

ROSALVA LORETO LÓPEZ



LOS CONVENTOS FEMENINOS
Y EL MUNDO URBANO

DE LA PUEBLA

LOS ÁNGELES DEL SIGLO XVIII

271.9097247
L8694c

EL COLEGIO DE MÉXICO

**LOS CONVENTOS FEMENINOS
Y EL MUNDO URBANO
DE LA PUEBLA DE LOS ÁNGELES
DEL SIGLO XVIII**

LOS CONVENTOS FEMENINOS
Y EL MUNDO URBANO
DE LA PUEBLA DE LOS ÁNGELES
DEL SIGLO XVIII

Rosalva Loreto López



EL COLEGIO DE MÉXICO

972.47
L8694c

Loreto López, Rosalva

Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII / Rosalva Loreto López. - - México : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2000.

332 p. : il. ; 22 cm.

ISBN 968-12-0879-X

1. Conventos y conventos de monjas—Puebla—Historia—Siglo XVIII.
2. Vida monástica y religiosa de mujeres—Puebla—Historia—Siglo XVIII.
3. Monasterios y órdenes religiosas—Puebla—Historia—Siglo XVIII.

Portada: Retrato de monja capuchina

INAH, Colección Museo del ex convento de Santa Mónica

Diseño de María Luisa Martínez Passarge

Primera edición, 2000

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.

ISBN 968-12-0879-X

Impreso en México / *Printed in Mexico*

A mi bienamado
Francisco

ÍNDICE

Prólogo, <i>Asunción Lavrín</i>	13
Introducción	15
PRIMERA PARTE	
LOS CONVENTOS DE MUJERES Y LA VIDA URBANA EN EL SIGLO XVIII	
Introducción	27
Una ciudad donde se fundan conventos: su topografía y paisaje urbano	29
La composición interna de la ciudad. Parroquias y parroquianos	30
Los conventos de mujeres en la estructura espacial de la ciudad.	
Su significación como ordenadores urbanos	37
Los conventos y sus formas. “La casa era tan corta y aun no había piesa desente...”	40
Del techo: “primorosa su labor que recamada de oro y azul quiere imitar al cielo...”	43
Los caminos procesionales de los conventos. “La calle de la portería y rejas del convento de San Jerónimo”	49
Los conventos de mujeres en el camino del agua	55
En la plazuela del convento de Santa Inés “se encuentra una fuente de abasto al común”	57
“En lo que toca al agua, la ciudad tiene hecha merced a cada convento que en su vecindad se fundase”	61
Los derrames, las pilas y las fuentes	67
Un modelo de fundación conventual. El caso de Santa Rosa	71
“De pobres y vergonzantes” a beatas de Santa Inés	72
“Comían de fiado por lo que pedían al Padre Eterno el pan de cada día”	74
“...Que se funde (...) según la naturaleza de todos los beaterios”	75
De beatas a monjas “para estrechar más su vida”	77

SEGUNDA PARTE

LAS TENSIONES Y LOS CAMBIOS DEL SIGLO XVIII.

“VIDA PRIVADA” *VERSUS* “VIDA COMÚN”

Introducción	85
Las formas de convivencia y religiosidad	89
“No se admitiera religiosa alguna si no fuere capas de leer latín...”	91
“...nos es mas fácil morir que salir del convento”	94
El convento como espacio de la vida religiosa	99
“Del altar mayor es uno de los mas primorosos que al presente ay en la ciudad”	100
“...vinieron los ángeles a suplir por las monjas...”	104
Las reglas monásticas y la vida cotidiana	117
“El gran claustro”	123
El voto de castidad: “el alma se puede perder con hablar y oír hablar palabras lasivas...”	139
El voto de obediencia: “reprehenda, y castigue las culpas, negligencias y defectos...”	145
La comida: penitencia y purificación	151
El voto de pobreza: “otras religiosas ancianas y pobres viven arrimadas”	155

TERCERA PARTE

LAS FAMILIAS Y LA RELIGIOSIDAD MONACAL

Introducción	167
La evolución de los conventos y la vida de la ciudad	169
El parentesco y la religiosidad conventual	178
“...De las que han muerto, asta el presente ninguna ha sido de menos de cincuenta años...”	182
El patrimonio familiar y la riqueza conventual	189
Los ritmos de la economía regional y la Iglesia. Siglos XVII y XVIII.	
“...Las cosas concernientes a la manutención de las personas...”	189
La composición de la riqueza. “Los conventos han adquirido muchas casas”	195

Las religiosas del convento de Santa Rosa y sus familias	199
"...Yo, María Theresa de Santa Catharina..."	199
...Ser hija legítima y de legítimo matrimonio	203
Los Raboso de la Plaza, fundadores de Santa Rosa	207
...De casa y solar conocidos	212

CUARTA PARTE

LOS CONVENTOS FEMENINOS Y EL SISTEMA DEVOCIONAL URBANO

Introducción	227
La ciudad y sus santos patronos	231
"...Que como de una ciudad angélica había de ser el patrón"	231
"Se celebre su fiesta (...) en cada un año perpetuamente"	234
"Que por su ruegos e intercesiones esta república esta guardada y amparada..."	238
Los conventos femeninos y los patronatos urbanos	243
"Jurasen (...) defender el misterio de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora..."	245
"...Y quedó Santa Ynés transformada en Santa Rosa"	248
El santuario Mariano y el sistema devocional urbano	255
"...habiéndose encomendado a la virgen de Loreto, resultó ileso..."	255
"La sacó la poderosa mano de la gran Señora que es vida"	260
La devoción mariana conventual	265
"Los obsesos (...) tienen los demonios exteriormente alrededor de su cuerpo..."	266
"...bido en alto (...) sobre una nube a la santísima virgen con el niño en los brazos i dos ángeles..."	274
El imaginario conventual y la sensibilidad femenina	283
La vista: "La vista de la muger es una saeta..."	284
El oído: "Metiósele el demonio en el oído..."	287
El tacto: "...ni bolvi a tocar cosa blanda de lienso o seda, sino todo aspero de lana..."	289
El olfato: "El demonio por todas partes se lo ponía en las narices"	291
El gusto: "...Tenga un palo en la boca durante una refección..."	293

Del milagro conventual a la devoción popular	297
Conclusiones	305
Siglas y referencias	311
Bibliografía	315
Índice de cuadros, gráficas, planos y figuras	331

PRÓLOGO

La obra que aquí me place introducir es el producto de años de labor intensa en archivos religiosos y seculares, públicos y privados, que le han permitido a la autora, doctora Rosalva Loreto, rescatar tanto información novedosa, llena de detalles significativos, como recobrar fuentes manuscritas poco conocidas o inéditas. Con estas fuentes ha logrado reconstruir con perspicacia digna de elogio la relación que existió entre convento, religiosidad, ciudad, familia, e individuo, abriendo nuevas sendas interpretativas tanto para estas instituciones como para la historia de la Iglesia en los siglos XVII y XVIII.

Especialmente importante es su interpretación de la presencia urbana del convento ya no como una obra arquitectónica, sino como creador de un espacio propio dentro de la entidad física de la ciudad. El claustro y su templo cobran una relevancia extraordinaria como centro donde se toma el pulso de varios factores hasta ahora poco subrayados en la historiografía colonial. La fuerza magnética de los conventos, una vez construidos, cambia la nomenclatura de las calles, altera la fisonomía del vecindario, atrae una nueva hueste de fieles comprometidos con actos cívico-religiosos que enriquecen la vida espiritual de la ciudad, y crean centros de actividad económica. Al mismo tiempo, Loreto nos descubre la relación íntima entre la ubicación de los conventos y las vías de agua. Como receptores y proveedores de ese líquido vital se convierten en un fenómeno de la fisiología urbana, hecho que nos sugiere cómo debemos tener en cuenta las formas de consumo y redistribución de la riqueza material, de la cual el agua era un elemento tan importante como el dinero de préstamos, la imposición de censos consignativos, los salarios de los trabajadores que laboraban en su construcción, o la compra de mercancías.

También notable es la contribución que hace al reconstruir relaciones sociales dentro y fuera de los claustros. Sabíamos que existían fuertes conexiones de patronazgo entre poderosas familias locales y los conventos, y aquí se detallan aquellas específicas de la región de Puebla. Se añade, sin embargo, la conceptualización del cuerpo de religiosas como extensión femenina del linaje familiar de distinción. Examinadas en detalle, las redes familiares se muestran en todo su apretado conjunto, perpetuado biológicamente a través de varias generaciones y remachado económicamente con el patronazgo amplio de todas las instituciones de la Iglesia. Acertadamente, Loreto descubre en ese anudamiento familiar con la Iglesia una ex-

presión de la mentalidad colonial que encontró su expresión en la frecuencia de la toma de hábitos seculares o regulares en algunas familias y en su compromiso moral y económico con la misma. Lógicamente, a la religiosidad familiar hay que añadir la religiosidad personal que se institucionalizó en los conventos, a los que Loreto define como promotores y receptores de un “sistema devocional urbano”. En este sistema, éstos fueron centros de promoción del culto de santos y propulsores de una devoción popular que incluía a las monjas mismas. Éstos tenían un significado que la autora interpreta como forma de identidad cultural y de dominio social, ofreciéndonos una conexión con importantes teorías de hegemonía social.

La autora tampoco olvida los aspectos personales del culto y la devoción como manifestación del imaginario de la época, especialmente el siglo XVII, durante el cual los fieles y las religiosas vivieron en un mundo de gran intensidad espiritual. El examen de apariciones, milagros y expresiones individuales de iluminación en los conventos, así como el significado de las figuras de Cristo, María, el demonio, las almas del purgatorio, ángeles y santos nos internan en un mundo espiritual de una riqueza extraordinaria y abre la puerta a exploraciones futuras sobre la mentalidad religiosa colonial, que no se mantuvo estática y que es de esperar ofrezca matices de cambios sutiles tanto cronológicos como regionales.

Otra aportación muy sugerente es el análisis del significado normativo de la ascética religiosa como forma del control del comportamiento de las profesas. Loreto ofrece una lectura fascinante del diálogo entre la tentación y la santidad que se desarrolla entre las líneas del discurso de las reglas conventuales y las vidas ejemplares. La apretada simbología textual nos revela la conexión vital entre las normas de control del cuerpo y la representación de la perfección religiosa sugiriéndonos nuevas formas de lectura de los escritos por y para religiosas.

Al enfocar su estudio en el significado de las instituciones femeninas conventuales como centros de transmisión cultural hispánica, de dispersión de la cultura religiosa de su tiempo, y de creación de una religiosidad propia novohispana con la eclosión de modelos poblanos de vidas de perfección católica, Rosalva Loreto nos obliga a ampliar el ámbito analítico dentro del cual se han desenvuelto hasta ahora los estudios de conventos de monjas. Aquí se anudan varios hilos conductores (económico, social y espiritual) de forma original y creativa. Este trabajo, muestra de la nueva generación de historiadores de la Iglesia, sienta nuevas bases en el aprecio de desarrollo institucional y cultural fuera de la ciudad de México y disputa la hegemonía de la capital virreinal en la definición de la historicidad colonial. También destaca que la mujer y las instituciones específicamente femeninas pueden ser consideradas como protagonistas *motu proprio* en la historia de México.

ASUNCIÓN LAVRÍN
Departamento de Historia
Arizona State University, Tempe, Arizona

INTRODUCCIÓN

La existencia de los establecimientos monásticos fue tan importante en determinadas ciudades, que su presencia o ausencia era índice del esplendor económico y cultural. Así, la medida de una ciudad, en cuanto a su categoría como tal, se determinaba a partir de la existencia de una, dos, tres o cuatro órdenes de predicadores menores, carmelitas o agustinos. Hacia mediados del siglo XVI, con el crecimiento de la población criolla y mestiza, el grupo español se enfrentó a la necesidad de crear instancias en las que se resguardase la castidad y pureza femeninas de sus descendientes. Los conventos para mujeres surgieron de la necesidad de albergar y educar a españolas y criollas que por vocación, orfandad o pobreza no habían contraído matrimonio.

La erección de los monasterios se debió a la caridad de hombres y mujeres de origen español, quienes, preocupados por la situación de las mujeres de origen hispano, se dieron a la tarea de fundar patronatos cuyo objetivo principal fue construir un monasterio o alguna de sus partes.

En algunos casos los conventos iniciaron sus actividades como beaterios, recogimientos o colegios de mujeres dedicadas a la oración, que hacían votos temporales de pobreza, castidad y obediencia, en principio bajo la dirección espiritual de los mendicantes. Con el tiempo muchos de ellos solicitaron permiso para convertirse en conventos. En la Nueva España se fundaron cincuenta y seis monasterios femeninos de diversas órdenes.

El auge de las fundaciones conventuales femeninas alcanzó su cúspide en la Puebla de los Ángeles, a principios del siglo XVIII, y constituyó un hecho social cuyas características aún no han sido suficientemente esclarecidas. Mientras han proliferado los estudios sobre las órdenes mendicantes masculinas en el nuevo mundo¹ las investigaciones sobre las bases sociales de los conventos de mujeres y su significado para la sociedad se han impulsado recientemente.² Mostrar la im-

¹ Variados son los trabajos realizados sobre las órdenes masculinas. Éstos van desde la perspectiva artística hasta la social. Al respecto puede consultarse una vasta bibliografía en Rubial y García, 1991.

² Las órdenes femeninas se pueden analizar desde variados aspectos, como el describir su fundación y estudiar su riqueza material y cultural tal como lo ha planteado Muriel, 1946, en su trabajo pionero *Conventos de monjas en la Nueva España* y en los posteriores: 1963, 1974, 1981, 1982 y 1991.

portancia social de los monasterios femeninos, su sustento y el significado que tuvieron para la vida de hombres y mujeres del siglo XVIII es un problema complejo que merece ser trabajado con detenimiento dado que se trata de dar cuenta de la múltiple influencia de la vida monástica femenina en el ámbito urbano.

El establecimiento de los monasterios de mujeres en Puebla fue promovido, avalado y auspiciado por representantes de las órdenes franciscana, dominica, carmelita y agustina. Ellas aportaron elementos de organización general, jerárquica, espacial y económica que se implantaron y reprodujeron en América. Resulta de particular importancia resaltar las características de la espiritualidad que movió a los mendicantes en Europa para entender a la evangelización como proyecto de colonización, impulsada precisamente por la tradición de repoblación y reconquista de dichas órdenes religiosas. Su establecimiento en España ayudó, según Sánchez Albormoz,³ al repoblamiento del país, ya que hubo expansión gradual de los franciscanos y dominicos en toda la península conforme avanzaba la reconquista.⁴

Esta política de urbanización provino del campo estrictamente monástico. Frailes y monjas formaban un todo con la estructura interior de las ciudades, en

Sin embargo parece necesario analizar las características regionales y cronológicas de las fundaciones de provincia para comprender el papel dinámico de los monasterios en la vida de cada ciudad novohispana. Otros estudios se han centrado en aspectos específicos de la vida conventual de las órdenes femeninas en México. Las investigaciones pioneras de Lavrín desde 1965 a la fecha son las más representativas: 1966, 1971, 1973, 1975, 1976, 1983, 1985, 1989, 1993, 1995 ya que se enfocaron al análisis de los procesos históricos que sufrieron los conventos de mujeres mediante las variaciones de sus ingresos y su naturaleza. En el mismo campo, Staples, 1970 y 1986, contribuyó con el estudio del papel de los mayordomos y su relación con la clase dominante en el siglo XIX, mientras Gonzalbo, desde 1987, ha resaltado la importancia de la mentalidad religiosa de la contrarreforma y del recogimiento como marco en el que se debería comprender la educación femenina novohispana, la que partía de la definición del ideal de perfección femenina generada dentro de los claustros. Recientemente los trabajos de Ramos Medina, 1990, y Foz y Foz, 1990, reorientan la posibilidad de introducirnos al estudio de los espacios conventuales y su utilización en la interpretación de la vida cotidiana. Otra perspectiva se abre con el análisis social de las fundaciones conventuales retomado por Arenas Frutos, 1994. Los conventos y la espiritualidad barroca novohispana inicialmente trabajada por Arenal y Schlau, 1989, ha sido objeto de notables investigaciones de reciente aparición destacando los trabajos de Myers, 1986 y 1993, Fernando Cervantes, 1991 y 1993, y Loreto, 1991 y 1994. Fuera de México, la bibliografía contemporánea nos da la posibilidad de emprender estudios comparativos sobre el monacato femenino en España, Portugal y América comenzando con el estudio de Sánchez Lora, 1988 y las compilaciones de Paniagua, 1993 y Ramos Medina, 1995.

