuatro, a Sevilla cuatro, a Nápoles dos, a Segovia uno y a Puebla uno.

contribuyó a la lectura de obras de jesuitas: *El tratado de conformidad con la voluntad de Dios*, *El mes de julio* y *El Sagrado Corazón*. Manuela Cerezo, viuda de Miguel de Ortega y Bonilla, editó y prologó la edición poblana de *Margarita Seráfica* y reeditó la *Regla [de] las religiosas del Convento de Santa Catharina de Sena*. Doña María Rey, viuda de Diego Díaz de la Carrera, publicó en Madrid el *Viva Jesús* de Francisco de Sales.

Asimismo las viudas fueron impresoras de libros relacionados con los del noviciado que hemos mencionado en paralelo: doña María Fernández de Jáuregui reeditó en México *La Regla y ordenaciones de las monjas de la inmaculada Concepción* y *Margarita Seráfica*; la viuda de Miguel de Rivera y los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio difundieron también en México la vida de Santa Rosalía; Cornelio y la viuda de Henrico Verdussen, mercaderes de libros en Amberes, dieron a conocer la *Mística Ciudad de Dios*, y la viuda Marta Martí propagó en el mercado de libros de Barcelona los *Ejercicios...* de Rodríguez.

Del grupo de autores presentes en el noviciado, los jesuitas fueron los más numerosos; no en vano se distinguieron como educadores, desde la fundación de la Compañía, como una de las principales herramientas que hicieron posible su misión. La presencia de Andrade, Belarmino, Oviedo, Rodríguez, Salazar, Tomay y “Cubillas Donyague” es suficientemente representativa. Cabe destacar su papel como traductores, ya que esto permitió acceso a la información y a la formación de las nuevas generaciones; con estas obras las monjas fueron receptoras de un bagaje cultural que iba más allá de las fron-

teras físicas del viejo continente y gozaron de los beneficios del mercado y la importación de libros.

Otro grupo visible entre los autores es el de obispos y arzobispos encargados de la provisión y protección de los conventos de monjas, así como de la censura de sus prácticas y de su corrección, ya que la mayoría de las comunidades dependieron del ordinario, entre éstos Santander y Palafox.

Vale la pena insistir en las obras de dos mujeres como dechados de virtudes personales, santa Teresa de Jesús y sor María de Ágreda, a quienes su habilidad como escritoras les permitió rebasar las barreras de la censura y de su condición de género, que en sí misma era un obstáculo. A través de la amplia red de comercio de esos impresos y del interés que se gestionaba de la intercomunicación verbal y escrita, el contacto de la mujer con los libros y la fama de aquellas mujeres propició la lectura y escritura que se generalizó en los monasterios novohispanos para las jóvenes; ellas contaron en el noviciado con una colección de lecturas escogidas para su formación y crecimiento intelectual y espiritual.

La mayoría exaltan las virtudes, la dedicación a la oración, la vida de María como modelo de perfección y las vidas edificantes de los santos. Los autores invitan a una lectura individual y colectiva que facilita la separación de las monjas de las cosas mundanas y su unión con Dios.

Los 31 ejemplares estaban siempre disponibles para su lectura, y pasaron de mano en mano durante 100 o 200 años por estar asignados a un lugar determinado: el noviciado.



Tabla 1. Los 31 libros del noviciado numerados al margen (el resto son ejemplares del mismo título, autor y convento sin la ubicación: “Del noviciado”)

Núm.	Libro	Anotación de uso en el “noviciado”	Propiedad del convento	Del uso de alguna monja	Otra anotación manuscrita
1	ÁGREDA, María de Jesús de, <i>Mystica Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia, y abismo de la gracia, historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios, Reyna y Madre de Dios, Reyna y señora nuestra María Santísima, restauradora de la culpa de Eva, y Medianera de la Gracia</i> , 3ª parte, Sevilla, por Juan Francisco de Blas impresor mayor de dicha Ciudad, 1698.	“Del nobiciado del convto. de Jesús María”		“Del uso de las Rs. Ms. Ma. Josepha de Sn. Ignacio y Ma. Manuela de Sn. Luis Gonzága del Real Convto. de Jhs. Ma.”	
	ÁGREDA, María de Jesús de, <i>Mística Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia, y abismo de la gracia. Historia divina y vida de la Virgen madre de Dijos, Reyna y Señora Nuestra, María Santísima, restauradora de la culpa de Eva, y medianera de la gracia</i> , 1ª parte, Madrid, en la Imprenta de la Causa de la V. Madre, MDCCXX.				
	ÁGREDA, María de Jesús de, <i>Mística Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia, y abismo de la gracia. Historia divina y vida de la Virgen madre de Dijos, Reyna y Señora Nuestra, María Santísima, restauradora de la culpa de Eva, y medianera de la gracia</i> , 3ª parte, Madrid, en la Imprenta de la Causa de la V. Madre, MDCCXX.				
	ÁGREDA, María de Jesús de, <i>Mística Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia, y abismo de la gracia. Historia divina y vida de la Virgen madre de Dijos, Reyna y Señora Nuestra, María Santísima, restauradora de la culpa de Eva, y medianera de la gracia</i> , 3ª parte, Madrid, en la Imprenta de la Causa de la V. Madre, MDCCXX.				
	ÁGREDA, María de Jesús de, <i>Mística Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia, y abismo de la gracia. Historia divina y vida de la Virgen madre de Dijos, Reyna y Señora Nuestra, María Santísima, restauradora de la culpa de Eva, y medianera de la gracia</i> , 1ª parte, vol. I, Amberes, por Cornelio y la Viuda de Henrico Verdussen, mercaderes de Libros, Año MDCCXXII.				
	ÁGREDA, María de Jesús de, <i>Mystica ciudad de Dios milagro de su Omnipotencia y abismo de la Gracia, Historia divina, y vida de la Virgen Madre de Dios, Reyna y Señora Nuestra María Santísima, Restauradora de la culpa de Eva, y Medianera de la Gracia, manifestada en estos últimos siglos por la misma Señora su esclava Sor María de Jesús</i> , 2ª parte, Amberes, por Cornelio y la Viuda de Henrico Verdussen, mercaderes de Libros, Año MDCCXXII.				

Núm.	Libro	Anotación de uso en el "noviciado"	Propiedad del convento	Del uso de alguna monja	Otra anotación manuscrita
	ÁGREDa, María de Jesús de, <i>Mística Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia, y abismo de la gracia. Historia divina y vida de la Virgen madre de Dijos, Reyna y Señora Nuestra, María Santísima, restauradora de la culpa de Eva, y medianera de la gracia</i> , 2ª parte, libros III y IV, Madrid, en la Imprenta de la Causa de la V. Madre, MDCCLIX.				
2	ANDRADE, Alonso de, S.J., <i>Meditaciones diarias de los Misterios de N. S. Fe, y de la vida de Christo N. Señor, y de los Santos. 1a. parte. Contiene las cinco semanas de adviento y las seis después de Pascua, con las de los Mysterios de la vida de Christo y de los Santos ocurientes en ellas</i> , Madrid, s. e., 1725.	"Noviciado"			
3	ANDRADE, Alonso de, S.J., <i>Meditaciones diarias de los Misterios de N. S. Fe, y de la vida de Christo N. Señor, y de los Santos. Tercera Parte. que empieza desde el Domingo de la Resurrección de Christo. Nuestro Señor hasta la décima semana después de Pentecostés, con las festividades de los Santos de Mayo, Junio y Julio</i> , Madrid, s. e., 1725.	"Noviciado"			
4	ANDRADE, Alonso de, S.J., <i>Meditaciones diarias de los Misterios de N. S. Fe, y de la vida de Christo N. Señor, y de los Santos. Cuarta Parte. Comprende las Meditaciones para todos los días, desde la décima semana después de Pentecostés, con las que pertenecen a las Festividades ocurientes en los meses de Agosto, Septiembre, Octubre y Noviembre</i> , Madrid, s. e., 1725.	"del Noviciado"			
5	BEKOWSKI Juan (recopilación en lengua latina de varios autores), <i>Vida admirable y triunfante muerte de San Juan Nepomuceno Padrón de la fama y de los que deseen confesarse bien</i> , México, en la Calle Nueva, 1727.	"del Nobisiado de Jesús María"			
6	BELARMINO, Roberto, S.J., <i>Declaración copiosa de la Doctrina Christiana compuesta por orden del beatísimo Padre Clemente VIII de feliz memoria Traducida de lengua italiana en castellana por Luis de Vera, con addiciones, y Exemplos</i> , Barcelona, en la Imprenta de Marta Marti viuda, s. f.	"del Noviciado de Jesús María"			
7	CEBALLOS, Blas Antonio de, <i>Flores del Yermo, Pasma de Egipto, Asombro del mundo, Sol de Occidente, Portento de la Gracia. Vida y milagros del Grande San Antonio Abad</i> , Madrid, en la oficina de D. Manuel Martín, MDCCLXXIX.	"Del noviciado del Convento de Jesús María"			
8	CUBILLAS DONYAGUE, Francisco, <i>Introducción a la vida devota de San Francisco de Sales, obispo y príncipe de Geneva, Fundador de la Orden de la Visitación de Santa María, Segovia</i> , por don Antonio Espinosa, 1792.	"Jesús María, Noviciado"			

Núm.	Libro	Anotación de uso en el "noviciado"	Propiedad del convento	Del uso de alguna monja	Otra anotación manuscrita
9	CRUZ, Antonio de la, O.F.M., <i>Peregrinación del alma a la celestial Jerusalem</i> , Madrid, por Julián de Paredes, impresor de libros en la Plazuela del ángel, [1668].	"Nobisiado"	"Jesús María"		
10	JESÚS, fray Diego de, O.S.A., <i>Nombres de Christo Sacramentado dispuestos en veinte y ocho consideraciones, repartidas en quatro semanas, para utilísima preparación de los Fieles, quando ayan de Comulgar. y para hacimiento de gracias después de la Sagrada Comunión</i> , reimpresos en México, en la Imprenta de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui en la calle de San Bernardo, año de 1784.	"Del noviciado de Jhs. Ma."			
	GAUME, J., <i>Catecismo de Perseverancia o exposición histórica, dogmática, moral, litúrgica, apologética, filosófica y social de la religión, desde el principio hasta nuestros días...</i> , ts. IV-VII, México, Imprenta dirigida por José Batiza, calle de Alfaro núm. 13, 1870.		"De la Comunidad de Jesús María"		
11	HORTAL, Francisco Lázaro de, <i>Instrucción sobre la obligación de rezar el Oficio Divino. Así Eclesiástico, como religiosos, y religiosas destinadas al Coro: sacada del la Santa Escritura, Tradición, sagrados Concilios, Decisiones Pontificias, Stos. Padres e insignes Teólogos</i> , Madrid, por D. Joaquín Ibarra, Impresor de Cámara de S. M., 1772.	Del Noviciado del Convento de Jesús María			
	<i>Llave de oro, para abrir las puertas del cielo La Regla y ordenaciones de las monjas de la inmaculada Concepción de nuestra señora la madre de Dios. Con quatro brevísimos sumarios que se verán a la buelta en esta nueva reimpresión, hecha a expensas de varios conventos de es ta Capital, para el uso de sus religiosas</i> , reimpreso en México, en la Imprenta de Doña María Fernández de Jáuregui, calle de Sto. Domingo, año de 1815.				"Soi del Coro de Na. Sor. de Balvanera"
12	MATHEO, Juan Agustín, <i>Gritos del infierno para despertar al mundo su idea. Por los siete vicios capitales y diversos estados, que gritan las penas, que les atormenta, exortando a los pecadores deste mundo al escarmiento</i> , Sevilla, en la Imprenta Castellana y Latina de Joseph Antonio de Hermosilla (Mercader de Libros en Calle de Génova), 1725.	"del noviciado de Jesús María"	"noviciado"		
	OVIEDO, Juan Antonio de, S. J. (prepósito de la Casa Profesa de México y calificador del Santo Oficio), <i>El devoto de la Santísima Trinidad. Instruido en muchos motivos eficaces para amarla, y en especiales obsequios para servirla. Dedicado a la Sacrosanta Trinidad Criada Jesús, María y Joseph</i> , México, por Joseph Bernardo de Hogal, 1735.		"Del Convto. Re. de Jhs María"		"Sala de Labor"

Núm.	Libro	Anotación de uso en el "noviciado"	Propiedad del convento	Del uso de alguna monja	Otra anotación manuscrita
13	OVIEDO, Juan Antonio, S.J., <i>Vida de Ntra. Señora, repartida en 15 principales misterios meditados en los 15 días primeros de Agosto, para disponerse a celebrar con devoción y fruto su triunfante Asunción en cuerpo y alma a los Cielos y su gloriosa coronación de Reina del Universo</i> , México (por su original en Sevilla en la imprenta de las 7 Revueltas), 1739.	"Noviciado de Jesús María"			
14	PALAFox y MENDOZA, Juan, <i>El Pastor de Noche Buena. Práctica breve de las virtudes. Conocimiento fácil de los vicios</i> , Valencia, por Juan Lorenzo de Cabrera, 1680.	"del noviciado de Jesús María"			
	<i>Quinta palabra speranda aplicada al paraíso</i> , Nápoles, Marco Antonio Ferro, 1682.			"Del uso de la Madre Ursula. Estefanía de San Francisco y después de sus días de la Madre María Theresa de San Antonio la Ensayadora"	En nota manuscrita tachada parcialmente dice: "Del Br. Don Manuel An...."
15	REYES, fray Joseph de los, O.F.M., <i>Margarita seráfica, con que se adorna el alma para subir a ver a su esposo Jesús a la Ciudad Triunfante de Jerusalem</i> , Puebla, reimpresa en la oficina de D. Po. de la Rosa, 1796.	"del nobiciado de Jesús María"	"Oración a Ntra. Sra. Dios te..."	"Corregido Dr. Bendito Corus. So"	
	REYES, fray Joseph de los, O.F.M., <i>Margarita seráfica, con que se adorna el alma para subir a ver a su esposo Jesús a la Ciudad Triunfante de Jerusalem</i> , Puebla, reimpresa en la oficina de D. Po. de la Rosa, 1796.				
	REYES, fray Joseph de los, O.F.M., <i>Margarita seráfica, con que se adorna el alma para subir a ver a su esposo Jesús a la Ciudad Triunfante de Jerusalem</i> , Puebla, reimpresa en la oficina de D. Po. de la Rosa, 1796.				
16	RODRÍGUEZ, Alonso, S.J., <i>Ejercicios</i> , s. portada interior.	"Del noviciado del Convento de Jesús María"			
	RODRÍGUEZ, Alonso, S.J., <i>Ejercicio de Perfección y virtudes Christianas. Primera parte. De varios Medios para alcanzar la virtud y perfección</i> , Madrid, en la Imprenta Real, 1671.				
17	RODRÍGUEZ, Alonso, S.J., <i>Ejercicio de Perfección y virtudes Christianas. Parte segunda del ejercicio de algunas virtudes, que pertenecen a los que tratan de servir a Dios</i> , Sevilla, 1727.	"Del noviciado de Jesús María"			

Núm.	Libro	Anotación de uso en el "noviciado"	Propiedad del convento	Del uso de alguna monja	Otra anotación manuscrita
	RODRÍGUEZ, Alonso, S.J., <i>Exercicio de Perfección y virtudes religiosas. Parte tercera del exercicio de las virtudes, que pertenecen al estado religioso, y otras cosas, que ayudan a la perfección</i> , Sevilla, s. e., 1727.			"Este libro de María Josefa Trebuesto"	
	RODRÍGUEZ, Alonso, S.J., <i>Exercicios de perfección religiosa y virtudes christianas. Dividido en tres partes</i> , Madrid, Imprenta de Don Pedro Joseph Alonso y Padilla, MDCCLIV.				"Tiene este tomo de costo 8 ps"
	RODRÍGUEZ, Alonso, S.J., <i>Exercicios de perfección, y virtudes christianas. Dividido en tres partes. Parte Primera. De varios medios para alcanzar La Virtud, y perfección</i> , Barcelona, en la Imprenta de María Angela Martí Viuda, en la Plaza de San Jayme, s. f.			"De la Me. Ma. Josefa del SS. Sacramento. en N.P. Sn. Bernardo, son estos 3 tomos del P. Alonso Rodríguez"	
	RODRÍGUEZ, Alonso, S.J., <i>Exercicios de perfección, y virtudes christianas. Dividido en tres partes. Parte Primera. De varios medios para alcanzar La Virtud, y perfección</i> , Barcelona, en la Imprenta de María Angela Martí Viuda, en la Plaza de San Jayme, s. f.				
	RODRÍGUEZ, Alonso, S.J., <i>Exercicios de perfección, y virtudes christianas. Dividido en tres partes. Parte Segunda de varios medios para alcanzar la virtud, y perfección</i> , Barcelona, en la Imprenta de María Angela Martí Viuda, en la Plaza de San Jayme, s. f.				
	RODRÍGUEZ, Alonso, S.J., <i>Exercicios de perfección, y virtudes christianas. Dividido en tres partes. Parte Tercera de varios medios para alcanzar la virtud, y perfección</i> , Barcelona, en la Imprenta de María Angela Martí Viuda, en la Plaza de San Jayme, s. f.			"Tiene el uso de este libro Ma. Josefa del Smo. Sacramento Alcozer"	"De la Sala de Labor del Real Convto. de Jesús María"
	RODRÍGUEZ, Alonso, S.J., <i>Exercicios de perfección, y virtudes christianas. Dividido en tres partes. Parte Segunda de varios medios para alcanzar la virtud, y perfección</i> , Barcelona, en la Imprenta de María Angela Martí Viuda, en la Plaza de San Jayme, año de 1767.			"Tiene el uso de este libro Josefa del Smo. Sacramto. Alcozer"	"De la Sala de Labor del Real Convto. de Jesús María"
	RODRÍGUEZ, Alonso, S.J., <i>Exercicio de perfección y virtudes christianas</i> , Barcelona, Imprenta y librería de la Viuda e Hijos de J. Juliana, 1883.			"Ma. de los Dolores Azpeitia. Recuerdo de las bodas de plata 1932-1957 de la R. M. Sor Ma. Antonia de la Preciosa Sangre y Sor Ma. Beatriz de Ntra. Sra. de Guadalupe. Clarisas urbanistas"	

Núm.	Libro	Anotación de uso en el "noviciado"	Propiedad del convento	Del uso de alguna monja	Otra anotación manuscrita
18	RODRÍGUEZ, Alonso, S.J., <i>Tratado de la conformidad con la voluntad de Dios</i> , (Sevilla, 1721) México, por la viuda de Joseph Bernardo de Hogal (calle de las Capuchinas), 1744.	"del noviciado de Jesús María"			
19	SALAZAR, Francisco de, S.J., <i>Afectos y Consideraciones devotas, sobre los quatro novísimo</i> , Sevilla, a costa de Joseph Antonio de Hermosilla, Mercader de libros en la calle de Génova, [1663].	"Del noviciado de [Jesús] María"			
20	SALES, Francisco de, <i>Viva Jesús. Epístolas Espirituales del glorioso señor San Francisco de Sales, obispo y príncipe de Geneva. Segunda Parte</i> , trad. del francés al castellano por Francisco Cubillas Donyague, Madrid, por Doña María Rey, Viuda de Diego Díaz de la Carrera, 1671.	"del Nobiciado de Jesús María"			
	SALES, Francisco de, <i>Directorio de Religiosas para su espiritual perfección</i> , Traducido del Italiano por el Lic. D. Fco. Cubillas Donyague, s.p.i.				
21	Santa Teresa de Jesús, <i>Obras</i> , Madrid, Bernardo de Villa-Diego Impresor del Rey Impresor del Rey Ntro. Sr., MDCLXXVIII.	"Del noviciado de Jesús María"		"Este libro es de el uso de la M. Ana María de los Dolores Garrido con licencia de su prelada, no se lo tomen por amor de Dios"	
	Santa Teresa de Jesús, <i>Obras</i> (De la gloriosa madre Santa Teresa de Jesús, Fundadora de la Reforma de la orden de Ntra. Sra. del Carmen de la Primera observancia), t. 1, Madrid, por Bernardo de Villa-Diego, Impresor del Rey Nuestro Sr., MDCLXXVIII.				"De la hermita."
22	Santa Teresa de Jesús, <i>Obras</i> [incluye:] "Apología de Fray Luis de León", "Prólogo", "De la Oración Mental", "Avisos para personas que tratan de oración", "Exclamaciones del Alma a Dios", "Relación para unos confesores suyos", "Tratado del modo de visitar los conventos de Religiosas Descalzas de Ntra. Sra. del Carmen", Madrid, por Luis Sánchez, 1615; "Tratado de Oración mental de fray Tomás de Jesús", "Conceptos del amor de Dios", Madrid, por Luis Sánchez, 1615; "Siete Meditaciones sobre el Pater Noster", Madrid, por Luis Sánchez, 1615; "Suma y Doctrina en que se ponen los actos y propósitos de las virtudes..."	"del noviciado de Jesús María"			
23	Santa Teresa de Jesús, <i>Avisos espirituales de Sta. Teresa de Jesús comentados por el Padre Alonso de Andrade, S.J. Segunda parte, en que se ponen los que tratan de las virtudes religiosas, y tocan a la perfección de la vida Christiana y a la unión y trato familiar con Dios</i> , Barcelona, en casa de Cornellas, por Tomás Lorient, 1700.	"del Nobiciado de Jesús María"	"De Jesús María"	"Tiene el usso de estos libros Ma. Joseph de San Miguel La cavallero; con licencia de su prelada La."	

