

## *Sola con Dios: la exclaustración de las capuchinas de Zamora en el México revolucionario, 1914-1918*

Sergio Rosas Salas\*

*Resumen:* El artículo reconstruye y analiza la forma en que las monjas del convento del Sagrado Corazón de Jesús de Capuchinas de Zamora (Michoacán) vivieron, enfrentaron y resistieron la salida de su convento entre 1914 y 1918 por órdenes del general Joaquín Amaro; el texto expone el impacto de la exclaustración revolucionaria a través de la correspondencia de las religiosas, en la cual destacan tres elementos: la escritura como un mecanismo para (re)construir un sentido de comunidad a pesar de la separación, la obediencia constante a la abadesa, y el fortalecimiento de la fe y la identidad religiosa por medio de una cotidianeidad permeada por la emulación de la disciplina conventual.

*Palabras clave:* catolicismo, monjas capuchinas, exclaustración, revolución, diócesis de Zamora.

*Abstract:* The article reconstructs and analyzes how the nuns of the Convent of the Sagrado Corazón de Jesús de Capuchinas in Zamora (Michoacán) lived, fought, and resisted leaving their convent between 1914 and 1918, defying the orders of General Joaquín Amaro. The paper shows the impact of revolutionary secularization in Mexico through the correspondence of the nuns, which highlight three elements: writing as a mechanism to (re)build a sense of community despite physical separation, constant obedience to the abbess, and the strengthening of faith and religious identity through a day-to-day permeated by the emulation of convent discipline.

*Keywords:* Catholicism, Capuchin nuns, secularization, Mexican Revolution, Zamora diocese.

Fecha de recepción: 3 de septiembre de 2017

Fecha de aprobación: 7 de mayo de 2018

**E**l primero de febrero de 1917, sor Margarita Sánchez envió una carta a Guadalajara, dirigida a la abadesa del convento de capuchinas de Zamora, sor Carmen García Méndez. En ella confesó sentir una “terrible soledad” en la casa de sus padres, en Zináparo, pues “aunque ahora más que nunca estoy rodeada de mundo, mi alma está sola”. No era para menos: haber estado en “el Convento... fue el oasis de mi espíritu y la época más feliz de mi existencia”; para cerrar, sor Margarita suplicó a la abadesa que “pid[iera] mucho por mí al Sagrado Corazón de

Jesús para que en este pobre pueblo guarde sus enseñanzas”.<sup>1</sup> Este ejemplo muestra una de las experiencias colectivas soslayadas por los historiadores interesados en la Iglesia católica durante la Revolución mexicana: el impacto que las exclaustraciones de las décadas de 1910 y 1920 —producto del anticlericalismo revolucionario— tuvo en las monjas de vida contemplativa, así como su respuesta a la salida de los claustros.

<sup>1</sup> Archivo Histórico del Obispado de Zamora (en adelante, ahoz), caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. Carta de sor Margarita [Sánchez] a sor Carmen [García Méndez], Zináparo, 1 de febrero de 1917.

\* Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, buap.

En los últimos años, la historiografía sobre el papel de la Iglesia católica, los actores y las instituciones eclesásticas en la Revolución ha tenido importantes avances. Ahora conocemos mejor la creciente participación política de los creyentes antes y durante el régimen del presidente Madero a través del Partido Católico Nacional, así como la importancia del exilio para la supervivencia de congregaciones y el cobijo de buena parte del clero durante el constitucionalismo. Incluso, se ha reconstruido la experiencia de los pueblos, campesinos y sacerdotes ante la violencia de la cristiada, subrayando la defensa popular del catolicismo en la década de 1920. Por último, se ha insistido en la recomposición clerical de 1930, haciendo énfasis en el occidente del país, subrayando el rol de la jerarquía y de las asociaciones en el periodo de renovación que vivió la Iglesia católica durante el régimen de Álvaro Obregón.<sup>2</sup> En conjunto, la historiografía ha subrayado que durante la Revolución, diversos actores civiles y eclesásticos se enfrentaron entre sí, en defensa de su estatus social y por afianzar una posición hegemónica de la que ambos carecían —como de hecho ha mostrado Matthew Butler al analizar el caso michoacano—. En ambos episodios se trató de una batalla cultural para definir no sólo el modelo de sociedad que surgiría de la Revolución, sino que este conflicto configuró la adscripción

<sup>2</sup> Entre los últimos aportes destacan Yolanda Padilla Rangel, *Los desterrados. Exiliados católicos de la Revolución mexicana en Texas, 1914-1919*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2009; María Gabriela Aguirre Cristiani, “Una jerarquía en transición: el asalto de los ‘piolatinos’ al episcopado nacional, 1920-1924”, *Intersticios Sociales*, núm. 4, 2012, pp. 1-29; José Luis López Ulloa, *Entre aromas de incienso y pólvora. Los Altos de Jalisco, 1917-1940*, México, uia / El Colegio de Chihuahua / Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2013; Julia Preciado Zamora, *El mundo, su escenario: Francisco, arzobispo de Guadalajara (1912-1936)*, México, cieras Occidente, 2013; Eduardo Camacho Mercado, *Frente al hambre y al obús: Iglesia y feligresía en Totatiche y el cañón de Bolaños, 1876-1926*, Guadalajara, Arquidiócesis de Guadalajara / udeg-Centro Universitario de los Lagos, 2014; y Enrique Guerra Manzo, *Del fuego sagrado a la acción cívica: los católicos frente al Estado en Michoacán (1920-1940)*, México, uam / Itaca Editorial / El Colegio de Michoacán, 2015.

política y religiosa de los mexicanos.<sup>3</sup> En esta línea, por ejemplo, se han analizado las fuentes, expresiones y diferencias del anticlericalismo revolucionario, mostrando la complejidad y radicalidad del fenómeno y los cambios sociales a los que dio lugar.<sup>4</sup>

Las religiosas de clausura no podían ser ajenas a esa problemática, si bien se trata de uno de los actores eclesásticos menos atendidos en la historiografía. Ello se debe principalmente a dos factores: la dificultad para acceder a las fuentes pertinentes y la preeminencia que a partir del porfiriato tuvieron las religiosas de vida activa, quienes renunciaron a la clausura en aras de trabajar en el mundo.<sup>5</sup> En el México posterior a la Reforma, sin embargo, las mujeres que optaban por la vida de clausura no buscaban “huir del mundo” como en el Antiguo Régimen, sino que buscaban incidir en el mundo a través de la elección de un modelo de vida radical y abiertamente contrario a los principios liberales, dedicando su vida al claustro, la ora-

<sup>3</sup> Matthew Butler, *Devoción y disidencia: religión popular, identidad política y rebelión cristera en Michoacán, 1927-1929*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor, 2013, pp. 313-316.

<sup>4</sup> Una visión general del anticlericalismo aparece en Alan Knight, “La mentalidad y el *modus operandi* del anticlericalismo anticarrancista”, en Alan Knight, *Repensar la Revolución mexicana*, México, El Colegio de México, vol. II, pp. 109-170. Cfr. Benjamin T. Smith, “Anticlericalism and Resistance. The Diocese of Huajuapam de León, 1930-1940”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, núm. 3, agosto de 2005, pp. 469-505; Miguel Lisbona Guillén, *Persecución religiosa en Chiapas (1910-1940): Iglesia, Estado y feligresía en el periodo revolucionario*, San Cristóbal de Las Casas, unam-ia-Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, 2008.