³ Citado por Álvarez Gómez, 1990.

⁴ Por ello los dominicos figuraron entre los principales obispos de las regiones recuperadas de manos de los musulmanes. Así pudieron fundar conventos en las ciudades más importantes del reino, como se puede observar en el año de fundación de los conventos más importantes: Córdoba (1233), Sevilla (1248), Eciija (1253), Murcia (1265), Jerez de la Frontera (1266) y Jaén (1282). Álvarez Gómez, 1990.

una mutua interacción. De los centros urbanos captaban los medios económicos para su subsistencia y a la vez las ciudades recibían de ellos dirección espiritual y cultural. La expansión de los mendicantes en los centros urbanos no sólo influyó en el ámbito específicamente pastoral sino también dio un nuevo cariz a la civilidad urbana.

Como parte de la tradición monástica, y concretamente de los franciscanos, América heredó además de la transmisión de la palabra evangélica mediante el sermón, la práctica educativa y la integración de grupos masivos a las prácticas penitenciales; la congregación organizada de mujeres laicas en segundas y terceras órdenes en colegios, recogimientos y conventos bajo su dirección espiritual. La llegada a América de estas órdenes y el surgimiento de las ciudades novohispanas coincidió con esta política religiosa de integración social.

Puebla fue una de las ciudades novohispanas en las que se fundaron mayor número de conventos de mujeres.⁵ Los once monasterios que se ubicaron dentro de su traza⁶ formaron parte de la vida urbana y dieron cierta originalidad al complejo entramado social: sus iglesias y edificaciones contribuyeron al ordenamiento y economía local y el ideal femenino que difundieron formó parte del sistema devocional popular; el perfeccionamiento de los modales y actitudes que adoptaron dentro de sus muros, producto de una fusión con las costumbres familiares y sociales, fueron considerados como una expresión de civilidad, además, el ingreso de las hijas en los monasterios constituyó un factor importante en la conformación de la élite y sus estrategias matrimoniales. Pretendemos abordar estos aspectos tan diversos, que no son sino prolongaciones radiales de un mismo centro, los monasterios femeninos en el siglo XVIII (c. 1680-c. 1800), fenómeno caracterizado por el impulso de la piedad barroca y por la introducción de nuevos patrones religiosos promovidos por el Estado colonial. Un hito importante en esta historia fue el contraste de las antiguas costumbres monacales con el modelo de una nueva reli-

⁵ El éxito de la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI obedeció a varias razones; entre ellas se deben considerar la proximidad a un centro de consumo como lo era la ciudad de México, el estar ubicada entre el camino de la capital y Veracruz, la fertilidad de la tierra de sus alrededores y el ser punto articulador de un conjunto de pueblos indígenas. Fue una fundación particularmente importante porque surgió como base de un experimento social en el que la encomienda "clásica" no llegó a implantarse. Este modelo de desarrollo urbano fue impulsado por los franciscanos y los dominicos. La propuesta de los mendicantes se orientó, en un primer momento, al establecimiento de españoles semierrantes, que sin ocupación fija vivían a costa del trabajo indígena en un centro donde no existía encomienda. En su lugar, el repartimiento constituyó el principio del nacimiento de esta urbe bajo nuevas bases económicas complementadas con la exención del pago de alcabalas durante treinta años. Chevalier, 1957.

⁶ Santa Catalina (1568), La Concepción (1593), San Jerónimo (1597), Santa Teresa (1604), Santa Clara (1607), La Santísima Trinidad (1619), Santa Inés (1626), Santa Mónica (1682), Capuchinas (1703), Santa Rosa (1683) y La Soledad (1748).

giosidad introducida con los cambios a la vida conventual ya que, según consideraban los reformadores del siglo XVIII, las prácticas se iban alejando de la perfección monástica. Estos cambios, propiamente ubicados entre 1765 y 1773, fueron mucho más allá de modificar la rutina cotidiana conventual, entre rezos y labores, e intentaron redefinir el lugar social de los conventos. El estudiar estas vicisitudes resulta de utilidad para plantear el problema histórico del sustento social de los monasterios femeninos y su contribución al desarrollo de la civilidad.⁷

Los conventos de mujeres desempeñaron un papel importante dentro de la estructura urbana porque articularon parte de la compleja interacción de las relaciones entre la vida pública y la vida privada de la ciudad. Proporcionaron un modelo de cultura que se difundía por medio de la devoción familiar y la educación de las niñas españolas e indias, lo que permitió que el proceso de evangelización justificara, a partir de 1540, el establecimiento de las primeras órdenes femeninas en México.⁸

Los monasterios de mujeres constituyeron una parte importante del paisaje urbano de la angelópolis, a través de la realización cíclica de sus fiestas, de la delimitación de los espacios sagrados de las procesiones, y mediante el control de gran parte de las propiedades urbanas y de mercedes de agua. Estos hechos influyeron, a largo plazo, en la estructura espacial de la ciudad y en las condiciones de vida de los diferentes conjuntos sociales.

En la ciudad de Puebla, segunda en la Nueva España, se expresó de manera particular la fuerte presencia de la Iglesia, y en especial la de los conventos de mujeres. Símbolos de su importancia fueron las grandes edificaciones conventuales y la rica ornamentación de sus iglesias, las propiedades que acumularon, que llegaron a representar una cuarta parte de todos los inmuebles de la ciudad,⁹ y su estrecha vinculación con familias de la élite poblana. Así, desde diversos aspectos, estas instituciones influyeron en la conformación de la cultura y de la vida material urbanas.

Los modelos culturales generados por los conventos se difundieron entre otros grupos de la colectividad quienes los integraron en una visión homogénea y jerárquica del mundo. En este acontecer histórico, a un determinado grupo social

⁷ El concepto de *civilité* consiguió su sentido y función específicos en el segundo cuarto del siglo XVI que fue asimilado por la sociedad de la época a partir de la obra de Erasmo de Rotterdam, *De civilitate morum puerilium*. La gran importancia de esta obra reside en que constituye el síntoma de una transformación y materialización de los procesos sociales. El libro de Erasmo trata de algo muy simple, de la conducta de las personas en la sociedad. Actualmente Elias ha redefinido tal concepto abarcando además del estudio de los comportamientos, el éxito alcanzado por la técnica, el tipo de modales reinantes, el desarrollo del conocimiento científico, las ideas religiosas y políticas y las costumbres de los hombres en una determinada época. Elias, 1987, pp. 99-100.

⁸ Véase Gonzalbo Aizpuru, 1987, pp. 213 y ss.

⁹ Loreto López, 1986.

le correspondió la función de crear modelos y a los otros, la de difundirlos, adecuarlos y perfeccionarlos.¹⁰ En este proceso, las instituciones, las familias y los demás grupos sociales interactuaron para conformar la civilidad característica del mundo urbano.¹¹

Durante el periodo de nuestro estudio los conventos no funcionaron siempre de la misma manera ni las monjas se comportaron o fueron vistas por la sociedad de igual forma. ¿Cómo y cuándo cambió la función de los conventos en la vida urbana?, ¿cuáles fueron sus impulsos y las causas de su influencia? La vida religiosa, como un conjunto que expresó un grado determinado de cultura de la sociedad novohispana, abarcó a muchas generaciones, en cuyo curso cambió la estructura social y las actitudes de los hombres ante las formas de religiosidad. Los monasterios también fueron expresión de modificaciones en el comportamiento y formas de vida de la sociedad urbana del siglo XVIII. Estas alteraciones comenzaron casi imperceptiblemente en principio, pero a mediano plazo se reflejaron en cambios de composición de grupos sociales interesados en que sus hijas ingresaran a los monasterios. Estas alteraciones se produjeron sin que hubiera una ruptura inmediata con los grupos que habían dado origen y vida a los conventos a lo largo de casi trescientos años.

Los monasterios de mujeres se pueden caracterizar como un fenómeno netamente urbano. A partir del Concilio de Trento (1545-1563), se planteó la conveniencia, y política, de que los monasterios de monjas estuvieran dentro de las ciudades.¹² Desde su estructura material hasta sus funciones espirituales, los conventos de religiosas respondieron a las características y necesidades urbanas. Con su mismo emplazamiento contribuyeron a formar parte de los puntos de orientación y a definir la estructura citadina. A partir de sus iglesias como puntos referenciales, de sus porterías y plazuelas como centros de convivencia, se determinaron algunos de los factores que generaron ciertos modelos de sociabilidad. Además, al otorgar la nominación de las calles que los delimitaban, los monasterios contribuyeron de manera notable al crecimiento y especificidad de la toponimia urbana.

¹⁰ Esta apropiación, este intercambio de modelos culturales de unos grupos sociales a otros se cuentan entre los movimientos individuales más importantes del proceso general de civilización. Elias, 1987, p. 152.

¹¹ Al respecto véase Romero, J., 1992, pp. 7-14.

¹² "Y por cuanto los monasterios de monjas, fundadas fuera de poblado, están expuestos muchas veces por carecer de toda custodia a robos y otros insultos de hombres facinerosos; cuiden los obispos y otros superiores, si les pareciere conveniente, de que se trasladen las monjas desde ellos a otros monasterios nuevos o antiguos, que estén dentro de las ciudades, o lugares bien poblados; invocando también para esto, si fuese necesario, el auxilio del brazo secular. Y obliguen a obedecer con censuras eclesiásticas a los que lo impidan, o no obedezcan." Concilio de Trento, 1853, pp. 372-373.

Cada fundación conventual trajo consigo reacomodamientos poblacionales hacia los nuevos barrios que en su entorno se formaban, los que usufructuaron parte de los beneficios que la corona otorgó a los monasterios. De manera particular, los conventos desempeñaron un papel de primer orden al convertirse, con el paso del tiempo, en uno de los abastecedores más importantes del agua dulce intraurbana que circulaba a través de sus alcantarillas y fuentes públicas.

Desde los primeros intentos de fundación de los conventos, diferentes sectores sociales intervinieron en las gestiones para lograr su reconocimiento formal. Esto implicaba de antemano la unificación de la devoción hacia determinadas advocaciones y una cultura religiosa compartida. Una vez fundados, mediante sus fiestas de consagración, de las procesiones de poblamiento o de sus celebraciones anuales y litúrgicas, los monasterios fueron elementos integradores y reproductores de un comportamiento urbano, lo que muestra parte de la compleja interacción entre la vida monacal y la cultura ciudadana.

Fue en el interior de los monasterios donde se reprodujeron los patrones "ideales" del mundo novohispano. Con la educación de niñas y monjas dentro de los conventos, la sociedad poblana tuvo la posibilidad de retroalimentarse con modelos de conducta individuales y colectivos previamente normados. Si las formas de comportamiento de los siglos XVII y XVIII son consecuencia del desarrollo de la civilización, éstas fueron en parte producto de la influencia cultural de los monasterios en la conformación de la vida cotidiana, pública y privada.¹³

El elemento articulador entre la vida urbana y la civilidad irradiada por los monasterios, fueron las familias. Las estructuras familiares y de parentesco tienen un valor fuertemente explicativo de los fenómenos clave de la vida conventual (su fundación, su crecimiento y la posterior merma de su influencia social) y están vinculadas a sus aspectos más sobresalientes como su riqueza material y cultural. La importancia de las actitudes familiares para explicar el impulso de los conventos, el honor¹⁴ y el prestigio¹⁵ que los monasterios proporcionaban a cambio, eran una garantía de la preservación de un ideal femenino¹⁶ y de religiosidad, además

¹³ El concepto de *civilización o civilidad* manejado por Elias relaciona el estudio y observación de las actitudes corporales, la vivienda, la vestimenta y la expresión de los gestos con todo lo que constituye el comportamiento externo, el que a su vez es expresión de la interioridad o de la totalidad del ser humano. Elias, 1987.

¹⁴ El honor es analizado con relación a la reproducción de ciertos ideales, reconocidos éstos, como parte de una identidad social. Véase Peristiany, 1968, p. 22.

¹⁵ El prestigio, junto con el estatus y el rango, se definen como un conjunto de actitudes y normas de comportamiento que diferencian e identifican a unos sectores sociales de otros, de acuerdo con su lugar en la jerarquía social. Véase Elias, 1969.

¹⁶ El ideal religioso femenino se reproduce mediante la educación, concebida como un conjunto de prácticas y actitudes cotidianas que empiezan en el hogar. Swift, 1986, menciona que la religión es tan íntima como la vida familiar. Véase también Gonzalbo Aizpuru, 1987.

de ser un complemento de las estrategias patrimoniales,¹⁷ aspectos revelados a partir de la perspectiva del enfoque familiar.

Al definir un ideal de comportamiento religioso familiar estos grupos hicieron algo más que fortalecer el prestigio y honor de su propio linaje. No cabe duda que el ingreso de una hija al convento fue una práctica con la que se identificaron sectores enriquecidos de diferente origen, como obrajeros, comerciantes, hacendados y funcionarios. Los conventos se constituyeron en un elemento de identidad¹⁸ de dichos grupos, ya que a través de la religiosidad femenina se creó una visión homogénea de la élite, que se difundió e impuso como un ideal de comportamiento y prestigio a la sociedad en su conjunto.

Si el sustento social de los conventos lo representaban las familias de las religiosas, el económico se relacionaba con sus rentas, en especial con la propiedad urbana. Este hecho nos llevó a reconsiderar el proceso mediante el cual los monasterios femeninos llegaron a poseer tal cantidad de casas que originó un modelo de concentración urbana característico de la época colonial. Por otra parte, la economía conventual plantea el problema de la distribución del ingreso de las rentas monacales que permitieron la acumulación de la riqueza de los conventos.

Los monasterios, a través de sus diferentes manifestaciones de espiritualidad pública y privada, desempeñaron un papel protagónico en la definición de la cultura criolla novohispana al formar parte del sistema devocional urbano en diferentes momentos y distintas maneras. Estas manifestaciones reflejaban los principios de ascetismo que regían la vida conventual. Esto resulta de particular importancia si consideramos que fue a través del sistema devocional y sus diferentes prácticas como se rigió durante siglos parte de la conducta moral y colectiva de la sociedad.