Núm.	Libro	Anotación de uso en el "noviciado"	Propiedad del convento	Del uso de alguna monja	Otra anotación manuscrita
24	Santa Teresa de Jesús, <i>Avisos espirituales de Sta. Teresa de Jesús comentados por el Padre Alonso de Andrade, S.J. Segunda parte, en que se ponen los que tratan de las virtudes religiosas, y tocan a la perfección de la vida Christiana y a la unión y trato familiar con Dios</i> , Barcelona, en casa de Cornellas, por Tomás Lorient, 1700.	"Del Noviciado de Jesús María"	"de Jesús María"	"Es del usso de Maria Josepha de Sn. Miguel la cavallero pide por amor de Dios un ave María. / de Jesús María"	
	SANTANDER, Miguel de, <i>Exercicios Espirituales Para las Religiosas</i> , México, D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1811.				
25	SANTANDER, Miguel de, <i>Exercicios Espirituales Para las Religiosas</i> , México, D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1811.	"Del Nobiciado de Jesús María"			
	SANTANDER, Miguel de, <i>Exercicios Espirituales Para las Religiosas</i> , México, Oficina de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1811.				
	SANTANDER, Miguel de, <i>Exercicios Espirituales Para las Religiosas</i> , México, Oficina de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1811.				
	SANTANDER, Miguel de, <i>Exercicios Espirituales Para las Religiosas</i> , México, Oficina de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1811.				
26	<i>Segunda Palabra. Timenda Aplicada al juicio de Dios</i> , Nápoles, Por Marco Antonio Ferro, 1682.	"del Noviciado de Jesús María"		"del uso de la Me. Ma. Theresa de San Antonio la ensayadora"	
27	STANISLAO ALBERTI, Domingo, <i>El mes de julio consagrado a las glorias de San Ignacio de Loyola, fundador de la compañía de Jesús, propuesto a los devotos del santo</i> , México, por la viuda de Don Joseph Bernardo de Hogal, 1746.	"Del noviciado de Jesús María"			
28	<i>Terzera Palabra. Vitanda aplicada al Infierno</i> , Nápoles, Marco Antonio Ferro, 1681.	"del noviciado de Jesús María"		"del uso de la Madre Ursula Estefanía de San Francisco y de la Madre María Theresa de Sn. Antonio la ensayadora"	
	Jesús, fray Tomás de, O.C.D, <i>Tratado de Oración mental de sus partes y estados, que comunmente llaman de principiantes, aprovechadas y perfectas. Donde brevemente se declara que cosa sea Oración mental cuales sus partes y grados y los ejercicios propios y acomodados para los que tratan de oración, según el estado y aprovechamiento de cada uno</i> , Madrid, por Luis Sánchez, 1615.		"Del Convt. Re. de Jhs María"		

Núm.	Libro	Anotación de uso en el "noviciado"	Propiedad del convento	Del uso de alguna monja	Otra anotación manuscrita
29	TOMAY, Ignacio, S.J., <i>El Sagrado Corazón del Santísimo Patriarcha Sr. San Joseph</i> , México, por la viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1751.	"del noviciado de Jesús María"			"Sala de Labor"
30	VILLEGAS, Alonso de, <i>Flos Sanctorum. 3a. parte y historia general, en que se escriben las vidas de santos extravagantes, y de varones Ilustres en virtud...</i> , Madrid, Por Antonio González de Reyes, 1675.	"Noviciado"	"Jesús María"		
31	[VILLEGAS, Alonso de], <i>Flos Sanctorum. y historia general en que se escribe la vida de la Virgen Sacratísima, Madre de Dios, y señora nuestra: y las de los Santos Antiguos, que fueron antes de la venida de Nuestro Salvador al Mundo</i> , Barcelona, en la Imprenta de Rafael Figueró y Juan Jolis impresores (vendese en sus casas a los algodonerros), 1691.	"Del Noviciado de Jesús María"			



La congregación de las Hijas de la Caridad en Mérida en el siglo XIX. Fundación, instituciones y prácticas¹

La llegada de las Hermanas de la Caridad a la capital yucateca contribuyó a subsanar algunos de los problemas sociales generados por el deficiente sistema benéfico meridano. Una de las pocas instituciones sobrevivientes de la época novohispana había sido el hospital, aunque desde su fundación hasta la llegada de las hermanas sufrió importantes transformaciones y su funcionamiento dejaba que desear. Ellas fueron una pieza fundamental para mejorar el servicio y la administración del establecimiento. En colaboración con miembros de la sociedad, emprendieron otras empresas para asistir a los necesitados. Además, con el apoyo de particulares fundaron un asilo para niños y un colegio de niñas, los cuales fueron atendidos por las hermanas.

Palabras clave: asistencia social, religiosas, hospital, asilo de infancia, colegio.

The arrival of the Sisters of Charity in Mérida, Yucatán, helped address some of the social problems caused by the inadequate local beneficence system. One of the few surviving institutions from the time of New Spain was the hospital, but from its inception to the arrival of the sisters it had undergone significant changes, and its performance left much to be desired. The nuns played a fundamental role in improving the services offered by the hospital and its administration. With the collaboration of members of society as a whole they also undertook initiatives to assist the needy: an orphanage and a girls' school, which were run by the nuns.

Keywords: social assistance, nuns, hospital, orphanage, girls' school.

Vuestro monasterio es la casa de los enfermos y aquella en que reside vuestra superiora; vuestra celda es vuestro cuarto de alquiler [...] Tenéis como capilla la iglesia parroquial, [...] Vuestro claustro son las calles de la ciudad, por las que tenéis que ir para atender a los enfermos. Vuestro claustro es la obediencia, ya que la obediencia tiene que ser vuestra clausura, no pasando nunca más allá de donde se os ha mandado y manteniéndose encerradas allí dentro. Por reja tenéis el temor de Dios. Y por velo, lleváis la santa modestia.

SAN VICENTE DE PAÚL²

La Compañía de las Hijas de la Caridad llegó a Mérida en febrero de 1865, por iniciativa de la emperatriz Carlota, para hacerse cargo del Hospital General. Su arribo impulsó cambios en el manejo de ese lugar, sobre todo en su administración cotidiana y en la supervisión del cuidado de los enfermos, la alimentación, la limpieza, el personal, entre otros aspectos, y para lo cual se

* El Colegio de Michoacán.

¹ La información contenida en este trabajo se basa en mi investigación para obtener el título de licenciada en historia: Leonor Eugenia Reyes Pavón, *Las Hermanas de la Caridad: su labor asistencial y educativa en Yucatán, 1865-1875*, Mérida, Facultad de Ciencias Antropológicas-UNAM, 2013. En algunas partes se mantuvo la redacción original del texto, aunque en otras se modificó. Agradezco a Tomás de Híjar y a Víctor Gayol por su lectura y comentarios.

² Vicente de Paúl, *Obras completas*, t. IX: "Conferencias 2. 1654-1660", Salamanca, 1972, p. 1 179.

designó a diferentes religiosas. Además de esas actividades, como resultado de su convivencia con la sociedad meridana y el surgimiento de asociaciones civiles fundadas en los principios de san Vicente de Paúl, pronto otras instituciones fueron puestas a su cargo, cada una manejada de acuerdo con su naturaleza y su propósito particular, y encaminadas a aliviar necesidades específicas.

Así, los grupos de hermanas se ubicaron en diferentes espacios para cumplir con las tareas que les fueron asignadas. Aquéllas dedicadas al cuidado de los enfermos se establecieron en el hospital, ubicado en un antiguo convento franciscano; las que se dedicaron a la enseñanza y el cuidado de los niños se instalaron en una casa, en las inmediaciones del hospital, donada expresamente para ese fin, y cuyos espacios debieron adaptar para llevar a cabo sus labores. De ahí que nuestras primeras interrogantes se refieran a estos espacios.

Nos interesa saber lo siguiente: ¿qué factores permitieron la integración de las Hijas de la Caridad al sistema asistencial mexicano? ¿Cómo se organizaron en el interior de las instituciones? ¿Cuál fue su relación con el personal y con quiénes estaban bajo su protección y cuidado?

En el hospital la convivencia estuvo delimitada por medio de un contrato, el cual se firmaba al momento de su llegada, así como por los diferentes reglamentos del nosocomio.

Para el caso del colegio y del asilo, fundados por particulares puestos a cargo de las hermanas, contamos con alguna información hemerográfica, donde encontramos detalles acerca de su funcionamiento, y con los reglamentos específicos de las Hermanas de la Caridad que se dedicaban a la enseñanza, los cuales se encuentran en el anexo documental del libro de Isabel Florido Florido.³

³ Isabel Florido Florido, *Acción educativa de las Hijas de la Caridad en España (1783-1893)*, Provincia de Granada, Madrid, Imprenta de S. M., 1988, pp. 147-158.

Deseamos conocer cuáles eran las labores que realizaban. No debemos olvidar que, aun siendo religiosas dedicadas a la asistencia, antes que nada eran mujeres, y durante esa época encontramos una serie de ideas respecto al “deber ser” femenino, las cuales delimitaban su comportamiento y —tanto para las mujeres religiosas como las laicas— señalan el ámbito privado, como aquél en que debían desempeñar sus funciones, ya fuera el claustro o el interior de la casa, dedicándose al cuidado del hogar y la educación de los hijos.⁴

Por eso resulta significativo conocer cuáles espacios y actividades les eran permitidas a las hermanas dentro de estas instituciones y si fueron definidas por la condición de su sexo.

Para lograr nuestros objetivos dividimos este trabajo en cuatro apartados: en el primero hablamos en forma breve de los orígenes de la institución, su llegada a México y a Yucatán. Los tres restantes se refieren a las tres instituciones que fueron manejadas por la compañía; en ellos analizaremos las condiciones en que se pusieron a su cargo, qué sucedió cuando se establecieron las hermanas, las actividades que desarrollaron en cada uno de los institutos a su cargo y qué ocurrió con ellos cuando abandonaron el país.

De Francia a Yucatán: la Compañía de las Hijas de la Caridad

La Compañía de las Hijas de la Caridad fue fundada el 29 de noviembre de 1633, en Francia, por san

⁴ Verena Radkau, *Por la debilidad de nuestro ser. Mujeres del pueblo en la paz porfiriana*, México, CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, 168), 1989, p. 83; Françoise Carner, “Estereotipos femeninos en el siglo XIX”, en Carmen Ramos Escandón et al. (eds.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México El Colegio de México-Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, 1987, pp. 95-109. Para Yucatán, véase María de los Dolores Guerrero Lara, “El ‘deber ser’ femenino: la imagen de la mujer yucateca en el discurso social del siglo XIX”, tesis de licenciatura, Mérida, Facultad de Ciencias Antropológicas-UAY, 1997.

Vicente de Paúl⁵ y Luisa Marillac.⁶ La idea era crear una sociedad de mujeres que se dedicaran en exclusiva al cuidado de los pobres y cuyas actividades no estuvieran constreñidas al espacio conventual. Esto no representaba un problema, aunque complicó la organización. Vicente y Luisa tuvieron que crear una nueva estructura para conformar la congregación, pues hasta ese momento todas las “hermandades” femeninas eran de clausura.⁷

El periodo de preparación de las Hijas de la Caridad era denominado seminario. Sus votos se llevaban a cabo, por primera vez, entre los cinco y siete años de vocación, y se renovaban cada año durante la fiesta de La Encarnación. Los votos se realizaban en forma privada —los votos de las religiosas que vivían enclaustradas eran públicos—; éstos eran de pobreza, castidad, obediencia y servicio a los pobres.

⁵ Vicente de Paúl nació en 1581, se ordenó sacerdote en 1600 en Châteaul'Évêque, estuvo a cargo de una parroquia en París y tiempo después asumió una capellanía doméstica. Se dedicó al alivio de los pobres, y con ese fin creó la Congregación de la Misión para formar sacerdotes que deseaban ejercer ese ministerio. Murió en París en septiembre de 1660. Vicente de Dios, “San Vicente de Paúl”, en *Santoral de la familia vicentina*, México, Familia Vicentina, s. a., pp. 583-584.

⁶ Luisa de Marillac o Luisa LeGrass nació en 1591 y años más tarde contrajo matrimonio con Antonio LeGrass. Cuando su marido enfermó de gravedad y murió, Luisa tomó a Vicente de Paúl como director espiritual y comenzó a visitar las cofradías de caridad, alentando a las mujeres de las asociaciones. Junto con Vicente fundó la Compañía de las Hijas de la Caridad, que en un principio estuvo conformada por jóvenes campesinas, y ella se encargó de su preparación, al ser su primera directora. María Mares Padilla, “Luisa de Marillac, una mujer de su tiempo para nuestro tiempo”, en *Santoral de la familia vicentina*, op. cit., pp. 165-178.

⁷ En México, antes de la llegada de las Hermanas de la Caridad todas las hermandades femeninas correspondían a ese modelo, durante el periodo novohispano se establecieron pocas órdenes femeninas, que fueron las de concepcionistas, clarisas, capuchinas, dominicas, carmelitas, jerónimas, las de la Orden del Salvador y de la Compañía de María. Las primeras fueron las únicas que se establecieron en Mérida. Cfr. Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Santiago, 1945. Para el siglo XIX, véase Elisa Speckman Guerra, “Las órdenes femeninas en el siglo XIX: el caso de las dominicas”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 18, 1998, pp. 15-40.

Otra peculiaridad era que no llevaban velo, a diferencia de otras religiosas. Las también llamadas Hijas de San Vicente no conformaban una orden monacal ni religiosa, sino que constituían una especie de “cofradía o grupo de mujeres no religiosas, reunidas para el servicio de los Pobres”.⁸ Esta agrupación obtuvo su reconocimiento el 8 de junio de 1668.

La institución se propagó con rapidez en Francia, en especial en las zonas rurales, que eran las más necesitadas. En 1660, año en que murió san Vicente, las hermanas tenían 70 establecimientos, uno de ellos en Polonia. A España llegaron en 1790, cuando desembarcaron en Barcelona cinco jóvenes formadas en Francia para establecer una casa de las hermanas. En ese momento ya existían 4 300 hermanas y 451 comunidades, aunque casi en su totalidad estaban en Francia.⁹

⁸ M. Mares Padilla, op. cit., p. 212; Benito Martínez, C. M., “Espiritualidad vicenciana: Hijas de la Caridad”, 1995, recuperado de: <http://vicencianos.org/espiritualidad-vicenciana-hijas-de-la-caridad/>, consultada el 15 de julio de 2016. Este autor señala que los votos perpetuos no eran obligatorios, y que de manera posterior se suprimieron, de modo que sólo quedaron los anuales, los cuales se renovaban cada 25 de marzo. “En tiempo de los fundadores los votos no eran obligatorios para ninguna Hija de la Caridad. Las Hermanas que deseaban hacerlos tenían obligación de pedir, por medio de Luisa de Marillac, la aprobación de Vicente de Paúl como superior de la Compañía. Algunas Hermanas recibían autorización de hacerlos por toda la vida y otras anualmente. Desde 1651 se generalizó la costumbre de hacer votos anuales, con el objetivo de recalcar que eran votos privados y que las Hijas de la Caridad eran seculares. Se quería asimismo infundir en las Hermanas el sentido de sacrificar la libertad y manifestar la entrega cada año, ya que el servicio de los pobres en medio de la sociedad era difícil y sujeto a muchas tentaciones. Sin olvidar la inestabilidad de las Hermanas en los primeros tiempos. En tiempo de Vicente de Paúl había Hermanas sin votos, Hermanas con votos perpetuos y Hermanas con votos anuales, pero todas eran Hijas de la Caridad por igual, ya que el ser Hija de la Caridad lo constituye el momento de la entrega, cuando entran en el Seminario Interno”. Martínez menciona que en los estatutos de la compañía, publicados en 1718 por el superior general P. Bonnet, quedó establecido el uso de hacer los votos para todas las Hijas de la Caridad, con cierta flexibilidad, y que desde 1801 existe la obligación de hacer los votos y renovarlos cada año para permanecer en la compañía.

⁹ Este aspecto es relevante debido a que más de 50 años después, procedentes de España, arribaron las primeras Hijas de

Medio siglo más tarde, durante los años en que el padre Jean-Baptiste Etienne (1843-1874) fue director de las Hijas de la Caridad, se dio una época de fortalecimiento y expansión de la compañía. En ese periodo se extendió por los cinco continentes y las Hijas de San Vicente llegaron a 24 naciones y colonias. Sólo durante los años que comprenden el periodo de 1845 a 1857 se abrieron 399 casas, de las cuales 165 estaban fuera de Francia, entre ellas la de nuestro país, donde su expansión también se dio con rapidez.¹⁰

En la Nueva España los establecimientos de beneficencia fueron fundados y estaban en manos de las órdenes religiosas, y fue en el siglo XIX cuando la situación de estas instituciones comenzó a cambiar debido a la creciente secularización de la vida nacional. En algunos casos de manera muy temprana, los gobiernos de los ayuntamientos comenzaron a hacerse cargo de ellos, pero muchos otros continuaron en manos de la Iglesia, debido a que los conflictos políticos recurrentes no permitían que el gobierno se hiciera cargo de ellos financieramente y tampoco se prestaba demasiada atención a subsanar el problema de la asistencia social.¹¹

Las Hermanas de la Caridad llegaron a México gracias a gestiones realizadas desde 1843, mediante las cuales se solicitó permiso para el establecimiento de la compañía. Los principales promotores de la iniciativa fueron la condesa Ana de la Cortina,¹² las

la Caridad al México. Es interesante que la Compañía de las Hijas de la Caridad se fundó en España, sobre todo por una necesidad educativa, creada por una real cédula que generalizaba las escuelas gratuitas para niñas y jóvenes, a diferencia de nuestro país, donde su establecimiento fue pensado primordialmente para la atención de los hospitales. I. Florido Florido, *op. cit.*, pp. 13-21, 31-32.

¹⁰ B. Martínez, C. M., *op. cit.*

¹¹ Hubonor Ayala Flores, *Salvaguardar el orden social: el manicomio del Estado de Veracruz, 1883-1920*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2007, pp. 15-16.

¹² María Ana Gómez de la Cortina Rodríguez de Pedrozo nació en 1779, hija del Servando Gómez de la Cortina, de quien heredó el título de condesa, y María de la Paz Gómez Rodríguez de Pedro-

hermanas Faustina y Julia Fagoaga¹³ y el general Cirilo Gómez Anaya,¹⁴ cuyo representante, el doctor Manuel Andrade, junto con José Guadalupe Romero, cura párroco de Silao, enviaron la petición al gobierno para lograr ese propósito. Los impulsores de esta iniciativa consideraban que, por cuestiones culturales y de idioma, en caso de ser aprobada la propuesta, lo más conveniente sería que las hermanas que vinieran a México fueran de origen español, de modo que nombraron a Bonifacio Fernández de Córdoba como apoderado para realizar los trámites necesarios en España y tratar con las autoridades correspondientes.¹⁵

El 16 de agosto de 1843, Fernández de Córdoba se puso en contacto con el padre Juan Roca, director de las Hijas de la Caridad en España, mediante una carta¹⁶ donde manifestaba las intenciones de traer-

so. Se casó con su primo Vicente Gómez de la Cortina y Salceda, con quien engendró cinco hijos. Pertenecieron a la elite mexicana. Cuando enviudó, tomó el hábito de las hermanas, y a su muerte les heredó una fuerte suma de dinero para su casa matriz. Manuel Romero de Terreros, "Prólogo", en *Poliantea*, Conde de la Cortina, México, UNAM, 1995, pp. V-VI.

¹³ Las hermanas Fagoaga pertenecieron a una notable familia de comerciantes y mineros de origen vasco. Sus padres fueron José María Fagoaga y Leyzaur y Josefa María Fagoaga Villaurrutia. Hacia 1806 su padre fue miembro de la Junta de Caridad del Hospicio de Pobres de la Ciudad de México. Faustina, quien ingresó a la orden de las Hermanas de la Caridad, nació en 1802 y se desconoce la fecha de su muerte. Su hermana Julia llegó al mundo en 1813 y tampoco se conoce la fecha de su deceso, aunque murió sin descendencia. Javier Sanchiz, "La familia Fagoaga. Apuntes genealógicos", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 23, 2000, pp. 129, 151, 153.

¹⁴ Político y militar nacido el 9 de agosto de 1789, originario de Lagos, en el actual estado de Jalisco, fue caballero de la Orden de Guadalupe y, durante un breve periodo, hacia 1855 ocupó el cargo de gobernador y comandante militar del departamento de Aguascalientes. Estuvo casado con Elena Fagoaga y Fagoaga, hermana de Faustina y Julia Fagoaga. Falleció el 13 de agosto de 1861. *Ibidem*, p. 152.

¹⁵ Éste no fue el primer intento para que las Hijas de San Vicente se establecieran en México; desde 1831 Tadeo Ortiz, cónsul de México en Burdeos, envió al gobierno de Anastasio Bustamante una iniciativa para la fundación de las hermanas. Vicente de Dios, *Historia de la familia vicentina en México (1844-1994)*, t. I, Salamanca, CEME, 1993, pp. 53-55.

¹⁶ Debido a que estos documentos pertenecen al archivo privado de la orden no fue posible acceder a ellos, aunque muchas de las

las a nuestro país. El padre Roca, interesado en el proyecto, avaló la petición ante el gobierno de Isabel II, cuya regencia respondió en forma favorable a la solicitud de que algunas hermanas españolas y un director espiritual fueran a México a fundar la casa de noviciado de las Hermanas de la Caridad. También pidió autorización al superior general de la Congregación de la Misión y de las Hijas de la Caridad. Tras realizar esas gestiones, envió una carta a Fernández en la que le comunicaba la aprobación por parte del padre Etienne.¹⁷

El 4 de noviembre de 1844, 11 hermanas provenientes de la casa central de Madrid desembarcaron en el puerto de Veracruz, y el 9 partieron hacia la Ciudad de México. A su llegada a la capital, se instalaron en una casa de la condesa De la Cortina, en la calle del Monzón, y después de pasar por varias propiedades se establecieron en un edificio conocido como Colegio de las Bonitas, en el cual fundaron el noviciado y la casa matriz.¹⁸ El 20 de enero de 1845 abrieron su primera escuela para niñas pobres, al mismo tiempo que seis novicias iniciaban su preparación, entre ellas Julia Fagoaga, una de las

cartas que se enviaron tanto de México como de España y Francia para la fundación de las hermanas están transcritas en la *Historia de la familia vicentina en México*, de Vicente de Dios; algunos de estos documentos, como el caso de esta carta, la tomó de Ramón Sanz, C. M., *Compendio de la historia de San Vicente de Paúl y de las Hijas de la Caridad*, Madrid, Omaña, 1884, p. 182. Transcripciones de otros documentos originales se pueden encontrar en *Historia de las Hijas de la Caridad en México, "Primera Venida"*, libro primero, México, s. e., 2010. Ésta es una obra póstuma escrita por Luis García Pimentel, quien dejó el manuscrito en manos de las hermanas, quienes se encargaron de transcribirlo —la primera vez que consulté este documento, gracias a sor Carolina Flores Moreno, aún no se publicaban— y convertirlo en este libro.

¹⁷ Vicente de Dios, *Historia de la familia...*, op. cit., pp. 55-56.

¹⁸ Para información sobre los capitales donados y heredados a las hermanas por la condesa de la Cortina, las hermanas Fagoaga y otros benefactores, véase E. Speckman Guerra, "Modernidad y economía en dos congregaciones femeninas: las Hermanas de la Caridad y las Hijas de María de Señor San José, 1844-1917", en María del Pilar Martínez López-Cano et al. (coords.), *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, México, UNAM, 2004, pp. 323-326.

promotoras de su llegada a México. Durante el levantamiento del general Mariano Paredes contra Santa Anna, las Hijas de San Vicente se ofrecieron a dar asistencia a los heridos, y aunque sus servicios no fueron necesarios en ese momento, cuatro meses después el gobierno puso a su cargo el Hospital de San Juan de Dios, seguido de los del Divino Salvador y San Pablo.¹⁹

En el edificio donde se encontraba el noviciado, las hermanas fundaron una botica para pobres y un colegio-internado que adquirió el nombre de su patrono. Además de hacerse cargo de esos establecimientos, visitaban las casas de los pobres, la casa de expósitos, la cárcel y "la casa de locos", para llevar "consuelo y esperanza" a aquellos que más lo necesitaban.²⁰ En 1850 llegaron a México otras 20 Hermanas de la Caridad. Ese mismo año, debido a un brote de cólera *morbus*, y a solicitud del gobierno, 10 hermanas salieron rumbo a Guanajuato para hacerse cargo del Hospital de Belén.²¹

En ese periodo tomaron a su cargo, en la capital del país, el Hospital de San Andrés.²² Aunque desde antes se habían establecido en otras regiones del país, a Silao llegaron en 1846; a Puebla, en 1849; en 1853 se realizó la fundación en Guadalajara, y dos años más tarde se les encomendó el Hospicio Cabañas; en 1856 las hermanas hicieron su entrada a Monterrey; a Lagos, Jalisco, en 1857; a Toluca, en 1858; el Hospicio de Pobres de la Ciudad de México se puso a su cuidado en septiembre de 1863. Vemos así que en muchas ocasiones se hicieron cargo de instituciones administradas por los gobiernos estatales y municipales o se establecían en alguna ciudad a instancia de

¹⁹ L. E. Reyes Pavón, op. cit., pp. 13-15.

²⁰ P. Ramiro Camacho, *Centenario del establecimiento de las Hermanas de la Caridad en México*, Guadalajara, Talleres Linotipográficos El Estudiante, 1945, pp. 20-21.

²¹ V. de Dios, *Historia de la familia...*, op. cit., pp. 106-107; P. R. Camacho, op. cit., p. 13.

