

---

# La autoridad cuestionada: epístolas de una crisis

Asunción Lavrin\*

**E**n un trabajo que leí en México en el Claustro de Sor Juana en 1995, propuse el estudio de las cartas de monjas como un nuevo instrumento para adentrarnos en la vida cotidiana de los conventos y, mejor aún, penetrar en esos recintos interiores y muy personales de las profesas que hallaron su desahogo en el género epistolar. La lectura de cartas, no dirigidas a nosotros, y a cientos de años de distancia, es una especie de voyeurismo intelectual que nos hace sentir como advenedizos compartiendo una intimidad entre personas ajenas a nuestra presencia. Por otra parte, si nos comparamos con los actores históricos, más que “extraños” a esa realidad, podemos imaginarnos dentro de la situación como participantes, amigas que oyen las confidencias de quienes susurran en nuestros oídos la historia de sus dudas, sus ansias, sus temores, y sus esperanzas.<sup>1</sup>

\* Universidad del Estado de Arizona.

<sup>1</sup> Asunción Lavrin, “De su puño y letra: Epístolas desde el claustro.” *Actas del Segundo Congreso Internacional Sobre el Monacato Femenino en el Imperio Español* (Mexico: Centro de Estudios de Historia de Mexico CONDUMEX, 1995), 43-62; “La Celda y el siglo: epístolas conventuales”, en Mabel Moraña (ed.), *Mujer y cultura en la Colonial hispanoamericana* (Pittsburgh: Biblioteca de América, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1996), pp. 139-159. Para otros trabajos sobre la historia del género epistolar en manos femeninas, ver Karen Cherewatuk y Ilrike Wiethaus, *Dear Sister. Medieval Women and the Epistolary Genre* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993).

De esta última forma, como amiga, me he adentrado en un capítulo poco conocido de la historia conventual novohispana de Michoacán, en el convento para indias caciques fundado por cédula real en agosto de 1733 bajo la protección de Nuestra Señora de la Concepción de Cosamaloapan, nombre con que siguió siendo conocido y que usaron sus profesas en su correspondencia. Este fue el segundo convento para monjas indígenas fundado en Nueva España, y tuvo como patrón al presbítero Marcos Muñoz Sanabria, así como el apoyo de la ciudad.<sup>2</sup> Aunque hubo un forcejeo político entre el obispo de Michoacán y la orden franciscana en cuanto a la filiación administrativa y espiritual de este convento, —cada parte arguyendo sus razones para ponerlo bajo su égida—, la orden franciscana logró mantener su do-

<sup>2</sup> Archivo del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, D.F., Fondo Franciscano (AINAH, FF), vol. 100, fols. 147-154, 160-175. Todas las cartas citadas en este trabajo se encuentran en este archivo y este volumen. La cédula real fue emitida a 14 de marzo de 1734. Véase fols. 93-109, 168 y siguiente, pero este documento está truncado en este legajo. El convento fue de capuchinas, primer orden de Santa Clara, de vida estrecha y mendicante. La ciudad de Valladolid, el obispo, y el cabildo eclesiástico ofrecieron su apoyo. Las fundadoras saldrían del convento de Corpus Christi en México. El obispo D. Juan de Escalona Calatayud, trató de obtener jurisdicción sobre el mismo, pero los franciscanos sostuvieron una bien fundada oposición a sus intenciones y el obispo retiró su reto.

minio temporal y espiritual sobre el mismo. Las monjas fueron franciscanas capuchinas y se asentaron en su convento en marzo de 1737.

Las cartas que forman el cuerpo documental de este trabajo fueron escritas entre septiembre de 1743 y mayo de 1745. La mayoría son dirigidas al Comisario General de la orden, fray Pedro Navarrete y su sucesor Juan de Fogueras, con un pequeño número de ellas intercambiadas entre las monjas mismas. Las cartas más numerosas son las de la abadesa sor María Josefa de San Nicolás. En esta correspondencia se descubre una situación de crisis creada por la fricción racial entre "españolas" (léase mujeres blancas) e indígenas, que repite hasta cierto punto otro incidente muy similar que tuvo lugar en el claustro hermano de Corpus Christi, en México, casi contemporáneamente. La raíz de ambos incidentes fue la presencia de monjas españolas en calidad de fundadoras y novicias, decisión del Provincial Navarrete, que provocó ira entre las indígenas, desasosiego entre algunas españolas, y frustración en las abadesas. Deseo en este trabajo estudiar el conflicto pero también el modo en que estas cartas nos permiten analizar los motivos e intereses de cada parte, y las características, peculiares de estos documentos como fuentes testimoniales.

### **El conflicto en Nuestra Señora de Cosamaloapan**

La división entre indias y españolas de Nuestra Señora de Cosamaloapan comenzó apenas seis años después de la apertura del convento, al parecer, por el temor de las indígenas a que con la entrada de novicias españolas perdiera su carácter de claustro destinado exclusivamente para indias cacicas. Este temor tenía su fundamento: por esos años el convento de Corpus Christi se vió envuelto en una escisión de la comunidad por motivos similares.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Véase, Josefina Muriel, *Conventos de Monjas en la Nueva España* (Mexico, Editorial Santiago, 1946) y *Las indias caciques de Corpus Christi* (Mexico: UNAM, 1963); Ann Miriam Gallagher, *The Family Background of the Nuns of Two Monasterios in Colonial Mexico: Santa Clara de Querétaro, and Corpus Christi, Mexico City (1724-*

Las fundadoras de Nuestra Señora de Cosamaloapan habían venido de Corpus Christi, la "comunidad madre", y del convento de franciscanas de Santa Inés. Fueron un grupo mixto de españolas e indígenas. La abadesa en 1743 era sor María Josefa de San Nicolás, española, al igual que sor María Gregoria Cayetana de Jesús Nazareno y sor María Josefa de Jesús, las dos últimas del convento de Santa Isabel. Las indígenas fueron, sor María de Jesús Nazareno, sor María Magdalena de la Santísima Trinidad, sor María Teresa del Santísimo Sacramento, sor María Guadalupe y la lega sor Petra de San José.<sup>4</sup> No sabemos cuál fue el entendimiento bajo el que se trasladaron las monjas fundadoras a Valladolid, pero quizás fuera similar al de Corpus Christi, que estipulaba que hasta la muerte de las maestras españolas, las indígenas no tomarían las riendas del convento. En 1743, según un documento habían en el convento 19 profesas y 21, según otro, así como dos novicias indígenas y dos novicias españolas.<sup>5</sup>

La fricción interna no solamente se cebó en la creciente insatisfacción de las monjas indígenas con la administración del convento, sino que involucró a los confesores. Además, dos de las fundadoras españolas se sumaron a las protestantes indígenas, aunque no por razones de raza, sino de observancia interna, creándose así resentimientos que envolvieron a la mitad del convento.