<sup>5</sup> En elementos clave como la educación, la salud y la catequización. Cfr. Cecilia Adriana Bautista García, “La afirmación del orden social y las nuevas congregaciones religiosas”, en Víctor Gayol (coord.), *Formas de gobierno en México. Poder político y actores sociales a través del tiempo*, Zamora, El Colegio de Michoacán, vol. II, pp. 447-484; Camille Foullard, “El apostolado educativo congregacionista francés y la construcción nacional en México. Una aproximación ejemplar a la historia religiosa de las relaciones internacionales”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 41, enero-junio de 2011, pp. 79-101.

ción y el trabajo manual. Como ya he escrito en otra parte, la vocación religiosa capuchina fue una opción radical de convicción religiosa, mediante la cual las mujeres expresaban, con la existencia misma del convento, su adhesión individual y colectiva a los principios de la Iglesia católica en el México contemporáneo.<sup>6</sup> Se trató, pues, de una radical defensa de la regla y la vida religiosa incluso en un contexto de persecución; al enfatizar esta opción tras ser expulsadas del convento, expresaron conscientemente su fidelidad a la Iglesia y asumieron como propia lo que consideraron una batalla cultural en defensa de la fe. Ante ello, las monjas encontraron un mecanismo para mantener viva la regla: estar en contacto con la madre superiora a través de correspondencia y vivir según “la norma” en sus hogares, extendidos entre Michoacán y Jalisco. Así mostraron que la presencia de la Iglesia respondía a una militancia activa de sus fieles —en este caso religiosas de clausura— y no sólo a la lucha de la jerarquía eclesiástica.<sup>7</sup> Era, pues, una batalla en defensa de la vida religiosa en un mundo secular azotado por el anticlericalismo; en ella, las religiosas encontraron mecanismos para defender su fe y su opción de vida frente al proceso de secularización social, mostrando así un enorme afán de resistencia frente a las disposiciones de los gobiernos revolucionarios.<sup>8</sup>

De hecho, la exclaustación ocurrida entre 1914 y 1934 es el parteaguas fundamental en

<sup>6</sup> Vid. Sergio Rosas Salas, “Regresar al claustro: las capuchinas de Zamora en el México postrevolucionario (1934-1948)”, *Caleidoscopio. Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 31, julio-diciembre de 2014, pp. 93-115.

<sup>7</sup> No fue, sin embargo, una lucha contra la modernidad, sino una defensa de su propia fe y una lucha por defender su modelo de vida. En ese sentido, creo que hay que matizar algunas conclusiones de José Alberto Moreno Chávez, *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México, 1880-1920*, México, El Colegio de México, 2013.

<sup>8</sup> Como ocurrió entre el laicado oaxaqueño estudiado por Edward Wright-Rios, *Revolution in Mexican Catholicism: Reform and Revelation in Oaxaca, 1887-1934*, Durham, Duke University Press, 2009.

la vida de las monjas de clausura.<sup>9</sup> Ante ella, las profesas enfrentaron la dispersión de las comunidades y emprendieron en consecuencia la búsqueda de procedimientos para mantener la vida en comunidad a pesar del embate anticlerical, que buscó eliminar la clausura femenina en el convencimiento de que atentaba contra la libertad de las mujeres; por tanto las religiosas se vieron obligadas a refugiarse en casas particulares para mantener la clausura de forma soterrada, o bien, a regresar a la casa familiar para practicar desde ahí una regla vivida aún fuera de la comunidad.<sup>10</sup> A lo largo de ese periodo, las religiosas buscaron mantener la vida común incluso fuera del claustro, subrayando así su adhesión a la regla y a la opción de vida capuchina. De este modo hicieron énfasis en su vocación religiosa y expresaron su fidelidad a

<sup>9</sup> A diferencia de lo que ocurre con el siglo xx, la experiencia de las monjas de clausura durante el xix es más conocida. Cfr. Elisa Speckman Guerra, “Las órdenes femeninas en el siglo xix: el caso de las dominicas”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 18, 1998, pp. 15-40; Lissete Griselda Rivera Reynaldos, “La exclaustación de las órdenes monásticas femeninas en la ciudad de Querétaro, 1863-1870”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 25, enero-junio de 1997, pp. 19-32; Margaret Chowning, *Rebellious Nuns, The Troubled History of a Mexican Convent, 1752-1863*, Oxford, Oxford University Press, 2005; Sandra Rosario Jiménez, “La desamortización de los bienes de la Orden de Predicadores en Puebla, 1856-1867”, en *Anuario Dominicano*, vol. IV: *Puebla (1774-2008)*, Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas / Provincia de Santiago de México, 2008, pp. 177-222.

<sup>10</sup> Sor María de Cristo Santos Morales, “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 Vº Congreso Internacional*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1997, pp. 387-409; 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. 382-412; así como Tomás de Híjar Ornelas, “Vida de catacumbas: la comunidad de monjas dominicas de Santa María de Gracia de Guadalajara, entre 1861 y 1951”, y Jesús Joel Peña Espinosa, “Crisis, agonía y restauración del monasterio de Santa Mónica de la Ciudad de Puebla, 1827-1943”, ambos en *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 30, enero-abril de 2014, pp. 250-282 y pp. 283-303.

la Iglesia, al tiempo que buscaban mantenerse ellas mismas alejadas de la vida pública.

A la luz de esos aportes, el presente artículo tiene como objetivo analizar los mecanismos por los cuales las monjas del convento del Sagrado Corazón de Jesús de Capuchinas de Zamora (Michoacán) vivieron, enfrentaron y resistieron la exclaustración de su convento entre 1914 —cuando salieron tras la entrada del general Joaquín Amaro a la ciudad— y 1918, año en que pudieron volver al claustro la mayor parte de ellas al reunirse de nueva cuenta la comunidad, pero esta vez residiendo en Guadalajara. También se trata de profundizar en el impacto que produjo la exclaustración por medio del testimonio de sus protagonistas y, de este modo, acercamos un aspecto prácticamente ignorado: la forma en que las monjas vivieron y sufrieron la salida de sus conventos durante los años de la revolución armada. Se quiere contribuir, utilizando una historia religiosa abiertamente cultural, a un mayor conocimiento de la experiencia histórica de las monjas de clausura en el periodo revolucionario.<sup>11</sup> Por consiguiente, argumento que las capuchinas de Zamora leyeron la salida y la vida fuera del convento como un periodo de persecución religiosa que ponía a prueba su fe y su vocación, así como la pervivencia de la comunidad. La correspondencia entre la abadesa sor María del Carmen García Méndez y sus hermanas de hábito, así como entre las monjas mismas, muestra que mantuvieron una estrecha comunicación en aras de salvaguardar la comunión y el espíritu de comunidad pese a las dificultades, además de afianzar la identidad y vocación religiosa individual. Este proceso incentivó una mayor devoción y una constante práctica espiritual. Así, la experiencia consolidó la vocación de las monjas, y de hecho, emprendieron dos mecanismos para subrayar su vocación: mantuvieron un estrecho contacto con la abadesa para subrayar su obediencia y reconstruyeron, en la medida de sus posibilidades, una vida de clausura en sus propias casas. Lo

hicieron así no sólo para mantener hasta donde les era posible sus votos, sino como una postura personal de libre adhesión a su fe, de forma que hicieran público su apoyo a la Iglesia católica, y una resistencia pública y local frente a un gobierno que, juzgado desde su propia experiencia, calificaron como enemigo de la religión. En ese sentido, el interés de las religiosas zamoranas por mantener una comunidad en Guadalajara a partir de 1914 y la permanencia de varias de ellas en distintos pueblos de Jalisco y Michoacán son muestra de que las capuchinas asumieron su vocación como una alternativa individual que era, incluso, un acto de resistencia al anticlericalismo revolucionario y una forma de resistencia cultural que salía en defensa de su propia fe en un mundo abiertamente hostil.

### Deme la llave y así yo abriré...

En los últimos años del siglo xix, la jerarquía eclesiástica de Zamora —diócesis establecida en 1863 en el marco de la Reforma liberal— fundó y consolidó las estructuras eclesiásticas que impulsaron una creciente presencia de la Iglesia en el obispado y en la ciudad episcopal. Desde la gestión como obispo de José María Cázares (1878-1909) se insistió en la reconstrucción de templos y la fundación de congregaciones e instituciones, lo que demostró la salud y la presencia pública del catolicismo. Con ellas se buscaba la conquista de la esfera pública en el marco de una creciente reforma eclesial —que tuvo entre sus protagonistas a clérigos como Antonio Plancarte, párroco de Jacona— y de una sociedad caracterizada por una estrecha alianza entre las élites y la jerarquía católica.<sup>12</sup> En este marco, en 1886 se fundó el convento del Sagra-

<sup>12</sup> Luis González, *Zamora, Zamora*, El Colegio de Michoacán, 2010; Jesús Tapia Santamaría, *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986; Cecilia Adriana Bautista García, *Clérigos virtuosos e instruidos. Un proyecto de romanización clerical en un arzobispado mexicano. Michoacán, 1867-1887*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2017, y Gladys Lizama Silva, *Zamora en*