²² Xóchitl Martínez Barbosa, *El hospital de San Andrés. Un espacio para la enseñanza, la práctica y la investigación médicas, 1861-1904*, México, Siglo XXI, 2005, p. 27.

las autoridades civiles, y en diferentes momentos colaboraron mutuamente para mejorar la condición de los pobres, los enfermos y el funcionamiento de los establecimientos.²³

Un refugio para la humanidad doliente: el Hospital de San Juan de Dios

Antes de adentrarnos en la labor de las hermanas en Mérida, es preciso conocer los antecedentes del hospital —cuándo y cómo se fundó—, así como los factores que determinaron su funcionamiento desde sus orígenes hasta el momento de su arribo, en 1866.

El Hospital de Meridano se fundó en 1562 bajo la advocación de Nuestra Señora del Rosario, en un solar donado por Gaspar Suárez de Ávila, capitán general de Yucatán, y su esposa doña Isabel Cervantes y Lara. Fue construido con las aportaciones de los vecinos de la ciudad, durante el obispado de fray Francisco de Toral, primero de la diócesis de Yucatán.²⁴ Años más tarde fray Gonzalo de Salazar decidió que se debía construir un nuevo edificio para el hospital y mandó llamar a los hermanos de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios²⁵ para que

se hicieran cargo de su gobierno.²⁶ Hacia 1625 llegaron a Mérida cinco hermanos que se dedicaron a la atención de los enfermos y a los progresos del hospital. Para llevar a cabo esa labor solicitaron la ayuda real y Felipe IV les concedió, en 1645, 500 ducados para las mejoras. Entre éstas estuvieron el aumento de camas —antes sólo contaban con lo suficiente para atender a 12—, y la inversión del dinero fue administrada en forma tan eficiente que 50 años más tarde “tenían dinero colocado a censo, poseían fincas de productos ricos en donaciones y limosnas cuyo monto anual sumaba 2 686 pesos”.²⁷ Además, desde 1692 habían establecido en el edificio una botica. Se atendía en el hospital a cualquiera que necesitara asistencia, ya fuera español, mestizo o indio, y existían diferentes salas para hombres, mujeres, militares y sacerdotes.²⁸

El 1 de octubre de 1820, un decreto de las cortes españolas suprimió las órdenes monacales, incluyendo a “los de San Juan de Jerusalén, los de San Juan de Dios y de Betlemitas, así como los demás de hospitalarios de cualquier clase”.²⁹ Por esta razón:

El Jefe Superior Político y Capitán General de Yucatán D. Juan María Echavarrí y Manrique, expulsó a los juveninos del Hospital el 30 de mayo de 1821 y lo trasladó al, ya extinto, convento grande de San Francisco donde obligó al ayuntamiento meridano a sostenerlo.³⁰

²³ P. Ramiro Camacho, *op. cit.*, pp. 20-21; Elsa Malvido, “Las Hermanas de la Caridad en México en el siglo XIX, el origen de la enfermería formal”, en José Jesús Hernández Palomo *et al.* (eds.), *Enfermedad y muerte en América y Andalucía*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2007, p. 439; Silvia Marina Arrom, *Para contener al pueblo: el hospicio de pobres de la ciudad de México (1774-1871)*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata), 2011, p. 323; L. E. Reyes Pavón, *op. cit.*, pp. 15-16.

²⁴ Josefina Muriel apunta que este obispo había participado en los dos concilios mexicanos, y en el primero de ellos se dispuso la fundación de hospitales. J. Muriel, *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones del siglo XVI*, t. II, México, UNAM/Cruz Roja Mexicana, 1990, pp. 15-16; Gabriel Ferrer de Mendiola, “Historia de la beneficencia pública y privada”, en *Enciclopedia Yucatanense*, t. IV, México, Gobierno de Yucatán, 1977, pp. 6-8.

²⁵ Esta orden llegó a la Nueva España en 1604 y se fue expandiendo por el territorio gracias a la real cédula del 2 de marzo de 1606, la cual la autorizaba para establecerse en todos los lugares que creyera convenientes y donde se prevenía que los hospitales existentes le fueran entregados, como fue el caso del de

la ciudad de Mérida. Javier Romero Quiroz, *El convento hospital de nuestra señora de Guadalupe y el señor san José. Teatro de los Hospitalarios*, México, Colección Divulgación Histórica, 1976, pp. 13-15.

²⁶ J. Muriel, *op. cit.*, pp. 196-197.

²⁷ *Ibidem*, p. 197.

²⁸ *Idem*.

²⁹ Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, “Textos legales de las desamortizaciones eclesiásticas españolas y con ellas relacionados”, en *La desamortización. El expolio del patrimonio artístico y cultural de la Iglesia en España*, Madrid, Ediciones Ecurialenses-Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Actas del Simposio, 6-9 de octubre de 2007, p. 13.

³⁰ G. Ferrer de Mendiola, *op. cit.*, p. 9; J. Muriel, *op. cit.*, pp. 199-200.

Al consumarse la Independencia, el nuevo gobierno, que no contaba con los recursos para mantener el hospital, lo regresó a manos de los religiosos y a su emplazamiento original.³¹ Desde 1824, por decreto del Gobierno Constituyente, el gobierno civil asumió la responsabilidad de todas las instituciones de beneficencia. El sanatorio quedó a cargo del ayuntamiento de Mérida y se nombró un administrador.³² Para su sostenimiento, se le concedió dinero proveniente de las destilaciones de aguardiente.³³

Después de la Independencia, la recién formada nación mexicana se vio envuelta en conflictos políticos, económicos y sociales, de los cuales Yucatán no fue la excepción. Con el triunfo del Plan de Casamata, en 1823, se convocó a los representantes de los poderes civiles y eclesiásticos para discutir la adhesión a la república, siempre y cuando el gobierno fuera federal y el “estado” proclamara su constitución. De acuerdo con Sergio Quezada, en 1824 se aceptó que el poder político lo ejerciera un solo individuo con la figura de gobernador; Francisco Antonio Terrazo fue el designado para este cargo a fin de “limar asperezas entre el gobierno yucateco y las autoridades campechanas.”³⁴ En 1825 se publicó la Constitución Política de Yucatán y se planificaron las primeras elecciones estatales para elegir al gobernador de la entidad. Éstas fueron convocadas por el Congreso en mayo de 1825, y resultó ganador José Tiburcio López Constate, cuyo periodo abarcó hasta 1829.³⁵ Al llegar el fin de su mandato, deci-

dió reelegirse, pero tiempo después fue derrocado. Ese mismo año comenzó una profunda inestabilidad política, debido a que centralistas y federalistas se disputaban el poder, la cual se mantendría hasta 1839.³⁶

El primer intento por regular la administración se remonta al reglamento expedido por el gobierno mediante un decreto del 10 de febrero de 1832. En éste se estableció que en el hospital se fundara una escuela de cirujanos, y se especificaba la forma como debía componerse la junta encargada de la administración de sus rentas, la cual debía presentar informes al gobierno sobre las finanzas y el estado de los pacientes, además de publicarlas en el periódico oficial tanto de manera trimestral como anual.³⁷ También se encargaba de proponer empleados y mejoras para el hospital. Por último, se señalaba que la junta debía proponer un reglamento para el gobierno interno a la brevedad posible.³⁸

El siguiente paso fue la publicación del *Reglamento para el gobierno y administración del Hospital General de Mérida*, el cual definía cómo debía conformarse la junta,³⁹ su funcionamiento y la frecuencia con que debía reunirse. Al igual que en el reglamento anterior, debían dirigir y administrar las rentas y buscar la mejor inversión de éstas; deliberar los nombramientos de los empleados y sirvientes;

³¹ G. Ferrer de Mendiola, *op. cit.*, p. 9.

³² En la Colección de Leyes y decretos de este año no se halló ninguna orden donde se indique este cambio administrativo, aunque Ferrer de Mendiola manifiesta que así fue.

³³ *Razón de los individuos que han rematado el dinero de destilaciones de aguardiente de fuera y dentro de esta capital, destinado a beneficio de los pobres del hospital*, 1924, recuperado de: http://acervo.bibliotecavirtualdeyucatan.com.mx/janium-bin/janium_zui.pl?fn=4852&jzd=/janium/AP/XIX-1824-3_3-015/d.jzd.

³⁴ Sergio Quezada, *Historia breve de Yucatán*, México, FCE/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 2011, p. 124.

³⁵ *Ibidem*, pp. 124-125.

³⁶ Justo Flores señala que estos conflictos fueron los que ocasionaron la ruptura con el gobierno mexicano hacia 1840. J. Miguel Flores Escalante, *Entre el centralismo y el federalismo. Proyectos de gobierno en la península de Yucatán. 1829-1839*, Campeche, Gobierno del Estado de Campeche, 2010, p. 12.

³⁷ La junta debía estar compuesta por el alcalde primero de la capital (presidente), dos procuradores síndicos del ayuntamiento, dos vecinos electos anualmente por la junta general de sanidad, del médico director y del tesorero. *Colección de leyes, decretos y órdenes del Augusto Congreso del Estado libre de Yucatán, 1823-1832*, Melchor Campos y Arturo Güemes Pineda (est. Preliminar), Mérida, UAY, 2008, p. 721.

³⁸ *Ibidem*, p. 723.

³⁹ Un procurador síndico del ayuntamiento, uno de los curas párrocos del centro y de cuatro vecinos nombrados por la junta general de sanidad. *Ibidem*, p. 168.

presentar al gobierno propuestas para las obras de mejora y reforma; examinar las cuentas del administrador y del tesorero; contratar con los boticarios la provisión anual de medicinas; publicar sus informes en el periódico oficial y vigilar el cumplimiento del reglamento interno, que tendría que presentarse a la brevedad posible.⁴⁰ También se solicitaba la elaboración de un reglamento interno y se señalaba que mientras tanto debía seguirse respetando el del 25 de septiembre de 1828.⁴¹

El 25 de febrero de 1845 se publicó el *Reglamento para el gobierno interior del Hospital General de Mérida*, compuesto por 38 artículos divididos en varias secciones. La primera trataba acerca de la junta y sus responsabilidades, de la administración, de los empleados, de sus sueldos y las razones por las que podían ser despedidos. La siguiente versaba respecto a las funciones y obligaciones, así como las faltas que debían evitar funcionarios o miembros del hospital. A continuación estaban las reglas de comportamiento para los enfermos dentro del hospital y las sanciones por cometer determinadas infracciones; más adelante, se mencionaban los alimentos y las raciones que se asignarían a los enfermos, uno más sobre las medicinas y la guardia, y el último sobre prevenciones generales. Además, se introdujo el uso de formatos estandarizados para llevar las cuentas y la relación de enfermos, de medicamentos, etcétera.⁴²

El reglamento de 1860 tiene pocas modificaciones respecto al anterior, aunque se relacionan con los tiempos que se vivían; por ejemplo, una era la disminución en los salarios de los trabajadores, que justificaban por las malas finanzas, las cuales se es-

peraban subsanar. Otros cambios se vincularon con la disminución del personal “de alto nivel” y el aumento de trabajadores como enfermeros y sirvientes, que ocasionó la modificación de algunas de sus obligaciones.⁴³ También se establecieron los costos de “hospitalización” para aquellos pacientes que no fueran pobres de solemnidad. De acuerdo con el reglamento de 1845, los militares y los pacientes “solventes” pagaban tres reales por día, de modo que se establecieron dos para los civiles, además de tres reales extra si morían en el hospital para cubrir el entierro y transporte del cadáver. Además se anexó un artículo sobre el comportamiento en el interior del hospital y los castigos por hallarse en estado de ebriedad, introducir alimentos o tener una conducta inapropiada en las instalaciones; por estos motivos se podía ser expulsado, y si el infractor era militar, se debía dar parte a su jefe. Las raciones de comida para enfermos se modificaron en cantidad, con el aumento en ciertas cosas y determinadas porciones.⁴⁴

En 1862 se publicó un nuevo reglamento, el cual continuó en vigor hasta la llegada de las Hermanas de la Caridad en 1866, del cual hablaremos adelante.

La llegada de las Hermanas de la Caridad a Yucatán

El arribo de las hermanas a Yucatán se dio casi 20 años después de su llegada a México. Un factor decisivo fue la visita que realizó Carlota a Mérida, en diciembre de 1865. Según Luis García Pimentel, después de recorrer varios establecimientos, como la casa de beneficencia, y en Mejorada el Hospital

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 168-169.

⁴¹ En realidad es del 23 de septiembre de 1828. *Colección de leyes...*, *op. cit.*, p. 633.

⁴² *Colección de leyes, decretos y órdenes o acuerdos de tendencia general del poder legislativo del estado libre y soberano de Yucatán*, formada por Alonso Aznar Pérez, t. II, Mérida, Imprenta de Rafael Pedrera, 1850, pp. 380-393.

⁴³ Por ejemplo, al existir sólo un médico director, éste no podía ausentarse sin previo aviso ni designar a una persona para suplirlo en sus funciones; por el contrario, al aumentar el número de enfermeros, se permitía que éstos salieran del hospital después de la ronda de la mañana realizada por el médico.

⁴⁴ *Reglamento del Hospital de San Juan de Dios en Mérida, Yucatán*, Mérida, Tipografía de José Dolores Espinosa, 1862, pp. 1-16.

de San Juan de Dios, la emperatriz, al anunciar su salida para la capital vecina, manifestó su deseo de fundar en la ciudad una casa de las Hermanas de la Caridad para asistir a los enfermos y educar a las niñas pobres, pues ya se contaba con los recursos necesarios, así como con el personal.⁴⁵

Las Hermanas de la Caridad llegaron el 23 de enero de 1866, procedentes del puerto de Veracruz, y desembarcaron en el puerto de Sisal. Ellas eran sor María Orsat y sor Vicenta Ribrolles, de nacionalidad francesa, y las mexicanas sor Jesús Contreras, sor Juana Gómez y sor Juana Chávez, procedentes de Guadalajara. Con ellas arribó el padre Juan Masnou, visitador y director de las Hermanas de la Caridad.⁴⁶

Las Hermanas de la Caridad bajo el Imperio

Como hemos señalado, las hermanas se hicieron cargo del hospital, y para ese propósito su director firmó un contrato con el comisario imperial Salazar Ilarregui, donde establecieron las condiciones bajo las cuales se incorporarían al mismo.⁴⁷ Éste contemplaba diferentes aspectos y previsiones respecto a la observancia de las prácticas propias de las religiosas, las cuales debían respetarse en todo momento; señalaba que, en lo concerniente al hospital, dependían directamente del director, pero en lo referente al “régimen espiritual” se sujetarían a lo que prescribían sus reglas y prácticas:

Las hijas de la caridad observarán exactamente las ordenanzas y reglamentos de este hospital de san Juan

⁴⁵ *Historia de las Hijas...*, *op. cit.*, pp. 169-170; L. E. Reyes Pavón, *op. cit.*, pp. 25-26; “Munificencia de la Emperatriz”, en *Periódico Oficial del Departamento de Yucatán*, 4 de diciembre de 1865, p. 3.

⁴⁶ “Hermanas de la Caridad”, en *Periódico Oficial del Departamento de Yucatán*, 25 de enero de 1866, p. 3; *Historia de las Hijas...*, *op. cit.*, p. 169.

⁴⁷ Francisca Hernández Martín, “Las hijas de la caridad en la profesionalización de la enfermería”, en *Cultura de los Cuidados*, año 10, núm. 20, 2006, p. 41; I. Florido Florido, *op. cit.*, pp. 56-60, 154, 156.

de Dios de esta capital mientras estas no se opusieren directa o indirectamente a sus reglas ni a las prácticas y costumbres de su instituto.⁴⁸

El director dispondría el horario para la diaria celebración de la misa y el capellán tendría la obligación de “administrar la sagrada comunión a las hermanas en todos los días que lo pidieren conforme a sus reglas y las que recibieren en su oratorio privado, si la superiora en algún caso no dispusiese lo contrario”. Las hermanas tendrían derecho a una habitación separada de las enfermerías, así como la comida; se cubrirían los gastos del lavado de ropa, compra de leña, luces, y se les entregaría la ropa blanca necesaria, de la cual se llevaría a cabo un inventario anual. Por cada hermana se pagarían siete pesos mensuales para cubrir sus gastos y, como señalaba el reglamento, de este dinero no tendrían que dar cuenta a nadie más que a la visitadora. Gozaban del derecho a cuidados médicos y medicinas gratuitas en caso de enfermedad, y en caso de quedar incapacitadas durante su trabajo en el hospital, éste se encargaría de su manutención y asimismo

[...] costeará los gastos de entierro de las hermanas que fallecieren en el mismo perteneciendo a él; dicho entierro será con la decencia correspondiente celebrando el oficio de sepultura y una misa cantada con tres otras rezadas en sufragio de la difunta.⁴⁹

Además se permitió que las jóvenes que desearan ingresar a la congregación permanecieran en el hospital para descubrir si ésa era su vocación; hasta que la superiora o la visitadora lo considerara

⁴⁸ L. E. Reyes Pavón, *op. cit.*, pp. 28-29; “Contrato celebrado entre el Comisario Imperial de Yucatán y el director de las Hijas de la Caridad para el establecimiento de estas en el hospital de san Juan de Dios”, Biblioteca Yucatanense, Manuscritos, LIII-1866-2/4-034, 8 de febrero de 1866, f. 3.

⁴⁹ L. E. Reyes Pavón, *op. cit.*, pp. 29-31, 33; “Contrato...”, *op. cit.*, fs. 2-5, 7-8.

pertinente, ellas y las Hermanas de la Caridad que fueran enviadas en reemplazo de alguna otra por traslado, enfermedad o muerte se sujetarían a las mismas reglas y condiciones con que se establecieron las primeras.⁵⁰

La superiora sería el canal de comunicación entre las hermanas, el director —a quien estaba subordinada— y viceversa; con él se comunicaría por escrito para recibir las órdenes y disposiciones del facultativo; distribuía los cargos entre las hermanas de la manera que considerara más adecuada; estaba encargada de pasar a las hermanas cualquier queja o regaño por las faltas cometidas que señalara el director, puesto que él no podía amonestarlas directamente, a menos que la falta fuera de la superiora, a quien llamaría la atención en privado.⁵¹ Tenía a su cargo la supervisión de todas las actividades de cuidado de los pacientes, las salas de enfermos y su alimentación, de los utensilios y ropas —del hospital, la iglesia y la sacristía—, así como del personal doméstico. Era responsable de que se cumplieran los horarios de entrada, salida y visitas en el hospital, contando ella un duplicado de llaves de las salas a su cargo.⁵²

La superiora, aun cuando tenía a su cargo gran parte de las actividades y del personal del hospital, no podría hacer nada que no estuviera estipulado en el reglamento ni siguiera las órdenes del director; al cual se encontraba subordinada, aunque sí tenía autoridad para despedir a los empleados que habitaran en el hospital si cometían una falta que lo ameritara; es decir, que atentaran contra “el buen orden” que debía mantenerse en la institución, siempre y cuando estuviera de acuerdo el director.⁵³

Las Hermanas de la Caridad estaban al cuidado de los enfermos, sus alimentos y medicinas. Era obligatorio que una de ellas acompañara a los facul-

tativos durante sus recorridos, a fin de que los informara de los alimentos y medicinas que se le habían administrado y de que el médico le diera instrucciones —según las observaciones de su visita— para el régimen que se llevaría con el enfermo, ya que fuera el mismo o lo cambiara, aunque debía seguirse al pie de la letra.

El funcionamiento del hospital no se vio interrumpido por estos cambios administrativos; en cuanto a la parte médica, siguió funcionando como de costumbre, sólo que con una administración más eficiente y personal consagrado en cuerpo y alma al cuidado de la humanidad doliente. Éste era un espacio institucional, aunque funcionaba de modo semejante a la de un hogar, donde las labores domésticas y los cuidados estaban en manos de las Hijas de la Caridad, en tanto que los asuntos de mayor importancia, como la toma de decisiones, se reservaban a la autoridad masculina.⁵⁴

La figura del boticario en el hospital no la encontramos en el reglamento de 1860, sino en el de 1869, aunque otras fuentes indican la existencia de una hermana boticaria en Mérida y en otros establecimientos de las Hijas de la Caridad. Elsa Malvido señala que en todos los hospitales donde se establecieron contaban con una hermana boticaria entrenada para ese fin, quien elaboraba los preparados y pócimas a la manera de una farmacia pública, y que las novicias eran entrenadas por hermanas más expertas.⁵⁵

El año de 1866 transcurrió en forma tranquila para el hospital. Las religiosas se adaptaron de prisa a la vida en el establecimiento, dedicadas a las labores que su patrono, san Vicente de Paúl, les había encomendado. Esta aparente calma, sin embargo, pronto se vio perturbada por la lucha entre imperialistas y liberales, así como por un suceso que no sólo sacudió a la ciudad, sino al hospital mismo, y que acaso marcó la permanencia de las Hermanas de la

⁵⁰ “Contrato...”, *op. cit.*, fs. 7-8.

⁵¹ *Ibidem*, fs. 3-4.

⁵² *Ibidem*, f. 5.

⁵³ *Ibidem*, f. 35.

⁵⁴ *Ibidem*, fs. 36, 39.

⁵⁵ E. Malvido, *op. cit.*, p. 436.

Caridad en el Hospital General durante los siguientes años.⁵⁶

La República Restaurada: las heroínas de la patria

Con los primeros días de abril de 1867 se acercaban también los últimos del Imperio en Yucatán; el ejército comandado por el general Manuel Cepeda Peraza ganaba terreno a las fuerzas imperialistas del comisario imperial, y se aproximaba peligrosamente a la capital yucateca, de modo que se consideró instalar un hospital de sangre en el obispado y que dos Hermanas de la Caridad acudieran a prestar servicio. Estas acciones no se llevaron a cabo.

A la medianoche del 22 de ese mes, la plaza del barrio de Mejorada fue ocupada por las fuerzas liberales y se instaló en ésta el cuartel general. El hospital quedó dentro de las líneas liberales de Cepeda Peraza, y las hermanas no pudieron comunicarse con el hospital provisional, y menos prestar sus servicios.⁵⁷ Lo acontecido durante esos días podemos imaginarlo gracias al relato de Luis García Pimentel, quien narró los hechos que siguieron a la toma de la plaza:

En el hospital, además de bastantes enfermos, existían los heridos de las distintas acciones que hubo antes de que cercasen la plaza los republicanos, y cuando estos se apoderaron del edificio lo llenaron de soldados y presos [...] El edificio —Dice el Dr. Donde— estaba tan lleno de gente que tuve que ocupar todos los corredores de la parte alta [...] Era tal el número de enfermos y heridos que no bastando esto y siendo la línea de los sitiadores muy extensa, hubo que formar otros dos hospitales, uno en el barrio de

Santiago y el otro en el de San Juan [...] no habiendo ido hermanas á estos dos, porque las que había en el principal apenas bastaban para el fuerte servicio que allí había.⁵⁸

Aparte de las áreas ocupadas por los enfermos de costumbre y el creciente número de heridos, los liberales emplearon para otros fines los espacios del hospital; por ejemplo, en la sala de cirugía se mandó instalar una imprenta para la publicación del boletín *La Razón del Pueblo*,⁵⁹ que se convirtió en el periódico oficial del estado, y los techos del templo se usaron como puntos de ataque contra la ciudadela de San Benito.