Las primeras señales de que tenemos noticias de resquebrajaduras en Nuestra Señora de Cosamaloapan, vienen de sor María Gregoria Cayeta-

1822), Ph.D. Dissertation, Catholic University of America, 1972 y "The Indian nuns of Mexico City's Monasterio of Corpus Christi, 1724-1821," en Asunción Lavrin (ed.), *Latin American women in Historical Perspectives* (Westport, CT: Greenwood Press, 1978, pp.150-172. Asunción Lavrin, "Indian Brides of Christ: Creating New Spaces for Indigenous Women in New Spain," *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 15, Number 2, Summer 1999, pp. 225-260; Elisa Sampson Vera Tudela, *Colonial Angels. Narratives of Gender and Spirituality in Mexico, 1580-1750* (Austin: University of Texas Press, 2000), pp. 77-97; Mónica Díaz, "Género, Raza y Género Literario en los conventos para mujeres indígenas en el México colonial", *Disertación doctoral*, Indiana University, 2002.

<sup>4</sup> AINAH, FF, fols. 154v and 154.

<sup>5</sup> AINAH, FF, vol. 100, fols. 135-36; 177, 195-96.

na de Jesús Nazareno, una de las fundadoras originaria de Corpus Christi, quien en abril de 1743 se dirige al Comisario General fray Pedro Navarrete quejándose de la falta de observancia de las reglas tal y cual se seguían en el convento madre de Corpus Christi. Según ella, había tenido constantes desavenencias en cuanto a la forma de llevar a cabo sus obligaciones como contadora y después como maestra de novicias, reclamando que se le habían hecho objeciones, escrúpulos, y eventualmente desprecio y desobediencia en su cargo. En 1743, sor María Gregoria Cayetana se queja de su situación, notando que ya se había quejado a fray Pedro, quien le había aconsejado que se hiciera cargo de otros oficios, obviamente una forma oblicua de resolver el problema. Según sor María Gregoria Cayetana, el consejo no había resuelto nada, y, en sus propias palabras, se le negaba ayuda espiritual y temporal, vivía arrastrándose a la cocina y con el “hábito pegado al hueso”, “pues” nos dice, “no tengo fuerzas para servirme yo propia y me quito una toca y paños menores podridos por no buscar quien me lave [...] y en esto conocerá V. Rma. con la cobardía que vivo y las soledades que paso.”<sup>6</sup> No sabemos si fray Pedro respondía personalmente estas cartas, pues las únicas suyas que se encuentran en este volumen son dirigidas a la madre superiora y son de carácter administrativo con sus consejos para restaurar el orden y buen gobierno del convento. Pero sor María Gregoria Cayetana le escribía esperando “como de V. Padre el consuelo [...] y así por amor de Jesús hágame V. Rma. la caridad que Jesús se lo pagará [...] que yo deseo salvarme y sé mi obligación aunque no la haya ejecutado, y pues he sabido callarme con la ayuda de mi Jesús hasta ahora, me mantendrá en lo de adelante con su gracia, y se le quitará el enojo a mi Padre si me cree [...] y míreme como a su hija y súbdita que le ama en Jesús [...]”

Sor María Gregoria Cayetana bebía la amargura de un claustro en el cual la falta de caridad personal, posiblemente incluyendo la del Provincial, si prestamos atención a esa frase sobre “su enojo”. En iguales circunstancias de falta de consuelo espiritual se encontraba otra fundadora

española, sor María Josefa de Jesús, lo que nos indica que las fisuras en este convento no eran únicamente raciales y sí una combinación lamentable de desconfianza mutua. Habiendo entregado la dirección del noviciado, sor María Josefa deseaba retirarse a un pequeño cuartito en la enfermería para hacer ejercicios espirituales. Según ella, este deseo le trajo la acusación de estar en una conspiración con la co-fundadora, sor María Gregoria Cayetana. Sor María Josefa niega la acusación, ya que “la unión que yo busco es con Jesús [...]” Ya para septiembre de 1743, sor María Josefa deseaba desesperadamente retornar a su convento, escribiendo “que ya no puedo aguantar esta vida que tengo que se la explicaré a VPRMR para que ponga el remedio en mi convento.”<sup>7</sup> Nuestra Señora de Cosamaloapan no le ofrecía la paz interior. Pero, tenía sus pruritos. Se negaba a irse a escondidas como si fuera culpable de algo. Quería irse “públicamente” porque deseaba mantener su crédito como religiosa. Ese respeto por sí misma, por el honor de ser monja que guarda su regla y se preocupa por la salvación de su alma es una revelación que usualmente no aflora en documentos administrativos y que corre subterráneamente en la escritura más íntima de las enclaustradas.

Otra indicación de las divisiones entre las españolas mismas, es la carta de sor María Clara de la Encarnación, quien se toma el trabajo de escribir al Comisario en esos mismos días (posiblemente septiembre de 1743), expresándole su deseo de ver a la madre Barberena fuera del convento, ya que su comportamiento dentro del mismo era muy “libre” desde principios de la década y era un mal ejemplo para aquellas que deseaban cumplir la Regla y seguir la obediencia que debían tener como profesas. También pide que se sacara a la cacica sor María Magdalena de la Santísima Trinidad para restablecer la paz completamente. Sor Clara no abraza hermandad espiritual con estas dos compañeras. La animosidad viciaba la fraternidad.