<sup>11</sup> Seguimos así la propuesta de Matthew Butler, *op. cit.*, *passim*.

do Corazón de Jesús de Capuchinas de Zamora, fruto del esfuerzo compartido de la fundadora y primera abadesa, la madre capuchina sor Isabel Godínez, del obispo Cázares y de los católicos locales. Su apertura constituyó la existencia de un convento de clausura en la diócesis y ofreció una radical opción de vida a las jóvenes a través de la regla capuchina.<sup>13</sup>

El establecimiento funcionó en casas particulares, como las fundaciones de clausura del periodo. A pesar de una breve exclaustación en 1890, tuvo un importante crecimiento al amparo de la conciliación porfirista: a principios de siglo ya existían más de diez profesas. En 1903, después de la muerte de sor Isabel Godínez, rigió la comunidad sor María del Carmen García Méndez, miembro de una familia de hacendados de la región; su padre fue, además, regidor de Zamora por aquellos años. Hasta 1914, la vida en el convento se caracterizó por mantener la regla, así como por el estricto cumplimiento de la clausura. Las monjas empezaban su día a las 4:30, y entre las 5:00 y las 7:30 rezaban las horas canónicas, hacían la letanía de los santos y tomaban misa; después del desayuno se dedicaban al trabajo manual entre las 8:00 y las 11:00, luego de la cual comían; tras las vísperas y la lectura espiritual, trabajaban de nuevo entre 15:00 y 17:30, entonces rezaban completas el rosario y practicaban oración mental antes de dormir, a las 20:00 horas.<sup>14</sup>

Fuera de la clausura conventual, a partir del año de 1909, el obispo José Othón Núñez y Zá-

*el porfirato: familias, fortunas y economía*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009.

<sup>13</sup> Archivo Particular del Convento de Capuchinas del Sagrado Corazón de Jesús de Zamora (en adelante, apccscjz), sor Verónica Loa Quintero, “Edificación de monasterio de Clarisas Capuchinas del Sagrado Corazón de Jesús de Zamora, Michoacán”, mecanoescrito, 2010, p. 8.

<sup>14</sup> Javier Gómez Robledo, S.J., *Una vida escondida en Dios*, México, edición del autor, 1957, p. 34. Sobre la fundadora y la fundación, cfr. también *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.

rate impulsó en la diócesis una pastoral anclada en el catolicismo social, que hizo de la Iglesia una protagonista en la lucha por los derechos de obreros y campesinos, como parte de un proceso de actualización eclesial a las realidades políticas y sociales del periodo que puede rastrearse en todo el país.<sup>15</sup> Desde su llegada, por ejemplo, Núñez y Zárate impulsó el Círculo Católico de Obreros y el Círculo Católico de Jóvenes. El primero fomentó el ahorro, la ayuda mutua y la sana recreación con juegos de dominó, ajedrez y boliche, además de la moralización y unión de los trabajadores; el de Jóvenes buscaba la ilustración y recreación religiosa.<sup>16</sup> Unos años más tarde, en 1913, el mitrado impulsó la Gran Dieta Obrera de la Confederación Nacional de los Círculos Católicos Obreros.<sup>17</sup> El obispo fue, pues, un promotor notable de la participación y de la organización del papel público de la Iglesia, con base en la doctrina social de León XIII. La importancia de la presencia clerical en los asuntos públicos, disputando abiertamente la arena política, está en la base de la respuesta anticlerical del régimen constitucionalista en el verano de 1914. En buena medida, debido a los éxitos del catolicismo social y a la fortaleza de las estructuras y las instituciones diocesanas, Zamora se convirtió en una arena en la confron-

<sup>15</sup> Patricio Herrera González, “El primer fruto de las libertades conquistadas. Catolicismo social y aprendizaje político en tiempos de revolución, Zamora (1909-1913)”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 35, núm. 137, 2014, pp. 217-253. Sobre el catolicismo social, vid. Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la “cuestión social” y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991; Gabriela Díaz Patiño, “El catolicismo social en la Arquidiócesis de Morelia, Michoacán (1897-1913)”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 38, julio-diciembre de 2003, pp. 97-134.

<sup>16</sup> Archivo Histórico del Ayuntamiento de Zamora (ahaz), *Secretaría*, año de 1913-1914, exp. 29, “Relativo a las sociedades científicas, literarias, religiosas, industriales, etc.”, 4 ff.

<sup>17</sup> *Memoria de la Segunda Gran Dieta de la Confederación Nacional de los Círculos Obreros*, Zamora, Escuela de Artes de Zamora, 1913. Se trataron el salario mínimo, la reglamentación del trabajo, la seguridad social, el arbitraje entre patrones y trabajadores y las huelgas, así como sobre el agiotismo y la asociación de clases medias.

tación entre el poder civil y el poder religioso en la Revolución.

El 17 de julio de 1914, Manuel Guízar Valencia tomó el control de la ciudad, trayendo consigo la Revolución. En el convento de Capuchinas de Zamora la noticia no pasó inadvertida: sor Carmen García Méndez obtuvo permiso para exponer el Santísimo las 24 horas, para impetrar la protección divina. Según una tradición del convento, Francisco de Paula Mendoza, obispo de Durango, se refugió en el claustro. En julio, la abadesa repartió a varias monjas en casas particulares, previendo la necesidad de una salida forzada. Empero, unos días de tranquilidad a finales de julio hicieron creer que no sería necesario, y la comunidad se reunió de nuevo. En agosto, la presencia de Joaquín Amaro en las afueras de la ciudad reinició la búsqueda de refugios: el día 9, sor Carmen avisó a las hermanas que debían salir del convento.<sup>18</sup> Como se ve, el verano de 1914 significó para las capuchinas de Zamora una etapa de vaivenes, durante el cual prepararon su salida del convento pero mantuvieron la esperanza de permanecer en él. Sin embargo, el éxodo llegaría pronto. Después de que las postulantes abandonaron la clausura, las noches del 10 y el 11 de agosto salieron 17 religiosas, las cuales fueron repartidas en casas particulares, como había ocurrido en el siglo xix.

Las religiosas fueron ubicadas con la jerarquía diocesana: seis con el canónigo Jenaro Méndez del Río y siete con el arcedaán José G. Novoa. En ambos recintos las religiosas intentaron llevar la vida contemplativa y la clausura. Las cuatro monjas restantes, entre las que estaba la abadesa, siguieron habitando el convento, esperando que la salida sólo tuviera efectos precautorios.<sup>19</sup> Sin embargo, el 18 de agosto entró en la ciudad el general Joaquín Amaro. Según Arturo Rodríguez Zetina, “cuando se supo en Zamora que venía, se llenó la población

de zozobra”. El general Amaro saqueó la catedral y se apropió de buena parte de los inmuebles diocesanos: el palacio episcopal, la escuela de artes, el colegio Teresiano, los asilos Grande y de San Francisco, el hospicio de niños, la casa de ejercicios, el seminario y el convento del Sagrado Corazón, hogar de las capuchinas.<sup>20</sup>

La entrada al convento se dio el 24 de agosto. Las religiosas que habían permanecido en él apenas pudieron escapar: la abadesa quedó paralizada por el miedo, pero fue protegida y escondida por sor Petra; sor Concepción y sor Antonia pudieron escapar saltando de los balcones. Según Javier Gómez Robledo, sor Inocencia recordaba su huida con claridad:

El militar le preguntó: “¿Qué de veras te vas conmigo?” “Sí, ya se lo dije”, le respondió sor Inocencia. Como había estado enferma, se sentó en un banco que estaba en el patio. El oficial se sentó junto a ella, sacó 20 pesos y los ofreció a la religiosa. “No, guárdelos —contestó—, no los necesito, toda vez que llevándome usted, me dará lo necesario, ¿verdad?”. “Sí —respondió el oficial—, pero toma el dinero, tómallo”. Ella pensó que tal vez Dios se lo daba para su subsistencia, y lo recibió. Luego le dijo al oficial: “A mí me da mucho miedo el cuartel. Mejor lléveme a otra parte”. “No, no tengas miedo, nada te pasará. Pero ya es hora de que vaya a la presencia del general. Vendré por ti después. ¿Me das la promesa de esperar aquí?” “Sí”, le respondió ella, y él respondió: “Te mandaré de comer con uno de mis soldados”. Dijo la madre Inocencia: “Entonces déjeme verlo bien, no sea que venga otro y trate de engañarme”. El oficial se levantó del banco... Luego se dirigió hacia el zaguán. Al llegar el oficial a la puerta, iba a cerrarla por fuera, cuando la madre le dijo: “¿Para qué me encierra? Me da mucho miedo estar sola y encerrada. Deme la llave y así

<sup>18</sup> apccscjz, sor Verónica Loa Quintero, “Edificación de monasterio”, pp. 18-19.