Aunado al trabajo demandante de atender a los heridos, los servicios de la botica —al ser la única que quedó en el área ocupada por los republicanos— fueron muy solicitados, de modo que “Sor Jesús la hermana boticaria [se vio obligada] á comenzar el despacho desde las primeras horas de la mañana y prolongarlo hasta muy entrada la noche”.⁶⁰ Para evitar el desabasto de alimentos, a diario se instalaba un mercado para las familias, y se mandaba a buscar los productos en los pueblos y haciendas cercanas.⁶¹ Las hermanas no sólo atendieron a los enfermos y soldados heridos, sino que soportaron junto a ellos la embestida de los cañonazos. Y asimismo sufrieron una epidemia de fiebre amarilla que cobró la vida de sor Luisa Cárdenas, el 9 de junio.⁶²

Tras mantener en sitio a la ciudad por 55 días, el ejército liberal hizo su entrada triunfal en la mañana del 16 de junio de 1867. Según el tratado firmado para la capitulación de los imperialistas, se permitió la salida de los vencidos y quedó instalado el gene-

⁵⁶ L. E. Reyes Pavón, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁷ L. García Pimentel, “Las Hermanas de la Caridad en los sitios de Mérida, Querétaro y México”, en *Almanaque de El Tiempo. Diario Católico de México*, México, Victoriano Agüero y Cía., 1887, p. 13; Yanuario Manzanilla, *Recuerdos de la campaña de los republicanos contra el imperio en el Estado de Yucatán*, Mérida, Imprenta Mercantil a cargo de José Gamboa Guzmán, 1888, p. 65.

⁵⁸ L. García Pimentel, *op. cit.*, pp. 13-14.

⁵⁹ Y. Manzanilla, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁰ L. García Pimentel, *op. cit.*, p. 14.

⁶¹ L. E. Reyes Pavón, *op. cit.*, 45-46.

⁶² *Ibidem*, p. 46; “Defunción”, en *La Razón del Pueblo*, 10 de junio de 1867, p. 2; “Necrología”, en *La Razón del Pueblo*, 25 de junio de 1867, p. 4.

ral Manuel Cepeda Peraza como gobernador y comandante militar del estado.⁶³ Con la victoria de los liberales yucatecos vinieron los festejos; el servicio hospitalario prestado por las Hermanas de la Caridad durante el sitio hizo que fueran vitoreadas y aplaudidas, tal como se narra en una nota aparecida en el periódico *La Razón del Pueblo*:

Antes de rendir nuestro paseo visitamos también a las hermanas de la caridad, á esos ángeles humanados que tantos consuelos brindaron á la humanidad doliente en la última campaña mientras la plaza lanzaba sus tiros encarnizados contra el asilo del dolor y la beneficencia [...] En presencia de nuestros héroes mutilados y de las hermanas de la caridad abrimos una suscripcion [*sic*] á favor de los huérfanos y de las viudas que sucumbieron peleando por la república.⁶⁴

Las Hermanas de la Caridad que sirvieron en el sitio, sor María Orsat, sor Vicenta Riverolles [*sic*], sor Juana Chávez, sor Ambrosia Tortolero, sor Luisa Muñoz y sor Luisa Cárdenas, tuvieron la suerte de quedar del lado ocupado por los vencedores; haber convivido durante 55 días con el ejército que resultó ganador —atendiendo heridos y cuidando enfermos— las convirtieron, al menos en Yucatán, en heroínas de la República, sin importar que su establecimiento en la ciudad hubiera sido auspiciado por el Imperio. Demostraron que su compromiso no era con ningún gobierno, sino con aquellos que necesitaban de cuidados y consuelo en la enfermedad.⁶⁵

El apoyo del gobierno del general Manuel Cepeda Peraza a las hermanas y su permanencia al frente del hospital estuvieron marcados por este incidente. A un mes de la restauración de la República,

el gobierno local hizo lo que estuvo a su alcance para devolver el hospital a la estabilidad que se había roto por los percances de la guerra; así lo confirma el decreto del 5 de agosto de 1867, que en su artículo segundo señalaba: “El régimen y economía interior del hospital estará a cargo de las hermanas de la caridad”. Esa acción legitimaba la permanencia de las hermanas al frente de su administración.⁶⁶

El siguiente paso fue dotar al hospital con fondos para las reparaciones y mejoras necesarias, así como cubrir los gastos cotidianos del mismo. Para esto se decretó, el 26 de septiembre de 1867, que, de los capitales del Banco de Avío, fundado por órdenes de la malograda emperatriz, se destinaran 4000 pesos a la construcción de una biblioteca para el Instituto Literario y el resto, para los fondos del hospital, que “merece toda la protección del gobierno”; y en noviembre de ese año se pasó al hospital la nada despreciable suma de 75372.49 pesos, pertenecientes a los capitales del extinto convento de monjas concepcionistas,⁶⁷ por mencionar algunas acciones emprendidas para fortalecer económicamente a la institución.

Como parte del interés del gobierno respecto a la situación del hospital, el 27 de mayo de 1868 se solicitó a Nicolás Almeida, presidente de la junta, que entregara un informe sobre su estado. En éste se mencionaron las condiciones en que se encontraba el lugar antes de su traslado al ex convento de Mejorada, sus finanzas y el cambio positivo en la institución con la llegada de las Hermanas de la Caridad:

Día a día vemos los inmensos beneficios de tal institución para la humanidad. Aquellas señoras se hicieron

⁶³ Juan Francisco Molina Solís, *Historia de Yucatán desde la independencia de España, hasta la época actual*, Mérida, Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca, 1927, pp. 409-412.

⁶⁴ “Remitido. Paseo cívico del 4 de julio”, en *La Razón del Pueblo*, 9 de julio de 1867.

⁶⁵ L. E. Reyes Pavón, *op. cit.*, pp. 48-49.

⁶⁶ Eligio Ancona, *Leyes, decretos, órdenes y demás disposiciones de tendencia general. Expedidas por el poder legislativo del estado de Yucatán*, t. III, Mérida, Imprenta del Eco del Comercio, 1882, p. 177. También se encuentra en “Decreto que reforma en parte el reglamento del Hospital General de Mérida de 30 de julio de 1861”, en *La Razón del Pueblo*, 5 de agosto de 1867.

⁶⁷ E. Ancona, *op. cit.*, pp. 194-195, 240.

cargo del hospital conforme á su reglamento en que se con vino; y la junta cumple con un deber de conciencia al consignar en esta nota toda la gratitud á que es acreedor el noble y desinteresado comportamiento de aquellas hermanas.⁶⁸

En diciembre de 1867 el gobierno autorizó que la suma de 6 000 pesos del extinto Banco de Avío se invirtiera en concluir la reparación del templo de La Mejorada, y para la construcción de dos salas para dementes. La segunda obra no se inició debido a que no se había reunido la suficiente cantidad de dinero, hasta que en mayo de 1868 la junta directiva del hospital sometió a aprobación la construcción de los dos departamentos debido a que resultaba apremiante

[...] la pronta edificación de los apartados de que carece para dementes, por cuya causa se handan [sic] estos molestando, cuando por necesidad, y humanidad, se les permite salir de sus insalubres calabosos [sic], para aliviarles en parte su triste situación.⁶⁹

La obra fue contratada con el señor Fermín Domingo, quien accedió a llevarla a cabo por la cantidad de 5750 pesos por tratarse de “una obra sumamente piadosa”. Así, se pidió al gobierno que autorizara invertir la suma adicional de 798 pesos para el nuevo proyecto.⁷⁰ Además de la restauración del edificio

⁶⁸ “Comunicado de Nicolás Almeida al gobierno acerca del informe sobre el estado actual del Hospital de San Juan de Dios”, AGEY, fondo Poder Ejecutivo, sección Junta Directiva del Hospital General, serie Salud Pública, c. 27 4, vol. 224, exp. 38, 4 de junio de 1868.

⁶⁹ “Comunicado de Nicolás Almeida al Gobernador acerca de: Propuesta de condiciones para la construcción de dos departamentos para dementes”, AGEY, fondo Poder Ejecutivo, sección Junta Directiva del Hospital General, serie Salud Pública, c. 276, vol. 226, exp. 17, 16 de julio de 1868, f. 2.

⁷⁰ “Comunicado de Nicolás Almeida al Gobernador acerca de: de la licitación y tiempo asignado a los alarifes que se encargaron de la construcción de los departamentos de dementes”, AGEY, fondo Poder Ejecutivo, sección Junta Directiva del Hospital Ge-

y la construcción de los departamentos mencionados, con la ayuda de algunos ciudadanos que donaron capitales se importaron camas de hierro nuevas para la mayor comodidad de los enfermos.⁷¹

En estos primeros años, el gobierno encabezado por Cepeda Peraza y los directivos del hospital se enfocaron en subsanar los problemas de infraestructura del hospital, dar capacidades legales a las Hermanas de la Caridad, al ratificarlas para continuar su labor asistencial, y de dotar al establecimiento con recursos financieros de mediano y largo plazo que ayudaran a mantener la estabilidad económica.⁷²

Según los datos presentados por García Pimentel, antes de la muerte de sor Luisa trabajaban seis hermanas en el hospital, lo que nos hace pensar que el número de enfermos o el trabajo había aumentado. Otro aspecto que llama nuestra atención es que ya no aparecían como parte del personal algunas de las hermanas fundadoras, lo cual puede significar su envío a otra ciudad y que fueron reemplazadas, o bien que fueron enviadas para hacerse cargo del colegio, el cual fue encargado a las hermanas entre la época de su llegada y abril de 1867.

El gobierno republicano también aprovechó para actualizar la reglamentación interna del Hospital General; el nuevo reglamento, publicado en 1869, incluyó las facultades y obligaciones de la junta directiva, así como de cada uno de sus miembros, el número y tipo de empleados de todos los ramos, su sueldo mensual y, brevemente, sus obligaciones. También se detallaba que habría dos departamentos de enfermos, divididos según su sexo, y se podía hacer otra división de acuerdo con las enfermedades que presentaban, si el médico general lo considera-

neral, serie Salud Pública, c. 276, vol. 226, exp. 17, 17 de julio de 1868, fs. 1-2.

⁷¹ “Editorial. Las Hermanas de la Caridad y el Hospital General de esta ciudad”, en *El Estado*, 3 de septiembre de 1871, p. 1.

⁷² L. E. Reyes Pavón, *op. cit.*, pp. 54-55.

ba pertinente. Para el fin que nos interesa, reproducimos el artículo 47 de ese reglamento:

Se autoriza á la junta directiva del hospital general de esta capital para encargar su dirección económico-administrativa á las Hermanas de la Caridad si á su juicio resultare más benéfico al servicio humanitario de los enfermos; en cuyo caso podrá suprimir á los empleados de la respectiva planta, que deban suplir aquellas.⁷³

Las hermanas continuaron en el establecimiento, por lo que es evidente que la junta consideró que era lo más adecuado para el nosocomio y los enfermos. También se solicitó que a los ocho días de publicado, la junta —y, en caso que lo ameritara, en conjunto con el administrador y el médico general— presentara reglamentos específicos para las diferentes áreas.⁷⁴

Los cambios principales se referían al aumento de la planta de empleados y las obligaciones de los que ya existían, las cuales se mantuvieron casi iguales; lo más interesante aquí es que en este nuevo reglamento la figura de la superiora tomó una gran relevancia, y aunque habíamos establecido que asumió las labores del administrador, legitimó la presencia de las hermanas. La práctica cotidiana se había convertido en ley, y este documento lo confirma.

Podemos dividir las labores asignadas a la superiora en específicas y conjuntas; entre las primeras estaban las de comunicar las órdenes a los sirvientes, corregir o castigar a quienes no cumplían con su deber o causaran alborotos. En caso de que se cometiera un delito, debía dar parte a las autoridades correspondientes, así como recibir a los enfermos y conservar las papeletas; llevar un libro de entradas y

salidas de enfermos; la relación de los presos y detenidas, y de los asalariados del hospital, y registrar a quienes debían pagar hospitalidades. Tales registros debían presentarse a las autoridades correspondientes para su aprobación. Las responsabilidades particulares de la superiora no terminaban ahí: debía comprar los comestibles y las cosas que se necesitaran en el hospital; supervisar al personal de la cocina; llevar el registro de los gastos para presentarlo a la junta; vigilar el cuidado de los enfermos; impedir la entrada a la sala de enfermos sin autorización; cerrar la puerta principal a las nueve de la noche y entregar la llave al guardia, así como el portón por el que sacaban los cadáveres; dirigir las comunicaciones a la junta por medio de oficio; impedir que los enfermos militares sin papeleta fueran admitidos; proponer los sirvientes que considerara necesarios para el servicio; hacer cumplir las órdenes del médico director; formar los estados a que estaba obligada por ley —es decir, los libros de gastos, de entradas y salidas y otros que le fueran encomendados—, y recibir y conservar la ropa que traían puesta los enfermos. Esas responsabilidades la convertían en la figura administrativa central para el funcionamiento del hospital.⁷⁵

Entre las actividades conjuntas se enlistaban las siguientes: mandar llamar al médico director en caso de urgencia; hacer el inventario anual en conjunto con un vocal nombrado por la junta de todos los enseres del hospital, excepto los de cirugía; entregar al conserje o mayordomo a los presos enfermos y recibir el listado de los mismos antes de la visita del médico; los fines de semana, entregar la relación de los dados de alta, y asimismo recibir las quejas de los enfermos cuando las hubiera.⁷⁶

Aunque en el reglamento no hay actividades específicas designadas para las demás hermanas, di-

⁷³ *Reglamento para el gobierno interior del Hospital General de San Juan de Dios de esta capital*, Mérida, Imprenta Literaria a cargo de M. Guzmán, 1869.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ *Reglamento del Hospital General de esta capital*, Mérida, Imprenta de Manuel Aldana Rivas, 1869; L. E. Reyes Pavón, *op. cit.*, pp. 57-58.

⁷⁶ *Reglamento del Hospital General...*, *op. cit.*

ficilmente una sola persona pudo realizar tantas ocupaciones, por lo que es posible que delegara algunas a las otras hermanas, además de otras que gracias a fuentes hemerográficas, reglamentos y otras investigaciones exponemos a continuación.

Los cuidados dirigidos y realizados por las Hijas de la Caridad se orientaban a cubrir las necesidades biológicas, psíquicas, sociales y espirituales.⁷⁷ Propiamente desempeñaban labores de enfermería, proporcionaban a los enfermos los medicamentos y alimentos recetados por el doctor, hacían las camas, cuidaban el aseo y la limpieza, recibían a los enfermos y se turnaban para velarlos en las noches, cuidar del orden y tranquilidad de las salas, acompañar al doctor en sus visitas y llevar un registro de los alimentos y medicamentos de cada paciente.⁷⁸ Esas labores eran realizadas con abnegación, aunque estaban limitadas por su sexo y el pudor de su condición religiosa, de modo que se contrataba a ayudantes o enfermeros que desempeñaban los trabajos que podían comprometer su recato, como el cuidado de los contagiados de enfermedades venéreas y algunos otros en las salas de hombres.⁷⁹

Sabemos que en el Hospital de San Juan de Dios había una hermana asignada al cuidado de los dementes: sor Vicenta, y aunque esta tarea aparece

como parte de las obligaciones del mayordomo, es probable que él sólo se dedicara a su vigilancia y que la hermana se ocupara de los demás cuidados: ver que estuvieran limpios, darles de comer y sus medicinas.⁸⁰ Sor Juana Chávez era la boticaria, oficio que compartió con otros miembros del personal, si bien no hay detalles de las funciones que realizaba.⁸¹ Las hermanas tenían a su cuidado una huerta, donde se cultivaban hortalizas, frutas, flores, y es posible que criaran algunos animales en el patio, como era la costumbre de la época.⁸²

Además del cuidado de los enfermos, las Hermanas de la Caridad extendieron sus manos bienhechoras a otras obras, apoyadas en los miembros de la sociedad, ya fuera que pertenecieran a alguna asociación caritativa o que sólo fueran benefactores. En Mérida, al igual que en otras partes del país, se formaron grupos de laicos que cooperaron con las hermanas. Éstos fueron las Conferencias de San Vicente de Paúl, las Damas de la Caridad,⁸³ así como la Aso-

⁷⁷ En el siglo XIX comenzó a darse, hasta cierto nivel, la profesionalización y regulación de las carreras médicas, y gracias a la preparación que tenían las Hermanas de la Caridad en el ámbito asistencial durante su tiempo de noviciado, fue que los médicos encontraron en ellas a fieles colaboradoras, preparadas gracias a los textos utilizados para su instrucción y consagradas a aliviar el sufrimiento de los necesitados; es decir, una auténtica vocación; para mayor información sobre la profesionalización de la enfermería y el papel de las Hermanas de la Caridad, *cfr.* F. Hernández Martín, *op. cit.*

⁷⁸ "Contrato...", *op. cit.*, f. 6; *Reglamento del Hospital General...*, *op. cit.*; Lorena Lourdes Tejero Vidal *et al.*, "La profesionalización de la enfermería en Lleida a partir de las Hijas de la Caridad", en *Cultura de los Cuidados*, año XV, núm. 31, 2011, pp. 67-68.

⁷⁹ Aunque por las razones que expresamos arriba las hermanas no se harían cargo de esas salas, sí debían supervisar que los encargados de esas áreas cumplieran puntualmente con el cuidado de esos enfermos. "Contrato...", *op. cit.*, f. 6.

⁸⁰ Acerca de ella se señala, en una nota publicada años después de que abandonaran el hospital, que fue "encargada de atender a los pobres dementes, sobre los cuales había adquirido una influencia irrecusable á fuerza de abnegación". "Juárez y las Hermanas de la Caridad", en *La Razón Católica*, 23 de julio de 1891. Llama la atención que, aun cuando se dedicó tiempo y dinero al proyecto de edificación de las nuevas salas de dementes de las que hablamos antes, en lo correspondiente a su atención el reglamento sólo contiene lo concerniente al mayordomo y no hay ningún reglamento ni instrucciones específicas para dichas salas, lo cual tampoco nos permite profundizar mucho respecto a los cuidados que se les daba a los enfermos mentales en esa época.

⁸¹ L. García Pimentel, *op. cit.*, p. 14.

⁸² "De Actualidad: Inexactitudes del señor José T. Cervera sobre el Hospital General", en *El Pensamiento*, 26 de marzo de 1876, p. 4.

⁸³ Esta asociación femenina ha sido estudiada por Silvia Arrom y por Laura Díaz, quien, para el caso de Guadalajara y algunas otras partes de Jalisco, relaciona esta sociedad con el surgimiento de una orden femenina que se encargaría de las labores que desempeñaban las hermanas, en particular en los hospitales, aunque no profundiza en la relación entre las Hermanas de la Caridad y las Damas de la Caridad. Silvia Marina Arrom, "Las señoras de la caridad: pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1863-1910", en *Historia Mexicana*, LVII, núm. 2 (226), octubre-diciembre de 2007, pp. 445-490; Silvia Marina Arrom, "La movilización de las mujeres católicas en Jalisco. Las Señoras de

ciación de Hijas de María. Los tres fueron creados bajo los principios de caridad que predicó san Vicente de Paúl, y aunque sus labores y prácticas variaban en algunos aspectos, todas tuvieron como principio fundamental la protección de los pobres desde cualquiera de sus vertientes: el cuidado de enfermos, la educación y protección de los niños, y todas las actividades materiales y espirituales de las cuales los menesterosos pudieran beneficiarse.⁸⁴

El colegio del Sagrado Corazón de Jesús

Este colegio fue fundado por la señora Ana Peón de Regil, y aunque desconocemos la fecha exacta,⁸⁵ las Hermanas de la Caridad se hicieron cargo del mismo en algún momento entre su llegada, en febrero

la Caridad, 1864-1913", en Susie S. Porter *et al.* (eds.), *Género en la encrucijada de la historia social y cultural de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2015, pp. 67-92; Laura Catalina Díaz, *Medicina, religión y pobreza: las señoras de la caridad de San Vicente de Paúl, enfermeras religiosas en Jalisco (1864-1913)*, Zamora, Doctorado en Ciencias Sociales-El Colegio de Michoacán, 2010.

⁸⁴ Para profundizar sobre los orígenes de estas sociedades, las labores que desempeñaron y su relación con las hermanas, véanse Silvia Marina Arrom, "Filantropía católica y sociedad civil: los voluntarios mexicanos de San Vicente de Paúl, 1845-1910", en *Revista Sociedad y Economía*, vol. 10, abril de 2006, pp. 69-97; S. M. Arrom, "Las señoras de la caridad: pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1863-1910", en *Historia Mexicana*, vol. LVII, núm. 2 (226), octubre-diciembre de 2007, pp. 445-490; S. M. Arrom, "La movilización de las mujeres católicas en Jalisco. Las Señoras de la Caridad, 1864-1913", en S. S. Porter *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 67-92; L. E. Reyes Pavón, *op. cit.*, pp. 62-68.

⁸⁵ Acerca de este asunto encontramos en García Pimentel la siguiente reseña: "Con ayuda de varios particulares, especialmente la señora Doña Ana Peón de Regil, se puso [en Mérida] un colegio para niñas y denominado generalmente 'El Asilo'. Sor Concepción Delgado, Sor Carmen Berteli, Sor María Torres y Sor Teresa Pinto llegaron de México el 2 de diciembre de 1868 para establecer la nueva casa, y el 10 de enero se encargaron de ella Sor Alfonsina Gaudon, Hermana Sirviente y Sor María González. El 15 se abrió con el nombre de 'Colegio del Sagrado Corazón de Jesús de las Hijas de la Caridad'". Este texto proporciona información valiosa, aunque con ciertas imprecisiones, pues el colegio y el asilo, aunque ubicados en el mismo edificio, eran dos fundaciones diferentes; asimismo encontramos evidencia de que el colegio funcionaba desde antes del sitio de 1867. *Historia de las Hijas de la Caridad...*, *op. cit.*, p. 180.

de 1866, y abril de 1867: Fue un colegio "cuyo único y exclusivo objeto [era] brindar á la juventud del bello sexo un lugar más, donde recibir una educación esmerada y puramente religiosa".⁸⁶ Éste se encontraba en la Primera Calle Norte-Oriente, próxima al "Arco de Dragones", en el barrio de La Mejorada, muy cerca del hospital.

El colegio funcionó primero bajo la supervisión de sor Alfonsina Gaudon y después de sor Teresa Lartige, y aunque la educación de las niñas fue la principal preocupación del colegio, en el mismo se estableció un asilo para niños menores de siete años que funcionaba aparte y del cual hablaremos adelante.⁸⁷

En el siglo XIX la educación femenina aún era muy rudimentaria y consistía principalmente en lectura, escritura, costura, bordado y economía doméstica.⁸⁸ No contamos con registros sobre la matrícula del colegio o las actividades académicas que se desarrollaban allí, aunque rescatamos información de otras fuentes que tratan a detalle la labor educativa de las Hermanas de la Caridad. Parte fundamental del instituto de las hermanas era la educación de niñas, señoritas y niños pequeños, y para esto se crearon las "Reglas particulares para la maestra de Escuela", donde se especificaba cómo debían funcionar las escuelas a su cargo.⁸⁹

En las escuelas de las Hijas de la Caridad se aceptaba a niñas de entre seis y 13 años de edad.

⁸⁶ "Colegio del Sagrado Corazón de Jesús", en *La Caridad*, 3 de septiembre de 1873, p. 2.

⁸⁷ L. E. Reyes Pavón, *op. cit.*, p. 69.

⁸⁸ Se acostumbraba que las niñas se educaran en casa o en un tipo de escuelas llamadas "amigas", en las cuales se les enseñaban labores femeninas, a contar y a leer. La primera escuela primaria oficial para niñas de Mérida se fundó en 1846; más adelante se les enseñaban otras materias, como artes, y algunos conocimientos básicos de ciencias. Hacia 1868 ya se contaba con una de estas escuelas en cada uno de los cinco suburbios de Mérida, además de los colegios particulares, entre los que se encontraba el de las hermanas. M. de los D. Guerrero Lara, *op. cit.*, pp. 12-16.

⁸⁹ Se puede consultar completo en I. Florido Florido, *op. cit.*, pp. 147-148.