Apenas a seis años de su fundación la lucha estaba bien delineada. En ese mes de septiembre de 1743, hubo un hervidero de pasiones. El día

<sup>6</sup> AINAH, FF, vol. 100, fols. 111-112.

<sup>7</sup> AINAH, FF, vol. 100, fol. 127.

nueve, el padre Cosme Borruel(?) envía a fray Pedro Navarrete la evidencia de que reina el “desorden” y la falta de respeto entre las profesas. Tomaba como evidencia una carta encontrada en un cofrecito perteneciente a sor María Magdalena de la Santísima Trinidad, indígena, quien había ejercido el cargo de secretaria hasta que, bajo consejo del Comisario, la abadesa se lo quitó.<sup>8</sup> Según fray Cosme la carta era “infamatoria y ofensiva del respeto y opinión de los preladados de esta santa comunidad.” Creía fray Cosme que las causantes de la discordia y la inquietud eran las dos españolas fundadoras y sor María Magdalena, la cacica.

También a principios de ese mes (septiembre) dos españolas, sor María Marta de Jesús, y sor María Clara de la Encarnación, añaden otra carta al Comisario y siguen avivando el fuego. Acusaban a sor María Josefa de Jesús, una de las dos españolas disidentes, y a las indias María de Jesús Nazareno y María Magdalena de la Santísima Trinidad, y defendían a la prelada, quien en su opinión era una santa “y así no tiene más que pedirle que las quite de esta casa, porque sin estas tres habrá paz [...]”.<sup>9</sup> La abadesa sor Josefa de San Nicolás veía más allá. Así, le escribe al Comisario que cree que las indígenas de Nuestra Señora de Cosamaloapan se han “confabulado [...] con las de Corpus para que no profesen las españolas y haberles dicho al clérigo pida a las del Corpus para que se presentara contra V. Rma. en el Real Acuerdo.” La evidencia ofrecida por la carta del cofrecito, revelaba “cuan indispuertas están estas hermanas contra las españolas.”<sup>10</sup> Tanto la abadesa como el Comisario estaban convencidos que existía una comunicación entre Corpus Christi de México y Nuestra Señora de Cosamaloapan. Y es muy posible que ambos estuvieran en lo cierto ya que se jugaban el mismo destino.

Uno de dos testimonios claves en este legajo, es la famosa carta del cofrecito, que nos da la oportunidad de leer la muy lúcida, aunque lamentablemente incompleta, petición enviada por una

monja protestante a un tal don Juan de Altamirano, a quien no he podido identificar, pero quien parece haber sido un sacerdote, porque la autora llama “amado padre y señor.” Este individuo debió tener conexiones con las autoridades eclesiásticas, ya que quien escribe le pide “meta la mano en este asunto porque es negocio de Dios y la salvación de sus almas”.<sup>11</sup> La autora se identifica como “criolla” de Oaxaca, dice haber tomado el velo en México, y haber sido enviada a Valladolid como “fundadora.” En mi opinión es sor Magdalena de la Santísima Trinidad.

La acusación contra la abadesa es frontal: “[...] no ha sabido cultivar la regularidad”.<sup>12</sup> Esto significa que no sabía guardar la observancia y el orden interior del convento. Además, se involucra en la crítica al padre provincial, quien “ha metido tres españolas aún habiendo buleto para que no entren.” Le pide a su destinatario que haga una petición a España. Teme por el futuro del convento, (“tan recién planta”). La fundadora explica la imposibilidad de “sacar las caras y hablar” sin la protección de una bula. Conocen las restricciones de su condición.

Este documento nos permite conocer la opinión que las cacicas tenían de las monjas españolas. Éstas, dice, llegan de sus conventos acostumbradas a “ostentaciones y más libertad que acá porque nuestro instituto es muy estrecho, y lo que en otros conventos no es ni aún imperfección acá llegará a ser pecado y relajación.” Las españolas son un elemento de distracción y de imperfección religiosa. Son las cacicas las que pueden de veras ajustarse a una vida de estrechez. Conociendo las dudas que algunas autoridades eclesiásticas habían expresado en el pasado, y aún durante el proceso de fundación de Corpus Christi de México, sobre la aptitud para la vida religiosa de las indias en general, estas palabras son una completa negación de esas premisas. Además, muy claramente expresa cuán injustifica-

<sup>11</sup> AINAH, FF, vol. 100, fols. 137-38.

<sup>12</sup> El doblar de la encuadernación de estos documentos hace desaparecer palabras completas en el “verso” de cada página, quedando el texto truncado y a veces se hace completamente imposible detectar que palabras se han perdido en el proceso.

<sup>8</sup> Folio 128.

<sup>9</sup> AINAH, FF, vol. 100, fol. 133.

<sup>10</sup> No queda aclarado a que clérigo se refería.

ble es el hecho de tenerlas en constante aprensión de perder el suyo.<sup>13</sup>

Aunque no hay duda de que el factor raza es, en el fondo, muy importante en esta confrontación, vale la pena reiterar que quien escribió la carta reconoce la buena voluntad de la fundadora, sor María Gregoria Cayetana de Jesús, en la fundación del convento. Tampoco estaban todas las indígenas juntas en esta crisis. A pesar de que el cofre donde se encontró la carta pertenecía a sor Magdalena de la Santísima Trinidad, parece que se acusó también a la cacica sor María del Sacramento, de estar implicada en la insubordinación. A 9 de septiembre, ésta última escribe al Comisario General negando la acusación.<sup>14</sup> “No he tenido parte en nada porque no había yo de tener semejante atrevimiento de coger la pluma contra su paternidad”. Y procede a acusar a sor María Magdalena de la Santísima Trinidad, su hermana de raza, como móvil de todo, diciendo: “la M. sor María Magdalena es la que hace la división de nosotras las cacicas con las españolas”, asegurándole al provincial que las españolas eran “unas santas”.