<sup>19</sup> Completaban la lista de las religiosas en el convento sor Petra, sor Inocencia, sor Concepción y sor Antonia.

<sup>20</sup> Arturo Rodríguez Zetina, *Zamora. Ensayo histórico y repertorio documental*, México, Jus, 1952, p. 850.

yo abriré al que traiga la comida”. Le dio la llave y se fueron. Cuando los vecinos vieron que salían los soldados, se acercaron al convento y ofrecieron sus casas a la madre Inocencia”.<sup>21</sup>

Como se ve, desde ese primer momento las religiosas asumieron la que sería su conducta ante la excomunión: mantener en casas particulares, en este caso de la jerarquía eclesiástica, la vida en común y de acuerdo con la regla. Desde mi perspectiva, ello muestra que ante la persecución, las religiosas enfatizaron la vida devocional no sólo para impetrar el auxilio divino —como de hecho ocurría—, sino como un mecanismo para hacer pública su decisión de mantenerse fieles a su vocación frente al resto de los actores eclesiásticos diocesanos. A través de este mecanismo, en fin, las religiosas buscaban defender su vida de clausura incluso fuera del convento.

En septiembre, sor Carmen partió a Guadalajara y pidió a las religiosas que se refugiaran con sus familias, previa orden de mantenerse en comunicación constante. Con la abadesa partieron cinco religiosas nativas de la capital de Jalisco, quienes volvieron a sus casas paternas. Si bien no se reunieron en comunidad durante aquellos meses, no perdieron contacto. Varias de ellas, que no tenían familia en Guadalajara pero habían viajado a aquella ciudad, se reunieron en casa de Josefa Martínez Negrete de Fernández del Valle, quien no sólo era miembro de una de las familias más notables de la región, sino que había apoyado al convento zamorano desde su fundación, patrocinando y protegiendo a sor María Isabel Godínez, desde que partiera a constituir la fundación.<sup>22</sup> Así pues, tenemos que la continua búsqueda de la vida común fue una constante entre las capuchinas, que así tra-

taban de preservar sus hábitos ante los embates anticlericales.

En vista de que en septiembre de 1914 fue decretada por el gobernador de Michoacán, Gertrudis G. Sánchez, la confiscación de “los bienes o productos de los enemigos de la revolución” y consintió además la intervención de los bienes eclesiásticos, García Méndez decidió que la mayor parte de la comunidad permaneciera en Jalisco, evitando así un escenario radical como en el estado vecino.<sup>23</sup> Desde ahí, la abadesa inició dos grandes procesos que marcaron la historia de la comunidad hasta su reunificación en 1918 en Guadalajara: la búsqueda constante de unir a la comunidad y la comunicación, lo más fluida posible, con las religiosas excomunadas que no se habían reunido con la abadesa y el resto de sus hermanas. Durante estos años se hizo evidente en su correspondencia que las religiosas mantuvieron una vida contemplativa y buscaron permanecer en contacto con la abadesa, haciendo evidente que su apego a la regla y, por tanto, a la Iglesia católica, era una decisión personal.

### Rodeada de mundo...

Entre 1915 y 1918, sor Carmen García Méndez mantuvo una constante relación epistolar con varias capuchinas zamoranas que no se reunieron con la comunidad en Guadalajara, pues se refugiaron con sus familias en diversos pueblos de Michoacán y Jalisco, al tiempo que sostenían comunicación escrita entre ellas. Si varias monjas, en un primer momento, salieron a la casa paterna buscando un refugio ante lo que juzgaron una persecución religiosa, en los meses y años subsecuentes permanecieron en puntos tan distantes como Zináparo, Ocotlán,

<sup>21</sup> Javier Gómez Robledo, S. J., *op. cit.*, pp. 47-49. Ese mismo día detuvieron al obispo de Durango, con el resto de los sacerdotes, y fue obligado a barrer las calles antes de ser escoltado a pie hasta La Piedad. Yolanda Padilla Rangel, *op. cit.*, p. 43.

<sup>22</sup> apccscjz, sor Verónica Loa Quintero, “Edificación de monasterio”, pp. 20-22.

<sup>23</sup> Entre el 27 y el 28 de septiembre, el gobernador de Michoacán estuvo en Zamora supervisando la aplicación de estas medidas. Álvaro Ochoa Serrano, *Jiquilpan-Huanimban. Una historia confinada*, Morelia, Morevallado Editores / Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo-Instituto Michoacano de Cultura, 2003, p. 218.

Purépero y Sahuayo.<sup>24</sup> Las monjas “rodeada[s] de mundo” —para usar la expresión de sor Margarita Sánchez— vivieron este periodo como una prueba y como un destierro del claustro, a partir del cual fortalecieron su propia identidad religiosa e hicieron presente, a partir de la práctica cotidiana de la regla, la importancia de su vocación ante sus propias familias y las comunidades que les dieron cobijo. Así, se puede constatar que la exclaustación reforzó la decisión de las mujeres de seguir fieles a su profesión y por mantener la clausura en un periodo de tribulación. Las misivas muestran también que entre 1915 y 1918, las religiosas juzgaron el exilio de la comunidad como un reto que las incentivó a reforzar su fe y a buscar mecanismos cotidianos para perseverar en sus prácticas conventuales, emulando la clausura desde la soledad —salvo para asistir a misa— con los elementos centrales de la vida contemplativa: oración, trabajo y reflexión, pues daban sustento a la vida religiosa: la oración era el modo de estar en contacto perenne con Dios y cumplía el mayor objetivo de las religiosas, que era rezar por el mundo; el trabajo era importante porque la regla establecía que las monjas debían vivir de ello, y la reflexión era fundamental porque garantizaba la adhesión consciente y constante de las religiosas a sus votos.

¿Por qué escribir cartas si las religiosas se sentían en peligro constante? Como ha demostrado Asunción Lavrín, desde la Edad Moderna la escritura era ejercida por las monjas como un sendero para explorar la experiencia espiritual y para plasmar, desde la individualidad, “el huerto interior del alma”. Era un mecanismo íntimo para interrogar, comprender e incluso desafiar el contexto en que vivían. De hecho, las cartas de religiosas no tienen un fin propiamente literario, sino que la escritura se convierte en una “necesidad espiritual que validaba la verdad que [ellas] habían percibido”;

<sup>24</sup> Álvaro Ochoa Serrano, *Chávez García, vivo o muerto*, Morelia, Morevallado Editores / Instituto Michoacano de Cultura, 2005, pp. 40-44.

desde las palabras defendían su verdad y cuestionaban el mundo e incluso al amor divino, perseverando así en la reflexión constante a la que se sentían obligadas.<sup>25</sup> En la época contemporánea, la epístola era un diálogo íntimo que ayudaba a discernir la vocación y la identidad religiosa en un contexto adverso, al tiempo que empoderó a las mujeres al reflexionar sobre sí mismas y les permitió establecer vínculos de confianza y amistad entre sí.<sup>26</sup> En las cartas zamoranas hay tres elementos claramente apreciables: la escritura como un mecanismo para (re)construir un sentido de comunidad a pesar de la separación; la obediencia a la abadesa como elemento de unidad, y finalmente, el fortalecimiento de la fe y de la identidad religiosa mediante la referencia a una cotidianeidad que, sufrida como exilio del claustro, estuvo permeada por la emulación de la disciplina conventual y por la práctica constante de la devoción privada en un tiempo experimentado como tribulación, trocada a devoción colectiva al compartirse vía la comunicación con el resto de las hermanas de hábito. En suma, a través de la escritura las capuchinas zamoranas expresaron su fe y afianzaron sus vínculos con otras hermanas, hicieron pública su vocación a pesar del contexto adverso y mantuvieron una vida de comunidad incluso desde la lejanía.