La jornada era de seis horas, repartidas en la mañana y en la tarde; las clases se iniciaban con el pase de lista de asistencia; a continuación se ponían de rodillas para orar y, finalizadas las oraciones, se iniciaban los ejercicios de la clase.⁹⁰ La enseñanza consideraba factores como la cantidad de alumnas, el grado de avance escolar, la infraestructura y, según la cantidad de maestras, se aplicaban diferentes métodos, que eran el simultáneo, el mutuo y el mixto.⁹¹ Las alumnas se dividían por edad e instrucción en diferentes aulas: las de seis a ocho años formaban la clase de las pequeñas; las de ocho a diez años, la de las medianas, y las de diez en adelante, la de las mayores.⁹² Sobre las materias enseñadas en estos colegios, huelga decir que una parte fundamental era instrucción de moral y religión, además de lectura, escritura, gramática, aritmética y labores propias de su sexo, con un curso de “nivel ampliado” donde aprendían historia, geografía, elementos de dibujo aplicados a las labores, nociones de higiene doméstica y es posible que francés, idioma considerado como un conocimiento deseable para las señoritas en la época.⁹³

⁹⁰ *Ibidem*, p. 73.

⁹¹ El sistema simultáneo consistía en distribuir a las alumnas según su capacidad intelectual y cognoscitiva, formando grupos homogéneos, y con cada grupo se procedía como si se tratara de una sola alumna; en el sistema mutuo se clasificaba el aula en grupos, cada uno con 10 o 12 alumnas del mismo nivel, donde las más avanzadas se hacían cargo de cada unidad, las cuales tomaban clase fuera del horario escolar. Este sistema funcionaba en escuelas con un gran número de alumnas —entre 200 y 400—. Finalmente, el sistema mixto era la combinación de ambos; de acuerdo con la autora era el más apropiado para clases que no llegaban a 100 alumnas y el que más estuvo en uso. No consideramos que el Colegio en Mérida tuviera una matrícula numerosa, por lo que el primer sistema pudo ser el más adecuado. *Ibidem*, p. 76.

⁹² *Idem*.

⁹³ Al no contar con información específica acerca de este colegio, hemos intentado reconstruir estos aspectos con la información proporcionada por Isabel Florido, así como con información de la currícula de otras escuelas establecidas en Mérida que fueron contemporáneas a la que atendían las hermanas. Entre las materias que se impartían en otras escuelas para niñas encontramos

Además de su educación formal, las alumnas participaban de las actividades religiosas; encontramos evidencia de su intervención en las honras realizadas a san Vicente de Paúl, donde obsequiaron a los asistentes con “hermosos himnos aprendidos de las religiosas”.⁹⁴ También se les daba una instrucción preparatoria para la primera comunión a las niñas que estuvieran en edad de realizar el sacramento. En septiembre de 1870 se hizo una invitación para que asistieran los sábados de 11 a 12 del día para recibir la preparación correspondiente, y también podían asistir niñas que no fueran alumnas del colegio, pues la organización de este catecismo se hacía en forma conjunta con la Iglesia. Las niñas preparadas durante ese periodo hicieron su primera comunión junto con los niños del Colegio Católico de San Ildefonso, a finales de mayo de 1872.⁹⁵

caligrafía inglesa, ortología, religión, labores manuales, costura en blanco, bordados, geometría, gramática castellana, aritmética práctica, geografía de Yucatán, geografía general, historia sagrada, cosmografía, dibujo natural, idioma francés, declamación, historia pagana —en el caso del Colegio la Encarnación—; en la escuela fundada por la sociedad La Siempreviva se impartían lectura, historia sagrada, gramática, literatura, dibujo natural, geografía, declamación y aplicación. Otro aspecto a considerar es el origen francés de la institución de las hermanas, y el establecimiento del colegio durante la Intervención francesa. De acuerdo con Rubén García Pacheco, la educación femenina —primaria— y masculina de los colegios particulares no era muy diferente entre sí, ya que a las mujeres, además de las materias corrientes, se les daban clases de costura en blanco, bordado y economía doméstica; en el caso de las escuelas públicas, las labores “propias de su sexo” se dividían en tres clases: labores útiles —punto de media, costuras y remiendos—, labores agradables —bordados, tapicería, encajes, blondas y la malla— y labores de recreo y adorno —bordados de sedas de colores, pelo, oro, plata, trabajos de felpilla, abalorio, perlas y cabello, las flores y frutas artificiales—. “Remitido. Colegio la Encarnación”, en *La Siempreviva*, 1 de mayo de 1871, pp. 2-3; “Exámenes”, en *La Siempreviva*, 15 de mayo de 1871, p. 1; R. A. García Pacheco, “Los artesanos y el pensamiento social de los católicos en Yucatán, 1849-1919”, tesis de licenciatura, Mérida, Facultad de Ciencias Antropológicas-UNAM, 2004, pp. 124-125.

⁹⁴ “Gacetilla. Función en la Mejorada”, en *La Caridad*, 22 de julio de 1869, p. 4.

⁹⁵ “Instrucción religiosa”, en *La Caridad*, 15 de septiembre de 1870, p. 153; “La primera comunión”, en *La Caridad*, 2 de junio de 1872, p. 98.

En agosto de 1873 las alumnas de las Hermanas de la Caridad presentaron con éxito sus exámenes finales, en presencia de la Comisión de Instrucción Pública del Ayuntamiento, y demostraron “grandes progresos y adelantos en todos los ramos que cursaron”. En una nota periodística se menciona que el establecimiento logró en esos pocos años estar a “la altura de los mejores de su clase en toda la república”.⁹⁶

La expulsión de las Hermanas de la Caridad en 1875 no detuvo el funcionamiento del colegio, pues la Asociación de Hijas de María, fundada en el mismo desde 1872, se hizo cargo de la institución, tal como lo narra Gabriel Aznar y Pérez:

Del colegio no hay más que decir, sino que allí se educaron innumerables y muy distinguidas hijas de Mérida. Baste citar a la srita. Isabel Duarte García, que en unión de sus apreciables hermanas atiende desde hace muchos años el Colegio del Sagrado Corazón de Jesús. Este colegio ha logrado colocarse en primera línea, siendo hoy para las familias católicas lo que el instituto es para las demás. No hace mucho que las sritas. Cámara y Vales, alumnas suyas, obtuvieron el título de profesoras después de sustentar con lucimiento los exámenes que exige la ley. Pues bien, si el colegio de que venimos hablando es un óptimo y sazonado fruto de la educación de las Hermanas de la Caridad ¿Cómo no desear su vuelta a la patria? ¿Cómo no desear que vuelvan a explotarse las minas en que se forman veneros tan ricos de ilustración y de virtud?⁹⁷

⁹⁶ “Alocución del Señor presidente de la Comisión de Instrucción primaria del H. Ayuntamiento D. Manuel Aldana Rivas, leyó después de la distribución de premios y solemne clausura de las cátedras del ‘Colegio del Sagrado Corazón de Jesús’ el 26 de agosto último”, en *La Caridad*, 3 de septiembre de 1873, p. 1; “Colegio del Sagrado Corazón de Jesús”, en *La Caridad*, 3 de septiembre de 1873, p. 2.

⁹⁷ “Juárez y las Hermanas de la Caridad”, *op. cit.*, p. 2.

Según la información proporcionada por Aznar y Pérez, sabemos que para 1897 el colegio continuaba abierto, que su ubicación cambió al primer cuadro de la ciudad y que antiguas alumnas de las Hijas de la Caridad enseñaban en él.⁹⁸

El asilo de infancia

La casa asilo⁹⁹ se fundó el 1 de marzo de 1869 y abrió sus puertas con siete niños, aunque a los pocos días ya contaba con casi 30.¹⁰⁰ Quedó a cargo de las Hermanas de la Caridad y su directora fue sor Magdalena Muñoz, quien, “como ángel de la guardia de la inocencia, va formando con sus palabras y ejemplos los tiernos corazones de aquellos pequeños que la rodean”.¹⁰¹ La prensa católica dio noticia de la fundación días más tarde en el siguiente comunicado:

La Conferencia de San Vicente de Paúl ha establecido en esta ciudad una casa de asilo que fue abierta el

⁹⁸ De acuerdo con lo publicado por Aznar: “El colegio y el asilo estuvieron en la casa que hoy es del Sr. D. Esteban Andrade, 1ª calle norte-oriental próxima al ‘Arco de Dragones’. Luego se trasladaron ambos establecimientos al amplio edificio de dos pisos situado en el ángulo noroeste de la Plaza de Armas, perteneciente en la actualidad a los herederos del finado Sr. D. José Rendón Peniche”. Por lo tanto, este cambio debió de hacerse cuando las hermanas aún se encontraban en Mérida —el asilo se extinguió con la partida de las mismas—, aunque en una referencia sobre la dirección de la escuela de San Luis Gonzaga se señala que se encontraba en la Calle 1 poniente-norte, núm. 3, frente al Colegio de las Hermanas de la Caridad. “Escuela de San Luis Gonzaga”, en *La Razón del Pueblo*, 2 de diciembre de 1872, p. 4. Esa dirección corresponde a la actual Calle 62, aunque no sabemos la ubicación exacta. “Juárez y las Hermanas de la Caridad”, *op. cit.*, p. 2.

⁹⁹ Las escuelas-asilo manejadas por las Hijas de la Caridad eran establecimientos destinados a recoger y educar a niños de ambos sexos menores de seis o siete años, y sus dos objetivos principales eran auxiliar a los hijos de familias pobres cuyos padres tenían que trabajar y preparar a los niños para la educación primaria. I. Florido Florido, *op. cit.*, p. 84.

¹⁰⁰ “Casa Asilo”, en *La Caridad*, 18 de marzo de 1869, p. 138.

¹⁰¹ “El asilo de la infancia”, en *La Caridad*, 26 de septiembre de 1872, p. 158.

1º del corriente bajo la dirección de una hermana de la caridad, quien se entenderá en todo lo concerniente á ella con una comisión permanente de la referida conferencia nombrada al efecto [...] Muy grato es, por consiguiente para una sociedad que posee las verdaderas nociones del bien, el poder proporcionar en su seno un abrigo seguro contra las pasiones en donde puedan sus desvalidos hijos recoger el pan que se les suministra diariamente y en donde se les enseñe que antes de llevar ese pan a la boca deben dar gracias al autor de todo lo creado, al padre de los pobres y de los humildes de corazón.¹⁰²

Que las hermanas estuvieran al cuidado de este establecimiento fundado por las conferencias refuerzan la idea de una cercanía entre las instituciones vicentinas. La conferencia se orientaba a proporcionar ayuda material y espiritual para aliviar la vida de los pobres, y una parte central de su labor era la educación y protección de los niños. Por esas razones la fundación del asilo fue muy importante. Los miembros de las Conferencias de San Vicente eran idóneos para conseguir locales y recursos para una institución de esa naturaleza. Una vez establecido el asilo, habría sido un problema conseguir quien trabajara 24 horas, los siete días de la semana y los 365 del año, para cubrir las necesidades de los niños, eso sin considerar los recursos para pagar un salario al personal. Allí vemos la importancia de la labor de las hermanas, quienes residían en los lugares puestos a su cuidado, por lo que siempre estaban disponibles y vivían consagradas al servicio de los más necesitados; de modo que fueron la respuesta a las dificultades que se habrían podido presentar en cuanto al manejo y administración del asilo.

Allí podían ingresar niños de entre dos y seis años de edad, y no era sólo una estancia para que

no estuvieran abandonados o expuestos a los peligros en la calle, sino que se les proporcionaba una instrucción básica, además de alimentos, ropa y cama a los internos. A la escuela de párvulos asistían también niños externos.

El espacio, una casa adaptada a las necesidades del instituto, estaba conformado por diversas áreas donde se llevaban a cabo las actividades: salón de clases, área de comida, patio y recámaras. En el salón había unas gradas que ocupaban gran parte del espacio y donde se sentaban los niños a tomar la clase, los varones del lado derecho y las mujeres del izquierdo. Se les enseñaba gramática, abecedario, aritmética —contar, sumas y restas—, las medidas con una balanza y el sistema métrico decimal; tenían clases de religión donde aprendían pasajes de la Biblia y sobre la vida de algunos de los personajes más notables, apoyados con estampas. El método de enseñanza era muy versátil, pues se auxiliaban con diferentes materiales visuales, canciones y ejercicios prácticos.¹⁰³

Según Isabel Florido, en 1859 se publicó una obra elaborada por sor María Cuzón —directora de una de estas escuelas—, donde se enlistaba el índice de materias y métodos de enseñanza, que era el siguiente:

- Prefacio
- Organización.-Lectura en círculos.-Ejercicios en la pizarra.
- Reglas para después de comer.-Reposo en común.
- Lectura en círculos.-Pizarras.
- Orden de la semana.
- Antiguo Testamento.-Nuevo Testamento.-Catecismo.
- Nociones de lenguaje y ortografía.
- Aritmética.-Numeración.-Las cuatro operaciones.-Pesas y medidas.-Figuras geométricas.
- Nociones de geografía.

¹⁰² "Casa Asilo", *op. cit.*, p. 137.

¹⁰³ "El asilo de infancia", *op. cit.*, pp. 158-161.

- Historia natural.-Los tres reinos.
- Historietas.-Cuentos.-Anécdotas.
- Gimnasia.¹⁰⁴

Después de las clases, los niños del asilo y los medios internos, a quienes sus padres iban a buscar tarde porque sus trabajos así se los exigían, se quedaban a comer atendidos por las hermanas, en tanto que los demás se iban a sus casas. La comida que se ofrecía a los niños del asilo era costeadada por la conferencia, y la proporcionada a los demás se pagaba con contribución que podían dar sus familias y con una cooperación mensual de 25 pesos otorgada por el ayuntamiento.¹⁰⁵

Según lo narrado por un visitante, había niños de todas las condiciones sociales, y como ejemplo pone los casos de “Lolita” y “Carlota”. La primera era hija de una lavandera que la dejaba en el asilo hasta la tarde o noche, cuando terminaba sus labores, y era de procedencia humilde; la segunda pertenecía “á una familia principal” de la ciudad.¹⁰⁶ Vemos que, aun cuando la principal función era darle un “hogar” a los niños desprotegidos, también cuidaban a los niños cuyos padres no podían ver por ellos a causa de sus trabajos, y que en lugar de estar vagando en la calle, hambrientos, eran enseñados y cuidados.

¹⁰⁴ Además de esta información, el manual incluía planos y croquis de una escuela, aula y material escolar, así como una serie de cantos y partituras. De acuerdo con Isabel Florido, este manual se utilizó en todas las casas asilo de las Hijas de la Caridad. Para una explicación más detallada sobre la pedagogía de esas materias, véase I. Florido Florido, *op. cit.*, pp. 84, 89-98, así como las descripciones hechas de la clase en “El asilo de infancia”, *op. cit.*, pp. 158-161.

¹⁰⁵ Ésta es la publicación de una carta que envió Joaquín Rejón a su primo Francisco Rejón Espínola de Tizimin, quien le pidió que fuera a visitar el asilo, del cual había escuchado mucho, y le informara sobre él. Joaquín fue y le narró los pormenores de su visita, lo acontecido en las clases, los ejercicios, así como las preguntas que le hizo a la hermana directora durante su visita, quedando complacido con lo que observó, en especial del método de enseñanza, que juzgó mejor que el lancasteriano. “El asilo de la infancia”, *op. cit.*, p. 161.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 159.

Igualmente observamos que las familias “acaudaladas” preferían inscribir a sus hijos en el colegio de las hermanas, quizá por la educación religiosa que ofrecían u otros factores, de modo que el asilo se constituyó en un espacio donde en cierta forma la clase social no tenía una importancia predominante.

Para 1872 la escuela del asilo contaba con más de 120 alumnos de ambos sexos, aunque no hay documentos que indiquen cuántos de ellos eran internos, puesto que la institución siempre estaba dispuesta a recibir a los pequeños necesitados; por ejemplo, en 1869, año en que se registró la llegada de muchos inmigrantes cubanos, la conferencia publicó un desplegado para “ofrecer á los hijos varones y hembras de edad entre dos a seis años de dichos emigrados, la casa de asilo que sostiene la conferencia”.¹⁰⁷

El trabajo fue muy importante desde un punto de vista social. Nuevamente Gabriel Aznar y Pérez dejaría años más tarde el siguiente testimonio:

Los niños que frecuentaron la sala de asilo son ahora jóvenes y aún mayores de edad, como hace ya más de diez y seis años que se cerraron sus hospitalarias puertas; pero de seguro no habrán olvidado aquellos tranquilos días de su inocencia que transcurrieron dulcemente al amparo de la caridad cristiana y los padres y madres que se ven obligados a trabajar desde que amanece hasta que anochece para buscar el pan de cada día: ¿Cómo no han de echar de menos aquel bendito asilo en que podían tener a sus tiernecitos hijos no solo bien cuidados y entretenidos, sino aun iniciados en los rudimentos del saber y de la religión? Nadie que hubiese presenciado los múltiples y variados ejercicios en que por minutos se entretenía y adoctrinaba a los niños del asilo, nadie que hubiese escuchado los tiernos y sencillos cantares de aquellas criaturas, menores de siete años las más, puede dejar

¹⁰⁷ “Sociedad de San Vicente de Paúl”, en *La Caridad*, 18 de marzo de 1869, p. 143.

de bendecir la memoria de las hermanas y de deplorar su ausencia.¹⁰⁸

El asilo cerró con la salida de las Hermanas de la Caridad del país, pues no había quien lo atendiera y la conferencia no podía confiar esa labor a alguien más; no se sabe qué sucedió con los pequeños que vivían en él. Al cabo de los años la conferencia fundó una obra de educación a la que dedicó casi todos sus esfuerzos y que llegó a ser una de las más importantes del país.

Radicalismo liberal y expulsión de las Hijas de la Caridad

Si bien las asociaciones vicentinas, incluida la congregación de las Hijas de la Caridad, florecieron en Yucatán durante los primeros años de la República Restaurada, años más tarde la influencia, desde otros puntos de la república, de los detractores de las Hermanas de la Caridad comenzó a sentirse en Mérida, en especial en lo concerniente al manejo del hospital. En diferentes periódicos liberales comenzaron a publicarse críticas contra la administración y los cuidados de los enfermos, y si bien en un principio no eran frecuentes, sí provocaron algunos cambios en el mismo.

En septiembre de 1871, el periódico *El Estado* dedicó un número completo a temas relacionados con el hospital, las Hermanas de la Caridad, la junta directiva e incluso el servicio facultativo. A partir de ahí fueron constantes los ataques por parte de la prensa liberal.¹⁰⁹ Es interesante que, cuando la junta cambió y quedó conformada por miembros de ese grupo, no se tenga noticia de que hicieran ninguna solicitud para removerlas de la adminis-

tración. Nuestro punto de vista es que, a pesar de lo que ellos pretendían hacer creer sobre “la mala administración” de las hermanas, no podían probar que en efecto haya habido un mal manejo, o acaso se dieron cuenta de que su salida causaría un descontento entre la población, por lo que de momento prefirieron dejar las cosas en paz —al final ya habían obtenido el control de la institución que tanto deseaban—. Incluso es posible que los nuevos miembros supieran que con la victoria de Lerdo de Tejada, y los ánimos algo más exaltados en el centro del país en contra de las hermanas, era cuestión de tiempo que se aplicaran medidas desde la capital. Claro, todo esto son conjeturas. Mientras tanto, al no existir información que lo contradiga, suponemos que las Hermanas de la Caridad continuaron prodigando sus cuidados y consuelo a los pobres y necesitados del hospital.

Lo cierto es que nadie podía prever que las medidas que tomaría el entonces presidente Sebastián Lerdo de Tejada causarían un gran revuelo y desatarían diversas y polémicas reacciones entre los miembros de la sociedad mexicana. En 1873 éste promulgó las Adiciones a las Leyes de Reforma añadidas a la Constitución; tales adiciones, señala José Serrano Catzín, “incorporaban al texto de la Constitución los puntos más importantes de las leyes”,¹¹⁰ y aunque se esperaba que esto se hiciera con respeto a la redacción original, donde se aclaraba que la supresión de comunidades religiosas no debía afectar en ese momento o en el futuro a “las Hermanas de la Caridad que aparte de no hacer vida común [estaban] consagradas al servicio de la humanidad doliente”,¹¹¹ esto no fue así, y dio pie a que se originara un debate sobre si las hermanas debían per-

¹⁰⁸ “Juárez y las Hermanas de la Caridad”, *op. cit.*, p. 2.

¹⁰⁹ Para más detalles sobre los reclamos que se hacía a los miembros de la junta y a las hermanas respecto a la atención que brindaban en el hospital, véase L. E. Reyes Pavón, *op. cit.*, pp. 82-93.

¹¹⁰ José Enrique Serrano Catzín, “Iglesia y Reforma en Yucatán (1856-1876)”, tesis de maestría, Facultad de Ciencias Antropológicas-UAY, 1998, p. 74.

¹¹¹ Chantal López *et al.*, “Leyes de Reforma”, 2004, recuperado de: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/derecho/leyes_reforma/leyes_reforma.html, consultada el 1 de agosto de 2016.

manecer en el país o si debían ser suprimidas por tratarse de una agrupación religiosa.¹¹²

En el seno del Congreso se dieron varios debates que finalizaron con una votación en diciembre de 1874,¹¹³ donde se prohibió que las Hermanas de la Caridad vivieran en comunidad, utilizaran su vestimenta tradicional y continuaran en los establecimientos públicos. A fin de hacer pública la resolución, se envió a todos los estados una circular, el 14 del mismo mes, para su publicación en los periódicos oficiales. El oficio contenía las disposiciones del Ejecutivo “en virtud de haber quedado suprimida en la República la Asociación de las Hermanas de la Caridad”. Ese documento otorgaba a las hermanas que abandonarían el país un permiso de 30 días a partir de su publicación a fin de continuar viviendo en comunidad, mientras disponían su marcha; permanecer en los recintos de beneficencia mientras las autoridades designaban a las personas que las sustituirían, así como usar su vestimenta tradicional durante el viaje.¹¹⁴

Ante esta circular, las reacciones de la población no se hicieron esperar, y en buen número. Nos permitimos citar una:

Ha sido aprobado por el congreso el artículo 20 de la ley que reglamenta las adiciones y reformas a la constitución, pues, aunque se creía generalmente que sería el referido artículo, desechando según la actitud inusitada que tomo el pueblo duran te la discusión, pero la lógica de los números triunfó al fin y creemos que no la justicia ni la razón. Al menos esta es nuestra opinión.

¹¹² Respecto a los debates y argumentos de ambas posturas, véase L. E. Reyes Pavón, *op. cit.*, pp. 104-112.

¹¹³ En cuanto a los votos a favor, en contra, abstenciones y ausencias en la sesión, véase “Votación Memorable”, en *La Iberia*, 8 de diciembre de 1874, p. 3.

¹¹⁴ “Acuerdo sobre disposiciones para que las Hermanas de la Caridad puedan trasladarse a otro país por haberse suprimido su asociación”, AGEY, fondo Poder Ejecutivo, sección Secretaría del Estado del Despacho de Gobernación, serie Leyes y Decretos, c. 312, vol. 262, exp. 89, 14 de diciembre de 1874, publicado en *La Razón del Pueblo*, 4 de enero de 1875, p. 2.