¿A quién creer? Posiblemente sor María del Sacramento trataba de protegerse, lo cual parece corroborado por otra carta de 5 de marzo de 1745, que elevan al Comisario Juan de Fogueras (Navarrete había sido retirado) sus propias hermanas indias. En la misma, caracterizan a sor María del Sacramento, de estar arrinconada, “de que ni parece que tal monja hay en el convento para dos años que está penitenciada.”<sup>15</sup> Existe un lapso de dos años y vemos a algunas caer bajo la presión, pero otras no ceden. La abadesa sor María Josefa de San Nicolás continuaba creyendo en una conspiración y en carta de 14 de marzo acusa a las indígenas de “díscolas” y de haber

escrito al rey para lograr quitarla de la dirección del convento, en cuyo objetivo no cesarían hasta lograr relevarla de su cargo.<sup>16</sup> Tratando de controlar la situación, la abadesa y su vicaria se habían hecho cargo del torno, vigilando toda comunicación con el exterior.

Aún así, una carta logró pasar al exterior. Fechada a 5 de Marzo de 1745, iba firmada por doce disidentes, quienes la enviaron a través de la monja española La Barberena. Ésta se hizo cómplice sólo bajo la seguridad ofrecida en una nota al margen, en la cual las protestantes indígenas le aseguraban al padre Juan Fogueras, que La Barberena no tenía nada que ver con ellas, protección que esperaba la exonerara de cualquier acusación, caso de que la carta fuera interceptada por la abadesa. Esta carta es el segundo documento clave en esta trama de desunión y racismo conventual.<sup>17</sup> Las indígenas disidentes arguyen que es necesario informar al superior, porque si los principios del convento no se observaban en sus primeros años, temían que la situación persistiera [...] Cuando profesaron en el convento “[...] pensamos venir a la gloria y nos hallamos con un infierno.”<sup>18</sup> Un deber moral y religioso las impele a escribir: son hijas de la religión y están obligadas “[...] a mirar por el convento como lo hiciéramos si estuviéramos en el siglo al lado de nuestros padres.” La “religión cría hijas para que la defiendan [...]” Ese sentido de honor de familia conventual es transparente en esa sencilla frase que remacha ese sentido de orgullo de ser monja mencionado anteriormente. Ven el convento como cosa suya, pero no ya como propiedad particular, sino corporativa, que las representa a todas y que demanda la defensa de todas. Esa posesión era también, implícitamente, de su raza. Así lo corro-

<sup>13</sup> Para mayor detalle sobre estas acusaciones, véase, Asunción Lavrin, “Indian Brides of Christ”, *op. cit.* De acuerdo con la fundadora, “Como nos venimos acá a criar en lo estrecho nos hacemos con facilidad...” “Pero vea Vmd las españolas mis señoras tienen varios conventos donde poder servir al Sr. pero las pobres indias solo dos y ya ve lo que sucede, que siempre vivimos con el recelo de si nos lo quitaran.”

<sup>14</sup> Folio 139.

<sup>15</sup> Folios 186-187.

<sup>16</sup> Folio 184.

<sup>17</sup> AINAH, FF, vol. 100, fols. 186-87. Las firmantes son: Petra de San José, María Gerturdís de Santa Rosa, María Nicolasa de la Asunción; María de la Cruz; María Barbara de Cristo; María Magdalena de la Santísima Trinidad; María Clara de la Encarnación; María Catarina de la Santísima Trinidad; María Polonia de San Buenaventura; María de Jesús Nazareno; María Josefa del Espíritu Santo; María Bernarda de la Santísima Trinidad.

<sup>18</sup> Folio 186.

bora la abadesa en una de sus cartas, en la cual describe las dos facciones, y dice que según las indígenas el “[...] convento es suyo, no nuestro.”<sup>19</sup> Obviamente, las indígenas reclamaban su herencia espiritual y material sin inhibición alguna. La carta de las disidentes pasa a describir cómo están divididas en dos parcialidades: las firmantes, más tres otras que estaban “arrinconadas” y fuera de la lista, eran una facción; la abadesa, su vicaria y otras ocho constituían la “otra parcialidad”. Solamente esas otras podían tener los oficios de vicaria y maestra de novicias, dos de los más importantes del convento.

No hay motivo para pensar que esta carta desvirtuara la realidad. La situación fue muy similar a la de Corpus Christi. Las españolas reducían a las indígenas a un papel de minoría de edad al negarles cargos en la administración de su convento. También se informa que había trato preferencial entre las enfermas, ineptitud en la enseñanza de las reglas por la maestra de novicias, “[...] una criatura sin experiencia”; poca aptitud en la vicaria, falta de observancia en el coro para las oraciones. “Todo ésto lo vé Dios,” dicen, pero las disidentes esperan justicia en este mundo. “No obstante que lo vé Dios, queremos que V. Rma. lo vea bien para que lo remedie poniéndonos una prelada que no sea temática [faccionalista] sino que sea como una madre con sus hijas.” Es la maternidad desvirtuada lo que resienten y no dudan en pedir que se reemplace a la abadesa. Específicamente, deseaban seguir la Regla Primera de Santa Clara en su exactitud, y aunque sabían que aún no podía haber elecciones, sugieren que el Comisario considere intervenir para la elección de una nueva abadesa. “Ahora Rmo. Padre, aquí ya se vé que todavía no se puede hacer porque no hay elección y por eso no lo hacemos, pero todo queda a la discreción y elección de V. Rma., y aunque nosotras no podemos dar votos V. Rma. se lo puede dar a quien viere que conviene.”<sup>20</sup>

Estas líneas sugieren que en Nuestra Señora de Cosamaloapan, como en Corpus Christi, no habían elecciones en los años inmediatos a su fun-

dación, posiblemente siguiendo similar prohibición hasta que muriesen las madres fundadoras. Esta decisión ataba las manos de la comunidad indígena, posponiendo su “mayoría de edad” dentro del convento. La carta también pinta una situación de tensión y partidismo con los confesores y el capellán del convento, quien había tomado partido contra las indígenas [“empezó a dar sobre nosotras, por eso nos enfadamos”]. Por motivos que desconocemos, el capellán se retiró, con mucho contento de las indígenas, que preferían a lo padres nuevos, a pesar de que las ocho españolas seguían pidiendo por su regreso “porque eran las queridas del Padre y las apasionadas” [...] según las firmantes de este documento.<sup>21</sup> Informaban las cacicas que un padre confesor “peregrino” que había venido, y que había sido confesor de la abadesa le informaba a la misma “de todo cuanto hay” por lo cual las cacicas ya no tenían confianza en él. Evidentemente, los chismes superaban el secreto de confesión. Finalmente, en espera de la respuesta del padre comisario, las monjas se despiden, “quedando en nuestra pequeñez esperando las órdenes de V. Rma. a obedecer las con rendida obediencia y amor.”