<sup>25</sup> Asunción Lavrín, “Los senderos interiores de los conventos de monjas”, *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 30, enero-abril de 2014, pp. 6-21; *cfr.* también Asunción Lavrín, “De su puño y letra: epístolas conventuales”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Memorias del II Congreso Internacional. El monacato femenino en el Imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995, pp. 43-61.

<sup>26</sup> Cynthia Folquer, “Escribir de sí: interioridad y política en las mujeres de Tucumán (fines del siglo xix y principios del siglo xx)”, en Cynthia Folquer y Sara Graciela Amenta (eds.), *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*, Tucumán, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2010, pp. 1-40. También Cynthia Folquer, “Aprendiendo a hablar de sí misma. Las cartas de Fr. Ángel Bosidron a sor Juana Valladares. Tucumán, 1890-1920”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, núm. 1, 2011, pp. 159-178.



A diferencia de las epístolas del periodo vi-reinal, la mayor parte de ellas mediadas por la presencia del confesor, las cartas escritas por las capuchinas entre 1915 y 1918 son valiosas, además, porque fueron elaboradas sin mediación alguna, pensadas y redactadas desde la soledad de los cuartos y de las casas particulares donde se refugiaron. Desde un diálogo consigo mismas, las monjas colectivizan sus preocupaciones, experimentan su fe y relatan el trajinar diario con el afán de socializarlo con sus hermanas de hábito. En el contexto de la Revolución, las cartas revelan que las religiosas exclaustradas abandonaron la clausura, sí, pero mantuvieron y afianzaron el sentido comunitario de la vida contemplativa gracias a la escritura, a pesar de la distancia. Al hacerlo dieron cuenta de que defendían y mantenían su opción vital de clausura en medio de las circunstancias que vivían. Las cartas exponen también una religiosidad constante que las incita a buscar respuestas en su propia fe ante el contexto adverso; al rezar el rosario en las tardes, al dedicar el domingo a la contemplación del Santísimo o al meditar ante una imagen del Niño Dios, las religiosas cuestionaron el mundo desde la fe, poniendo en práctica una disciplina conventual que, en última instancia, era una resistencia activa a la exclaustración. Es así evidente el apoyo de la red familiar, e incluso, dejan ver que los pueblos sabían de la llegada de una monja exclaustrada —en lugares como Zináparo o Churitzio— y apoyaban a las monjas con gestos simbólicos como la adquisición de los rosarios que bordaban. Las cartas muestran, pues, que las religiosas vivieron en el mundo sin apartarse de su afán de clausura, y desde esa radical opción de vida, se hicieron presentes en el espacio público local desde su identidad de monjas contemplativas que, al permanecer fieles a la regla capuchina, desafiaban al Estado revolucionario; lejos de entender la exclaustración como una liberación, las capuchinas zamoranas la vivieron como un destierro que las ayudaba a experimentar el dolor —uno de los fines de la vida religiosa— y la soledad en el peregrinar hacia la vida eterna.

El corpus documental analizado se compone de 25 cartas, escritas por ocho religiosas: 10 son de la pluma de sor Margarita Sánchez, quien se refugió en Zináparo; cuatro de sor Inés, quien residía en Purépero; sor Trinidad escribió tres desde Churitzio, al igual que sor Clara López, la única religiosa reunida con la comunidad en Guadalajara de quien se conservan cartas, y que fungió como portavoz de la abadesa —además de que fue la sucesora de sor Carmen en 1921—. Sor Beatriz Bravo escribió unas “letritas” desde Guadalajara; sor Guadalupe y sor Isabel hicieron lo propio desde Zamora.<sup>27</sup> Las principales destinatarias fueron la abadesa sor Carmen García Méndez, a quien se destinaron siete cartas, mientras que sor Clara recibió cinco. El resto está dirigido a diferentes religiosas: sor Trinidad, sor Guadalupe y sor Inés, de quienes no he podido conocer el apellido.

Tras salir del convento, sor Carmen García Méndez se dirigió a Guadalajara, donde ya se le ubica en noviembre de 1914. Como ella, las religiosas se dirigieron a distintas geografías. Además de quienes ya hemos mencionado, sor Isabel se dirigió a Morelia, y sor María Antonia se refugió en Cotija con el canónigo Juan R. Carranza.<sup>28</sup> En resumen, durante el segundo semestre de 1914 las monjas se repartieron en poblaciones de Jalisco y Michoacán, sea que volvieran a sus lugares de origen —viviendo con sus familias— o se refugiaban con miembros de la jerarquía eclesiástica. En ambos casos, las religiosas intentaron mantener la clausura, apegadas lo más posible al ejercicio de la regla pese a que estaban aisladas. La mayor parte de las capuchinas llegaron a Guadalajara, repartiéndose en varias casas, sea de familiares o de católicos bien conocidos: sor Carmen García vivió con las capuchinas; sor Josefa Gómez Palomar llegó con su hermano Luis; sor Clara López vivió

<sup>27</sup> Si bien estas últimas estaban en Zamora, vivían con sus familias. Hay una carta más, sin remitente ni destinatarias. Se conservan en el Archivo Histórico del Obispado de Zamora (en adelante ahoz).

<sup>28</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*. Carta de sor Clara a sor Margarita, Guadalajara, sin fecha, y de sor Inés a sor Clara, sin fecha ni lugar.

con Pedro Jiménez; sor Ángela Barrios con Josefa Martínez Negrete viuda de Fernández del Valle, y sor Rosa Valencia con su padre, Jorge Valencia. También habían llegado a la capital de Jalisco sor Antonia Díaz, sor Sacramento García, sor Guadalupe González, sor Trinidad Méndez y sor Petra Farías, la cual murió en el convento de Guadalajara el 26 de diciembre de 1915.<sup>29</sup> Según el testimonio de sor Beatriz Calderón, quien las alcanzó más tarde, la abadesa decidió en qué lugares se refugiarían las religiosas: al llegar, sor Beatriz visitó a su superiora, que “en seguida me recogió y me puso en compañía de las religiosas y actualmente estoy con una de ellas, dependiendo del cuidado de Nuestra Madre”; por ello, le decía a su madre biológica, “no tenga Usted pendiente de mí porque soy tratada como religiosa en una casa de una familia que nos ve con verdadero cariño y mucha caridad”.<sup>30</sup>

Una característica de este primer momento de la exclaustación fue el miedo a sufrir una nueva expulsión. En febrero de 1916, sor Carmen confió al visitador episcopal, José María Díaz, que a pesar de que en un primer momento las hermanas zamoranas habían llegado al convento de capuchinas de Guadalajara, al final había decidido repartirlas en distintas casas, pues “como las habían denunciado y los carrancistas se habían presentado en la casa, buscándolas [a las capuchinas] había sido necesario distribuirlas”.<sup>31</sup> Hay que observar que ninguna religiosa se planteó abandonar sus votos; prefirieron intentar reunirse con la su-

periora y las religiosas bajo un mismo techo; al no conseguirlo, mantuvieron la clausura en forma privada, acentuando así su adhesión a la orden y por extensión a la Iglesia católica. Ninguna renunció a la vida común. Antes bien, ya en febrero de 1916, sor Carmen obtuvo de la señorita Orendaín —de quien no tengo más información— el préstamo de una casa, en la calle de Juan Manuel, para que ahí habitara la comunidad. Permanecerían en ese lugar hasta 1918, cuando se mudaron a una vivienda más discreta en Francisco I. Madero, y finalmente en Morelos; el objetivo era restaurar la clausura y la vida en común.<sup>32</sup> Ahí llegaron varias religiosas, sobre todo a partir de 1917: sor Clara lo hizo por Ocotlán, junto al lago de Chapala, y sor Beatriz Bravo llegó a través de La Piedad, dando un rodeo por los Altos de Jalisco.<sup>33</sup> Empero, como he señalado, no todas pudieron reunirse con el resto de sus hermanas; las que lo hicieron pudieron iniciar en la capital de Jalisco una vida en comunidad que mantuvo la aplicación y vigencia de la regla capuchina en el México revolucionario.