Lamentamos en verdad la expulsión [...] de las Hermanas de la Caridad, pues, aunque la ley no manda esto. Pero al prohibírseles que salgan a la calle sin su histórico traje, y ni que puedan vivir juntas es lo mismo que notificarles que se separen de los asilos y los orfanatorios; en fin, que se crucen de brazos y no llenen el objeto de su institución¹¹⁵

El artículo continúa en ese sentido, al resaltar la importante pérdida que implicaba para el país no contar más con los servicios caritativos prestados por las hermanas en el cuidado de los enfermos, el auxilio a los pobres, la educación de las niñas pobres y los cuidados a los niños huérfanos. También se mencionaba la valiosa labor que desempeñaron en el hospital, y todo sin recibir nada a cambio: sólo por su vocación y amor a Dios, sin importar que estuvieran lejos de sus familias, ni su condición social, debido a que muchas pertenecían a familias ricas, e incluso así trabajaban sólo con lo necesario para comer y vestir.¹¹⁶

En enero de 1875 se publicaron los artículos que comprendían las leyes, donde el 19 y el 20 marcaron la salida de las hermanas de nuestro país:

Artículo 19.—El estado no reconoce órdenes monásticas ni puede permitir su establecimiento, cualquiera que sea la denominación u objeto con que pretendan erigirse. Las ordenes 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 á las garantías individuales, conforme al artículo 963 del código penal del distrito que se declara vigente en toda la república.

Artículo 20.—Son órdenes monásticas para los efectos del artículo anterior, las sociedades religiosas, cuyos

¹¹⁵ “Hermanas de la Caridad”, en *La Caridad*, 17 de diciembre de 1874, pp. 202-203.

¹¹⁶ *Idem*.

individuos vivan bajo ciertas reglas peculiares a ellas mediante promesas ó votos *temporales* o perpetuos, y con sujeción á uno ó más superiores, aun cuando todos los individuos de la orden tengan habitación distinta. Quedan por lo mismo, sin efecto las declaraciones primeras y relativas de la circular del Ministerio de Gobernación, de 28 de mayo de 1861.

El primer artículo penalizó las órdenes monásticas, y el segundo eliminó la orden de las Hijas de la Caridad, pues no sólo definió las órdenes monacales por hacer vida común —aunque la ley del 26 de febrero de 1863 decía con claridad que las hermanas no debían resultar afectadas.

Cuando las Hijas de San Vicente fueron expulsadas del país, la provincia de México estaba formada por 42 casas y 410 hermanas, que entre enero y febrero de 1875 se embarcaron desde diferentes puntos del país:¹¹⁷ en enero, en Veracruz, en el vapor *Louisiane*, lo hicieron 144 mexicanas, ocho francesas y siete españolas; en febrero, en el vapor *Ville de Brest*, 87 mexicanas y 24 extranjeras; otras más salieron desde Mazatlán con dirección a San Francisco, California.¹¹⁸

En Mérida, las hermanas abandonaron la ciudad rumbo a Progreso, donde se embarcaron al exilio. La ciudad las despidió con abundantes muestras de afecto, reflejadas sobre todo en la prensa católica, en publicaciones como *La Caridad*, *El Tío Luna*

y *El Mensajero*, aunque también *La Revista de Mérida* publicó una nota alusiva.¹¹⁹ De éstas, 20 hermanas, acompañadas por el capellán C. Torres y una de sus principales benefactoras, la señora doña Ana Peón, se embarcaron en “el vapor americano en Progreso” para reunirse en Veracruz con sus hermanas y juntas abandonar el país hacia un destino desconocido.¹²⁰ Pasarían muchos años para que las Hermanas de la Caridad volvieran a pisar el suelo mexicano; es probable que muchas de las 355 mexicanas que salieron exiliadas nunca volvieran al país que las vio nacer.¹²¹

Ha sido posible rescatar algunos datos de las Hermanas de la Caridad que sirvieron en Mérida ya fuera por un corto periodo o hasta el momento de su destierro. En algunos casos encontramos su lugar de origen, el cargo que desempeñaron algunas y el destino al que fueron enviadas, y se enlistan a continuación: sor María Orsat, superiora del Hospital, francesa, regresó a su país de origen; sor Vicenta Ríbroles, al cuidado de los dementes, francesa, fue enviada a Lorca, España; sor Jesús Contreras, a Guadalajara, España; sor Juana Gómez, originaria de Guadalajara, fue enviada a Italia; sor Juana Chávez,

¹¹⁹ Algunos de estos artículos fueron “Hermanas de la Caridad”, en *La Caridad*, 10 de diciembre de 1874, p. 200; “Hermanas de la Caridad”, en *La Caridad*, 17 de diciembre de 1874, pp. 202-203; “La expulsión de las Hermanas de la Caridad”, en *El Mensajero*, 19 de diciembre de 1874, p. 1-3; “Despedida a las Hermanas de la Caridad”, en *El Tío Luna*, 2 de enero de 1875, p. 1; “Las hermanas de la Caridad”, en *La Revista de Mérida*, 14 de enero de 1875, p. 2.

¹²⁰ “Gacetilla: El vapor Americano”, en *La Revista de Mérida*, 21 de enero de 1875, p. 3. Salió del puerto de Progreso llevando de pasajeros embarcados en este puerto a las siguientes personas: capellán C. Torres, 20 hermanas de la caridad, doña Ana Peón, don Ignacio Vallado, don Pedro Peón Contreras, don Agustín Vadillo, Manuel Romero Ancona, Jesús de la O. Villaseñor, y 23 de la compañía zarzuela, 48 oficiales y señoras, y 754 oficiales de tropa.

¹²¹ Posteriormente, por medio de una carta publicada en un periódico de la capital a la que se hace referencia en una publicación local, se sabe que, de las hermanas que salieron de México, 20 fueron a España, 10 a Nápoles, cuatro a China, y que muchas se quedaron en Francia. “Gacetilla”, en *La Revista de Mérida*, 3 de junio de 1875, p. 3.

¹¹⁷ S. J. P. Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 108), 1992, p. 392.

¹¹⁸ Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos: narraciones históricas, anecdóticas y de costumbres mexicanas, anteriores al actual estado social, ilustrada con mas de trescientos fotograbados*, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 86), 1986, p. 56. Este autor también menciona que, de las 410 hermanas existentes, 355 eran mexicanas, y que dicha información fue publicada por el licenciado Diego Álvarez de la Cuadra. Según García Pimentel, en este barco, donde se encontraban ya las hermanas provenientes de Mérida, se embarcaron 84 mexicanas, 13 españolas y 20 francesas. También es posible encontrar la relación con los nombres. *Historia de las Hijas de la Caridad en México*, op. cit., libro segundo, p. 171.

boticaria, procedente de Guadalajara, fue enviada a Francia; sor Ambrosia Tortolero, originaria de Guadalajara, fue enviada a Constantinopla; sor Luisa Muñoz; sor Luisa Cárdenas, muerta en el sitio de 1867; sor Magdalena Muñoz, encargada del asilo, originaria de Guadalajara y enviada a Argentina; sor Refugio Lozano, nacida en Guadalajara, enviada a Málaga, España; sor Luisa González, originaria de Saltillo, enviada a Francia; sor Teresa Masor, al Colegio del Sagrado Corazón; sor Alfonsina Gaudon, francesa, directora del colegio por un periodo, se encontraba en la Ciudad de México al momento de la expulsión y regresó a Francia; sor Teresa Lartigue, francesa, segunda directora del colegio, enviada a Madrid; sor Concepción Delgado, capitalina, enviada a Argentina; sor Carmen Berteli; sor María Torres, originaria de San Luis, enviada a Santiago de Chile; sor Joaquina Echarri, española, enviada a Lima, Perú, y sor Teresa Pinto (Josefa Pinto, según otros escritos ya citados). La yucateca Pilar Peón, quien se encontraba en la capital, fue enviada a Barcelona.¹²²

Consideraciones finales

Las Hermanas de la Caridad jugaron un papel de importancia en la asistencia social en México y en

¹²² Juan Francisco Molina Solís, *El primer obispado de la nación mejicana: artículos publicados sobre esta materia y sobre otros puntos de nuestra historia*, Mérida, Imprenta Loret de Mola, 1897, pp. 235-240; *Historia de las Hijas de la Caridad en México, "Primera Venida"*, libro primero, *op. cit.*, pp. 170-171; L. García Pimentel, *op. cit.*, p. 13; V. de Dios, *Historia de la familia...*, *op. cit.*, p. 378; "Hermanas de la Caridad", en *Periódico Oficial del Departamento de Yucatán*, 25 de enero de 1866, p. 3; "Hermanas de la Caridad: ¡Adiós!", en *La Caridad*, 14 de enero de 1875, pp. 56-57; V. de Dios, *Historia de la familia...*, *op. cit.*, p. 378; "Juárez y las Hermanas de la Caridad", *op. cit.*, p. 2; "El asilo de la infancia", *op. cit.*, p. 158. Pimentel no cita a una Juana Gómez, pero sí a una Ana Gómez asignada a Mérida; de acuerdo con los datos que hemos citado, era procedente de Guadalajara, y la otra, según el mismo autor, de León. No sabemos si se trata de la misma. El autor también cita como designada a Yucatán a sor Josefa Chávez, que consideramos que es la misma que nosotros encontramos en otras fuentes como sor Juana Chávez.

Mérida, a pesar de que su estancia allí fue de 10 años. En la capital yucateca se abocaron a las dos principales actividades de su congregación. En la vertiente hospitalaria lograron mejoras en el hospital, que coadyuvaron a su permanencia en ese establecimiento a la caída del Imperio. En la educación, si bien contamos con menos fuentes, sobresale la capacidad propia de su congregación de adaptarse a los espacios que fueron puestos a su disposición para lograr sus cometidos. Destaca también el grado de cooperación que tuvieron con las asociaciones vicentinas, el gobierno y la iglesia local.

La facilidad que tuvieron para incorporarse a la beneficencia pública nos habla de un sistema asistencial deficiente. El Estado carecía de la experiencia y los recursos económicos y humanos para afrontar las necesidades de los establecimientos destinados al auxilio de los pobres. Por eso su cooperación en el Hospital de San Juan de Dios resultó invaluable desde el momento de su llegada; sin duda la colaboración del gobierno fue importante, pues se preocupó de proporcionarle al nosocomio recursos económicos suficientes para cubrir sus necesidades, pero las mejoras en cuanto a la atención de los pacientes y la administración de los recursos humanos y materiales fueron resultado de las Hermanas de la Caridad.

La llegada de las hermanas a Yucatán ocurrió en un periodo difícil y posterior a las Leyes de Reforma, si bien su establecimiento se facilitó gracias a que Benito Juárez comprendió los beneficios que la congregación aportaba a los establecimientos de asistencia; por eso, incluso mediante la legislación, les dio la necesaria protección para que continuaran con esa labor.

Para el caso del hospital, analizamos sobre todo la reglamentación del mismo para comprender su funcionamiento, y el resultado fue la localización de múltiples indicios de las actividades realizadas por las hermanas. Esto permite comprender por qué se

les permitió continuar en el interior de los establecimientos de beneficencia en una época en que la tendencia general era la secularización de los mismos. Ellas cuidaban a los enfermos, se encargaban de supervisar la limpieza y la alimentación, así como del orden y la buena convivencia entre los empleados del hospital que vivían allí; es decir, eran el principal engranaje de la maquinaria compuesta por médicos, practicantes y sirvientes de diferentes clases. Al estar encargadas de resolver los detalles cotidianos de la vida y el trabajo común del hospital, los facultativos se enfocaban en la parte médica-quirúrgica.

La buena administración económica del gasto corriente, la diligencia en los cuidados de los enfermos y el sacrificio de su propia seguridad en beneficio de los necesitados, vistos en su momento por Cepeda Peraza, permitió que en un nuevo momento de anticlericalismo el gobierno local les brindara su

apoyo para continuar en el nosocomio, manteniendo buenas relaciones con el nuevo gobierno republicano, como antes las tuvieron con el imperialista.

Por otro lado, la coordinación con la sociedad civil para enfocarse en la labor educativa y de protección a la infancia resultó también en pro de la sociedad yucateca, la cual veía con buenos ojos la educación proporcionada a las jóvenes, así como los cuidados maternos, pero al mismo tiempo educativos, prodigados a los niños que asistían al asilo o que vivían en él. Resulta interesante, pues, que al ser una congregación religiosa encontraran la manera de conciliar en el auxilio a los menesterosos, al gobierno, la Iglesia y la sociedad civil; de ahí que podamos ver la importancia para la sociedad en su conjunto de remediar las principales problemáticas sociales, utilizando para el caso la ayuda de las Hermanas de la Caridad, las cuales se especializaban en estas labores.



Anhelar el claustro: vocación y exclaustración en la biografía de monjas capuchinas (Zamora, 1906-1936)

En este artículo se analizan dos biografías de monjas del convento de Capuchinas del Sagrado Corazón de Jesús de Zamora, Michoacán, publicadas en las primeras décadas del siglo xx. A partir de la biografía de la fundadora, sor Isabel Godínez, escrita por sor María Margarita Ávila (1906), así como la de sor María de Jesús Arregui, obra de sor María Josefa Gómez (1936), se busca comprender los modelos de vida de las religiosas durante el Porfiriato y la Revolución. Asimismo se subraya la biografía como una fuente valiosa para el estudio de las monjas de clausura en el México de los siglos xix y xx. El análisis se concentra en dos tópicos: la vocación y la exclaustración. Por medio de éstos se muestran los mecanismos a través de los cuales las religiosas vivieron y mantuvieron sus votos durante un periodo marcado por un ambiente marcadamente hostil en el país.

Palabras clave: monjas capuchinas, Zamora, exclaustración, Porfiriato, Revolución mexicana.

The objective of this article is to analyze two biographies of nuns from the Capuchin Convent of the Sacred Heart of Jesus of Zamora, Michoacán, published in the early decades of the 20th century. Studying the biography of Sister Isabel Godínez, written by Sister María Margarita Ávila (1906), and that of Sister María de Jesús Arregui, by María Josefa Gómez (1936), this work seeks to understand the models of life developed by Capuchin nuns during the Porfiriato and the Mexican Revolution. It also emphasizes biography as a valuable source for the study of cloistered nuns in the 19th and 20th centuries. The analysis focuses on two topics: vocation and exclaustration. In doing so, it shows the mechanisms through which nuns lived and kept their vows in a period marked by a hostile environment in Mexico.

Keywords: Capuchin nuns, Zamora, exclaustration, Porfiriato, Mexican Revolution.

El objetivo de este artículo es analizar dos biografías de monjas del convento del Sagrado Corazón de Capuchinas de Zamora, escritas por sus hermanas de hábito y publicadas en 1906 y 1936, a fin de comprender los modelos de vida que las religiosas ofrecían a las profesas en el México del Porfiriato y la Revolución, de modo que profundicemos en los ideales en torno a la vida conventual y en la imagen que las capuchinas michoacanas querían transmitir respecto a su opción vital. Asimismo, este trabajo resalta la importancia de la biografía y, por extensión, de la escritura conventual como una fuente valiosa para conocer el papel de las mujeres en la supervivencia, el vigor y la renovación del catolicismo en el México contemporáneo.

En esta ocasión interesa subrayar dos elementos que fungen como hilos conductores y tópicos clave para el desarrollo de los textos: la importancia de la vocación como definitoria para el ingreso al convento en un contexto hostil a la clausura, así como la importancia de la fe, la disciplina y la perseverancia ante el contexto de las exclaustraciones. En conjunto,

* Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego", BUAP.

pues, el trabajo muestra que el relato de vida fue un instrumento privilegiado por las propias mujeres —quienes decidieron escribir las biografías de hermanas de hábito notables por vocación propia— para exaltar la vocación, la perseverancia y la práctica religiosa de las monjas en el contexto del anticlericalismo liberal y revolucionario.

Las dos fuentes de este estudio son la biografía de sor Isabel Godínez, escrita por sor María Margarita Josefa Ávila y publicada en Guadalajara en 1906, así como la de sor María de Jesús Josefa Arregui, escrita por sor María Josefa Gómez e impresa en la misma ciudad en 1936.¹ La primera es un volumen de 269 páginas en cuarto, dividida en cuatro libros y 54 capítulos. La segunda es más breve, de 99 páginas en cuarto y dividida en 13 capítulos. Si bien ambas se publicaron en forma anónima, sor María Josefa Gómez anotó en su trabajo que la vida de Godínez fue escrita por sor María Margarita Josefa. Asimismo, en una carta al arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez, en octubre de 1935, Gómez informó que había concluido la biografía de Arregui, escrita por “la súplica [de] la comunidad, impresionada por el olor de sus virtudes”.²

Como ha mostrado Asunción Lavrin, la lectura y la escritura eran prácticas muy extendidas en

los conventos novohispanos, una tradición que perduró durante el siglo xix en los claustros del México independiente. A partir del siglo xviii los textos conventuales empezaron a rebasar los ámbitos de la clausura, y de hecho se multiplicó la publicación de obras con los debidos créditos de autoría para las religiosas, sin renunciar por eso a una escritura privada y personal que aún reposa en los archivos conventuales.³

Como ha establecido la historiografía, en términos generales estos textos se caracterizan por ser íntimos y significativos, en tanto expresan desde la subjetividad y la intimidad de la fe sus experiencias espirituales, muchas veces mediadas por el confesor.⁴ Un género cultivado con amplitud por las religiosas en el mundo novohispano fue la biografía, que entre otros elementos refiere la relación de las monjas con el director espiritual, registra la vida de la comunidad, muestra la riqueza de la vida espiritual de las monjas y presenta un ejemplo edificante para los lectores, primordialmente, y no sólo para otras religiosas.

En suma, pues, la biografía fue parte de un esfuerzo historiográfico que se desarrolló de modo profuso entre los siglos xvii y xviii, a la par que se escribían historias de conventos —textos por lo común más reeditados para los lectores contemporáneos—.⁵ Así, las biografías aquí analizadas forman

¹ *Compendio de la vida de la Reverenda Madre Sor María Isabel Godínez, abadesa y fundadora del Convento de Religiosas Capuchinas de la ciudad de Zamora, en el Estado de Michoacán, en la República Mexicana*, Guadalajara, Librería de Francisco Vila, 1906; *Biografía de la Reverenda Madre Sor María de Jesús Josefa Arregui. Religiosa Capuchina de la Comunidad de Capuchinas de la Purísima Concepción de la ciudad de Guadalajara, México*, Guadalajara, Casa Editora Jaime, 1936.

² Cfr. la referencia a la autoría de Ávila en *Biografía de la Reverenda Madre...*, op. cit., p. 42, y la información de la autoría en “Carta de Sor María Josefa Gómez al arzobispo Francisco Orozco y Jiménez, Guadalajara, 23 de octubre de 1935”, en Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (AHAG), sección Gobierno, serie Religiosas, Capuchinas, c. 4, f.s.n. En esa misma carta Gómez dedicó la obra al arzobispo y señaló que Arregui era una “flor [...] que en no lejanos días sembró en el vergel de Zamora, Michoacán, el Ilustrísimo y Excelentísimo Fundador el Señor Obispo Doctor Don José María Cázares y Martínez”.

³ Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, México, FCE, 2016, pp. 393-398. Sobre la escritura en el mundo americano y la importancia de los manuscritos conventuales en la época moderna, cfr. A. Lavrin y Rosalva Loreto López (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP/Universidad de las Américas-Puebla, 2006.

⁴ Como de hecho ocurre aún en el periodo que ahora nos interesa; por ejemplo, en la experiencia de las religiosas del convento de dominicas del Santísimo Nombre de Jesús en San Miguel de Tucumán, entre 1890 y 1920. Cfr. Cynthia Folquer, “Aprendiendo a hablar de sí misma. Las cartas de Fr Ángel Boisdron a Sor Juana Valladares, Tucumán, 1890-1920”, en *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, núm. 1, 2011, pp. 159-178.

⁵ Entre los textos de este género reeditados en los últimos años y accesibles al lector, baste señalar el de José Gómez de la Parra,

parte de una amplia tradición hispánica iniciada al menos desde la época moderna, la cual fue actualizada por las capuchinas zamoranas en el contexto del liberalismo triunfante y la Revolución mexicana.⁶ Como las biografías coloniales, este artículo muestra que las biografías de monjas en el México contemporáneo dan a conocer las vivencias cotidianas y espirituales de las religiosas en los siglos XIX y XX.

Por supuesto, la actualización de la tradición adaptó algunos elementos a las difíciles circunstancias que vivieron las religiosas de clausura desde la Reforma liberal. Así, por ejemplo, se insistió en elementos como su vocación y la exclaustación, con hincapié en que la clausura era una opción valiente que podían asumir las mujeres que sentían vocación por el claustro. Así pues, el presente artículo argumenta que las biografías de sor Isabel Godínez, escrita en 1906, y sor María de Jesús Josefa Arregui, publicada en 1936, enfatizaron y revaloraron la importancia de la clausura conventual femenina a partir de la historia de un par de mujeres que decidieron por sí mismas perseverar en este estilo de vida para ejercitar a plenitud su vida espiritual. En ese sentido se subraya que las biografías sirvieron para reforzar la pertinencia de la clausura capuchi-

na en un contexto de persecución anticlerical marcado por las exclaustaciones.

Al mismo tiempo, ambos textos actualizaron la biografía como un vehículo privilegiado de transmisión de los ideales religiosos, la profunda vida espiritual y la cotidianeidad conventual en el México del siglo XX.⁷ Así, ambas “vidas” son fuentes valiosas para reconocer el papel fundamental de la mujer en la renovación de la vida religiosa en la época contemporánea, sobre todo mediante una vocación radical de vida que implicaba llevar una existencia “callada pero activa” a través de la cual las mujeres del occidente de México asumieron una opción religiosa radical, como una muestra de la profundidad de su fe, de lo intenso de su vocación y de su profunda búsqueda de Dios.⁸

Si las vidas de las monjas contemporáneas servían como ejemplo edificante y funcionaban como una muestra de la perfección de la vida religiosa en el interior del convento, en el exterior enfatizaban la importancia de la fe en un contexto hostil a la clausura. En conjunto, es posible aseverar que en el convento del Sagrado Corazón de Jesús de Capuchinas de Zamora la biografía sirvió como un instrumento textual —y como un producto material, en tanto fue un libro publicado— para fortalecer la disciplina en el interior del convento, y como una expresión de la riqueza espiritual que la clausura otorgaba al catolicismo en las diócesis de Zamora y Guadalajara. En uno y otro caso las biografías de sor Isabel Godínez y de sor María de Jesús Josefa Arre-

Fundación y primer siglo. Crónica del primer convento de carmelitas descalzas en Puebla. 1604-1704, Manuel Ramos Medina (introd.), México, UIA/Comisión Puebla V Centenario, 1992; acerca del convento de Jesús María de México, cfr. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, México, Conaculta, 1995.

⁶ Como ejemplos, cfr. sor María de Cristo Santos Morales, O.P., “Las monjas dominicas y la exclaustación”, en José Barrado Barquilla, O.P., y Santiago Rodríguez, O.P. (coords.), *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XIX-XX. Actas del V Congreso Internacional, Querétaro, Querétaro (México), 4-8 septiembre 1995*, Salamanca, San Esteban, 1997, pp. 387-410; Tomás de Híjar Ornelas, “Vida de catacumbas: la comunidad de monjas dominicas de Santa María de Gracia de Guadalajara, entre 1861 y 1951”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, número 30, enero-abril de 2014, pp. 250-282; Jesús Joel Peña Espinosa, “Crisis, agonía y restauración del monasterio de Santa Mónica de la ciudad de Puebla, 1827-1943”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, op. cit., pp. 283-303.

⁷ Como bien apunta Asunción Lavrin, las biografías de monjas son “espejos de la mentalidad de una época expresados de manera individual”. Cfr. A. Lavrin, op. cit., p. 410.

⁸ Sobre la biografía y su pertinencia para la historia religiosa, cfr. Sergio Rosas Salas, “Biografía e historia religiosa: contribuciones y perspectivas desde México”, en *Métis: Historia & Cultura*, vol. 15, núm. 30, julio-diciembre de 2016, pp. 25-43. Y acerca de la radicalidad de la vocación religiosa entre las capuchinas de Zamora, cfr. S. Rosas Salas, “Regresar al claustro: las Capuchinas de Zamora en el México posrevolucionario (1934-1948)”, en *Caleidoscopio. Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 17, núm. 31, julio-diciembre de 2014, pp. 93-115.

gui fueron una exaltación de la vocación y la clausura femenina por las propias monjas, así como un instrumento letrado que subrayaba la pertinencia de la vida capuchina y subrayaba la ejemplaridad de la fundadora y de una monja ejemplar.