Ese mismo mes, vuelve La Barberena a repetir su deseo de volver a su convento de Santa Isabel

<sup>21</sup> AINAH, FF, vol. 100, fols. 186-87. Siempre me ha perseguido una duda sobre si algunos de estos documentos en los que el tono del discurso y la elegancia de la expresión fueron escritos por la mano de las monjas o no. En especial, tratándose de monjas indígenas, es importante tener cierto grado de certeza, ya que de la misma depende un juicio sobre su educación y preparación. Las cartas de la abadesa sor María Nicolasa, son evidentemente suyas —letra alargada e incorregiblemente difícil. También las de otras monjas se autorizan por ser la caligrafía de la firma similar a la del texto. El documento de la fundadora de Oaxaca está escrito en una letra muy regular y parece copiada por amanuense. Careciendo de la última parte del mismo, es imposible verificar discrepancia entre la firma y el texto. Por último, el documento firmado por el grupo disidente, en marzo 5, 1745 contiene las firmas de las mismas. El texto está escrito en letra uniforme y de buena mano, pero asimismo, las firmas son todas de buena calidad, denotando que las firmantes saben escribir con buena caligrafía. Aunque es difícil determinar quien escribió el informe, es obvio que fue una de las monjas. La instrucción de las indígenas queda pues, corroborada. Sabían escribir y expresarse con más que mediana claridad.

<sup>19</sup> Folio 185.

<sup>20</sup> Folio 186 v.

en forma imperiosa, por motivos tanto espirituales como materiales, reprochándole al Comisario el que no le hubiera respondido sus cartas anteriores. Sor María Josefa dice no haber ni “paz ni unión” en el convento y sí “mucho discordia sin cesar.” Acusa a la abadesa de haber perdido control del convento “por su mal gobierno” y sugiere que le han quitado el “crédito” a su persona, a raíz de cuentos. Al parecer, el convento sufría una crisis espiritual debido a que el capellán padre Tomás García Othón, no realizaba ya su labor pastoral con las monjas españolas.<sup>22</sup> Sor María Josefa había dejado de comulgar *motu proprio* (“no me hallo en determinación de tener aquí confesor”) lo que le causaba desasosiego espiritual, pero no pretendía comulgar sino hasta encontrar a un confesor satisfactorio. Argüía también haber enfermado tratando de seguir la estrechez del instituto capuchino. No podía usar el hábito grueso y la descalsez le causaba estragos en el estómago. Deseaba volver a su práctica de hábito delgado y zapatos cerrados y recobrar la paz interior que sentía amenazada por los sufrimientos del cuerpo. Como habían observado las cacicas, el rigor del vestido y la observancia era demasiado para algunas españolas.

La escisión no podía quedar cerrada mientras la abadesa y la orden siguieran admitiendo españolas. En mayo de 1745, una novicia española estaba a punto de profesar, mientras que otra, aparentemente indígena, entraba como lega bajo presión del Provincial Fogueras. A mediados de ese año la abadesa pidió al nuevo Provincial las patentes de patronazgo, que según ella, establecían que por cada tres profesas, dos habían de ser caciques y una española. Al mismo tiempo señalaba cómo todavía había cinco profesas indígenas que quedaban renuentes, por su convicción de que la abadesa les quería quitar el convento. Pero, por otra parte, hay varios documentos en los cuales se sigue la petición y aprobación de una cacica (Bárbara Suárez) bajo la protección del patrono Marcos Muñoz de Sanabria y, que en mayo de 1745 dice haber tenido recepción en el

convento.<sup>23</sup> También anteriormente la abadesa informaba al Comisario sobre tres aspirantes cacicas, de las cuales, decía, “tenía empeño” con una de la doctrina de San Juan. Esto significaba que la favorecía y promovía su entrada en el convento. Más tarde le aconsejaba que de las aspirantes indígenas, no admitiera a una pretendiente que por tener una hermana en el convento “no convenía.”<sup>24</sup> O sea, que la evidencia no es completamente negativa contra la abadesa, y que su voz llevaba gran peso en la admisión.

La nota final en estos testimonios la da el propio patrón, Marcos Muñoz, quien en carta de mayo de 1745, al Provincial Fogueras recomendaba a la pretendiente cacica, elogiando la labor y el apoyo que la madre María Gregoria Cayetana de Jesús Nazareno ofrecía a la fundación del convento. Asimismo expresa como “siente el verla arrimada y quiere se haga caso de ella y juzgo que esto proviene de algunos informes injustos para mantener en el empleo a la madre abadesa.” También sabe está arrinconada una “indita fundadora” sor Magdalena (posiblemente de La Santísima Trinidad) “a quien Dios dotó de entendimiento en todo lo demás, y entiende el Latín como si lo hubiera estudiado” y aun así le han antepuesto una que vino de novicia “sólo por ser española”.<sup>25</sup> Muñoz Sanabria dice que el peso de administrar todo el convento lo tienen las indígenas, y que si lo tuvieran completamente en sus manos lo mantendrían en su observancia. Aquí se verifica una doble discriminación. Las intrigas y el trato preferencial de las españolas no fueron invenciones.

La fundación de conventos de indias se vio viciada por la desconfianza y favoritismo que fray Pedro Navarrete mostró en el trato de las novicias. Juan de Fogueras parece haber seguido la línea de menor resistencia en sus comunicación con la abadesa, en la cual la monja pedía caridad, daba algunas órdenes respecto a la administración del convento e ignoraba por completo el problema racial. Esta capsula de historia michoacana corrobora la problemática en la aceptación de la mujer indígena como esposa de Cristo, que ya

<sup>22</sup> AINAH, FF, vol. 100, Carta de sor María Marta de Jesús Mejía al Comisario General Juan Fogueras, marzo de 1745, fol. 177.