En un primer momento los nombres de las advocaciones conventuales formaron parte del sistema patronal urbano del siglo XVII. En este mismo periodo y de manera casi simultánea con las apariciones marianas ocurridas extramuros de la ciudad, su culto en los conventos alcanzó una de las principales expresiones al formar parte del imaginario colectivo, como una manifestación particular de la espiritualidad monacal que caracterizó a las iluminadas en sus momentos de misti-

¹⁷ Las estrategias patrimoniales son el resultado de predisposiciones inculcadas por las circunstancias materiales y la educación familiar (*habitus*). El *habitus* tiende a reproducir prácticas en las cuales los individuos reproducen, por iniciativa consciente o subconsciente, comportamientos orientados a salvaguardar su linaje y su patrimonio. Véase Bourdieu, 1972.

¹⁸ La idea de identificación está asociada a la de identidad como representación de la existencia social de individuos o grupos y su lugar dentro de la sociedad. Éstos tratan de imponer una visión del mundo a través de principios que los unifican y diferencian respecto a otros. Bourdieu, P., 1991, pp. 490-496.

cismo. Su existencia garantizó un estrecho contacto entre el convento, la población y la intercesión divina.

Las diferentes manifestaciones que acompañaron al esquema del iluminismo criollo sirvieron finalmente para reafirmar los métodos de devoción aprobados por la Iglesia, ya que representaban modelos más fácilmente imitables que los prototipos de santos y mártires europeos. La devoción mariana individual tomó un cariz colectivo y posteriormente público gracias a la intervención de la virgen de Guadalupe como intermediaria entre Dios y las comunidades monásticas por medio de milagros concedidos a la colectividad. Así se transformó de manera casi imperceptible la función que los conventos desempeñaron en el sistema devocional urbano.

Varias instituciones facilitaron que este texto saliera a la luz: El Colegio de México, y sus profesores dieron cobertura para que una vieja problemática pudiera replantearse con nuevas fuentes y objetivos. El Conacyt y la Universidad Autónoma de Puebla, en repetidas ocasiones, apoyaron y facilitaron la investigación. Agradezco al Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México y de manera especial a Pilar Gonzalbo Aizpuru, directora de la tesis de doctorado —base de este libro—, quien siempre inspiró la posibilidad de realizar este trabajo y cuya generosidad académica y sensibilidad humanas me enriquecieron y reorientaron constantemente. Anne Staples, Solange Alberro y Manuel Ramos contribuyeron con su dedicada lectura. Daniel Ulloa H.O.P., Francisco Morales H.O.F., y Alfonso Martínez Rosales alentaron la idea de darle continuidad al tema.

Ocupan un lugar especial las religiosas de los conventos de clausura que me proporcionaron además del acceso a sus archivos, su casa, su confianza y amistad. A las reverendas madres Concepción y María de los Ángeles Durán, ambas Carmelitas Descalzas, y Esperanza Vera Soto(†) y María Jurado Espinoza (†), promotora de la causa de la venerable Madre María de Jesús y archivera en el monasterio de La Purísima Concepción, respectivamente. A las hermanas Teresita Franco Escalona y Victorina Palomares, monjas jerónimas que me brindaron apoyo para realizar una estancia de investigación en el Archivo del Vaticano en Roma y España; a la hermana Socorro en Capuchinas, a todas ellas y a cada uno de los miembros de sus comunidades les doy las gracias al igual que a las dominicas de Santa Catalina y Santa Rosa. De manera particular agradezco a la hermana Eulalia Durán, quien invirtió muchas de las horas de su descanso para dedicarlo a la lectura y corrección de gran parte del material que conforma este libro.

Al personal del Archivo General de Notarías del Estado de Puebla y específicamente a su directora Ana Rosa Freda Olguín, por las facilidades y disposición para hacerme asequible la consulta del acervo que custodian.

Francisco Javier Cervantes Bello me acompañó de una manera por demás cercana en la lectura y discusión. De igual forma las sugerencias, entusiasmo y generosidad de Asunción Lavrín me impulsaron y fueron de incalculable valor. Tam-

bién gracias a Juan Carlos Grosso (†), siempre tan próximo a la historia social, quien alentó el enfoque del texto, a Hira de Gortari, quien con su conocimiento y sensibilidad sobre el mundo urbano contribuyó a revalorar este material.

La presencia de Alba Cervantes L., así como el apoyo y la comprensión de Pablo Valadez L. fueron y seguirán siendo importantes en el gratificante quehacer de hacer historia. A pesar de toda la generosidad de las personas aquí citadas y del apoyo institucional que recibí, este texto tendrá seguramente algunas omisiones o aventurará propuestas que deben considerarse de mi entera responsabilidad.

Puebla de los Ángeles, septiembre de 1997

PRIMERA PARTE

**LOS CONVENTOS DE MUJERES
Y LA VIDA URBANA EN EL SIGLO XVIII**

INTRODUCCIÓN

Once conventos de mujeres se fundaron en el área urbana con jurisdicción española, formando parte de un todo con la ciudad¹ a través de los caminos de perfecta traza rectilínea que conformaban las calles. No faltaron oportunidades para que en su entorno se desarrollase la religiosidad y la convivencia pública de la gente que asistía a las misas conventuales, participaba en las fiestas fundacionales, de poblamientos, consagraciones y patronatos, o que cotidianamente visitaba a las religiosas o asistía para mercar diversos artículos en sus porterías. Los monasterios desempeñaron un importante papel en la conformación de la ciudad al otorgarle un significado simbólico al emplazamiento donde se erigían modificando la topografía y definiendo parte del paisaje urbano al ordenar y orientar espacialmente las calles, plazuelas y caminos procesionales.²

Uno de los factores que permitió que se desarrollase esta compleja interacción tuvo que ver con su función como abastecedores de agua en el centro de la ciudad,³ con lo que contribuyeron a definir parte de la vida pública y privada de los poblados que incorporaron los espacios conventuales a su vida cotidiana.

¹ Existen trabajos que relacionan el apostolado mendicante y el hecho urbano como uno de los criterios de selección de los centros poblacionales, al estudiar las aglomeraciones que poseen los conventos mendicantes, siendo sobresaliente el caso de París con once establecimientos. Le Goff, 1970, pp. 924-945.

² Recientemente la historiografía ha abordado el estudio de los problemas derivados del impacto de las órdenes mendicantes sobre la traza urbana. El punto de partida lo constituyó la fundación de una ciudad que a manera de un acto litúrgico santificaba una tierra recientemente apropiada. La concepción urbanística trasplantó criterios sociales, políticos y económicos como ejemplificación del "cuerpo místico" que constituía el núcleo del pensamiento político hispano. Morse, 1990, p. 18. Véase Socolow y Johnson, 1981, pp. 27-59.

³ La distribución interna del agua en la ciudad es uno de los factores explicativos de la problemática urbana de la época colonial. Una de las referencias más importantes para el valle de México es el trabajo de Musset, 1991. Aunque es escasa la producción histórica al respecto, los enfoques con los que se ha abordado son novedosos y han permitido relacionar el abasto del líquido con la producción, como por ejemplo en los trabajos de Maluquer de Motes, 1986 y Sala Catalá, 1989. La temática se enriqueció con lo referente a los problemas del derecho y apropiación del agua; Margadant, 1989, y concretamente para la región poblana se contó con los trabajos pioneros de Lipsett-Rivera, 1988, 1990 y

El siglo XVIII marca el periodo de enriquecimiento material de la Iglesia en la Nueva España, hecho que repercutió directamente en la estructura de la propiedad urbana y definió la política inmobiliaria regional hasta mediados del siglo XIX.⁴

1992. Recientemente el tema vinculó los problemas culturales con el uso y la distribución del líquido mediante las investigaciones de Jacquemet, 1979, Goubert, 1989, y Roche, 1984. También se asoció el tema con una problemática psicocultural o civilizatoria para abordarlo desde el punto de vista de las condiciones colectivas de vida, tal como lo han hecho Clement, 1983, o Stelter, 1984. Las investigaciones históricas más sugerentes al respecto han sido las de Corbin, 1985 y Vigarello, 1991, quienes entrelazan concretamente el tema de la higiene urbana y las concepciones de la sanidad imperantes en algunas ciudades de Europa en el siglo XVIII; en la misma perspectiva se inscriben las obras de Boudroit, 1986 y 1988. Estas últimas referencias permitieron hacer comparaciones sobre las nociones higienistas compartidas entre el viejo y el nuevo mundo durante la misma época.

⁴ Morales, 1978, realizó un estudio sincrónico de la ciudad de México que nos sirvió de base para efectuar un estudio comparativo con la ciudad de Puebla. Los resultados, que por cierto coinciden con los de la capital en 1813, señalaron a la Iglesia como la gran propietaria urbana.

UNA CIUDAD DONDE SE FUNDAN CONVENTOS: SU TOPOGRAFÍA Y PAISAJE URBANO

La ciudad de los Ángeles, ubicada en la región de los valles de Puebla y de Tepeaca,¹ se abastecía del agua de los ríos Atoyac, Alseseca y San Francisco. Los dos primeros la rodeaban por el poniente y el suroeste, mientras que el de San Francisco la atravesaba de norte a sur, permitiendo en sus márgenes el desarrollo de manufacturas como tenerías, curtidorías y molinos. La morfología urbana se podía diferenciar atendiendo a varios indicadores entre los cuales el agua, su uso y su distribución, la estructura de la propiedad o los jerarquizados asentamientos poblacionales desempeñaron un papel fundamental.

Atendiendo a la población y a su distribución, los barrios centrales que correspondían al asentamiento español original, concentraron 50% de la población durante gran parte de la época colonial y estaban bajo la jurisdicción de la parroquia de San José y el sagrario cuyo núcleo principal era la plaza pública. Éste fue el espacio con mayor densidad poblacional, debido quizás, entre otras razones, al acceso garantizado al agua dulce que corría a lo largo de la calle Real, y que atravesaba a la urbe de norte a sur. Ahí se localizaban las casas más valiosas por ser el espacio preferencial del asentamiento español original. En contraste, el resto de los barrios periféricos (Analco, el Alto, San Sebastián y San Miguelito), que originalmente albergaron a los grupos indígenas, carecieron de agua hasta bien entrado el siglo XVIII.

Hacia fines de ese siglo, el paisaje urbano presentaba un gran número de edificios eclesiásticos cuyos atrios y plazuelas servían de marco a las periódicas procesiones, fiestas religiosas y tianguis semanales que ahí se realizaban como las de Santo Domingo, San Luis, la llamada plazuela del “Montón”, en San Francisco, o la del convento de Santa Inés.² Había también otra razón por la que el número de

¹ Esta región está delimitada, al norte por el estado de Tlaxcala, al noreste por los llanos de San Juan, al sureste por la región meridional, al suroeste por el valle de Matamoros y Chiautla, al este por la región oriental, y al oeste por la Sierra Nevada. Fuentes Aguilar, 1972, p. 25.

² Thompson, 1989.

iglesias fue importante en la vida urbana. Todas ellas tenían merced de agua dulce y una fuente pública anexa, factor importante cuando sólo 433 (14.6%) casas de la ciudad gozaban de este beneficio. El resto de la población se abastecía particularmente, o comprándola a los aguadores, extrayéndola de las fuentes públicas o de las pertenecientes a los monasterios u hospitales.

En la zona central del entramado urbano, dentro del perfecto trazado de damero se encontraban las casas más valiosas, regularmente de dos plantas y entrepisos, que dieron la imagen de una ciudad homogénea en la que sobresalían las cúpulas y campanarios que tenían, naturalmente como centro, a la catedral. Este paisaje urbano se desdibujaba en los barrios. En Santiago, San Sebastián, San Miguelito, San Pablo y Santa Ana, ubicados al poniente, las construcciones eran de menor valor, había huertas y casas en ruinas, además de que el agua era escasa, sulfurosa y salitrosa. Los otros barrios fuera de la traza (Analco, el Alto, San Juan del Río, Xonaca y Xanenetla), ubicados al otro lado del río San Francisco, en la parte oriente de la urbe, se caracterizaron por contar con agua dulce, pero sus calles eran irregulares, al igual que la topografía del terreno. Eran lugares de residencia casi exclusivamente popular, de acuerdo con la tradición del asentamiento indígena.

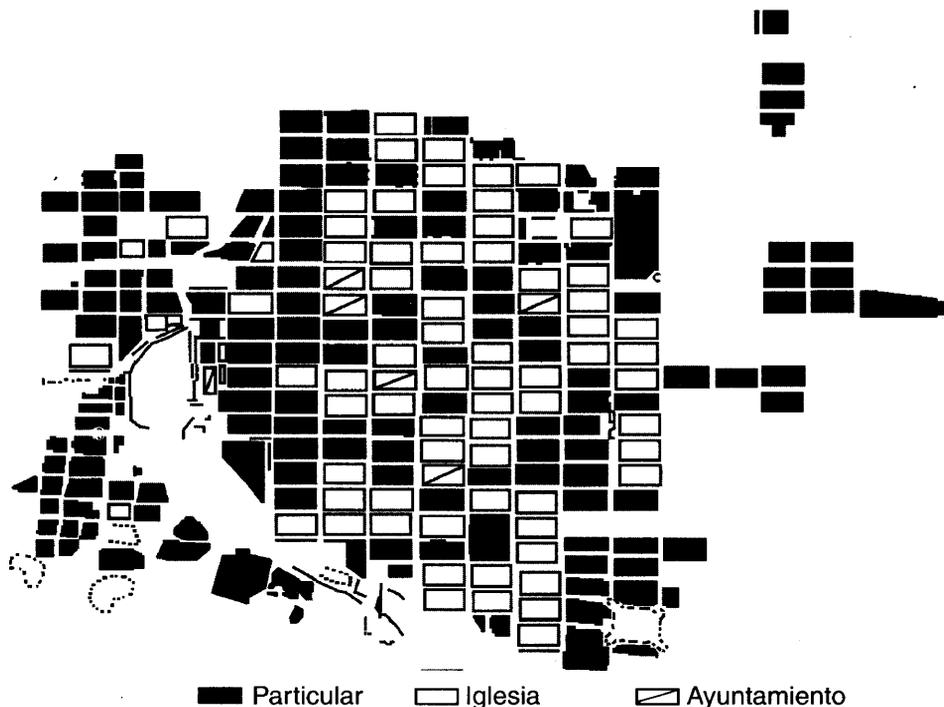
Otro elemento ligado a la morfología de la ciudad fue la estructura de la propiedad urbana. Como hecho más sobresaliente puede mencionarse que la marcada concentración de la propiedad (plano 1) coincidió con la desigual distribución del agua. En el transcurrir del siglo XVIII, lentamente los conventos de religiosas fueron absorbiendo las propiedades urbanas más valiosas del centro urbano.³ Ello tuvo gran significación en lo que respecta a la continuidad y cambio del hábitat urbano.

La composición interna de la ciudad. Parroquias y parroquianos

El plano reticular original de Puebla fue concebido bajo el criterio de racionalizar la apropiación del territorio y la mano de obra local. Mediante la subdivisión de la ciudad se definió su composición interna donde las agrupaciones étnicas y ocupacionales se encontraron entrelazadas por los criterios de jerarquización espacial de la unidad urbana y los poblados circundantes. La disposición geométrica fue expresión de la voluntad imperial de dominación y la necesidad burocrática de imponer el orden y la simetría. En el seguimiento de este modelo urbano se implantaron criterios sociales, políticos y económicos, en donde se expresaba el pensamiento

³ Loreto López, 1986.

Plano 1. Concentración de la propiedad en Puebla, 1832



Diseño: Rosalva Loreto López. Fuente: AAP. Padrón de casas de la ciudad de Puebla, 1832.