En suma, a partir del caso del convento del Sagrado Corazón de Jesús de Zamora es posible aseverar que, en el México contemporáneo, la biografía de las monjas cumplió cuatro elementos fundamentales: fue un ejemplo edificante a partir de religiosas destacadas, el cual servía para afirmar la vocación de la aspirante con base en ejemplos inmediatos a la situación personal de las jóvenes; construyó un discurso que insistió en la vocación —ante un mundo hostil—, la persecución —en el marco de las exclaustaciones— y el ejercicio de las virtudes y la oración —en un mundo que no parecía entender el papel activo de la clausura—; constituyó un esfuerzo de las propias monjas para exaltar la radicalidad de la vocación femenina que superaba, por los peligros que implicaba, la vocación de las monjas virreinales; por último, fue un texto escrito por y sobre todo para mujeres, cuyo interés era mostrar hacia dentro y fuera del claustro la pertinencia de la vida capuchina en el México anticlerical, ya fuera liberal o revolucionario.

Además de las propias biografías, aproveché algunos documentos del Archivo General del Arzobispado de Guadalajara y del Archivo Privado del Convento de Capuchinas del Sagrado Corazón de Jesús de Zamora (APCCSCJZ) para la elaboración de este artículo.

El texto se divide en dos apartados: en el primero reconstruyo el problema de la vocación en Godínez y Arregui, y también subrayo algunos tópicos comunes en ambas biografías, como la infancia devota y su formación como novicias. En el segundo estudio el problema de la perseverancia en la vida religiosa e insisto en la exclaustación, la fundación y la restauración del convento zamorano.

La vocación

El convento de Capuchinas del Sagrado Corazón de Jesús de Zamora se fundó el 1 de julio de 1886, gracias al interés y los afanes de la capuchina del convento de Guadalajara sor Isabel Godínez, del obispo de aquella diócesis, José María Cázares, y de varios seglares católicos interesados en tener un convento de clausura en esa ciudad del occidente michoacano.⁹ Cuando, en julio de 1887, la fundadora dio el hábito a cuatro novicias, se inició un periodo de afianzamiento que, marcado por la entrada y salida de las vocaciones regionales, consolidó el convento en 1914, cuando las capuchinas debieron enfrentar una exclaustación que dispersó a las religiosas en el occidente de México y perduró con distintas intensidades hasta 1923, año en que comenzó la lenta restauración de la clausura y la disciplina conventual en Zamora.¹⁰

A lo largo de esos años una de las principales preocupaciones de las monjas fue la formación de las novicias. En ese sentido, una primera función a destacar de las biografías de las capuchinas ejemplares del convento del Sagrado Corazón de Jesús consiste en presentar como virtuosa la experiencia formativa y vocacional de las religiosas en un contexto de abierta hostilidad a la clausura en el México liberal. Así, el tópico de la vocación resultó fundamental para afianzar la decisión vital de las jóvenes interesadas en el hábito de santa Clara y, sobre todo, para subrayar que en el México de los siglos *xix* y *xx* la vocación religiosa tenía como principal *leitmotiv* la decisión personal e íntima de cada una de las religiosas, quienes decidían ofrendar su vida a Dios en la clausura para mostrar la profundidad de su fe y su opción radical de vida cristiana.

⁹ Cfr. *Compendio de la vida...*, *op. cit.*, pp. 101-103.

¹⁰ Acerca de este segundo periodo en la vida del convento, cfr. *Biografía de la Reverenda Madre...*, *op. cit.*. Y para antecedentes generales, cfr. S. Rosas Salas, "Regresar al claustro", *op. cit.*

En el mundo novohispano, la formación de la novicia y su ingreso en el mundo religioso estaba mediado por la familia. Por lo común, los ingresos a los conventos capuchinos ocurrían entre los 15 y los 20 años, momento en que se entraba a la primera etapa de la vida religiosa: el noviciado. En éste se buscaba “aquilatar el carácter de las novicias, siendo la perseverancia y la disposición a aceptar la disciplina, las virtudes que eran necesario poseer”; se insistía en la importancia de las lecturas devocionales y en el contacto con obras didácticas que permitieran a la joven conocer el mundo capuchino y sus ideales.¹¹

En este marco se leían las biografías de monjas del propio convento, pues no sólo ofrecían una profunda identidad con las aspirantes y las profesas, sino que también mostraban experiencias vitales similares que sin duda contribuirían a discernir y fortalecer la propia vocación, que compartía motivaciones y experiencias con las religiosas ejemplares. Mientras que el elemento de la niñez virtuosa, que como veremos aparece en las biografías que nos interesan, es un tópico común en las biografías y aun en las autobiografías de las monjas en el mundo moderno, la biografía contemporánea insiste en la vocación y el llamado personal de Dios, al hacer hincapié en que la vocación es valiosa sobre todo porque implica sufrimiento dentro y fuera del claustro. En este sentido no es casual que la vida familiar y la vocación, expresada como llamado y como decisión personal, sean de los principales tópicos en las biografías de sor María Isabel Godínez y de sor María de Jesús Josefa Arregui.

La trayectoria vital de sor María Isabel Godínez responde en forma más clara a las vocaciones de Antiguo Régimen. Hija de un matrimonio humil-

de y devoto, Agustina Godínez nació en Zapotlán el Grande, Jalisco, el 28 de agosto de 1840. Según su biografía, la niña era “de carácter vivo y ardiente, aunque bueno y manso y bien pronto dio muestras de sus nobles aspiraciones”, pues organizaba juegos donde se dedicaban a rezar a la Virgen María y casi obligaba a los niños a acompañarla en estos divertimentos. De vuelta a Guadalajara, de donde eran originarios sus padres, eligió como confesor al franciscano fray Francisco Espinosa, y comulgó “desde muy tierna”. Finalmente, a los 14 años informó que deseaba ser capuchina, y sus padres la apoyaron.¹² Más allá de la influencia de la familia franciscana en la decisión vocacional, la imagen que se nos presenta es la de una niña que desde sus primeros años mostró una abierta inclinación por las prácticas devocionales, la cual transmitió a sus amigos y familiares más cercanos.

El caso no es muy distinto, por ejemplo, a la vida de Marina de la Cruz, narrada por Carlos de Sigüenza y Góngora en su *Paraíso occidental*.¹³ En ese sentido, la de Godínez muestra uno de los lugares comunes de las biografías de monjas en Nueva España-México: la inclinación preclara al claustro de las futuras religiosas, combinada con la energía necesaria para la futura fundación conventual, ya fuera en la capital del virreinato o en una diócesis del occidente del país.

Empero, los avatares de Agustina para acceder al convento muestran las crecientes dificultades de la vida religiosa durante la Reforma liberal. En 1854, año en que se pronunció el Plan de Ayutla, Godínez pidió ser admitida en el convento de Capuchinas de la Concepción de Guadalajara. Sin embargo, no lo pudo hacer hasta 1859, cuando se abrió una vacan-

¹¹ A. Lavrin, “La educación de una novicia capuchina”, en Mina Ramírez Montes (coord.), *Monacato femenino franciscano en Hispanoamérica y España*, Querétaro, Poder Ejecutivo del Estado de Querétaro, 2012, pp. 187-197.

¹² *Compendio de la vida...*, op. cit., pp. 9-15.

¹³ Además de la obra de Sigüenza, ya citada, cfr. A. Lavrin, “Los senderos interiores de los conventos de monjas”, en *Boletín de Monumentos Históricos*, op. cit., pp. 6-21.

te tras el fallecimiento de sor María Felipe Josefa.¹⁴ El 25 de junio de 1859 la abadesa sor María Leocadia Espinosa y Dávalos informó a su hermano, el obispo Pedro Espinosa, que había decidido proveer “el lugar vacante que por la muerte de la Madre Sor María Felipe quedó en este Monasterio” a favor de “la niña Doña Agustina Godínez, que hace cinco años que pretende ser Religiosa de Coro”. En sustento de su solicitud, decía la abadesa, tenía “regulares informes de su Conducta y Salud”, además de contar ya con el aval de la comunidad y aun de miembros del Cabildo Catedral.¹⁵

En suma, pues, el ingreso de Godínez a la religión ocurrió en el contexto de la Guerra de los Tres Años. En este sentido, el caso que nos interesa no sólo muestra las dificultades económicas de los conventos, sino que también revela que incluso en los difíciles años de los enfrentamientos bélicos la vida de clausura se mantuvo vigente en ciudades como Guadalajara, y que los ingresos y procesos de admi-

¹⁴ *Compendio de la vida...*, op. cit., pp. 15-20. Fundado en 1761 por religiosas procedentes de Lagos, el convento no sólo se distinguía por su rigor y austeridad, sino por estar presidido por sor María Leocadia Josefa, hermana del obispo Pedro Espinosa y Dávalos. Según narra José Ignacio Dávila Garibi, sor Leocadia profesó el 12 de agosto de 1812; en 1840 fungió como vicaria y finalmente fue elegida abadesa en 1843, cargo que desempeñó hasta su muerte, en 1869. Además de ser por muchos años la abadesa del convento, se le reconocía por su don de la profecía. Según su crónica: “A la hora en que murió su hermano el Excelentísimo Señor Arzobispo Don Pedro, en la ciudad de México, cuando todavía no había comunicación telegráfica con Guadalajara, se hallaban reunidas en el coro las MM. Capuchinas bajo la dirección de la Madre Leocadia, su abadesa. Intempestivamente interrumpió el rezo para comunicar a su comunidad que en esos momentos había fallecido su hermano el Señor Don Pedro y pedir oraciones por él. Esto me lo refirieron varias religiosas supervivientes”. Cfr. J. Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, t. IV, vol. 2, México, Cvltvura, 1967, pp. 801-802. Sobre el convento de capuchinas de Lagos, cfr. David Carbajal López (coord.), *La fundación del convento de Capuchinas de Lagos, 1751-1756. Estudios, lecturas y documentos*, Lagos de Moreno, udeg/Centro Universitario de los Lagos, 2015.

¹⁵ “Carta de Sor María Leocadia al obispo de Guadalajara, Dr. Pedro Espinosa, Capuchinas de Guadalajara, 25 de junio de 1859”, en AHAG, sección Gobierno, serie Religiosas, Capuchinas, c. 4, f.s.n.



Figura 1. Sor Isabel Godínez, fundadora del convento de Capuchinas del Sagrado Corazón de Jesús de Zamora, Michoacán, 1886. Fotografía del APCSCQZ, colección fotográfica, Zamora, Michoacán.

sión mantenían los mismos parámetros utilizados durante el periodo virreinal (figura 1).

Aprobada su aceptación, sor Isabel ingresó al convento el 28 de agosto de 1859. A partir de entonces inició el noviciado, un periodo clave que, como vimos, ayudaba a discernir la vocación religiosa de las aspirantes. Guiada por sor María Concepción Camacho —maestra de novicias y hermana del entonces canónigo Juan Camacho—, la biografía de Godínez apunta que durante este periodo la nueva religiosa fue “serena y dueña de sí misma [y] no demostró el menor sentimiento por haber dejado a sus padres; parecíale la religión un paraíso”.¹⁶

¹⁶ *Compendio de la vida...*, op. cit., p. 28.



Figura 2. Imagen de sor María de Jesús Josefa Arregui en el sepulcro. Junto a ella se observa la figura del Niño Dios, su mayor devoción. Fotografía del APCCSQJ, colección particular, Zamora, Michoacán.

Entre las virtudes que más destacaron en sor Isabel estuvieron la humildad y la obediencia; uno de los ejemplos más importantes es que no se bañó durante ocho meses, pues su maestra nunca se lo ordenó. No se trata de un hecho baladí, pues no sólo es un signo de abnegación y obediencia, sino que también revela que desde muy pronto quería “dicho [...] compartir cuanto le fuera posible, los sufrimientos del Salvador” a través de la incomodidad de un ropaje duro.¹⁷

Después de casi cinco años de formación, la capuchina profesó el 30 de agosto de 1864, el mismo año en que se inició la primera exclaustación de las religiosas, la cual se extendió durante más de un

año.¹⁸ Lo que interesa subrayar aquí es que la biografía de sor Isabel enfatizó en la predisposición de la religiosa no sólo en términos de su propia vocación, revelada en sus primeros años, sino en su perseverancia para esperar el ingreso y aun en una vocación claramente abierta a sufrir en aras de alcanzar una fe más profunda y un contacto más íntimo con Jesucristo.

La obediencia y la abnegación, subraya la biografía, son requisitos fundamentales para tener éxito en la aventura conventual. Ciertamente este afán no es nuevo, y antes bien lo encontramos en múltiples vidas de religiosas del Antiguo Régimen; lo novedoso está en cuáles fueron los sufrimientos que debió pasar sor Isabel a lo largo de su existencia. En esta lectura en clave profética no resulta casual que el mismo año en que sor Isabel profesó en el templo de las Capuchinas, sus hermanas de hábito y ella misma se vieran obligadas a salir, algunas después de muchos años, a las calles de Guadalajara.

El aspecto de la vocación adquiere matices muy distintos en la biografía de sor María de Jesús Josefa Arregui. María del Refugio Arregui nació en Sahua-yo, “un pueblo levítico”, el 12 de septiembre de 1861. Si bien “desde niña [fue] un modelo para sus hermanitos desde antes que llegara al uso de la razón”, y era de subrayarse la obediencia a su madre, resulta interesante que la vocación religiosa de Refugio se haya ido mostrando mediante el interés por las cosas divinas en un medio campirano, y resulta marcado no sólo por su “inocencia infantil”, sino también por el papel de los nuevos mecanismos de catequización que los católicos debieron poner en práctica en el México liberal de la República Restaurada (figura 2).

Su biógrafa no sólo insiste en que le gustaban los toros y los gallos, sino que su primer contacto con la familia franciscana fueron unas misiones practica-

¹⁷ *Ibidem*, p. 32.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 37-40.

das en Sahuayo en 1870, cuando Arregui tenía nueve años de edad. La niña se interesó en las misiones, y mostró ante el predicador que bien conocía el catecismo; incluso pidió comulgar, lo cual no se le permitió, según la costumbre de la época. Cinco años más tarde, en 1875, los misioneros volvieron a su pueblo natal. Entonces fray José María de Jesús Najar —religioso misionero del Colegio de Propaganda Fide de Zapopan— se dedicó activamente al confesionario y a pronunciar sermones durante largos días. Según consigna Álvaro Ochoa, en los años de la República Restaurada los pueblos del occidente michoacano, como Jiquilpan y Sahuayo, recibieron varias misiones que tenían como objetivo reforzar la posición de la Iglesia en el contexto de sociedades locales gobernadas por sectores locales abiertamente liberales e incluso anticlericales.¹⁹ En la vida cotidiana de los habitantes de la región las misiones formaban parte de un tiempo festivo, el cual llevaba a los creyentes a exacerbar las prácticas devocionales y causaban una honda impresión entre los católicos de la región. Esto último se evidencia en el caso de la joven: afectada por “una enfermedad de estómago con frecuentes vómitos” desde el año anterior, después de escuchar a Najar quedó curada y “sus males no volvieron a aparecer”.²⁰

En la biografía hay dos elementos que van definiendo la vocación de Arregui a la vida religiosa y que tienen amplias similitudes con el caso de Godínez: la obediencia como elemento fundamental de la niñez y la presencia e influencia de los religiosos franciscanos en la adolescencia. Sin embargo, existe una gran diferencia en la manifestación del llamado interior entre ambas capuchinas y aun en los contextos vitales de cada una de ellas. Si en Godínez la decisión al parecer se tomó desde los 14 años

con cierta naturalidad y en el seno de la familia, en Arregui hubo un evento definitorio para su ingreso al convento. El 25 de abril de 1887, cuando ya tenía 25 años y había decidido ingresar a las Hijas de María, fue al campo a mirar trasquilar borregos. Mientras estaba allí oyó “una voz interior que le decía] ‘Vas a ir a Zamora [...] allí te espera una gran Cruz’. Más tarde la voz interior insistió: “[...] no has nacido para este Mundo, ¡olvidalo, abandónalo!”²¹ Por supuesto, el llamado la compelió a actuar, y llegó al nuevo convento de capuchinas una vez en aquella ciudad, gracias a la influencia del deán Esteban Méndez.

Como se observa, la vocación de Arregui no sólo fue tardía según los cánones de ingreso usuales hasta entonces, sino que ocurrió en un contexto campirano que subrayaba la actitud abierta al mundo de Arregui y, en ese sentido, obliga al lector a justipreciar la vocación de clausura que, como bien sabía la joven, implicaba una completa renuncia al mundo que hasta entonces había conocido. Aún más: en la decisión vocacional de Arregui no sólo influyeron los frailes franciscanos, sino también elementos novedosos del catolicismo mexicano posterior al triunfo liberal de 1867, cuando la Iglesia debió cargar con el estigma de la derrota.

Siguiendo las indicaciones de Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, arzobispo de México, la reconstrucción de la vida católica se hizo desde la parroquia mediante elementos como las misiones y los grupos de seglares, los cuales llevaron a Refugio Arregui a abrazar la vida religiosa.²² Así, la presencia de los franciscanos de Zapopan y la pertenencia de Arregui a las Hijas de María bien muestra que la vocación de las jóvenes de las décadas de 1870 y 1880 ya no sólo era una decisión tomada en el seno familiar, sino que la adhesión a la vida religiosa

¹⁹ Álvaro Ochoa Serrano, *Jiquilpan-Huanimban. Una historia confinada*, Morelia, Morevallado/Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo/Instituto Michoacano de Cultura, 2003, pp. 150-152.

²⁰ *Biografía de la Reverenda Madre...*, op. cit., pp. 8-9.

²¹ *Ibidem*, p. 10.

²² Cfr. Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso. México, siglo XIX*, t. II, México, IIS-UNAM/Cámara de Diputados/Miguel Ángel Porrúa, 2010.

también surgía de la actividad parroquial y era decidida por las jóvenes mujeres como una renuncia al mundo.

En suma, durante el México liberal la vocación religiosa, y acaso más la vida de clausura, fue una decisión personal que no sólo exigía sacrificios y disposición para el sufrimiento, como era usual —y más en las capuchinas—, sino que también expresa una decisión íntima y personal de consagrar la vida a la práctica religiosa en contextos que incluso llegaron a ser abiertamente hostiles a la religión. La biografía de Arregui muestra que la vocación de clausura de las jóvenes en ese periodo tuvo nuevas motivaciones y rasgos claramente distintos a los de las antiguas vocaciones del Antiguo Régimen, que aún se observaban, si bien con algunos matices, en la experiencia de Agustina Godínez.

Refugio Arregui ingresó al convento de Capuchinas del Sagrado Corazón de Jesús el 25 de mayo de 1887, y durante su noviciado fue dirigida por la propia fundadora. De nueva cuenta su biógrafa insiste en la importancia de la vocación. Cuando, el 8 de julio de 1887, recibió el hábito y cambió su nombre por sor María de Jesús Josefa Arregui, la nueva capuchina ya había hecho “manifiesta la voluntad de Dios”, pues había seguido “todas las austeridades” propias del convento.²³ Después de ser ropera —una posición que sor Isabel ocupó en el convento de Guadalajara—, fue elegida vicaria en 1900, cargo que desempeñó hasta 1912.

Si bien la biografía de Arregui es parca en lo que toca a los primeros años de la vida en el convento de sor María de Jesús Josefa, resulta evidente que a través de la formación no sólo se incentivaron la penitencia y la obediencia como las principales virtudes de la capuchina, sino que también se estableció un lazo directo en la formación entre Arregui y Godínez. En ese sentido, la biografía escrita por Gó-

mez en la década de 1930 muestra un sentido de identidad y más aún de pertenencia entre las religiosas del convento, que encuentra su vínculo más íntimo en la experiencia formativa y, por supuesto, en la práctica de las virtudes conventuales, para subrayar así una cercanía espiritual que era más que evidente en los conventos de clausura del occidente cristiano.²⁴

En resumen, en Godínez y en Arregui la base primigenia de la profesión fue la vocación, expresada como una opción radical de ingreso a la clausura y, más aún, sentida y expresada conforme a los periodos históricos que les tocó vivir. Asimismo representa un llamado a la práctica de las virtudes, en especial a la obediencia, la penitencia y la abnegación. La vocación, pues, es una decisión personal y un llamado a practicar una virtuosa vida religiosa. Pero sobre todo es un tópico que muestra la pertinencia, las bondades y los sufrimientos de la vida religiosa en el México anticlerical.

Mientras que en sor Isabel Godínez la vocación surgió desde el seno familiar, en Arregui el llamado se vivió en el exterior —expresado como el ambiente bucólico— y en contacto con la parroquia. De una u otra forma se evidencia que la llegada al convento de las jóvenes en Zamora fue ante todo una decisión que, más que alejarlas del mundo, buscaba incidir en él a través de la renuncia a los placeres mundanos y, por supuesto, de la penitencia y el sufrimiento. Si bien estos últimos ideales eran comunes a la espiritualidad moderna, el México contemporáneo dio contenidos harto distintos a los sufrimientos de Arregui y de Godínez. Precisamente por ellos el tópico de la vocación debió recibir nuevos contenidos,

²³ *Biografía de la Reverenda Madre...*, op. cit., pp. 13-14.

²⁴ Como lo ha mostrado Zulmira C. Santos, “Escrita conventual feminina: um ‘arquipélago submerso’”, en Joao Luís Fontes, María Filomena Andrade y Tiago Pires Marquez (coords.), *Vozes da vida religiosa feminina. Experiências, textualidades e silêncios (séculos xv-xxi)*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa-Universidade Católica Portuguesa, 2015, pp. 23-29.

como ya vimos. Para ellas, la mayor prueba consistió en regresar al mundo.

La fe fuera del claustro

El 26 de febrero de 1863, el presidente Benito Juárez decretó la extinción de las comunidades femeninas, con la excepción de las Hermanas de la Caridad, las cuales se dedicaban a la atención de los enfermos. Esta salvedad deja en claro que los liberales preferían la vida activa, en boga durante el siglo XIX, y rechazaban la de clausura, por juzgarla inútil y contraria a los ideales utilitarios de su proyecto de nación.²⁵ En aras de aprovechar los conventos con fines públicos y, sobre todo, de proceder a su venta, muchas religiosas fueron exclaustradas desde los primeros meses de 1863. En Guadalajara, por ejemplo, las dominicas de Santa María de Gracia debieron salir el 20 de marzo.²⁶ Este proceso las llevó, a lo largo y ancho del país, a abandonar los conventos durante los años de la Intervención francesa.

Por supuesto, las capuchinas no fueron la excepción. Las profesas del convento de la Concepción de Guadalajara debieron abandonar el suyo el 20 de julio de 1864. A partir de entonces iniciaron una serie de exclaustraciones que, en distintos momentos y con varios matices, según el tiempo y el lugar, afectaron a las religiosas incluso hasta la década de 1930. Si algo caracteriza las biografías de sor Isabel Godínez y de sor María de Jesús Josefa Arregui es justo su insistencia en la exclaustración, el problema más apremiante para las monjas de clausura entre la Reforma liberal y la Revolución mexicana.

Ambas biografías dejan en claro que la salida de los claustros fue el evento más traumático en la vida

de las monjas, quienes habían hecho votos de clausura y cuya expectativa vocacional era morir sin salir de nuevo a la calle. Los textos analizados muestran que para sor Isabel, sor María Jesús y en general para las capuchinas de Guadalajara y Zamora las exclaustraciones fueron una prueba inédita para su vocación, interpretadas por las religiosas como una prueba divina para fortalecer su disciplina en un contexto adverso y aun como una prueba a su fe, producto de las políticas impías de un liberalismo antirreligioso y no sólo anticlerical.