<sup>23</sup> AINAH, FF, vol. 100, fols. 198-199.

<sup>24</sup> Folios 124, 195-196.

<sup>25</sup> Folio 205.

la fundación de Corpus Christi había revelado. Como un retazo de la historia, estos documentos no nos permiten seguir el desarrollo de la situación dentro del convento más allá de 1745, y quedamos en espera de otro investigador que así lo haga. Sin embargo, no creo que la calidad de la información proveída por las cartas pueda ser superada.

Es obvio que la tensión racial es el tema más importante en esta correspondencia, pero hay otros aspectos de la vida conventual que merecen subrayarse. Como ya ha sido señalado por otras cultivadoras de la historia conventual, este manojito de cartas subraya la dependencia emocional y profesional de las profesas con sus confesores o superiores. El claustro es un recinto de libertades limitadas, donde se pueden escenificar varias formas de poder entre las profesas, pero donde la última carta la juega el superior, en este caso el Comisario Provincial, y donde, al mismo tiempo se organiza toda una coreografía entre el confesor y las profesas que es tanto de comportamiento como verbal. El diálogo personal e íntimo con el confesor nunca podrá ser recobrado, pero la evidencia de la densidad de las emociones generadas entre el mismo y sus hijas espirituales es inexpugnable. La falta de confesor lleva a las profesas a un estado de paroxismo emocional que se retrata perfectamente, por ejemplo, en la carta de sor María Marta de Jesús, en marzo de 1745, pidiendo el regreso de fray Tomás García Othon:

Ya veo que le parecerá V. S. Rma. molestia pero V.S. Paternidad Rma. como tan procedente y discreto nos disculpara pues el sumo desconsuelo con que me hallo yo y todas las hijas del Rdo. Pe. fray Tomás García Otón porque le aseguro a V.S Rma. que me tienen quebrado el corazón verlas tan desconsoladas [...] y no ha de permitir V. S. Rma. por amor de Dios que estas sus pobres hijas esten careciendo del consuelo del alma [...] pero bien puede mi padrecito compadecerse de nosotras [...] que este consuelo y pedido es que por la preciosísima sangre de Nuestro Señor Pe. Jesús lo haga, no por nosotras sino puramente por Dios [...] No las he podido consolar y Sr. padrecito por amor de Dios se

lo pido por las purísimas entrañas de mi Señora la Virgen María a quien quedamos pidiendo asista a V. Rma. con los auxilios de su gracia [...] considere V. S. Rma. que aquí no tenemos otro consuelo mayor que el de confesor [...] Padre Nuestro ten por amor de Dios misericordia de nuestras almas [...].<sup>26</sup>

La exageración del discurso suplicante no es un artificio. Aunque los términos de respeto y obediencia abundan en las otras cartas, ésta ofrece tal grado de sumisión y disturbio emocional que es innegable que retrata fielmente la intimidad de la relación espiritual, la dependencia entre confesor y profesas. Ese paternal amor que en un momento cita sor María Marta se usa como resorte que se espera llegará al alma del Comisario, y también como fuente del consuelo que administra el padre Othon, tan eficazmente, que su ausencia enferma a las suplicantes, quienes rechazan a su suplente, quien se pinta como "muy escrupuloso" y que en lugar de consolarlas las desconsuela. Exactamente qué significaba ser "escrupuloso" es difícil de determinar, pero los escrúpulos son objeciones a la vida interior de las confesadas con argumentos de carácter teológico. Si hay escrúpulos hay dudas sobre el consuelo espiritual que puede proveer el confesor, quien en su relación espiritual y afectiva puede ser una fuente de esperanza respecto a la salvación. En una relación armoniosa los lazos así establecidos, atan al confesor con la profesas y le proporcionan a ésta la confianza y la felicidad que espera del proceso confesional. En cuanto a relaciones de género, la profesas ve al confesor como el que está en lugar de Dios, una metáfora de repercusiones a veces insondables, pero que tiene por efecto crear una situación de dependencia difícil de romper dada la fuente de su autoridad.<sup>27</sup> Por otra parte, la obediencia que demanda

<sup>26</sup> Folio 177.

<sup>27</sup> Sor María Marta de Jesús en septiembre de 1743 le dice al padre Navarrete sentirse que está hablando con Dios cuando habla con "el "pues los preladitos representan a Dios y desdichada de la religiosa que no venera y obedece a sus preladitos como a Dios..." (fol. 133). Igualmente, sor Clara de La Encarnación dice al mismo pre-



el superior, si bien refuerza la supeditación de la mujer al hombre dentro de la iglesia, no es impenetrable. Estas cartas son vehículos de súplica que hacen llegar la voz de la súbdita a su padre espiritual en espera de la caridad de su favor. En la sumisión y aceptación de la autoridad estaba la virtud que podía obtener el beneficio solicitado.

La caridad no era necesariamente ejercida siempre por todos. Regresando a sor María Josefa de Jesús, que deseaba volver a Santa Inés, comprobamos que sufrió el exilio espiritual del capellán, padre Othón. Gracias a un incidente narrado de modo deshilvanado y poco claro, relata en su carta al Comisario que: “El otro día al comulgar y en la crátula [me dió] el Padre capellán muchos gritos que no sé como (?) porque yo no estoy hecha a oír voz de hombre enojado, pues de haberme dado muchos gritos [...] con desprecio, y no me quiso dar la [absolución] por una [acción?] que lo hice con mucha devoción. En mi interior dice el Padre Capellán que lo hice con desprecio y por eso no me quiere dar mi comunión. Cuando voy a comulgar me echa de allí con desprecio y gritos que me dá, y me tiene sin comulgar [...]”<sup>28</sup>

¿Un capellán gritándole a una hija espiritual? Levantamos algunos velos que revelan una realidad no por imprevisible menos embarazosa. En esta carta hay súplica pero al mismo tiempo, conocimiento de la Regla, ya que la monja recuerda a su Comisario, que una fundadora tiene hasta diez años para regresar a su convento de origen, lo cual desea. La historia de su desavenencia con el confesor, y el despotismo espiritual del último son partes de una dinámica impredecible en estas relaciones entre padres e hijas espirituales. Aunque no es éste el caso, las monjas podían dejar de confesarse con quien no las satisfacía espiritualmente. Por ejemplo, sor María Marcela, capuchina de Querétaro, según su propia confesión estuvo diez y seis años sin confesarse por carecer de confianza en quienes habría podido

---

lado que después de Dios no tienen debajo de lo criado más amparo que el suyo (fol. 131). En ambos casos parecen repetir las enseñanzas que aprendieron en el noviciado.