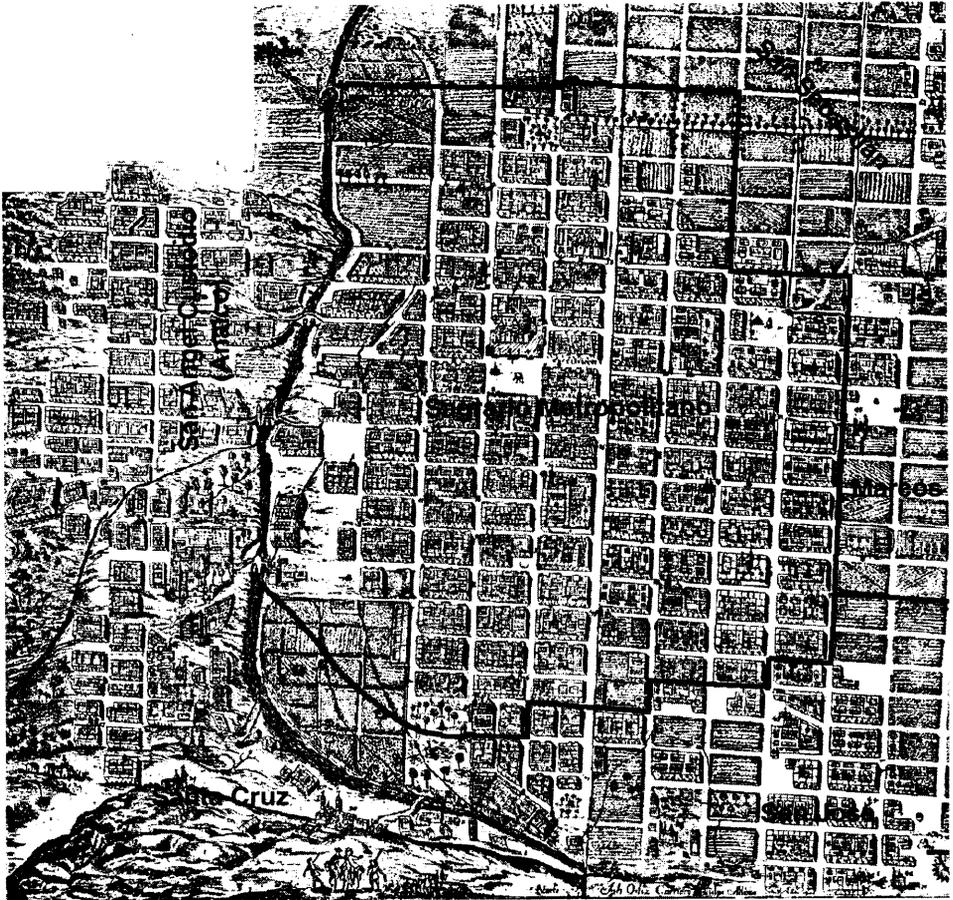
absolutista peninsular. Así la “república” de indios, diferenciada espacial y jurídicamente de las de españoles, adquirió su significación.⁴ (Plano 2.)

El principio de diferenciación racial presupuso la delimitación de barrios, arrabales y zonas marginales en los cuales se establecieron comunidades indígenas que conservaron temporalmente su cultura. Físicamente la división de zonas de asentamiento diferenciado obedeció, entre otras razones, a la iniciativa de evitar la coresidencia con indígenas dentro de la traza urbana española. Al mismo

⁴ El término república denotaba una polis agro-urbana compuesta o integrada funcionalmente por grupos sociales y ocupacionales insertos en la estructura del imperio, gozando al mismo tiempo de un cierto grado de autogobierno, o al menos de autoadministración. Aunque la noción de las dos repúblicas sugiere equidad y, para los indios significaba oficialmente un armazón protector contra la explotación, su república se convirtió en un eufemismo para encubrir un régimen de destribalización, reglamentación, cristianización, capitación y trabajos forzados. Morse, 1990, pp. 17 y 29.

tiempo, las disposiciones y ordenanzas reales limitaron que mestizos, negros y mulatos se establecieran en sus circunscripciones.⁵

Plano 2. División parroquial de la ciudad de Puebla en el siglo XVIII



Durante el siglo XVI tales disposiciones se respetaron en lo referente al asentamiento poblacional de los naturales, pero con el paso del tiempo y el crecimiento poblacional, dichas ordenanzas fueron descatadas rompiéndose el cerco étnico

⁵ AAP. Actas de Cabildo de 1550, libro núm. 6, f. 68. Desde el comienzo los asentamientos indígenas contaron con su propio gobierno, denominándose hacia fines del siglo XVI el Cabildo de los Señores Indios, presidido por un gobernador (topil) con jurisdicción en todos los barrios indígenas de la ciudad. Véase Marín Tamayo, 1960, p. 26.

entre los dos territorios. Hacia fines del siglo XVI, grupos mestizos se asentaron dentro de los barrios indígenas de San Sebastián el Alto y Analco.⁶

El centro urbano y el conjunto de los barrios durante los siglos XVII y XVIII, se administraron eclesiásticamente a partir de la división de la ciudad en cinco parroquias, incluyendo en la parte central al sagrario metropolitano que extendía su jurisdicción sobre el sector más densamente poblado y cuya población era mayoritariamente española y criolla (véase el plano 2).⁷ Como desprendimiento de esta parroquia, hacia 1681 se erigió la de la Santa Cruz,⁸ colindando con la jurisdicción parroquial de la zona oriente y suroeste que correspondió a la del santo Ángel Custodio (Analco).⁹ San Marcos surgió originalmente como ayuda de la del sagrario metropolitano y fue establecida como parroquia independiente en 1767. A partir de entonces extendió su jurisdicción sobre los barrios al norte de la ciudad, Santa Ana y San Pablo de los naturales. Al poniente se delimitaba la traza central por la parroquia de San Sebastián.¹⁰

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, las subdivisiones eclesiásticas y civiles coloniales estuvieron orientadas a mantener la segregación indígena sin establecer elementos que permitieran su supervivencia. Las características que definían la etnicidad de cada barrio se fueron perdiendo debido, entre otras razones, a la dinámica de crecimiento urbano, del mestizaje y de la continua migración de grupos provenientes del campo o de otros núcleos urbanos. Políticamente se desvaneció el modelo de poder indígena en aras de crear formas de integración con la comunidad hispana.

Durante gran parte del siglo XVII Puebla vivió su mayor auge económico y poblacional, ya que debido a su ubicación estratégica se convirtió en el lugar de comercialización por excelencia de los productos europeos y regionales. El surgimiento de este gran mercado fue posible gracias al carácter manufacturero de los

⁶ Al respecto de la división étnica y demográfica por barrios y parroquias, véase Cuenya, 1987.

⁷ La parroquia de San José, la más populosa de todas, cubría una amplia extensión de la zona norreste de la ciudad; su jurisdicción incluía los barrios de San José, Xanenetla, del Refugio, San Antonio y los pueblos de San Felipe Hueyotlipan, San Jerónimo Caleras y San Pablo Xochimehuacan.

⁸ Estaba ubicada entre los ríos de San Francisco (margen izquierda) y Xonaca (margen derecha) y comprendía los barrios de Xonaca, el Alto, San Juan del Río y el rancho de Amalucan. Leicht, 1934, Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, y Cuenya, 1987.

⁹ Su jurisdicción comprendía toda la margen izquierda del río Xonaca hasta la desembocadura del río San Francisco, y de allí hasta salir de la ciudad y desembocar en el Atoyac, siendo su límite oriental el Alseseca. Pertenecían a su jurisdicción los barrios de Analco, La Luz, el de Nuestra Señora de los Remedios, Los Molinos del Santo Cristo, Santa Bárbara y de Guadalupe, los ranchos de Carreto y San Bartolomé y el pueblo de San Baltasar. *Ibidem*.

¹⁰ Esta parroquia comprendía los barrios de Santiago, San Diego, San Matías, San Miguel, la hacienda de San Cosme, los ranchos de Agua Azul, del Pópulo, del Gallinero, además de los molinos del Mayorazgo, de Enmedio y de Amatlán. *Ibidem*.

obrajes, panaderías y tocinerías “que ardían noche y día” para dar abasto a la creciente población, la que hacia 1678 se calculó en casi 100 000 habitantes,¹¹ cantidad superada únicamente por la ciudad de México.

Sin embargo, a comienzos del siglo XVIII gran parte de su actividad comercial decayó al entrar en competencia con otros centros económicos novohispanos, hecho evidente en 1722 con la apertura de la feria de Jalapa, que concentró y distribuyó gran parte de los productos importados de España. A este periodo de crisis económica se aunaron epidemias e inundaciones. Estos y otros factores se reflejaron en la disminución de la natalidad, aumento de la mortalidad, decremento de la inmigración rural y éxodo hacia otras zonas. La información, donde se manifiesta la situación de los habitantes de la ciudad en este crítico periodo, proviene de la crónica de Juan de Villa Sánchez y corresponde al año de 1746, fecha en que la ciudad solamente contaba con 50 366 habitantes. Este documento muestra las causas posibles del descenso demográfico, que se debía

[...] a dos cosas; la primera dos pestes que se han padecido, la una que se llamaron sarampión de 1692, la otra el año de 1737 conocida como matlazuatl, de los cuales, el uno y el otro año murieron muchos millares de personas; la otra causa, la gran decadencia del comercio (...) y pobreza en que está reducida la más parte del vecindario que ha obligado a salir de aquí para otras partes, especialmente para México a muchas familias.¹²

Cuadro 1
Evolución de la población de la ciudad de Puebla (1678-1869)

<i>Año</i>	<i>Población</i>
1678	69 800
1746	50 366
1777	56 674
1791	56 859
1803	67 800
1825	44 756

FUENTE: Cuenya, 1987b, p. 43.

¹¹ El padrón de 1678 menciona exclusivamente a los comulgantes; 69 800 (en donde no están incluidos los niños menores de 14 años y las niñas menores de 12), lo que representa un porcentaje cercano a 42% de la población total. Cuenya, 1994.

¹² Villa Sánchez, 1962, p. 36.

El cuadro anterior da una idea aproximada del efecto de tales condiciones en el comportamiento demográfico urbano:

La regresión demográfica tuvo una de sus causas en la acción conjugada de la escasez y carestía del maíz, y en los diversos brotes epidémicos¹³ que castigaron a la población: crisis que se prolongó hasta mediados del siglo siguiente. Numerosos testimonios de la época hablan de la despoblación de los barrios periféricos como San Miguel, San Matías, Santiago y otros. Este hecho obligó a las autoridades a replantear la distribución parroquial.¹⁴ Lo corrobora en un testimonio Martín de Vallarta, mayordomo del convento de La Concepción, quien se queja de que “este año no fue posible arrendarlas (las casas) por estar el lugar muy atrasado en su comercio y muy deteriorado, faltando muchas familias para que las arrienden todas”.¹⁵

La regresión demográfica no afectó igualmente a todos los sectores sociales. Hay indicios de que hacia mediados de la centuria hubo una cierta continuidad en el crecimiento del trazado urbanístico en ciertas zonas de asentamiento español y mestizo, y en la construcción de edificios.

En este periodo se concluyeron importantes obras eclesiásticas y se fundaron los cuatro últimos monasterios de clausura femenina. Su ubicación definía el límite espacial de la original traza española e influyó en el acontecer de la vida religiosa y urbana de diversos grupos sociales, dado que sirvieron de endeble frontera entre la forma del vivir españolizada y el resto de la sociedad, estableciéndose un estrecho contacto religioso y cultural entre los conventos y sus barrios.

Al igual que en el resto de la Nueva España, con el establecimiento de las reformas borbónicas, el espacio regional y urbano de Puebla sufrió cambios administrativos. Con el objeto de crear una mejor concentración y dominio de los sectores agro-urbanos, en el último cuarto del siglo XVIII se estableció el sistema de intendencias. Al interior de la ciudad, el cambio más importante, en 1781, partió de una nueva división planimétrica basada en cuatro grandes cuarteles, lo que permitió una lectura urbana en oposición a la tradicional jurisdicción parroquial. Los cuatro cuarteles mayores se determinaron por dos grandes ejes que cortaban a la

¹³ Entre 1737 y 1738 en tan sólo ocho meses en la ciudad de Puebla se registró el entierro de 7 167 personas adultas (15% de su población), como consecuencia de la epidemia de matlazahuatl. Cuenya, 1996.

¹⁴ La mortífera epidemia de fiebres pútridas de 1813 causó 7 603 defunciones, ocasionando la fusión de la parroquia de Santa Cruz con la de Analco, así como también la de las parroquias de San Sebastián y San Marcos, debido a la poca feligresía que había quedado en las jurisdicciones de Santa Cruz y San Sebastián. Otras epidemias se produjeron durante la primera mitad del siglo XIX, en 1813, 1833 y finalmente en 1850. Véase Cuenya, 1987, pp. 57 y 58 y Contreras Cruz y Grosso, 1983, pp. 117-120.

¹⁵ Libro de costas judiciales del Convento de la Pura y Limpia Concepción de la ciudad de los Ángeles. 1713-1714, f. 6.

urbe de norte a sur y de oriente a poniente. En 1796 el intendente Flon hizo una nueva división en 16 cuarteles menores y cada uno contaba con su propio alcalde de barrio.¹⁶ Estos cambios administrativos fueron acompañados de proyectos encaminados a mejorar las condiciones sanitarias y urbanas. Sin embargo, podemos decir que fue tardíamente cuando la mayoría de estos intentos se materializaron, lo que ocurrió hacia la segunda mitad del siglo XIX.

¹⁶ Véase al respecto Leicht, 1934, pp. XXIX y XXX.

LOS CONVENTOS DE MUJERES EN LA ESTRUCTURA ESPACIAL DE LA CIUDAD. SU SIGNIFICACIÓN COMO ORDENADORES URBANOS

Durante los siglos XVI y XVII se fundaron y construyeron el mayor número de iglesias y edificios eclesiásticos entre parroquias, conventos de frailes, de monjas, hospitales, colegios, iglesias y capillas. Aproximadamente setenta y dos construcciones de este tipo se distribuían dentro de la traza urbana sirviendo hasta el siglo XIX como símbolos de ordenamiento urbano al asignar, por ejemplo, el nombre y la orientación de las calles.