En efecto: las biografías que analizamos se caracterizan por su insistencia en crear un discurso de persecución, para a partir de él ofrecer ejemplos vitales de perseverancia, ejemplo y constancia religiosa con base en la experiencia de la exclaustración y utilizando como herramienta los avatares de dos monjas ejemplares. Asimismo ambas biografías insistieron en la protección divina para el convento y las religiosas durante los momentos más duros de la que juzgaron una persecución contra su fe y su modelo de vida.

En la biografía de sor Isabel Godínez la narración de la exclaustración lleva a una crítica abierta y directa contra el liberalismo y los liberales, causa y razón de la salida de los claustros. Según narra su biógrafa, el día en que las capuchinas de Guadalajara salieron *a fortiori* de sus celdas, el 20 de julio de 1864, sor Isabel abandonó su celda para dirigirse a la casa de Ramón Gómez, un liberal convencido por su esposa de recibir a una monja. En efecto: como sor Isabel, una vez exclaustradas, las capuchinas fueron repartidas en las casas de varios seglares católicos que ofrecieron su hogar como refugio para las monjas, donde si bien debieron vivir aisladas del resto de la comunidad, se esforzaron por mantener la disciplina habitual en el convento.

Sor Margarita Ávila aprovechó la narración de la primera exclaustración para juzgar a los liberales como “hombres impíos”, quienes arrojaron de sus ca-

²⁵ Sobre las religiosas de vida activa, *cf.*: 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, pp. 383-412.

²⁶ T. de Híjar Ornelas, *op. cit.*, p. 261.

sas a las religiosas. A pesar de su afán por destruir no sólo a las monjas, sino también la religión, estos “seguidores del demonio” no pudieron completar su programa gracias a la protección que Dios le dispensó a las religiosas. Así, nos dice Ávila,

[...] por un favor especial de Dios, los revolucionarios siempre se vieron, a su pesar, obligados a respetar a las religiosas capuchinas, y aunque entraron al convento, afirmaban que la sola vista de ángeles tan puros los había hecho retroceder.²⁷

En sus testimonios escritos las religiosas insistieron en la importancia de las prácticas para mantener el favor divino hacia la comunidad, y señalaron la protección de Dios como el elemento que mantuvo, hasta donde fue posible, la integridad de las religiosas exclaustradas.

Por lo tanto, las biografías subrayaron la disciplina y las prácticas religiosas de las capuchinas como la primera respuesta de las monjas frente a la exclaustración. En el caso de sor Isabel Godínez, su biógrafa destaca que el antídoto contra la soledad fue un horario rígido, el cual le garantizaba mantenerse activa en la oración y, gracias a eso, conservar su vocación pese a hallarse fuera del claustro, toda vez que sor Isabel sabía

[...] cuán fácil es a las almas religiosas perder el espíritu de su vocación en medio del mundo; y para evitar tamaña desgracia, rodeó su corazón con la muralla de un reglamento cuyos deberes le impidiesen que su espíritu divagara entre las frivolidades de que se alimenta el común de los mundanos.

Con este fin perseveró en un horario rígido: se levantaba a las cuatro de la mañana y desde ese momento se dirigía al templo de Santa Teresa —frente

a su hogar de acogida—, donde permanecía hasta las ocho; de ocho a 11 se dedicaba a “la labor de manos”; después de comer se consagraba a la lectura espiritual, y a partir de entonces continuaba con los rezos. A las dos rezaba vísperas, completas y el rosario; dos horas después maitines y laudes, y a las seis hacía oración mental. Como una concesión para sus anfitriones, conversaba con ellos hasta las ocho, momento en que se recogía en su habitación.²⁸ Cuando volvieron al convento, en 1865, durante el Segundo Imperio, sor Isabel podía presumir de haber mantenido incólume su vocación y su disciplina.

En resumen, con esto se ve que las biografías mostraron que la exclaustración fue enfrentada por las religiosas ejemplares a través de la oración y la disciplina. Con ello querían enseñar al conjunto de las capuchinas que la vocación y la fe podían preservarse incluso en circunstancias difíciles. Al subrayar esta postura, las biógrafas capuchinas hicieron que el tópico de la exclaustración girara de nuevo en torno a la vocación y, por supuesto, a la ejemplaridad de la religiosa frente a la persecución. Por supuesto, para los historiadores la biografía de sor Isabel —como otras del periodo— es una fuente valiosa para reconstruir cómo vivieron las monjas de clausura la cotidianidad de su exclaustración.

En 1869 ocurrió la segunda exclaustración de las capuchinas tapatías, la cual se extendió por una década, afectó como nunca antes la vida en el convento y provocó que la vida de sor Isabel en Guadalajara quedara marcada por la experiencia de la exclaustración. Como ocurrió en 1864, ella volvió a la casa del señor Gómez. En estos meses sólo salía al templo de Santa Teresa, y en una ocasión vivió en otra casa para cuidar a una hermana de hábito que había caído enferma. Gracias a la labor del confesor de las capuchinas, Francisco Melitón Vargas —quien más tarde sería el primer obispo de Colima

²⁷ *Compendio de la vida...*, op. cit., pp. 40-50.

²⁸ *Ibidem*, p. 52.

y obispo de Puebla—, en 1879 éstas se recogieron en varias casas cercanas entre sí, “de cuatro en cuatro”. Así, sor Isabel se instaló en “una pequeña casita entre la parroquia del Sagrario y la parroquia de Jesús, con sor María Gabriela, sor María Trinidad y sor Manuela”.²⁹

Si bien las monjas lograrían reunirse en los años posteriores, la sensibilidad de sor Isabel en Guadalajara quedó marcada por la salida del claustro: su fe, su disciplina y aun su vocación se fortalecieron en las soledades de la exclaustación, y llegó a la conclusión de que la vocación religiosa era más difícil en el mundo contemporáneo. Sin embargo, el corolario fue positivo: en el siglo xix la vocación resultó más meritoria justo por ser más difícil y entrañar muchos más peligros. Pero ésa no fue la única conclusión que 10 años fuera del convento le dejó a sor Isabel: a partir de la década de 1880 le resultó preocupante que ella hubiera sido el último ingreso a la comunidad de Guadalajara.

Según su biografía, esta posición había hecho madurar en ella el deseo de fundar un nuevo convento de capuchinas en otra ciudad, a modo de subsanar su condición de última profesa. La oportunidad llegó cuando conoció al obispo de Zamora, José María Cázares, quien estaba interesado en fortalecer su ciudad episcopal con la presencia de comunidades de clausura. En conjunto con varios seglares zamoranos, el convento del Sagrado Corazón de Jesús se fundó el 1 de julio de 1886 (figura 3), poco más de un mes después de que sor Isabel llegó a aquella ciudad. Establecido en una casa particular, los primeros años de la fundación permanecieron sin mayores problemas en la disciplina interior. Sin embargo, incluso en la fundación del convento encontramos la sombra de la exclaustación, así como la expresión de la postura antiliberal de las religiosas. Para sor Margarita Ávila, la fundación zamorana se concretó gracias a que



Figura 3. Esta imagen, una de las más antiguas del convento del Sagrado Corazón de Jesús, muestra una profesión. Las religiosas no han podido ser identificadas. Fotografía del APCCSQZ, colección fotográfica, Zamora, Michoacán.

sor Isabel “había sido elegida en los divinos decretos, para levantar la religión franciscana casi del aniquilamiento a que la habían reducido los malvados y los impíos”.³⁰ La propia Godínez compartía esta postura y solía repetir a sus primeras novicias: “mientras vivamos unidas [...] Dios nos bendecirá y aumentará [...] los que destierran lejos de sí esta hermosa virtud [tener un convento] le son abominables”.

Gracias a la decidida labor de Godínez, el embate anticlerical provocó una renovación de la vida religiosa en Zamora. Además hay que subrayar que la soledad de sor Isabel en Guadalajara también fue evidente en su proyecto fundacional: mientras que en el Antiguo Régimen los conventos capuchinos tenían varias fundadoras, el de Zamora sólo contó con el tesón y la labor de sor Isabel.

²⁹ *Ibidem*, pp. 71-74.

³⁰ *Ibidem*, p. 104.

En ese sentido, la biografía ilustra bien la creciente importancia de las monjas como actores individuales en el sostenimiento de la familia capuchina. En este tenor, sor Margarita calificó a la fundadora como una “mujer heroica, que había vencido intrépida la astucia de los impíos, y cultivado en ardiente celo la grey de Jesucristo”.³¹

A pesar del lento crecimiento de los primeros años —en 1888 había siete profesas—, el convento del Sagrado Corazón de Jesús de Zamora tampoco estuvo exento de las exclaustraciones: el 7 de octubre de 1889 las capuchinas fueron expulsadas del suyo. Como fundadora, sor Isabel aprovechó sus experiencias en Guadalajara y puso en práctica el mismo mecanismo de protección a las religiosas que había practicado sor María Leocadia Josefa Espinosa: repartió a sus monjas en cuatro casas particulares —la del obispo Cázares; la del gobernador de la mitra, el canónigo Esteban Méndez; la del párroco Rafael Carranza y, por último, la del seglar Ramón García Vallejo.

Interesa aquí insistir en que sor Isabel recuperó su experiencia en Guadalajara e incluso su vivencia íntima y personal en las soledades del mundo para enfrentar la exclaustración michoacana, así como su papel en que ella misma —y por supuesto su biógrafa— leyeron este proceso. Según Ávila, antes de partir, sor Isabel reunió a las capuchinas y les dijo que “en los tiempos que atravesamos, el infierno se rebela contra el estado religioso, y todo conspira a la destrucción de las que por gracia especial de Dios lo hemos abrazado”. A pesar de los embates, continuó Godínez, debían continuar con su vida religiosa “sin más clausura que la que permitan las circunstancias del tiempo, y sin otras seguridades que vuestro amor a Jesucristo Nuestro Señor, y el de Él a vosotras que os ha elegido y os dará su fuerza y su gracia”. De hecho les dejó claro a las monjas

que “en ningún tiempo, y por ningún motivo pueden, sin grave injuria a Dios, volver atrás y desistir en la empresa”, pues habían jurado seguir a Dios “a pesar de las persecuciones que el mundo me suscite”. El mensaje concluyó con una valoración profunda y harto radical del papel de las religiosas en el mundo contemporáneo:

Si las antiguas religiosas hicieron mucho consagrándose a Dios en la paz de un claustro protegido por un gobierno católico, vosotras sereis más heroicas, más generosas entregándoos a su servicio entre la oposición de los malos, y el odio de los que aborrecen la luz del Evangelio [...] perseverad, sed constantes.³²

Esta primera exclaustración duró apenas tres meses, pues en enero de 1890 volvieron al claustro, aunque la experiencia marcó profundamente a las nuevas religiosas.

Como se colige de la cita anterior, resulta evidente que la biografía de sor Isabel —así como ella misma— desarrolló un relato de persecución a partir de la experiencia de la exclaustración que cumplió, de entrada, con dos elementos: mostró un discurso abiertamente antiliberal y exhortó a las religiosas a perseverar en su vocación. De hecho la vida y las palabras de sor Isabel exaltaron la clausura en el mundo contemporáneo como un sacrificio supremo de amor a Dios y como una decisión más difícil y acaso más valiosa que en el mundo novohispano, pues exponía a las religiosas a la persecución de los liberales, caracterizados abiertamente como enemigos de la Iglesia y del propio Dios. Vale la pena insistir en esto: la biografía quería transmitir a las novicias y a las monjas zamoranas —y a cualquier otra que leyera la vida de la fundadora— un elemento que la propia sor Isabel enfatizaba: que la decisión de tomar el hábito capuchino en el México

³¹ *Ibidem*, p. 125.

³² *Ibidem*, pp. 132-133.

liberal tenía mucho más valor que tomar el hábito en “los tiempos antiguos”, pues ahora implicaba sufrimiento e incertidumbre y aun las exponía a sufrir persecuciones, de modo que no podía garantizarse ni siquiera su clausura.

En suma, el tópico de la exclaustación en las biografías de religiosas contemporáneas enfatizó que tomar el hábito capuchino era una decisión personal, íntima y valiente mediante la cual las mujeres podían expresar su fidelidad a Dios, a la Iglesia y a la familia franciscana. Más que alejarse del mundo —como en el ámbito novohispano—, las monjas del siglo xix querían expresar desde el claustro su profunda fe católica en un mundo abiertamente hostil a su modelo de vida.

La biografía de sor María de Jesús Arregui actualizó el tópico de la exclaustación en los años de la Revolución mexicana. Después de que sor María Josefa Gómez narra la elección de vicaria de Arregui —a la que ya nos referimos—, se concentra en la exclaustación de 1914. Cuando, en agosto de aquel año, el general constitucionalista Joaquín Amaro entró a Zamora, la abadesa del convento del Sagrado Corazón de Jesús, sor Carmen García Méndez, preparó la salida, previendo una pronta exclaustación. En efecto: el 9 de agosto avisó a las religiosas que debían salir en grupos, y las dos noches siguientes abandonaron el claustro 17 religiosas, quienes fueron repartidas en varias casas particulares.³³

Esta exclaustación, sin duda la más difícil en la historia de la comunidad, se extendió hasta 1923 y provocó que varias religiosas volvieran a sus casas en diversas ciudades y pueblos de la región, o bien permanecieran con familias notables de Zamora y Guadalajara.³⁴ La restauración de la comunidad

en Michoacán no se completó hasta el gobierno del presidente Álvaro Obregón, aunque a partir de 1918 varias religiosas se reunieron en la capital de Jalisco, justo bajo la dirección de la abadesa sor Carmen García Méndez (figura 4).

Si bien con parquedad, la biografía de sor María de Jesús Josefa Arregui narra este momento de la exclaustación para subrayar la vocación y la perseverancia en la fe de la religiosa, así como para enfatizar el rechazo a las políticas anticlericales de los revolucionarios, actualizando un discurso ya planteado en la historia de sor Isabel. Este último aspecto se enfatiza desde el primer momento. Según la biógrafa, en 1914 “los sectarios del infierno llegaban atropellando las puertas de los benditos claustros, para que salieran cual bandadas de blancas e indefensas palomas las religiosas que las habitaban”.

Dirigiéndose a los revolucionarios, en el texto de 1936 Gómez insiste en identificar a los anticlericales —ahora revolucionarios y ya no liberales, pero finalmente enmarcados en la misma posición— como “sectarios del infierno” y, en consecuencia, como enemigos irreconciliables de la religión, cuyo objetivo era acabar con la clausura e incluso con las religiosas. En consecuencia, en la biografía de Arregui encontramos un discurso maniqueo que enfrenta a las monjas —perseguidas— con los gobernantes anticlericales —malvados—. Esta lectura sirvió para fortalecer el tópico de la persecución a partir de la exclaustación y para mostrar el sufrimiento al cual se veían sometidas las religiosas zamoranas. Con esto se buscaba enfatizar la vocación y valentía de las novicias y de las profesas.

El otro elemento en que hizo hincapié la biógrafa de sor María de Jesús Josefa Arregui fue su conducta ejemplar durante los años que permaneció fuera del convento. Según narra el texto:

de Capuchinas del Sagrado Corazón de Jesús de Zamora (APCCS-CJZ), 2010, pp. 20-22.

³³ Sobre la toma de Zamora, *cfr.* Arturo Rodríguez Zetina, *Zamora. Ensayo histórico y repertorio documental*, México, Jus, 1952, p. 850.

³⁴ Sor Verónica Loa Quintero, “Edificación de monasterio de Clarisas Capuchinas del Sagrado Corazón de Jesús de Zamora, Michoacán”, mecanoescrito, en Archivo Particular del Convento



Figura 4. Imagen de uno de los patios del convento de Capuchinas de Zamora, con las religiosas en el horario de recreo. La imagen, de la década de 1930, muestra a la comunidad después de las exclaustaciones. Fotografía del APCCSCJZ, colección fotográfica, Zamora, Michoacán.

[...] nuestra religiosa pasó el tiempo de su exclaustación en su pueblo natal [Sahuayo] en compañía de sus hermanos, siendo en esta fatal época el consuelo del triste, el paño de lágrimas del afligido, socorriendo al pobre y necesitado.

En concreto, refiere el texto, sor María de Jesús “vendía rosarios y palomitas que fabricaba”, y vendía, decía, “para tener céntimos que darles a mis pobres y no ser gravosa a mi familia”. Logró volver

al claustro en 1923, cuando se trasladó a vivir con la comunidad zamorana a Guadalajara, bajo la dirección de la abadesa sor Carmen García Méndez, gracias a la autorización del arzobispo Francisco Orozco y Jiménez.³⁵

Como se colige, el periodo de Arregui fuera de la comunidad resultó largo, pues se extendió por más de nueve años, hasta que logró llegar a Guadalajara

³⁵ *Biografía de la Reverenda Madre...*, op. cit., p. 17.

para reiniciar una vida conventual. Empero, durante los años que pasó en Sahuayo no decayó en la disciplina, y si bien debió “salir al mundo” para garantizar su subsistencia, la biógrafa subraya que la monja mantuvo la fe y la disciplina a través de la caridad, practicada mediante limosnas y consejos en la cotidianidad de la exclaustación.

En resumen, el caso de Arregui muestra que las capuchinas debieron implementar diversos mecanismos en la soledad de sus espacios de acogida para sobrevivir a la exclaustación revolucionaria. Así como sor Isabel Godínez se dedicó entre 1869 y 1879 a la oración y a la reflexión espiritual en la clausura de una casa y en el templo de Santa Teresa, entre 1914 y 1923 sor María de Jesús Arregui se consagró a las labores manuales y a la práctica de los ejercicios de caridad.

En ambos casos las biografías no sólo nos permiten vislumbrar cómo vivieron las monjas capuchinas de Zamora la cotidianidad fuera del claustro, sino que nos muestran de qué manera las mujeres consagradas a la clausura debieron mantener su vocación, su disciplina y su fe en los años de las exclaustaciones.

Reflexiones finales

En este artículo he querido subrayar la importancia de la biografía como fuente privilegiada para explorar la experiencia vital de las monjas de clausura en el México de los siglos xix y xx. Lo hice a partir de la experiencia de dos religiosas ejemplares pertenecientes al convento de Capuchinas del Sagrado Corazón de Jesús de Zamora, Michoacán. En efecto: a partir de las vidas de sor Isabel Godínez y de sor María de Jesús Josefa Arregui, que cubren un arco temporal que va desde la década de 1840 hasta la de 1930, he destacado los tópicos de la vocación y de la exclaustación como claves de lectura que nos ayudan a comprender mejor la vida, las razones y aun las experiencias interiores de las ca-

puchinas y, por extensión, de las religiosas mexicanas en los años de las exclaustaciones.

Es posible aseverar que los casos analizados en estas líneas forman parte de una amplia tradición de vidas conventuales escritas con profusión desde la época moderna y que, como ellas, cumplen una función de ejemplaridad y formación de vocaciones en el interior y el exterior del convento.

Las biografías del convento de Zamora fueron la actualización de una antigua experiencia letrada y expresiva de las religiosas. Al retomar un género bien conocido por las monjas, las capuchinas michoacanas mostraron las circunstancias y las dificultades de la vida religiosa en el México contemporáneo y dejaron constancia de la manera en que dos monjas ejemplares enfrentaron la vida dentro y fuera del convento.

Frente a la biografía usualmente mediada por el confesor —por escritura o por recomendación—, las biografías de las profesas del siglo xx surgieron por iniciativa de las propias monjas, quienes recurrieron a la jerarquía eclesiástica sólo para validar la publicación y para hacerla participe de los afanes de su escritura. Asimismo desarrollaron dos tópicos fundamentales a partir de los cuales se estructuró el género, al menos entre las décadas de 1900 y 1930: la vocación y la exclaustación. En suma, las biografías fueron instrumentos para expresar en forma pública el discurso antiliberal y antirrevolucionario forjado por las monjas en las celdas, o bien en las casas particulares de diversos pueblos y ciudades del país.

Hay que subrayar que la biografía sirvió a las monjas para mostrar la pertinencia de la clausura y presentarla como una opción de vida para las mujeres. Desde esa perspectiva, fue útil como ejemplo e incentivo para desarrollar la vocación de las novicias y de las jóvenes con inquietudes religiosas. El tópico de la vocación, pues, resultó fundamental, porque justificó la clausura hacia el exterior, reforzó la

adhesión de las novicias y profesas a este modelo de vida y ayudó a que las monjas expresaran sus razones para vivir en una comunidad cerrada al mundo. La insistencia en la riqueza espiritual de las monjas, en la profundidad de las oraciones e incluso en la práctica cotidiana de las virtudes mostró razones que, al menos para las capuchinas, eran más que suficientes para defender los conventos de clausura a pesar del ambiente de persecución. Por su parte, el tópico de la exclaustación subrayó la valentía, la disciplina y la voluntad de las monjas para mantener su vocación y su fe a pesar de que se vieron forzadas a abandonar sus conventos. Unidas, vocación y exclaustación fueron tópicos que les permitieron mostrar el valor y la pertinencia de la clausura capuchina en el siglo xx.

El último elemento que hay que subrayar es que la biografía nos permite acercarnos a la vida cotidiana de las monjas y nos revela aspectos que difícilmente encontraríamos en los archivos. No sólo nos hablan de la vida ejemplar, sino también de la biografía, y al hacerlo nos revelan la forma en que las mujeres se sintieron atraídas al claustro, cómo cada una de las monjas conservadas en el lenguaje y la memoria escrita vivieron una intensa y fructífera vida interior dentro y fuera del convento, y finalmente permiten vislumbrar a los historiadores las razones por las cuales los conventos superaron múltiples exclaustaciones y se convirtieron en espacios desde donde se afianzaron y se (re)afirmaron el catolicismo y la presencia de la mujer en el México contemporáneo.



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) o vía correo electrónico 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 letra Times New Roman de 12 puntos, 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.
6. Las ilustraciones digitalizadas deberán entregarse al tamaño de 30 cm de ancho, en formato JPG o TIFF con una resolución de 300 DPI (píxeles por pulgada cuadrada) y deberán incluir pie de foto con autor o fuente.

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 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. 40 40 56 50, exts. 413014 y 413016.

correo electrónico: boletin.cnmh@inah.gob.mx

Índice

- El concierto virreinal de las artes en la Ciudad de México. La fiesta para la dedicación de la iglesia conventual de San Bernardo | CRISTINA RATTO
- Los olores: retórica y representación desde el ámbito conventual femenino novohispano | ALEJANDRA MAYELA FLORES ENRÍQUEZ
- Restauración de dos series de pinturas de conventos de monjas colombianas y aproximación al estudio de autoría | MARÍA CECILIA ÁLVAREZ-WHITE
- Imágenes sobrevivientes. Reflexiones sobre la colección pictórica del monasterio de Santa Inés de Montepulciano de Santafé de Bogotá | OLGA ISABEL ACOSTA LUNA/LAURA LILIANA VARGAS MURCIA
- Dos crucifijos desagaviados en templos de monasterios femeninos de México | GUILLERMO ARCE
- “Soy del uso de la hermana Mariana”: testimonios bibliográficos de los conventos femeninos novohispanos | IDALIA GARCÍA
- Los libros del noviciado del convento de Jesús María de México. Sus anotaciones manuscritas | NURIA SALAZAR SIMARRO
- La congregación de las Hijas de la Caridad en Mérida en el siglo XIX. Fundación, instituciones y prácticas | LEONOR EUGENIA REYES PAVÓN
- Anhelar el claustro: vocación y exclaustación en la biografía de monjas capuchinas (Zamora, 1906-1936) | SERGIO FRANCISCO ROSAS SALAS