¿Cómo vivieron la exclaustación, pues, las monjas que quedaron aisladas en sus propias casas? Una primera respuesta es: alimentando su espíritu de comunidad a través de la escritura, que llegaban por interpósitas personas ante el temor de usar el correo postal. Las cartas eran enviadas a sor Victoria Bravo en Zamora desde Guadalajara, quien era la encargada de repartirlas a las que permanecían en la región. Cuando querían escribir a alguna hermana en Guadalajara u otra población, recurrían al apoyo de mujeres seglares que entregaban personalmente la correspondencia, o bien, la recibían: sor Inés le pidió a la abadesa que dirigiera sus cartas a Jesusita Gracián en Purépero, mientras que sor Margarita mandaba sus letras

<sup>29</sup> Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (en adelante ahag), sección Gobierno, serie Religiosas, Capuchinas, caja 4, f.s.n. Carta de José María Díaz al Vicario General Manuel Alvarado, Guadalajara, 15 de febrero de 1916.

<sup>30</sup> ahoz, caja 435. *Capuchinas Zamora, 1872-1935*. De Beatriz Calderón a Trinidad Arroyo de Calderón, Guadalajara, 12 de abril de 1917.

<sup>31</sup> ahag, sección Gobierno, serie Religiosas, Capuchinas, caja 4, f.s.n. “Ynforme que el Presbítero D. José María Díaz rinde al Muy Ylustre Señor Vicario General y Gobernador de la Sagrada Mitra Doctor Don Manuel Alvarado acerca de algunos rumores que circulan respecto de lo que pasa en la casa de Capuchinas”, Guadalajara, febrero de 1916.

<sup>32</sup> apccscjz, sor Verónica Loa Quintero, “Edificación de monasterio”, p. 23. La dirección era Francisco I. Madero, 606.

<sup>33</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De Beatriz Calderón a Trinidad Arroyo de Calderón, Guadalajara, 12 de abril de 1917, y de sor Clara a sor Margarita, Guadalajara, s.f.

a través de Jacobita Caillas, “señorita muy recomendable de ese pueblo”.<sup>34</sup> Amén de lo anterior, en el intercambio epistolar destacan tres elementos: la soledad como resultado del que consideraron un destierro del claustro, la devoción como una respuesta a la exclaustación y la decisión de permanecer fieles a la obediencia a la superiora. Si a través de la soledad puede verse el sentimiento de persecución, la respuesta fue una abierta defensa de su fe por medio de la práctica abierta del culto y la clausura. Con estos elementos las capuchinas reforzaron y (re) construyeron su identidad religiosa, afianzaron su vocación y la hicieron visible en el ámbito local y familiar.

El primer punto es, pues, la soledad: de entrada, se expresó como el deseo constante de ver a sus hermanas, o bien, de mantener comunicación epistolar con ellas. Ante el vacío y la necesidad de compañía, las monjas expresan continuamente unidad espiritual con la comunidad, adonde insisten en querer volver —lo que era imposible por la oposición familiar, por la imposibilidad de reunir recursos para el viaje o por el miedo a sufrir de nuevo una exclaustación—. El 24 de marzo de 1916, por ejemplo, sor Margarita Sánchez confió a Clara López que se sentía sola, y deseaba verla para tener un poco de compañía. Después, el primero de febrero de 1917, la misma Sánchez confesó a la abadesa: “Lluvia refrigerante en tierra seca fue para mi alma su tan deseada cartita. ¡Bendito sea Nuestro Señor que quiso concederme este consuelo en medio de mi terrible soledad!; digo terrible soledad porque, aunque ahora más que nunca estoy rodeada de mundo, mi alma está sola”. Meses más tarde, sor Clara López respondió a Margarita que, aunque se encontraba bien en una casa particular de Guadalajara, se sentía sola, pero no desfallecía: “Dios nos quiere sacrificadas y muy solitas”, pero había que tener fe, pues “¿qué no nos concederá nuestro Padre

amoroso estar juntitas unos días?”. Por su parte, sor María Trinidad escribió a sor María Rosa el 11 de febrero de 1917 a raíz de la muerte de su padre: “aunque separadas con el cuerpo, la he estado acompañando en espíritu”.<sup>35</sup>

La soledad se complementó con la idea del destierro, un tópico al que las monjas virreinales recurrieron para describir la vida terrenal y que en el caso de las capuchinas zamoranas se refiere no sólo al cielo, sino a la exclaustación. En este cambio de perspectiva, el claustro era el paraíso del que habían sido expulsadas y el convento se volvió así el lugar anhelado donde podrían vivir en perfección. Es verdad que la lejanía impuso una idealización de la vida común, pero también es evidente el afán de las monjas de integrarse a la clausura, superando así este periodo de tribulación con la reunificación de la comunidad. Existía, pues, el deseo consciente de mantener la vida en común como mecanismo de resistencia ante la exclaustación.

La idea de destierro se refería también al cielo, como es usual. Al desarrollar el binomio cielo-convento como el anhelo de las religiosas en las cartas, las capuchinas zamoranas construyeron una lógica que las ayudó a aceptar la separación física. De hecho, en la correspondencia insistirán en que el destierro temporal del claustro era un reflejo del destierro del cielo. Tras la muerte del padre de sor Rosa y de un familiar de sor María Natividad, sor María Trinidad concluyó que sólo podrían reencontrarse en comunidad en el Paraíso, de tal modo que la muerte era la única posibilidad para acabar con el sufrimiento presente. Aún más: confió a María Rosa que “en el cielo muy pronto iremos a reunirnos con las personas que nos son queridas para no separarnos jamás”, y más tarde dijo a sor Magdalena que pidiera por ella, para “llegar a nuestra patria [...] pues aquí en donde quiera somos

<sup>34</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De sor María Ynés a sor Carmen, Purépero, 28 de abril de 1917 y de sor Victoria Bravo a sor Clara López, Zamora, 28 de enero de 1917.

<sup>35</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De sor Margarita Sánchez a [sor Clara López], Zináparo, 24 de marzo de 1916; de sor Margarita a sor Carmen García Méndez, Zináparo, 1 de febrero de 1917; de sor Clara a sor Margarita, Guadalajara, s.f.; de sor María Trinidad a sor María Rosa, Sahuayo, 11 de febrero de 1917.

peregrinas y extranjeras”.<sup>36</sup> El 28 de abril de 1917, sor María Inés confesó a la abadesa García Méndez: “algún día saldrá mi alma de este destierro y va a gozar al Amado”; en Purépero, además: “el tiempo que ocupó haciendo la labor en la pieza [...] es ver una imagen de un Santo Cristo en aquellas horas de pena por mi destierro, y también veo el cielo por unos pequeños postigitos y eso me alienta y se calma mi dolor”. Finalmente, sor Margarita confió a sor Clara que carecía “de todo apoyo en medio de tan doloroso destierro”, y reiteró: “yo en mi destierro estoy contenta porque hago la voluntad de Dios [...] quiero y me gozo en este destierro esperando el cielo, mi verdadera patria. Aquí soy feliz porque sufro la separación de mi comunidad y sufrir es gozar para los que aman, ¿verdad?”.<sup>37</sup> Como podemos ver, la soledad y el destierro jugaron un papel fundamental en la afirmación de la pertenencia de las monjas exclaustadas a la comunidad dispersa.

El segundo aspecto que resalta es el afán de las religiosas por mantener las prácticas devocionales del convento, saliendo sólo para ir a misa y contando usualmente con el apoyo del clero local. El ejemplo de sor Victoria deja claro este interés; según confesó a sor Clara: “mi caminito ahora es por la mañana la misa, todo el día trabajo en mi pieza, por la tarde o noche en mi rincón a los pies de Jesús y María, excepto el domingo que paso toda la tarde delante de Jesús Sacramentado y mi caminito para el futuro en el momento de encerrarme cerrar mis ojos y mi boca, sola con Dios [...] cuánto he conocido que sólo Dios”.<sup>38</sup> En el mismo sentido, sor Margarita insistía en su devoción: tenía “un Niño Dios muy lindo”, y durante el día “procur[aba]

seguir en cuanto puedo mis distribuciones y mis ejercicios”; pasaba los días “en arreglarle su ropita”.<sup>39</sup> La práctica cultural, pues, fue un mecanismo para mantener viva la fe, para hacer evidente su vocación, y aún más, el mecanismo a través del cual pudieron mantenerse activas en la oración, la reflexión y el trabajo, aspectos fundamentales de su opción de vida.