El auge de los establecimientos eclesiásticos se debió posiblemente a la importancia que tuvieron para los conquistadores los fines poblacionales y evangelizadores. Estos objetivos definieron que la composición interna de la ciudad consistiera en agrupaciones étnicas y ocupacionales entrelazadas por los criterios de jerarquización espacial de la unidad urbana y de los poblados circundantes. Las autoridades reales y eclesiásticas participaron estrechamente en la empresa fundacional durante las primeras etapas de conformación de la ciudad. La colonización se convirtió en una tarea de urbanización como estrategia de poblamiento encaminada a la apropiación de recursos y la implantación de una jurisdicción.¹

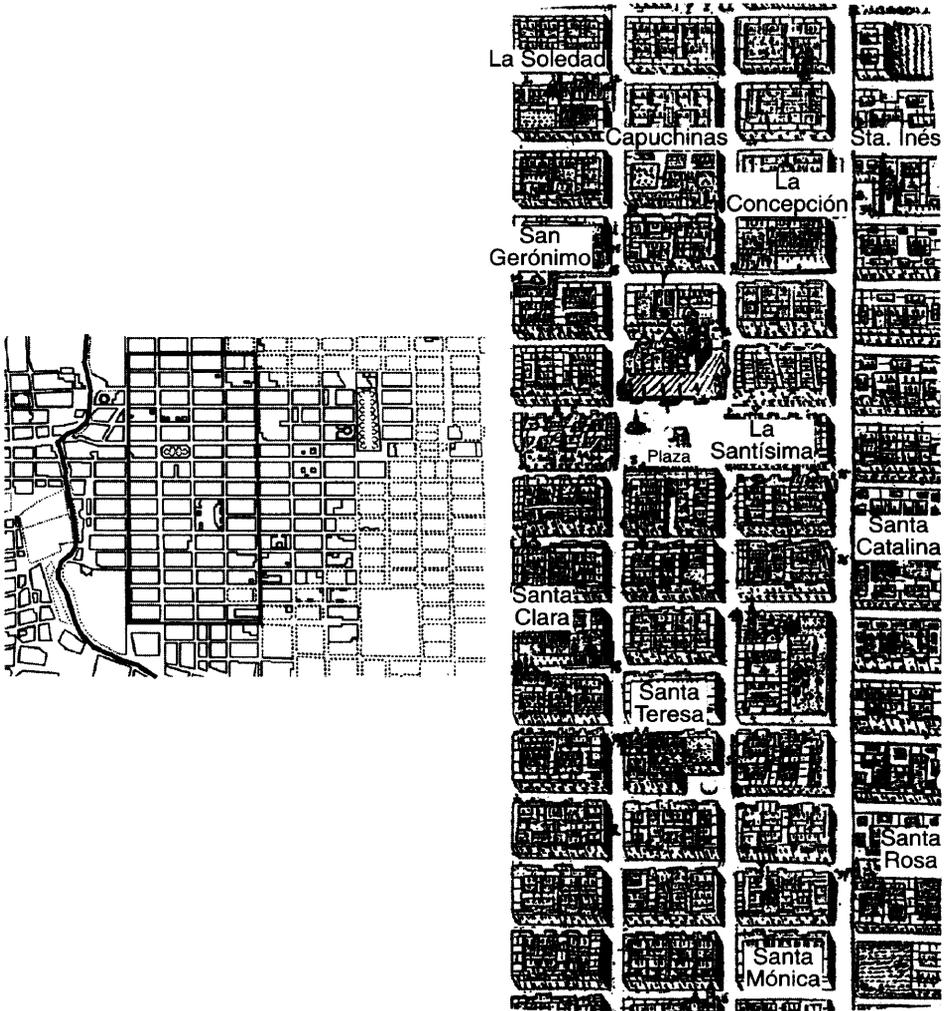
Las fundaciones monásticas femeninas respondieron, al igual que la existencia de otras corporaciones, a los objetivos generales antes descritos, pero sobre todo a las necesidades devocionales y religiosas que homogenizaron culturalmente a los sectores dominantes.

Entre 1568 y 1604 se fundaron los siete primeros monasterios femeninos en Puebla: Santa Catalina, La Concepción, San Jerónimo, Santa Teresa, Santa Inés, La Santísima Trinidad y Santa Clara. En otra etapa, 1680 y 1748, surgieron los de Santa Mónica, Capuchinas, Santa Rosa y La Soledad. Los primeros monasterios de mujeres estuvieron ubicados como máximo a cuatro calles de la Catedral. Santa

¹ Morse señala que la experiencia municipal que conformó la colonización ibérica principió por la fundación de un monasterio o por individuos que a menudo estuvieron supervisados por la corona. Posteriormente el control se ejerció mediante los consejos municipales de los anteriores dominios árabes, por las órdenes militares y la nobleza. Morse, 1990, p. 19.

Catalina de Sena, santa Inés del Monte Policiano y Santa Rosa, los tres de dominicas, se localizaban en el eje de abasto del agua dulce (plano 3).

Plano 3. Ubicación de los conventos de mujeres de la ciudad de Puebla en el siglo XVIII



La Purísima Concepción, La Santísima Trinidad, Santa Clara Capuchinas y San Jerónimo estaban emplazados de manera que radialmente conflúan hacia el centro tomando como referencia a la catedral angelopolitana. Estos monasterios, excepto San Jerónimo, observaban la regla franciscana.

Santa Teresa y La Soledad, ambos conventos de Carmelitas Descalzas, ocupaban el eje de la actual calle 2 sur-norte. En continuidad con esta orientación, el límite edilicio y urbano era el monasterio de Nuestra Señora de los Remedios del Carmen, su filial masculina.

Situados en la zona norte de la ciudad, Santa Mónica de agustinas y Santa Rosa de dominicas, ambas recoletas, eran los más alejados de la plaza principal, quizás debido a lo tardío de su fundación. Estas dos edificaciones se caracterizaron por haber desempeñado funciones distintas antes de reconocerse formalmente como monasterios. En Santa Mónica a principios del siglo XVII se fundó un hospicio para mujeres casadas;² muerto su fundador en 1609, se convirtió en recogimiento para mujeres perdidas con el nombre de María Magdalena. El obispo Santa Cruz, hacia el último cuarto del siglo XVII lo trasladó a un edificio cercano mudándole de título por el de Santa María Egipciaca y reutilizó el edificio en el que fundó un colegio para doncellas y viudas nobles bajo la advocación de Santa Mónica,³ posteriormente fue convertido en beaterio y hacia 1688 en monasterio.

Santa Rosa comenzó en 1683 como beaterio ocupando un sitio que sirvió originalmente para hospital de mujeres convalecientes. Posteriormente se transformó en convento y hacia 1740 ya las monjas habitaban su claustro definitivo. La ciudad no tenía en la zona norte ningún convento femenino hasta la fundación de estos últimos. Con su establecimiento, como continuidad de los ejes 2 y 3 sur-norte, se integraba totalmente esta zona a la traza urbana, cuyos lindes eran las calles de la Pila de Carrasco, del Venado y Ventanas al norte. Con estas erecciones se cerraba el cuadro de ocupación conventual dentro de la traza urbana delimitando su asentamiento dentro de las sesenta manzanas centrales de la angelópolis.

Los conventos de mujeres se establecieron en torno a los tres principales ejes de la ciudad, zonas de agua dulce y, por lo general, con acceso garantizado a ella. En el norte a partir de los receptores de las "cajas", en el centro por medio de conductos subterráneos y alcantarillas y en el sur gracias al acueducto construido por los carmelitas.

La construcción de los templos y de los espacios conventuales involucraban a amplios sectores de la sociedad poblana; a los patronos en la búsqueda de una mayor manifestación de espiritualidad individual y familiar, a los padres de las

² La intención de esta fundación era resguardar a mujeres españolas mientras sus esposos se ausentaban. La iniciativa y el financiamiento se deben al canónigo Francisco Reynoso (racionero en 1573 y canónigo en 1580) y Julián López. Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 527.

³ Leicht, 1934, pp. 430 y 376.

monjas para proporcionar mejores condiciones de vida para sus hijas, a los feligreses por alcanzar los beneficios de un espacio privilegiado por el Todopoderoso. Sin embargo, la edificación y terminación final pasó por varias etapas y estuvo sujeta a las fluctuaciones de la economía regional y de los estilos arquitectónicos.

Los conventos y sus formas. “La casa era tan corta y aun no había piesa desente...”⁴

Cada templo conventual se construyó en un lugar especial, como punto de intersección entre lo terrenal y lo celestial; su disposición, estructura y construcción tenían en sí mismos un contenido simbólico,⁵ que de alguna manera representaba la idea de plasmar la obra material de Cristo a través de sus iglesias. Para su edificación se buscó que el sitio estuviera “natural o artificialmente más elevado que el resto del terraplén” distante “de todo lodo, cieno, porquería y de toda clase de inmundicia...”⁶

Aunque el sitio fue previamente escogido, los templos empezaron como humildes construcciones que posteriormente adquirieron su carácter definitivo. El programa tipo de las fundaciones monásticas parece haberse iniciado con la adecuación de templos provisionales. Por ejemplo, en el beaterio de Santa Rosa, hacia 1686:

[...] la casa era tan corta y aun no había piesa desente para celebrar el admirable sacrificio [de la misa], fue necesario que se le agregasen [al beaterio] dos cuartos de la casa inmediata el uno para el coro y el otro para la capilla o oratorio tan pequeño que en el se dispuso un altar con un retablo pequeño cuyo lienzo principal era el de la Gloriosísima Virgen santa Ynes con las religiosas debajo de su manto [...] pusose en el un cajón de ornamentos, un misal, un confesionario y comulgatorio [...] el otro

⁴ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 19.

⁵ “La iglesia material en que el pueblo se reúne para alabar a Dios, [...] Es la casa del Señor, firmemente edificada, cuyo fundamento es la piedra angular Cristo, fundamento sobre el cuál está puesto el de los Apóstoles y de los Profetas. Las paredes sobreedificadas son los judíos y los gentiles que vienen a Cristo desde las cuatro partes del mundo. Los fieles predestinados para la vida son las piedras en la estructura del muro, que será edificado siempre hasta el fin del mundo. En verdad se pone piedra sobre piedra, cuando los maestros de la iglesia toman a los menores a su propio cargo, para enseñarlo, corregirlos y consolidarlos. Empero, el cemento sin el cuál no puede ser la estabilidad del muro, se hace de cal, de arena y agua. La cal es la caridad ferviente, que une a sí la arena, esto es, la obra terrena, por que la verdadera caridad tiene la máxima solicitud mezclada con los viudos, ancianos, niños y débiles. Empero es así como la cal y la tierra se pegan con mezcla de agua (puesto que el agua es el espíritu) [...]” Borromeo, 1985, p. LV.

⁶ Borromeo, 1985, p. 4.

cuarto se destino para el coro y se le hecho su reja de fierro afuera y otra de madera para adentro con su velo y dos bancos por asiento de las religiosas de una tercia de ancho y quedo con ello tan embarazado que les era preciso a las religiosas entreverar las cabezas al Gloria Patri del Oficio, las de un choro con las del otro para no toparse entre si [...] ⁷

Varias congregaciones femeninas comenzaron su vida de comunidad en casas adaptadas para tal fin mientras conseguían la aprobación formal de erigirse en monasterios. En tanto, se debía levantar una edificación conventual con carácter permanente y de manera paralela construir una iglesia adecuada, para que al momento de la aprobación real y canónica estuviese todo el conjunto terminado.

De varias maneras se conseguía el sitio para iniciar la construcción de los conventos. La primera era por compra de casas ya edificadas que paulatinamente se acondicionaban para las oficinas del convento. Como ejemplos de ello tenemos los casos de La Purísima Concepción o de Capuchinas, en este último, la fundadora, doña Ana Francisca de Zúñiga y Córdoba compró la finca ya construida al canónigo Alonso Fernández de Santiago. Así, desde un principio, este monasterio funcionó en un espacio integrado a la traza urbana. Estas construcciones fueron lentamente modificadas de acuerdo con los requerimientos conventuales. Una variante se presentó en el caso de las Carmelitas Descalzas de Santa Teresa, a quienes originalmente se les asignó un solar junto a la parroquia de San Marcos al poniente de la ciudad, zona despoblada a principios del siglo XVII; posteriormente adquirieron y se mudaron a un solar ubicado hacia el norte sirviéndoles de entorno la parroquia de San José, San Cristóbal y Santa Clara, el “centro y corazón de esta Ciudad y de todos sus moradores”. ⁸

Otra variante consistió en que el fundador o los patronos del convento compraran el terreno y con un diseño ex profeso iniciaran la construcción como en Santa Rosa, donde don Miguel Raboso de la Plaza:

atento a la particular devoción y afecto que había tenido a la Virgen de santa Rosa había comenzado a su costa la iglesia y fábrica del convento de las religiosas beatas, para lo cual había comprado el sitio en remate publico al Juzgado Eclesiástico de testamentos [...] ⁹

Las edificaciones conventuales se hacían por etapas y a menudo se veían interrumpidas y tardaban años en terminarse. En consecuencia, las estructuras pri-

⁷ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 19.

⁸ Gómez de la Parra, 1731, p. 57.

⁹ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 25.

mitivas del templo eran las últimas en recibir atención. Por ello, las fachadas mostraban formas mucho menos ambiciosas que las del resto del edificio pues, al parecer, pocas veces fueron remplazadas o aderezadas con composiciones más elaboradas. En Santa Catalina, su pórtico, que fue diseñado hacia fines del siglo XVI, mantuvo una sencillez que contrastaba con su campanario azulejado observable en el siglo XVIII.

El proceso de construcción de los monasterios no finalizaba con su ocupación. A esta primera etapa proseguía la de terminar y decorar de manera definitiva la iglesia y el convento, lo que dependió de diferentes causas, como la disposición de donaciones o los recursos humanos y materiales. Por estas razones fueron tan marcadas las diferencias entre los años de fundación de los conventos y la fecha de dedicación de sus iglesias. El siguiente cuadro nos ilustra al respecto.

Cuadro 2
Fundaciones y dedicaciones conventuales en la ciudad de Puebla (1568-1748)

<i>Nombre del convento</i>	<i>Año fundación</i>	<i>Año dedicación de la iglesia</i>
Santa Catalina	1568	1652
La Concepción	1593	1617
San Jerónimo	1597	1635
Santa Teresa	1604	c. 1622
Santa Clara	1607	1699
Santísima Trinidad	1619	c. 1673
Santa Inés	1626	1752
Santa Mónica	1682	1751
Capuchinas	1703	1711
Santa Rosa	1683	1740
La Soledad	1748	1749 ^a

^a La iglesia de La Soledad fue concluida en 1731, la licencia real de fundación del convento no llegó sino hasta 1747. La consagración se efectuó dos años más tarde. Toussaint, 1954, p. 144.

FUENTES: AGNEP, AAP, Crónicas Conventuales y Toussaint, 1954.

En la mayoría de los casos, el año de fundación corresponde a la fecha en que se autorizó el poblamiento oficial del edificio conventual. El año de dedicación indica la fecha en que la iglesia del monasterio fue consagrada a la protección de una devoción particular. Este desfase constructivo puede ser un indicador de la variedad de estilos y elementos decorativos en los conjuntos conventuales.

La edificación de los templos no fue en todos los casos una empresa fácil y continua; de hecho, estuvo condicionada a las fluctuaciones económicas de los monasterios y a la misma economía urbana. Esto se reflejó en Santa Rosa donde, por causa de la peste de 1737, las casas de cuyas rentas se sostenía el monasterio y se construía su iglesia “se quedaban vacías y sin cerraduras y sumamente maltratadas y apestadas por no haber oficiales en sus oficios para su mantenimiento y las religiosas tan necesitadas que una semana les pasó el mayordomo veinte reales y muchas más las pasaron sin residuo alguno, pues todos estaban para pedir limosna y ninguno la daba”.¹⁰

Otras veces las construcciones conventuales se suspendieron por causas legales, generalmente por los pleitos de los patronatos. Ello originó que los monasterios tardaran, en ocasiones muchos años, en aprobarse real y canónicamente, y que se suspendiera total o parcialmente su edificación, como en el caso de las dominicas de Santa Rosa que a la muerte del patrón se quedó “la iglesia con un sólo lienzo levantado por que servía de muralla y arrimo al convento, estando la edificación hasta la meza sobre la que había de formarse la cornisa pasando treinta y tres años sin ponerle más manos a su prosecución”.¹¹

Del techo: “primorosa su labor que recamada de oro y azul quiere imitar al cielo...”¹²

Una vez aprobada legalmente la fundación monástica, establecido el patronato y levantado el edificio de la iglesia, las modificaciones y readecuaciones de las oficinas conventuales eran continuas. En la decoración de las iglesias también se perciben diversas etapas constructivas, en un principio algunas de las techumbres fueron de artesonado, o bien podían ser planas de vigas o de armadura central.¹³ Por el exterior estaban forradas con tejas o con plomo, en los casos de mayores posibilidades materiales. Una crónica concepcionista nos sugiere esta idea:

[...] quien contare todos los años que hay desde 1593 hasta el de 1617, que son 22 y viere que en este se dedicó la iglesia del convento que se estreno en aquel, le pareciere que la obra andubo con passos tan pesados como de plomo; y no discurriría mal, si supiera que con planchas muy gruesas, de este metal, esta por arriba en lo exterior res-

¹⁰ Escalona Matamoros, c. 1740, ff. 95v-96.