<sup>28</sup> Folio 127.

utilizar como confesores.<sup>29</sup> No hay que ver, sin embargo, una tensión constante entre confesores y confesadas sino más bien un diálogo en el cual la relación estuvo matizada por el estado espiritual de ambos así como por las circunstancias políticas dentro del convento. Sor María de Jesús Felipa, del convento de San Juan de la Penitencia, en su larga y a veces controvertida relación con su confesor tuvo momentos en los cuales desesperaba de su conducción espiritual (y posiblemente él también de ella) y otros en los cuales le expresa su más completa confianza y afecto espiritual.<sup>30</sup>

Por otra parte, cabe recordar que la supeditación al superior o al confesor, tiene un contrapunto en la delegación de esa santa y ciega obediencia —como de hecho lo hace Navarrete— en la Prelada, acto que confiere a la mujer que ocupa ese puesto un poder que si bien es temporal, es completo mientras así lo estime el superior. Para lograr el orden social y administrativo dentro del convento, la autoridad y poder de la abadesa se mantiene, por orden de la Regla, se traspasa con cada elección, y se corrobora en ocasiones especiales como la que estudiamos. El Provincial

<sup>29</sup> Biblioteca Nacional de México (BNM), Vida de la madre sor María Marcela, fols. 185-86. “¿Quien en dies y seis años que viví sin director ni persona alguna con quien comunicar me ha mantenido constante en seguir vida espiritual procurando siempre adelantar ms y más sin dejar pasar ocasión de ejercitar las virtudes?” Véase también, Kathleen A. Myers and Amanda Powell, *A Wild Country Out in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun* (Indiana University Press, 1999), pp. 151-52; Asunción Lavrin, “Sor Juana Inés de la Cruz: Obediencia y autoridad en su entorno religioso”, *Revista Iberoamericana* 172-73 (julio-diciembre, 1995), pp. 602-622.

<sup>30</sup> Sor María de Jesús Felipa, Cuaderno manuscrito anónimo, sin título. Biblioteca del Congreso, E.U.A. Sección Manuscritos, “Diary of a Religious Mexican”, Feb-Dec. 1758. MM59; Asunción Lavrin, “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia”, *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), vol. 22 (2000), pp. 49-75, y “Sor María de Jesús Felipa: un diario espiritual de mediados del siglo XVIII (1758)”, en *Monjas y Beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, Siglos XVII y XVIII*. Co-editor con Rosalva Loreto López. (México: Archivo General de la Nación/Universidad de las Américas, 2002), pp. 11-160.

la apoya, confiriéndole un soporte más en esta compleja estructura que era la jerarquía interior del convento. De ese modo, adquiere la mujer, putativamente, autoridad para determinar los negocios materiales y hasta cierto punto espirituales del convento. Desde luego que en las cartas entre la Prelada y el Comisario General, la realidad de obediencia regresa a su lugar. Aquí la abadesa es “hija” de nuevo y se tiene que ajustar a la voluntad de su Prelado General. En la única carta del Comisario a la abadesa en este proceso, el primero da órdenes muy específicas para restaurar la quietud conventual. Exhorta a las monjas en nombre de san Francisco a que se desprendan de su amor propio, y:

asi unas como otras, ceda cada cual un poquito de su dictamen con reconocimiento de que habiendo negado sus propias voluntades por amor de Dios, deben en honor de su esposo sujetarse ciegamente a las disposiciones de la prelada, la que obra con el ángel de su oficio, y con las instrucciones de los superiores, que deberán dar cuenta a Dios de lo que mandan, y por que lo hacen.

En sus recomendaciones, el Prelado usa los verbos “mandar” y “ordenar.” No hubo ambigüedad alguna en su lenguaje. Por su parte, en las cartas de sor María Josefa de San Nicolás al Comisario General hay un tono de objetividad acorde a con su calidad de administradora, empero traicionado en muchas ocasiones por la impaciencia que siente en su situación de abadesa en combate con su comunidad. Se cree víctima, pero no puede abandonar las decisiones que tiene que hacer para la administración de los negocios del convento. Pero, además de su angustia y preocupación, no se olvida de sus obligaciones: da cuenta de la celebración de las fiestas del patronato del convento, la cortedad de los fondos para gastos del culto, y los costos de la profesión de las novicias. Para ella, tanto las acciones de la Madre María Josefa de Jesús como las de la Madre María Gregoria Cayetana son parte “de la mucha discordia que el demonio ha sembrado,” y su único consuelo es el apoyo del Comisario para descargar sus

responsabilidades con seguridad.<sup>31</sup> El tenor de su escritura es profesional, pero cuando se dirige a Navarrete y a Fogueras como a “mi amado y querido Padre y venerado Prelado” se observa en sus comunicaciones una traza de esa dependencia que se transparenta en la de otras monjas en esta crisis. En una ocasión se revela un toque femenino, muy común en la época: el envío de cajetas de jalea al Comisario. La cocina del convento seguía fiel a la tradición de confitería novohispana.