El apoyo del clero para mantener la fe y la devoción de las religiosas es evidente. Sor Margarita confesó que podía perseverar en la oración gracias a la licencia que el párroco le concedió de tener a Jesús Sacramentado en casa: “Él ha querido acompañarme en mi destierro y endulzar un poco mis sufrimientos”, remató, dejando claro que la fe y la práctica devocional era el refugio ante la soledad. En Sahuayo, sor María Trinidad hacía “santos ejercicios espirituales” con frecuencia, apoyada por el clero radicado en la población.<sup>40</sup> En resumen, socorridas en buena medida por la clerecía local, las capuchinas resistieron la exclaustación gracias a una constante práctica devocional, que solía inspirarse en la disciplina conventual. Así, a pesar de refugiarse en diversas comunidades, las religiosas mantuvieron por decisión propia fidelidad a la regla, y enfatizaron ante sí mismas y ante sus hermanas, su afán de continuar ligadas a la comunidad a través de la fe. Además, encontraron en la devoción el auxilio espiritual necesario para afrontar la exclaustación.

Las capuchinas zamoranas insistieron en la obediencia a la superiora y en el ideal de viajar a Guadalajara como un mecanismo para fomentar la unidad con la comunidad, conservando vivas, por medio del voto de obediencia, la lealtad y la pertenencia al convento. En enero de 1917, sor Margarita escribió a sor Clara afirmando que no saldría de Zináparo si no recibía órdenes de la superiora. Si bien no podía

<sup>36</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De sor María Trinidad a María Rosa, Sahuayo, 11 de febrero de 1917, y de sor María Trinidad a hermanita Magdalena, Sahuayo, 12 de febrero de 1917.

<sup>37</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De sor María Inés a sor Carmen, Purépero, 28 de abril de 1917, y de sor Margarita a Sor Clara, Zináparo, 23 de enero de 1917.

<sup>38</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De sor Victoria Bravo a sor Clara López, Zamora, 28 de enero de 1917.

<sup>39</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De sor Margarita a sor Carmen, Zináparo, 1 de febrero de 1917, y de sor Margarita a sor Clara, Zináparo, 24 de marzo de 1916.

<sup>40</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De sor María Trinidad a hermanita Magdalena, Sahuayo, 12 de febrero de 1917.

ir porque su familia se lo prohibía, reiteró su obediencia a sor Carmen García Méndez y le reafirmó: “nada en este mundo sonrío a mi corazón fuera de él”.<sup>41</sup> Aquí se hacía presente un aspecto que no debemos soslayar: el miedo a la Revolución, que expresaba un viejo tópico religioso: el miedo al mundo. El 17 de junio, pues, sor Margarita insistió que no podría partir, pues sus hermanos “se oponen a ello, temiendo que me suceda lo que en Zamora, que no sabían de mí”, y le decían que la llevarían ellos mismos en cuanto se calmara “la Revolución”.<sup>42</sup> Su hermana María Sánchez escribió a la abadesa, pidiéndole que diera licencia a Margarita para permanecer en Zináparo, pues su separación de la familia “sería el colmo para mis papás y Pomposa [otra de sus hermanas], y quizá el fin de alguna de estas personas”. María informó la forma en que sor Margarita vivió su destierro: no tenía goces, estaba prácticamente recluida en su casa, siempre vestía humildemente, el poco dinero que tenía lo entregaba “al pueblo”, y se dedicaba a la oración la mayor parte del día.<sup>43</sup>

Ante la imposibilidad de partir, quedaba la práctica de las virtudes, la mortificación como sello de identidad y el voto de obediencia, que en el caso que ahora comentamos se reveló como algo más que simbólico. En junio, sor Margarita escribió a sor Carmen que estaba pronta a partir “tan luego como Vuestra Reverencia me disponga, pues aunque la familia se opone terriblemente, temiendo una nueva persecución y un nuevo golpe, Ygnacio me dice que Él se prestará a lo que Vuestra Reverencia crea más prudente”, por ello le pedía de nuevo instrucciones. Incluso, le preguntó si estaban juntas utilizando el hábito, o si estaban en casas par-

<sup>41</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De sor Margarita a sor Clara López, Zináparo, 23 de enero de 1917, y de sor Margarita a sor Carmen García, Zináparo, 1 de febrero de 1917.

<sup>42</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De sor Margarita a sor Carmen García, Zináparo, 17 de junio de 1917.

<sup>43</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De María Sánchez a sor Carmen García, Zináparo, 18 de junio de 1917.

ticulares: ¿debía llevar vestido y calzado? En la última carta, sor Margarita pidió a sor Carmen García Méndez que le indicara al párroco de Zináparo que la llevara a Guadalajara, a donde iría en unos días, “porque siempre en su casa de uno se le dificulta más [seguir la regla], y falta mucho; y no me siento tranquila sin estar sujeta a la obediencia de Nuestra Reverencia en todo porque la clausura no la puedo guardar como Vuestra Reverencia me lo mandó”; además, no estaba tranquila porque sabía que la abadesa quería que partiera a Guadalajara.<sup>44</sup> Aunque no pude saber el momento en que sor Margarita salió a Guadalajara, todo indica que en 1918 se encontraba ya en aquella ciudad; con Clara López, en 1923 se convertiría en una de las restauradoras de aquel convento.

Algo similar ocurrió con sor Victoria Bravo. El 28 de enero de 1917 confesó a sor Clara López que no había ido a Guadalajara porque su madre se oponía a que viviera en una casa particular pudiendo permanecer en su propio hogar. No era falta de estar o apego a su familia, “y mucho menos por acomodo en el mundo”. Sin embargo, el padre Plancarte le había dicho que su madre ahora era la abadesa, y por lo tanto, debía “partir a su nido”, como él mismo se lo pedía.<sup>45</sup> A pesar de alguna demora, se unió a sus hermanas en Guadalajara en algún momento entre 1917 y 1918. En abril de 1917 llegó también sor Beatriz Calderón y se instaló en una casa particular. Lo había realizado a pesar de sufrir graves dificultades. De hecho, a principios de mes había salido de Churitzio, y aunque sor Carmen la había instalado, pidió ayuda a su madre: como no podía usar el hábito le pidió dinero, pues no tenía blusas, faldas, velo ni calzado.<sup>46</sup> Superando su miedo a la Re-

<sup>44</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De sor Margarita a sor Carmen García Méndez, Zináparo, dos cartas sin fecha.

<sup>45</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De sor Victoria Bravo a sor Clara López, Zamora, 29 de enero de 1917.

<sup>46</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De Beatriz Calderón a Trinidad Arroyo de Calderón, Guadalajara, 12 de abril de 1917.

volución, sor María Inés y sor María Amparo, ambas en Purépero, pidieron a la abadesa en mayo de 1917 un poco de paciencia para llegar, pues no contaban con recursos para el viaje, pero ya estaban cosiendo rosarios —que los vecinos de Purépero les compraban— para salir.<sup>47</sup> Alejadas por la exclaustación y refugiadas en sus propias comunidades, las capuchinas debieron hallar mecanismos para unirse a la comunidad no obstante de su miedo al movimiento armado —“Madrecita, para acá están ahora más difíciles las cosas que el año que nos venimos y el siguiente, los más días pasan gentes de numerosas fuerzas de uno y otro partido pidiendo y haciendo males”, dijo sor Inés—<sup>48</sup> y la falta de recursos económicos. Al solventar este último punto, el caso de sor Inés muestra que los pueblos sabían de la presencia de las monjas y las apoyaron no sólo encubriéndolas, sino contribuyendo a su manutención comprándoles la producción de rosarios o estampas que las hermanas solían confeccionar en las horas que dedicaban a la oración y la reflexión en sus habitaciones. Durante ellas, las monjas debieron pensar constantemente en el convento, en sus hermanas y en reunirse con sor Carmen y la comunidad en Guadalajara.

Estos afanes se concretarían en 1918. El 14 de enero, sor Carmen García Méndez pidió al gobernador de la Arquidiócesis, Manuel Alvarado, permiso de reunir a varias religiosas del convento del Sagrado Corazón en una casa que había arrendado, ubicada en Juan Manuel 606. Al mismo tiempo, suplicó tener al Divinísimo Señor Sacramentado expuesto las 24 horas del día, además de pedir permiso de celebrar misa en la casa cuando fuera posible hallar un sacerdote. El gobernador de la Mitra concedió las peticiones, con la condición de que la Divina Forma se renovara cada semana.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*. Reservada de sor María Ynés a sor Carmen, Purépero, s.f.