¹¹ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 104.

¹² Vallarta, 1723, ff. 22-23.

¹³ Cabe hacer notar en cualquiera de estas soluciones de las techumbres la influencia mudéjar. Toussaint, 1954, p. 31.

guardada toda la superficie de la iglesia y coro alto; y no con tejas de barro como es lo común en las fábricas de artesones [...] ¹⁴

La resistencia exterior contrastaba con la belleza y ambientación que estos artesonados podían proporcionar en el interior del templo, como en La Purísima Concepción, cuya nave y coros medían ochenta varas de longitud y el techo:

es de lo mas primoroso que inventó el arte, que enlasando para dar su consistencia las maderas, quiso emular con ellas las bóvedas más fuertes y lucidas, pues son las vigas tan anchas e incorruptibles que apuestan duración con la peñas de que se forman los mas firmes convexos cerramientos y no solo es admirable la constancia, sino primorosa su labor que recamada de oro y azul quiere imitar al cielo [...] ¹⁵

Hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII, estas techumbres fueron sustituidas por bóvedas y cúpulas como en Santa Catalina en 1705, La Concepción en 1732, San Jerónimo en 1710 y Santa Clara en 1714. ¹⁶ Para ello, desde el exterior se reforzaron las estructuras de las naves con contrafuertes para protegerlas de los terremotos.

De acuerdo con las disposiciones de Borromeo, ¹⁷ el tipo de construcción conventual femenina fue de una sola nave paralela a la calle como se aprecia en la mayoría de los conventos, ¹⁸ en los casos de Santa Teresa y Capuchinas la disposición tradicional se presenta precedida por un pequeño atrio.

Las iglesias conventuales eran los espacios sacralizados más importantes para la comunidad pues en ellos se congregaba a cantar sus alabanzas a Dios. Vistas desde el exterior, las cúpulas y las torres, el muro del ábside, y el conjunto de los contrafuertes y las fachadas daban una idea de monumentalidad y armonía en el paisaje urbano.

Las dimensiones recomendadas para estas iglesias eran de 50 metros de largo por 10 de ancho. Sin embargo, estas proporciones variaron y en general se proyectaron con mayores dimensiones posiblemente debido a la disponibilidad de recursos materiales y económicos proporcionados por los patronatos. En Santa Teresa, por ejemplo, una vez que compraron los solares circundantes, “llamaron y

¹⁴ Vallarta, 1723, ff. 22-33.

¹⁵ Vallarta, 1723, ff. 22-33.

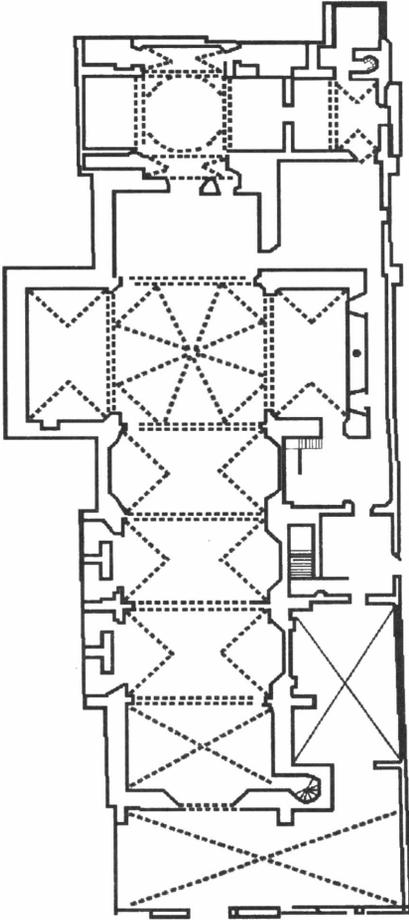
¹⁶ Toussaint, 1954, pp. 132-157.

¹⁷ Borromeo, 1985, p. 85.

¹⁸ La única excepción es la iglesia de La Soledad que presenta una planta de crucero. Originalmente fue capilla de una cofradía (1698) y posteriormente, en el momento de la fundación, se convirtió en el camarín de un templo de mayor envergadura.

consultaron Maestros de arquitectura, para que reconocido todo el sitio, formasen planta para la edificación de la iglesia y del convento”.¹⁹

Plano 4. El templo de La Soledad



FUENTE: Toussaint, M., 1954.

En otros casos la obra dependía de la abundancia, experiencia o pericia de la mano de obra constructora, que ignoraba en muchos casos, las indicaciones de los tratadistas. Esto definió el academicismo de algunos templos o el carácter popular de otros, a lo que se añaden las influencias arquitectónicas y culturales de las construcciones conventuales según la etapa fundacional a que correspondan. Un caso claro de ello lo tenemos en la edificación del templo de Santa Rosa hacia 1740, en donde:

los sobrestantes voluntarios de esta obra de pie eramos tres eclesiásticos que muchas veces de *Propis Manibus* solíamos ayudar a los operarios, el principal [constructor] fue un caballero llamado Juan de la Torre que olvidándose de su hacienda se dio con tal eficacia y buena voluntad a este empleo [...] y no queriéndose sujetar a las medidas que quedaron antiguas, procuro iluminarla (la iglesia) con un ventanaje rasgado y garbozo que le hecho y por eso es tan famosa y alegre [...], obra propiamente de milagro por que el maestro que la hizo era un medio cuchara a quien era necesario advertirle y enseñarle como había de sacar pie de un arco, como se había de poner una repisa y formar una pechina y salir tan perfecta y asertada, claro se ve que anduvo por aquí la mano Poderosa y Divina.²⁰

¹⁹ Gómez de la Parra, 1731, p. 57.

²⁰ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 105v.

Los constructores de las iglesias de monasterios femeninos reprodujeron el esquema arquitectónico de techumbres con bóvedas de cañón corrido, solución que había sido empleada previamente en algunos templos franciscanos de la región, cuyo diseño permitía unidad y continuidad espacial de manera austera y segura, obteniendo un volumen con carácter de túnel de gran longitud en los interiores. Los techos exteriores de estas iglesias presentaban la combinación de espacios abovedados y cúpulas, algunas de ellas primorosamente decoradas como en Santa Catalina.

Desde la calle, el efecto visual de los exteriores de los templos de monjas presentaba un asombroso, si bien no del todo convincente aspecto militar, gracias al empleo de los contrafuertes²¹ y estribos. Una descripción de Santa Teresa ilustra el empleo de estos elementos:

La fábrica de la iglesia por lo de afuera en los estrivos que la fortalecen y portadas que la hermocean, es todo de orden toscano, de que se valen los artífices para edificar muros, castillos y fortalezas.²²

Parece ser que los estribos continuaron empleándose en templos de posteriores etapas constructivas, y que se colocaban en puntos donde las fallas estructurales se consideraban inminentes. Un caso concreto de este problema se presentó en la construcción de la iglesia de las dominicas de Santa Rosa, donde

hubo suspensión de la obra por que según nosotros la ibamos ordenando se le cargarán las bóvedas se esperimento una lamentable ruina por que una pared de la iglesia, como tengo dicho llevaba treinta años de seca y ya había hecho asiento, siendo mui conveniente el que la nueva, echados los arcos, se dejara descansar el espacio de un año y con todo y eso luego que se le cargaron las bóvedas asentó con la nueva pesadumbre todo lo recién fabricado y rajo el convento de popa a proa que fue preciso encadenarlo [con estribos].²³

Con la utilización del conjunto contrafuerte-estribos-fachadas se obtuvo una homogeneidad visual que dio unidad a todas las iglesias conventuales a pesar de que sus fachadas, disposición y número variaran según la etapa en que fueron

²¹ Los contrafuertes, como elemento estructural, independientemente del tipo de techos, permite calcular el volumen del templo. Dispuestos en forma regular, muestran un cuidadoso diseño y revelan haber sido levantados con maestría, presentando una interesante variación en el tamaño y disposición. Podían ser inmensos triángulos, semicírculos o mixtilíneos de mampostería dispuestos en ángulo de 45 a 60 grados. Kubler, 1982.

²² *Gómez de la Parra, 1731, f. 67.*

²³ *Escalona Matamoros, c. 1740, f. 106.*

construidas. Las diseñadas y construidas entre 1556 y 1680, siempre fueron pares siguiendo modelos herrerianos propios del siglo XVII, como en los conventos de franciscanas concepcionistas. Las Carmelitas Descalzas de Santa Teresa, siguiendo esos cánones, las mandaron construir de cantera, “en cuyos nichos están colocadas sobre las dos puertas, las Imágenes de la Santísima Virgen del Carmen y el Señor San Joseph que son de piedras blancas de villerías”.²⁴ Algunas más elaboradas muestran la utilización de elementos barrocos como en la bellísima fachada de San Jerónimo, ahí sus puertas precedidas por escalones de cantería orientan la perspectiva hacia lo alto donde mascarones y bolutas enmarcan las caídas de agua desde la parte superior de los contrafuertes.

En Capuchinas y La Soledad fundados entre 1680 y 1748, se limitó por primera vez el acceso al templo mediante una sola puerta. En Santa Rosa, a la que todavía se le diseñaron dos, fue el único caso en que se hicieron dispares, como lo muestra la siguiente descripción:

tiene esta iglesia dos puertas con sus portadas de cantería labrada que salen a diversas calles, costeadas, la una por el señor Arcediano y la otra por el Capitán don Joseph Díaz de la Cruz.²⁵

Esta modificación —en apariencia sólo exterior— en el número y disposición de las entradas, alteró varios espacios internos de la iglesia conventual modificando su funcionamiento y con ello el modelo de comunicación entre la comunidad, la iglesia y la sociedad.

Originalmente, en las iglesias conventuales construidas en los siglos XVI y XVII, la nave se limitaba por un lado por el presbiterio y por el lado opuesto por el conjunto de los coros alto y bajo. Desde este último las monjas observaban directamente el altar mayor y participaban en la misa diaria. En los templos diseñados en el siglo XVIII en el lugar que originalmente debía ser ocupado por la sacristía se ubicó el coro, a un costado del altar mayor; por lo tanto, las monjas ya no verían más hacia el frente, el oficio divino se rezaría en el coro alto que enmarcaba la parte superior de la única entrada al templo convirtiéndose en sotocoro, a manera de una gran cornisa.

La sacristía, se convirtió en una prolongación de la iglesia, atrás del altar central. Veamos un ejemplo concreto en Santa Rosa:

La iglesia quedó hermosísima mui clara y alegre de cuarenta varas de largo y diez y media de ancho con su crucero hecho con tal arte que desde el coro, asi alto como bajo

²⁴ Gómez de la Parra, 1731, p. 67.

²⁵ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 107.

y tribuna se descubren los altares, su Presbiterio le circunvala una bolada cornisa [...] que tendrá más de dos varas, tiene quince ventanas rasgadas, sus cuatro confesionarios con la craticula forrada [...] La sacristía se compone de tres bóvedas tan capases que pudiera servir de otra iglesia [...]»²⁶

El esplendor de los conventos era una expresión de la prosperidad de sus rentas. Esto se reflejaba tanto en el interior como en la construcción y adorno del templo, en el cambio de techumbres o en la decoración de sus cúpulas y campanarios. Estos últimos, ubicados a los pies de la iglesia, eran otra manifestación externa de la religiosidad vivida en el interior de los monasterios mediante los sonidos cotidianos,²⁷ podían ser de un solo cuerpo forrado de azulejos como en Santa Catalina, de dos cuerpos con columnas salomónicas como en La Concepción y La Soledad, o con estípites como en San Jerónimo. En ellos se resguardaban las campanas, que habían sido consagradas mediante un ritual que confirmaba su simbolismo.²⁸

En los conventos terminados en el siglo XVIII, las edificaciones tuvieron caracteres más austeros debido, entre otras razones, a las recomendaciones que sobre la pobreza señalaban sus constituciones. De esta manera, Santa Mónica, Santa Rosa y La Soledad mostraron mayor austeridad en su construcción exterior y, en algunos casos, tuvieron un carácter más popular que sus antecesores.

Las diferencias arquitectónicas que hemos tratado de remarcar pueden ser indicadores de cambios en la concepción que sobre la religiosidad monacal empezaban a esbozarse a lo largo del siglo XVIII. El hecho de limitar el ingreso al templo por un solo acceso definió también el número y el tipo de circulación de los fieles en el interior de la iglesia. Aunado a ello, el desplazamiento del coro bajo obligó a mirar en primera instancia hacia el presbiterio y suprimió la posibilidad de contacto visual con las religiosas en los coros. Las profesiones ya no serían tan públicas y sus padres o familiares no participarían de la misma manera en el último adiós de su enterramiento.

A la edificación del templo continuarían añadiéndose el conjunto de las ofi-

²⁶ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 107.

²⁷ Al igual que los otros elementos que vinculaban a los monasterios con el exterior, estaban cuidadosamente controlados para la observancia de la clausura. Según las disposiciones canónicas, las torres no debían tener ninguna hendidura que permitiera ver desde ella alguna parte de la iglesia exterior. Su alto estaba en proporción con la iglesia, su acceso era restringido ya que se consideraban como forámenes exigüos los cables tractores de las campanas. Había sin embargo, una entradita compuesta de tal modo que se cerrara con dos pestillos, dos cerrojos y dos llaves. Borromeo, 1985, p. 91.

²⁸ "Las campanas con cuya sonoridad se reúne el pueblo a la iglesia para escuchar y el clero para anunciar en la mañana la misericordia del Señor y su virtud por la noche. Como los guardias en los campamentos con las tubas, así también los ministros de las iglesias se levantan con el sonido de las campanas, dado que pernoctan contra el diablo insidioso." Borromeo, 1985, p. LXXXVII.

cinas conventuales. Por el exterior, los muros claustrales, porterías, sacristías, pilas de agua y huertas se convertirían en referentes urbanos de gran importancia.

Los caminos procesionales de los conventos. “La calle de la portería y rejas del convento de san Jerónimo”²⁹

Entre 1601 y 1702 existían 28 calles diferentes que conformaban la zona central de la ciudad como un todo orgánico. Su clasificación obedeció a diferentes categorías, siendo la más importante, durante el siglo XVI, la orientación. Ésta implicaba la nominación de grandes vías de comunicación; por ejemplo “la calle del monasterio de santa Catalina que comienza desde las huertas que fueron de Gregorio Díaz y pasan por el dicho monasterio hasta el barrio de Nuestra Señora de los Remedios”.³⁰ El nombre también podía atender al toponímico de antiguos e importantes propietarios. El caso más sobresaliente es el de Juan Formicedo, que delimitó la línea que partía de la “calle que comienza desde las huertas de Juan de Formicedo hasta el barrio de san Pablo”.³¹

Fue hacia principios del siglo XVII cuando los nombres de las calles comenzaron a cambiar en función de los edificios que en ellas se ubicaban. Las nominaciones se limitaron a una sola cuadra o dos y no a líneas de orientación continuas, debido quizás al crecimiento edilicio de la ciudad, pues en cada cuadra se construyó o terminó algún edificio como ordenador exacto, de tal forma que para el siglo XVIII todas las cuadras tenían su propio nombre.