En general, las cartas de estas monjas a su Comisario General, y con excepción de las ya citadas inquietan por su salud y se despiden en términos patentemente formulaicos:

“Nuestro amante Jesús conceda a V. Rma. la salud que le pido...” “Y rezo pidiendo a Jesús me guarde su vida muchos años para mi consuelo.”<sup>32</sup> “Muy amado Padre y mi padrecito en Jesús. De infinito gusto será para mí que ésta halle a mi querido padrecito con salud que mi fino amor le desea [...]”.<sup>33</sup> “Su indigna súbdita que en el Señor le ama [...]”;<sup>34</sup> “Nosotras nos alegraremos que la salud de V. Rma. sea muy perfecta y que nuestro Señor se la continúe por mil años para nuestro consuelo [...]”.<sup>35</sup> Este formulario episcopal se repite en las pocas cartas intercambiadas entre hombres en este legajo, indicación de que representan formas de etiqueta corrientes a mitad del siglo XVIII. La salud y el amor en Cristo son los ejes emblemáticos que se requieren del súbdito en una “conversación” con el superior.

De este breve análisis del lenguaje en que van vestidas algunas de estas cartas, se desprende la importancia de su contenido, que deseamos reiterar a modo de conclusión. Aunque este incidente en la fundación de Nuestra Señora de Cosamaloapan puede haber sido sólo un tropiezo inicial en la vida del convento, nos revela que la fundación de conventos de monjas indígenas descubrió una veta de intransigencia racial dentro de los claustros, que nos aventuramos a entender a la sociedad novohispana barroca cuan-

<sup>31</sup> AINAH, FF, vol. 100, fols. 122, 124.

<sup>32</sup> Folio 115.

<sup>33</sup> Folio 127.

<sup>34</sup> Folio 139.

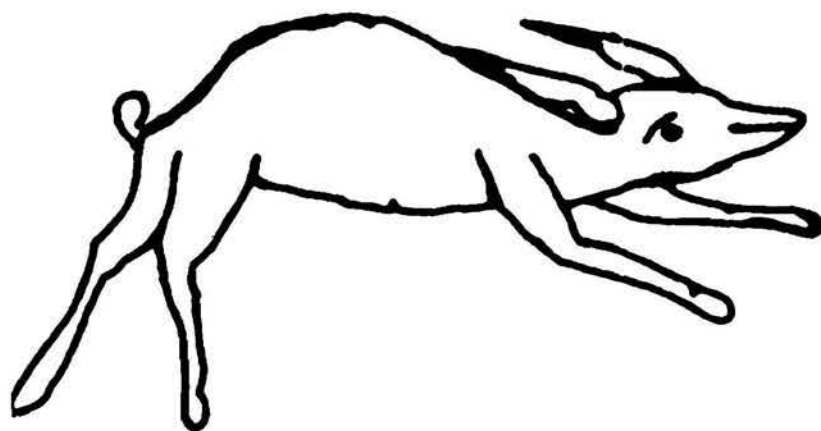
<sup>35</sup> Folio 187.

do algunas de sus instituciones claves se veían “amenazadas” por la posible ingerencia de otro grupo étnico. Las intrigas de exclusión que se extendieron a quienes entre las españolas simpatizaban con las indígenas son desconcertantes, pero reveladoras de la realidad: el convento no era un espacio de santas, sino un mundo de rivalidades y defectos humanos dentro del cual sus residentes trataban de vivir una vida cristiana.<sup>36</sup> Admira la ecuanimidad del grupo de monjas indígenas disidentes en defender su posición y denunciar la impropiedad de la postura de las monjas españolas, expresando claramente y sin excesiva emotividad, cuáles eran sus verdaderos sentimientos respecto al capellán, la abadesa, y sus contrarias.

Por otra parte llama la atención el sentido corporativo, expresado en términos de honor y familia, que las monjas indígenas expresan al referirse a su orgullo en mantener la integridad del

<sup>36</sup> Las pugnas personales no fueron una realidad exclusiva de este convento. Al contrario, otras fuentes contradicen la visión hagiográfica de paz y armonía que se pinta en las crónicas, elogios fúnebres y vidas ejemplares de algunas monjas. Véase las situaciones descritas por sor María de Jesús Felipa en Asunción Lavrin, “Sor María de Jesús Felipa en Asunción Lavrin, “Sor María de Jesús Felipa...”, en *Monjas y Beatas. La escritura*, pp. 147-157. La madre María de San José también da cuenta de situaciones problemáticas. Véase Kathleem A. Myers and Amanda Powell, *A Wild Country Out in the Garden*, pp. 208-210, 274-275, y BNM, *Vida de la madre sor María Marcela*, fols. 109-110.

convento y de la religión. La fundadoras indígenas recuerdan haber tomado el hábito en una casa que llaman “santa” y que veneran por ser suya, por ser parte de la “religión” que es “su madre,” y de las cuales se sienten hijas dignas y defensoras. No cabe duda que espiritualmente se sienten bien acogidas dentro de la religión, que no es para ellas un ambiente foráneo, sino parte de su ser y su destino. Su vocación es clara. Igualmente, en la defensa que Muñoz Sanabria hace de las monjas, se aprecia el hecho de que dentro de esa sociedad tan llena de pruritos de clase y etnia existían también individuos que sobrepasaban los prejuicios raciales. La situación se hace aún más intrigante si consideramos que la propia ciudad representada por su cabildo pidió la fundación del convento para monjas indígenas. Nueva España se movía entre contradicciones hoy difíciles de explicar. Quizás los actores históricos se sintieron igualmente confusos ante la demanda moral y religiosa que un convento de indígenas significó para ellos y ellas. Regresando al título de mi ponencia: ¿se cuestionó la autoridad? A media voz, pero persistente, por sor María Josefa de Jesús, en su deseo indomable de retornar a su convento y en sus críticas a la abadesa. De modo más directo por las indígenas, cuyo testimonio nos revela que sólo se les podía ahogar la voz bajo presión, pero que desde su posición de recién llegadas al mundo conventual tuvieron una idea muy clara de su deseo: ser dueñas de su espacio y de su destino.



## Liebre.

Diferencia del Conejo en lo mas grande, y en la Oreja muy larga Tambien en q<sup>e</sup> es muy ligera, y binca mas largo. Los indios son muy diestros para cazarlas.

Se comen en las sementeras el Garbanzo y la lenteja.