<sup>48</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*. De Sor Ynés a Sor Clara, Purépero, 2 de mayo de 1917.

<sup>49</sup> ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De sor Carmen García Méndez al gobernador de la Mitra,

Días más tarde, el 9 de marzo, sor María del Carmen informó al gobernador de la Mitra que había encontrado un inmueble mejor, y por lo tanto, se mudaría con sus hermanas a Morelos 733, donde ratificaron sus licencias.<sup>50</sup> El 16 de abril de 1918, en virtud del permiso que tenía para celebrar misa en la casa donde se había reunido la comunidad, pidió que en lugar del capellán Santiago Campos, del arzobispado de Guadalajara, se nombrara al presbítero Enrique Amezcua, del obispado de Zamora, para que oficiara las misas. Del mismo modo, pidió que se nombrara como confesores a los sacerdotes seculares Jesús Moreno y Antonio Guízar, también incardinados a Zamora. Era una propuesta que tenía como objetivo sentirse unidas a su diócesis. Días después, la abadesa informó a Alvarado que en la casa de Guadalajara había 14 religiosas y dos seglares. Además, esperaba que en los próximos días llegaran tres o cuatro más; aunque éstas habían tenido dificultades para salir de sus lugares de origen, al fin estaban por llegar.<sup>51</sup>

## Conclusiones

La exclaustación de las monjas del Convento del Sagrado Corazón de Jesús de Capuchinas de Zamora, iniciada en agosto de 1914, llevó a la dispersión de la comunidad en distintos puntos de los estados de Michoacán y Jalisco. Frente a ella, hasta 1918 las monjas siguieron dos caminos: refugiarse en casas particulares, ya fuera con sus familias o con católicos conocidos,

Guadalajara, 14 de enero de 1918, y nota manuscrita en el mismo oficio, 15 de enero de 1918.

<sup>50</sup> ahag, sección Gobierno, Serie Religiosas, Capuchinas, caja 4, exp. sin número, f.s.n. Carta de sor Carmen Josefa al Gobernador de la Mitra, Guadalajara, 9 de marzo de 1918. Cfr. también ahoz, caja 435, *Capuchinas Zamora, 1872-1935*, f.s.n. De José Garibi Rivera a la Abadesa del Monasterio de Capuchinas de Zamora en Guadalajara, Guadalajara, 15 de marzo de 1918.

<sup>51</sup> ahag, sección Gobierno, Serie Religiosas, Capuchinas, caja 4, exp. sin número, f.s.n. Carta de Sor María del Carmen Josefa al Gobernador de la Mitra, Guadalajara, 16 de abril de 1918.

o bien reunirse en Guadalajara, donde también vivieron un tiempo en casas seleccionadas por la abadesa sor Carmen García Méndez. Después de que el miedo a una nueva exclaustación empezó a disiparse, en abril de 1918 la comunidad de capuchinas de Zamora se reunió en un nuevo convento, ubicado en Guadalajara, gracias a los constantes esfuerzos de sor Carmen.

Ese breve pero intenso periodo en la vida de las monjas ha sido abordado en este artículo haciendo énfasis en la manera en que las religiosas vivieron, entendieron y reaccionaron a la exclaustación revolucionaria. Uno de los aportes del trabajo consiste en rescatar la voz de las propias capuchinas, quienes mantuvieron comunicación escrita entre sí y con su abadesa, subrayando su identidad y afianzando su fe, su vocación y el ideal de comunidad. A través de la correspondencia de las monjas, y de su propia experiencia, se ha podido reconstruir qué sentían, qué hacían y qué anhelaban las capuchinas ante la exclaustación. Si bien son fuentes escasas, no son únicas. Esperemos que nuevas investigaciones nos ayuden a estudiar otros casos que sirvan no sólo como elementos comparativos, sino que nos permitan un conocimiento más profundo de la forma en que las religiosas vivieron este proceso.

En conjunto, el trabajo revela que ante el anticlericalísimo revolucionario y la exclaustación, las capuchinas de Zamora mantuvieron su vocación y buscaron mantenerse apegadas a la regla llevando una vida que mantenía la clausura aún en las casas familiares, que perseveraban en la oración y reflexión cotidiana —expresándose por medio de la escritura de cartas—, y en suma, que hacía evidente en los pueblos y ciudades de acogida la presencia pública de las religiosas. De este modo, las monjas hicieron obvia su adhesión a la regla conventual y a la Iglesia en un contexto abiertamente hostil a la práctica religiosa, en los pueblos y ciudades de Michoacán y Jalisco. Al hacerlo, subrayaron que su decisión de profesar no era una opción para salir del mundo, sino antes bien, para hacer evidente

en el México contemporáneo una elección radical de vida que veía a la clausura como un mecanismo para actuar sobre el mundo mediante la oración y el trabajo cotidiano. Así pues, ante la exclaustación las religiosas de Zamora decidieron asumir y practicar su fe de forma colectiva pese a la distancia, mostrando una férrea decisión de mantenerse fieles a sus votos. Era la expresión pública de una batalla cultural que las religiosas asumieron como propia y libraron desde su vocación de clausura.

Esto, por supuesto, no excluía las dudas. La correspondencia revela el miedo que la salida del convento produjo en las monjas. El común denominador era el temor a sufrir otra expulsión o a ser perseguidas por su condición de religiosas, ante lo cual prefirieron mantenerse en sus casas y guardar hasta donde era posible la clausura, aunque se sintieran solas. Este sentimiento es un segundo aspecto que debe subrayarse: más allá del miedo, lo que más les afectó fue la soledad. Este aspecto refleja la importancia que tenía la vida común, uno de los pilares de la clausura, y por tanto, un ideal compartido por las religiosas. La vida contemplativa seguía siendo una opción de vida que las profesas asumían libremente y que juzgaban como la mejor manera de practicar la oración, la contemplación y la búsqueda de sí mismas. Al establecer el binomio cielo-convento en su escritura y vivir la expulsión del claustro como un destierro, estas mujeres afianzaron su identidad como monjas de clausura en el México revolucionario. Frente al destierro y la soledad, las capuchinas zamoranas practicaron la oración constante, la imitación de la clausura conventual y una fecunda vida devocional que se socializó a través de la correspondencia y que, aún más, encontró apoyo entre el clero y la población local en varias ocasiones.

En suma, la correspondencia de las monjas destaca tres elementos en la experiencia de la exclaustación: la soledad como resultado de lo que consideraron un destierro, la devoción como una respuesta a las circunstancias adversas que vivían y la decisión de permanecer fieles y

obedientes a la superiora. A través de estos elementos, las capuchinas reforzaron y (re)construyeron su identidad con la doctrina, afianzando su vocación y haciéndola pública en el ámbito local, convirtiéndose así en protagonistas de las batallas religiosas revolucionarias. El regreso a la comunidad en 1918 muestra el afán por continuar fieles a sus votos y a su vocación. Aún más, la obediencia a la abadesa mantuvo el ideal de comunidad no obstante la distancia física. Al mismo tiempo, la escritura, que significó un constante ejercicio de introspección, fue un bálsamo contra la soledad al tender lazos entre las hermanas; se trató, pues, de una búsqueda del sentido de comunidad que habían abrazado al profesar y que vieron amenazado con la exclaustación.

Para concluir, baste señalar que los ejemplos analizados revelan el drama personal que representó la exclaustación de 1914 para las religiosas capuchinas del convento de Zamora. Fuera en Zináparo, Sahuayo, Purépero, Churitzio o en la ciudad episcopal, las monjas vivieron este proceso de alejamiento de su comunidad como una dura prueba vital, y una persecución a la religión y a su modelo de vida. Cuando se lograron reunir en 1918 en Guadalajara, gracias a la exclaustación las religiosas habían asumido una vocación renovada, templada en la soledad y en la constante búsqueda de sí mismas. Su reclusión, vivida como una vuelta al mundo ideal, hizo evidente que la clausura era una opción radical de vida asumida libremente por las monjas capuchinas en el México de la Revolución.