A fines del siglo XVII y principios del XVIII se empezó a precisar la nomenclatura en la que quedaron incluidos los nombres de los edificios o secciones de las construcciones eclesiásticas más importantes. Por ejemplo, la calle de la portería del convento de Santa Catalina se menciona como “la reja y la portería” desde 1689,³² o “calle de la portería y rejas del convento de san Jerónimo” en 1759.³³

Los conventos, junto con otras instituciones, asignaron cuatro nombres diferentes a las calles que los rodeaban. Además de las ya citadas rejas y porterías se añadían el nombre de la iglesia del monasterio, por ejemplo calle de Santa Teresa o de la “Sacristía de La Concepción” e incluso en algunos casos “calle de las huertas de Santa Ynés”. Así, a mediados del siglo XVIII, los nombres de 44 de las ca-

²⁹ ARPP, t. 27, 1755-1760, f. 222.

³⁰ ARPP, t. 3, 1601-1697, s/f.

³¹ ARPP, t. 3, 1601-1697, s/f. Juan de Formicedo en 1553 era propietario de un molino de “pan moler” con sus huertas, situado en la ribera del río de San Francisco. Fungió como regidor y alcalde entre 1569 y 1589. Leicht, 1934, p. 227.

³² Leicht, 1934, p. 342.

³³ ARPP, t. 27, 1755-1760, f. 222.

lles de la ciudad respondieron a elementos arquitectónicos de los monasterios femeninos, integrando a su alrededor zonas de importante población urbana como en Santa Mónica y Santa Rosa ubicados dentro del barrio de San José o Santa Catalina; Santa Clara, y la Santísima Trinidad, en torno a Santo Domingo.

La incorporación de los edificios conventuales a la toponimia urbana se realizó en dos fases. La primera fue a partir de su nominación consuetudinaria, sin que necesariamente estuviese reconocido formal y oficialmente, ya fuese como beaterio o como futuro convento, por ejemplo, “casa de Juan Rodríguez que está en la calle del beaterio (de santa Rosa)”.³⁴ Posteriormente, ya con el reconocimiento legal, vendría el acto de poblamiento del monasterio y la sacralización del edificio conventual. Entonces las calles se definieron por ser un entorno del convento.

Los conventos eran reconocidos formalmente a partir de la bula de erección aprobada por las autoridades reales y eclesiásticas, documento que era el resultado de peticiones que grupos interesados, particulares y religiosos hacían ante las autoridades. Para la fundación de Santa Catalina en 1568, los principales promotores fueron los frailes dominicos. En otros casos eran las familias importantes las involucradas en la construcción, como fue el caso de los Raboso de la Plaza promotores de Santa Rosa. Otra forma de establecer un convento fue mediante la reunión de intereses coincidentes de diversos grupos sociales. Así, para la fundación de La Concepción estuvieron comprometidos los cabildantes del ayuntamiento³⁵ y miembros del clero secular, mientras que en el caso de la Santísima Trinidad, tres familias vinculadas entre sí hicieron ingresar como fundadoras a dieciséis de sus descendientes.

En el caso de que existiera en la ciudad un monasterio de la misma orden del que se pretendía fundar, el mecanismo de poblamiento consistía en el traslado de las religiosas del convento promotor hacia el nuevo claustro, todo esto avalado legalmente por las autoridades, el caso del poblamiento de La Soledad es ilustrativo.

En una primera instancia se despedían de la comunidad de origen a las elegidas como pobladoras. El anochecer del día 25 de febrero de 1748 fue una de las fechas más importantes en la vida de la religiosa carmelita María Teresa de San Joseph, quien había sido elegida, junto con Michaela de San Elías, María Jacinta de la Assumpción y María Josepha Bárbara de Santa Teresa, como fundadora del que sería el último monasterio de clausura de la época colonial en la ciudad de los Ángeles; el de Nuestra Señora de La Soledad. En el coro bajo, el obispo les había

³⁴ AGNEP, not. 3, 1690, s/f. El beaterio se fundó en 1683 y se convirtió formalmente en convento en 1740.

³⁵ Loreto López, 1991, pp. 163-180.

hecho “un breve, santo y discreto razonamiento exhortando a las que se quedaban a mitigar el dolor de la separación”.³⁶

Por la mañana del siguiente día salieron del convento de Carmelitas Descalzas de Santa Teresa la antigua las monjas elegidas, ellas:

entraron en una carroza, por que su Ilustrísima lo mandó por la gran distancia que ay del convento [de santa Teresa] a la santa Iglesia [Catedral], de donde se había de formar la procesión, adelante de la carroza iva un piquete de soldados de a caballo para desocupar el paso de los forlones, a dichas M.R.M. les servían de cocheros dos caballeros principales y eran escoltadas por todos los caballeros principales de la ciudad y republicanos, junto con una compañía de infantería [...] continuando la comitiva por la calle de mercaderes cuyos balcones y ventanas estaban vistosamente empavesados asta llegar a la santa Iglesia donde salieron a recevir las el Venerable Cabildo [...] y todo el clero y sagradas religiones de esta ciudad.³⁷

Del convento de Carmelitas Descalzas de Santa Teresa, las fundadoras se dirigieron a catedral donde salieron a recibirlas el venerable cabildo (...) todo el clero y sagradas religiones de esta ciudad, después de oír misa y las exortaciones correspondientes salieron de la basílica de donde:

la procesión empezó a salir por la puerta que llaman del Perdón, el clero en el centro llevaba las imágenes de santa Theresa de Jesús, san Pedro, san Joseph y las santísimas imágenes del Carmen y La Soledad ricamente adornadas. El Venerable Cabildo y la Nobilísima ciudad bajo las Mazas en cuyo cuerpo iban mezclados nobleza i caballeros i principales y siguiendo procesionalmente llegaron a la iglesia del convento de religiosas de la Purísima Concepción y de allí prosiguieron a la Yglesia de la las Rdas. Madres Capuchinas de donde sin demoara alguna a la Yglesia de su nuevo convento de Nra. Sa. de la Soledad [...]³⁸

Esa noche el cabildo de la ciudad había aprobado que para tal celebración se adornaran las calles con luminarias partiendo desde las casas del ayuntamiento donde las hogueras alumbraban la plaza pública y el costado de la catedral, enmarcando a “esta lucida comitiva que pasó por la calle de los mercaderes, cuyos valcones, y ventanas estaban vistosamente empavesados”.³⁹

El imaginario barroco cohesionó la manera incuestionable el poder religioso

³⁶ ACLSP. Fundación, c. 1748, f. 29.

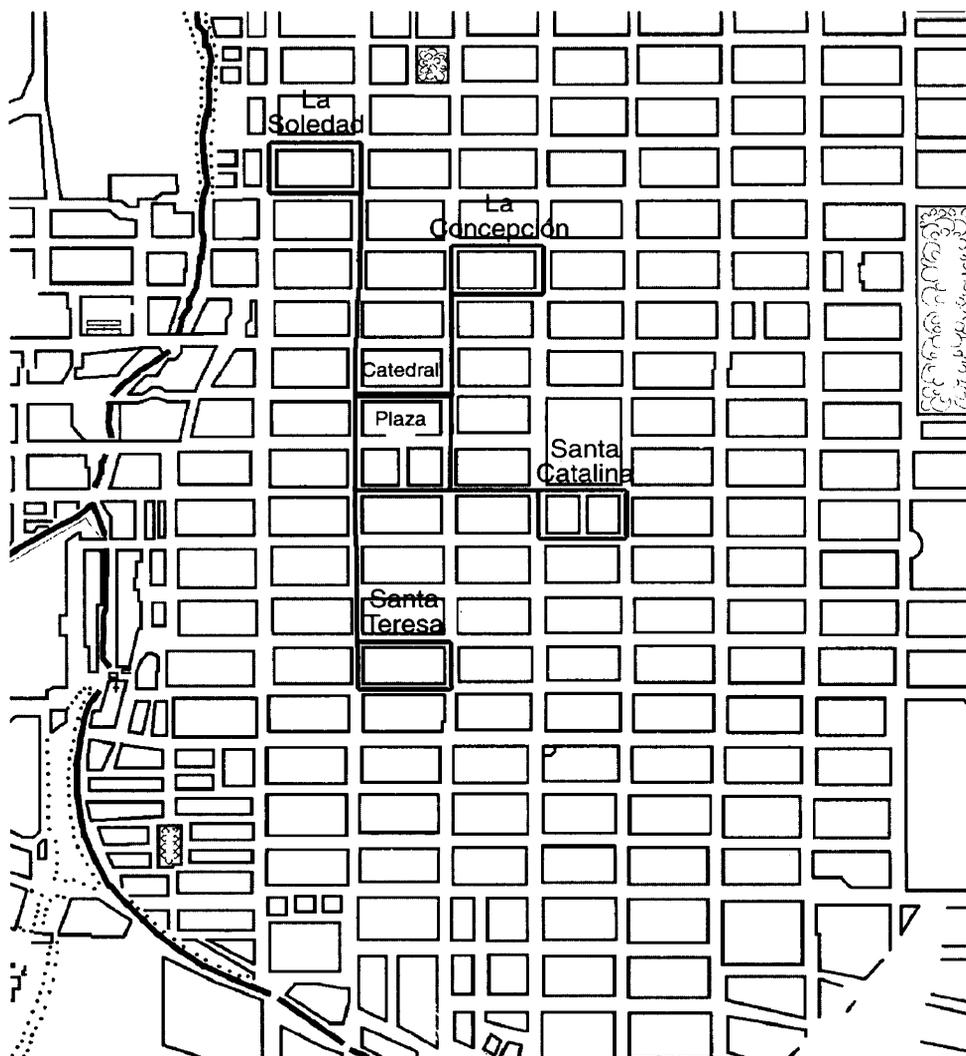
³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

y el político. Al traslado de las monjas de un convento a otro, seguía la institucionalización y reconocimiento del nuevo monasterio. Con el establecimiento del camino procesional, en el que por primera vez quedaba incluido el nuevo edificio, monacal, se consagraba el nuevo espacio conventual al vincularlo con la catedral y con los otros edificios monásticos (plano 5). Estos actos festivos y religiosos estuvieron sujetos en principio a la topografía y a las condiciones demográficas de la ciudad. A mediados del siglo XVI sólo se conocía un camino procesional como lo muestra esta descripción:

Plano 5. Los conventos de mujeres y los caminos procesionales, siglos XVI-XVIII



Este día [junio 7 de 1555] los regidores dijeron por cuanto conviene que la procesión del santísimo Sacramento del día de Corpus Christi va por algunas calles, que así por ser larga la procesión como por estar con agua las tales calles [la “acequia” del agua pasaba hasta 1557 por la calle principal] e no tan pobladas como es necesario [...] ⁴⁰

A esta ruta poco a poco se añadirían nuevos puntos de referencia derivados del establecimiento de los conventos. La fundación de Santa Catalina en 1568 modificó el circuito anterior, al prolongarse e incluir por primera vez al único monasterio de mujeres de la ciudad, ubicado a una cuadra de Santo Domingo. El 7 de junio de 1613 el alguacil mayor hizo un llamado para que:

a los vecinos que viven y tienen sus casas en la calle que va de la pila de las monjas de santa Catarina de Sena a la Iglesia de la santa Veracruz, calle principal por donde pasa la procesión del santísimo Sacramento el día de Corpus en cada un año, en razón de que habiéndose pregonado que todos los vecinos de la dicha calle limpiasen sus pertenencias para que uviese buen paso para el día de Corpus. ⁴¹

Con el paso del tiempo las procesiones de poblamiento incluyeron al resto de los edificios monásticos, añadiéndose las calles de los conventos de San Jerónimo a partir de 1597, la Santísima Trinidad en 1619 y posteriormente en 1626 la de Santa Inés. La procesión doblaría justo en este convento para incorporarse a la catedral pasando por el convento de La Concepción, fundado en 1593.

Los caminos procesionales de sacralización espacial ratificaban la incorporación del nuevo convento, junto con los ya existentes, a la traza urbana. Esto exigía que la fundación legal estuviese formalizada, con las suficientes rentas para mantenerse, con la iglesia en posibilidades de recibir a las autoridades y de ser consagrada definitivamente. En 1617 se llevó a cabo la fiesta de consagración de la iglesia del convento de la Purísima Concepción de María, hecho que coincidió dos años después con las festividades que marcarían la relevancia del convento de manera definitiva, ya que la advocación conventual era elevada a patronato de la

⁴⁰ Este camino procesional evitaría el paso por la calle principal que se encontraba entre el zócalo y el portal de la Audiencia y se desviaba dos cuadras hacia el poniente teniendo como límite el convento de Santo Domingo. “Proveyeron las autoridades que de aquí en adelante [...] que la dicha procesión salga de la Iglesia mayor de esta ciudad por la puerta principal que sale a la plaza, e de allí vaya por delante de la puerta de las casas de Alonso Martín Partidor (al sur del zócalo), e vuelva por la derecha de los portales del señor alcalde (portal Morelos) hasta dar en la esquina de Gonzalo Rodríguez, regidor e de allí vuelva por la calle derecha de Francisco Reynoso (Estanco de hombres) hasta la esquina de Hernando de Villanueva y llegue a la esquina de Cristobal de Morales y Francisco Fernández e por la calle de Herreros vuelva a su iglesia.” López de Villaseñor, 1961, p. 71.

⁴¹ AAP. Libro de aranceles, ordenanzas y bandos, 7 de junio de 1613, s.f.

ciudad. Con ello el convento cobraba una importancia jamás imaginada al ser incluida su festividad en una de las procesiones más importantes en la historia de la ciudad.⁴²

Se acordó de conformidad que para el día de la procesión de la fiesta de la Limpia Concepción los indios se encarguen de limpiar las calles desde la casa real hasta la esquina de la calle de Mercaderes [actual 2 norte] a don Juan de Carmona y Tamaríz, la calle de Mercaderes a don Felipe Ramírez de Arellano y la vuelta hasta la esquina a Don Nicolás de Villanueva [actual avenida Reforma], De don Francisco Sánchez Vergara de la casa del Señor Villanueva y desde la esquina de las monjas [calle 16 de Septiembre] hasta la calle de Cholula [avenida Reforma] al señor Berruecos, desde la calle de Cholula hasta la de Herreros [avenida 3 poniente] al regidor don Pedro de Urive [...] Los señores deben acudir al señor alcalde para que les haga dar indios para tener limpias las calles y empedradas.⁴³

Esto significó en adelante que la zona sur de la ciudad fuera considerada parte de la traza central. Para esta fecha, en ese entorno sólo estaba totalmente edificado el hospital de San Juan de Letrán y apenas se estaba iniciando la construcción de otros conventos. Posiblemente a raíz de la consagración de la iglesia de La Concepción, esta área de la ciudad resultó ser ideal para el levantamiento de nuevos monasterios, pues además del de San Jerónimo citado anteriormente, se construyeron en su entorno el de Capuchinas y el de La Soledad.

Con la ritualización de cada ceremonia conventual y de manera festiva, se creaba un sistema generador de prácticas y esquemas de percepción trasmisibles de una generación a otra. Sin embargo, las festividades de poblamiento, consagración o patronatos no reflejan de manera directa el lento proceso que significaba fundar un monasterio pues no siempre se contó con el beneplácito inmediato de las autoridades reales y eclesiásticas. En algunos casos, sobre todo los conventos de la última oleada fundacional tuvieron que pasar por largos y penosos trámites antes de ser aprobados y formalmente establecidos.

Ya establecidos y reconocidos los monasterios, otros elementos urbanos les otorgarían importancia, de manera particular el hecho de que tuvieran garantizado el acceso al agua, lo que contribuyó a que en su entorno se desarrollaran importantes zonas de sociabilidad urbana.

⁴² Para este tema en particular, véase Loreto López, 1994, pp.87-104.

⁴³ AAP. Libro de actas de cabildo núm. 15, del 5 de noviembre de 1619, f. 263.

LOS CONVENTOS DE MUJERES EN EL CAMINO DEL AGUA

Además de ser un elemento esencial para la vida, el agua fue uno de los factores que definieron la morfología urbana. Los conventos estuvieron, al igual que otras instituciones, íntimamente relacionados con su uso y distribución. Entre el abasto del líquido al público y los conventos existió una estrecha relación; los monasterios recibían agua del ayuntamiento mediante mercedes, el excedente del vital líquido salía de los claustros a sus fuentes públicas anexas de las que los parroquianos de los barrios circunvecinos podían surtirse gratuitamente. Esta relación entre el agua y su distribución definió formas de convivencia y civilidad urbana que conviene explicar.

Puebla, ubicada estratégicamente, era irrigada por el cauce de tres ríos, sin embargo, el agua no corría en igualdad de condiciones en las diferentes zonas que constituían la mancha urbana. Ello estuvo determinado de manera definitiva por las diferentes calidades del fluido; circulaban cauces de agua dulce en el norte y en el centro, y sulfurosa en la parte sur poniente. Otro factor diferenciador tuvo que ver con su conducción y distribución.

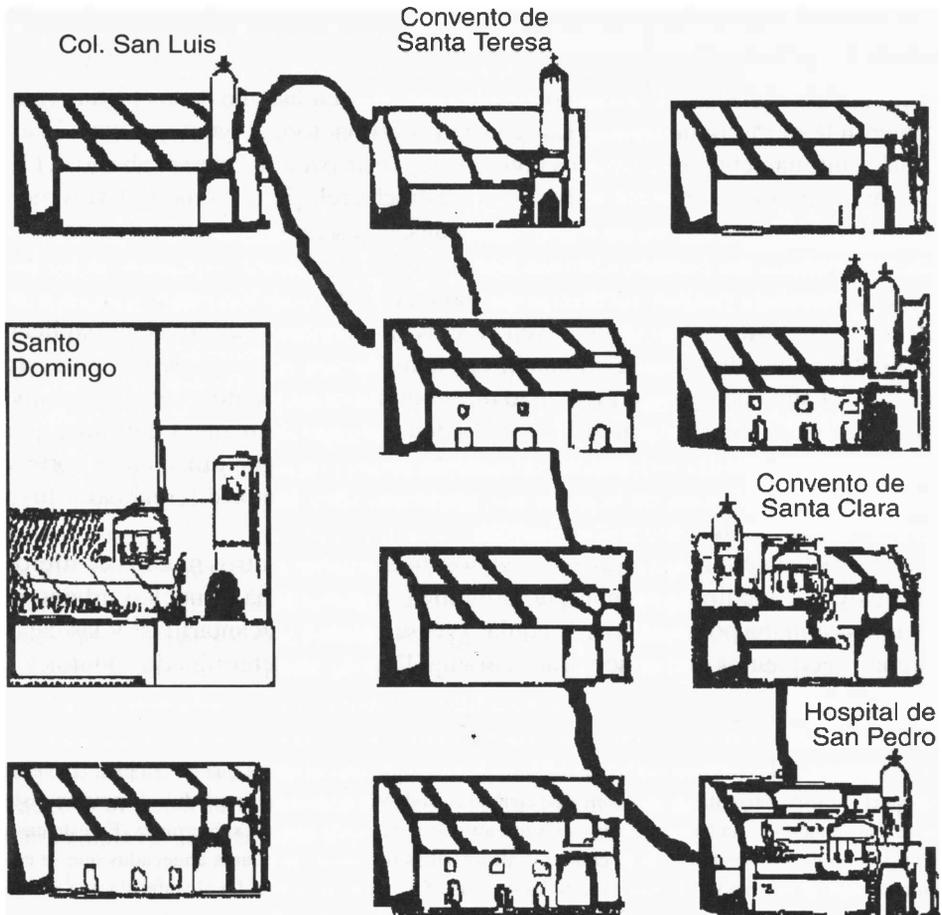
Dentro de la ciudad el agua nacía en los manantiales y otros mantos acuíferos menores y por medio de tecnología hidráulica se trasladaba al núcleo urbano al que provisionaba por medio de acequias (véase plano 6) alcantarillas¹ y las cajas de agua,² recipientes que concentraron el vital líquido en determinados puntos y a

¹ En México se entiende por alcantarilla unos pilares de mampostería que sirven para convertir el conducto abierto del agua en un sistema de cañería cerrada y a la inversa, sin pérdida de presión. Este tipo se usa cuando el conducto abierto y elevado atraviesa una calle por vía subterránea. En este caso se construyen en los dos lados de la calle dos alcantarillas de forma de pilares ahuecados que se comunican entre sí por medio de una cañería subterránea formando un sifón. La alcantarilla que recibe la corriente de la otra es un poco más baja que aquella. Leicht, 1934, p. 8.

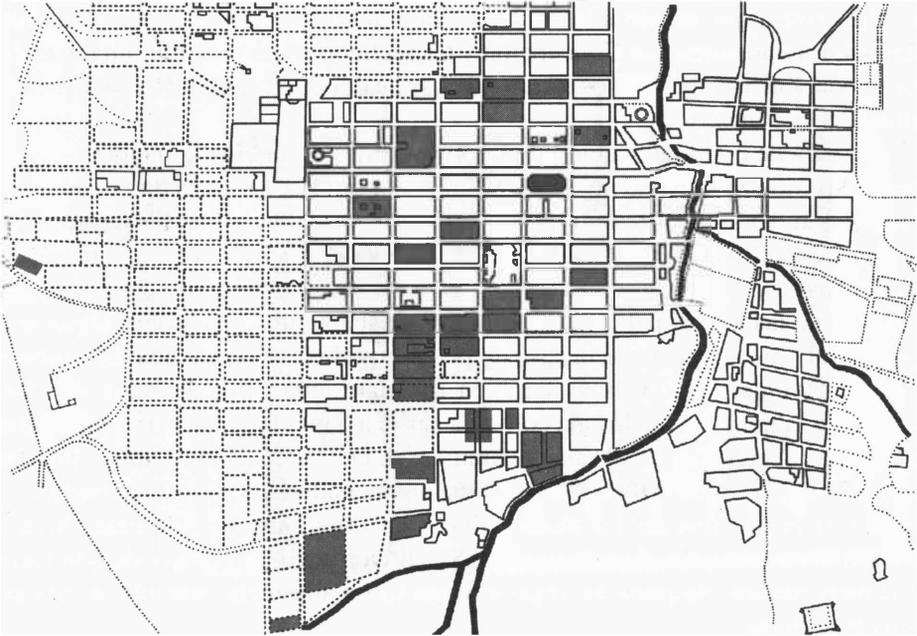
² Fernández de Echeverría y Veytia refiere que en 1780 había cuatro manantiales abundantes para abastecer a la población, pero que por estar tan bajos, a menos de cien varas del río, se utilizaban únicamente para lavar la ropa. Los manantiales de Almoloya y Cieneguillas y el descubrimiento de otros, abastecieron de agua dulce a la ciudad por medio de “cajas de agua” que eran una especie de alcantarillas que servían para distribuir el líquido en una o varias tuberías. Tenían en su parte superior un re-

partir de los cuales se repartía directamente o mediante arcos externos o atarjeas subterráneas que abastecían a las fuentes públicas y privadas. Las alcantarillas se ubicaron aprovechando los ejes de agua y el declive de la ciudad, fueron diseñadas y construidas exclusivamente dentro de la traza urbana española. (Véase el plano 7.)

Plano 6. Los conventos de Santa Clara y Santa Teresa en un sistema de acequias. Detalle de plano del siglo XVIII



cipiente llamado caja, cubierto por arriba, pero abierto por un lado para permitir su inspección. Si la alcantarilla no estaba junto al caño del acueducto subía el agua en el interior del pilar al recipiente. De éste salían varios tubos que bajaban por la pared de la alcantarilla de diámetros variables según la merced de agua, por lo general de una paja. Leicht, 1934, p. 8.

Plano 7. Alcantarillas de la ciudad de Puebla, siglos XVIII-XIX

FUENTE: Archivo del Ayuntamiento de Puebla

Los primeros vecinos de la ciudad que tuvieron acceso al abasto del vital líquido fueron los que gozaron de una merced de agua, privilegio que también fue compartido por el conjunto de las instituciones eclesiásticas. De manera particular, los conventos de mujeres desempeñaron un papel preponderante en la distribución del agua al existir una coincidencia espacial entre su ubicación y las alcantarillas, lo que los convirtió en puntos importantes de articulación de la red acuífera. Por otro lado, se contaron entre los principales usufructuarios de las mercedes de agua localizadas en el conjunto de los inmuebles urbanos de su propiedad.

En la plazuela del convento de Santa Inés “se encuentra una fuente de abasto al común”³

Coincidiendo con los ejes de distribución de agua dulce que recorrían la ciudad de norte a sur se localizaba el conjunto de los monasterios femeninos conformando

³ AAP. Actas de cabildo, libro núm. 45, 9 de noviembre de 1743, f. 183.

una zona bien delimitada en el corazón mismo de la traza. Hacia el oriente estaban Santa Teresa, Santa Clara, San Jerónimo y La Soledad. De manera paralela, en la calle central que divide a la ciudad de oriente a poniente se localizaban Santa Mónica, La Santísima, La Concepción y Capuchinas. Para concluir, un tercer bloque al poniente agruparía a los tres conventos de dominicas: Santa Rosa, Santa Catalina y Santa Inés.

La idea de que la ubicación de los conventos de mujeres coincidiera con los ejes de abasto de la ciudad no dice mucho por sí misma. Es hasta que se analiza la distribución del agua por medio de acequias, alcantarillas y fuentes dependientes de los monasterios, cuando se aprecia su influencia en la estructura y el paisaje urbano colonial.

Tres de las alcantarillas más importantes estaban ubicadas sobre algún muro conventual; en el norte la de la casa de las “recogidas” se conectaba directamente a Santa Mónica, las agustinas también recibían agua de la llamada del “arco chico”. En la misma zona la caja colorada surtía a Santa Rosa y de ahí se distribuía a dos casas habitación, un obraje y un temazcal. Del “arco de la esquina” llegaba a Santa Teresa, al cuartel, a cuatro casas y a una panadería que surtía al barrio.

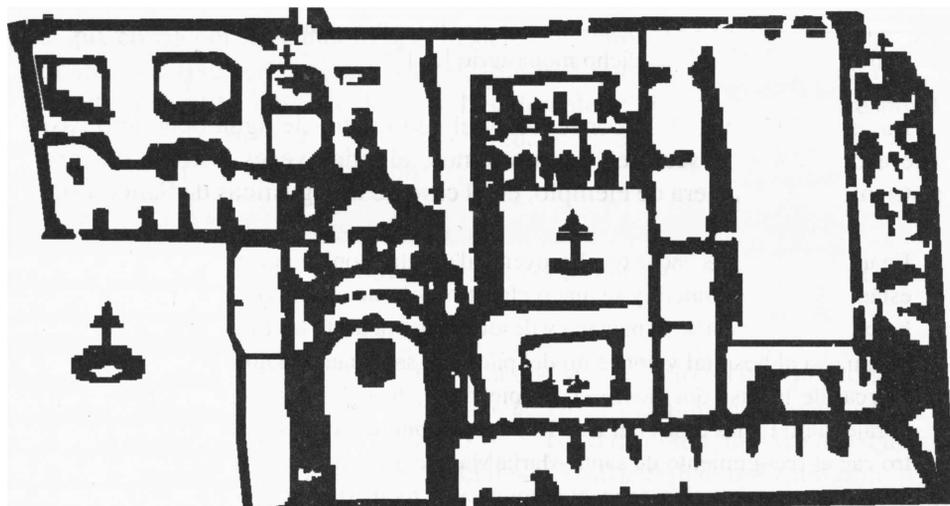
En el centro una de las alcantarillas más importantes —“la caja chica”— aprovisionaba a la pila del convento de Santo Domingo, al colegio de San Luis y a los mercedarios, después de llegar a Santa Clara abastecía, además, trece casas y una panadería.

La del “venado” surtía en primer lugar a Santa Catalina, de ahí bajaba hacia el estanco de tabaco y proveía al hospital de San Pedro; por su paso tomaban diez casas, una fuente pública, un temazcal y un horno de vidrio. Este mismo monasterio en su muro postrero albergaba a la “de Carrasco” y su fuente pública. Este conjunto de alcantarillas, cajas, arcos y fuentes abastecían 20% de las tomas de agua de la ciudad.

Finalmente la alcantarilla de La Santísima, unida al convento del mismo nombre, surtía por su paso a las comunidades de La Concepción, San Jerónimo, Capuchinas, La Soledad y Santa Inés. Esta toma de agua fue la más importante de Puebla en el siglo XVIII, ya que además, estaba comunicada con la de la plaza principal y en conjunto beneficiaban 31% de los sitios que gozaban del remanente del agua dulce en el centro y sur, pues “antes de subir el agua a dicha alcantarilla toma de ella por sangría el convento de religiosas de la Pura y Limpia Concepción, en donde se localiza otra alcantarilla y de ahí también el oratorio de San Felipe Neri y toma también por lo perenne el convento de Santa Inés, en cuya plazuela se encuentra una fuente de abasto al común”.⁴ (Véase plano 8.) La alcantarilla de La Santísima estaba embebida en la esquina del convento, agrupando en su entorno a

⁴ AAP. Actas de cabildo, libro núm. 45, 9 de noviembre de 1743, f. 183.

Plano 8. Fuente interna y externa de Santa Inés.
Ampliación de detalle de un plano del siglo XVIII



otras tres “pequeñas sin puertas, y que por esto tienen un mal aspecto y causan fealdad asiendose reparable a cuantos transitan de fuera por estar en una calle que da entrada y salida a la ciudad”.⁵ Además de abastecer a los conventos femeninos ya citados llegaba a La Concordia, al cuartel de milicias, el hospital de San Roque, la aduana, la sacristía de catedral, la casa del obispado, los colegios de San Juan, San Pablo y San José de Gracia.

Otras alcantarillas secundarias se ubicaban en los conventos de La Concepción y San Jerónimo. La primera de ellas sólo recibía agua dos veces por semana y ésta se conducía a los colegios de Niñas Vírgenes y de San José de Gracia, al temazcal de Morados y a las casas de don Manuel Bergaño.⁶

Por medio de las alcantarillas, los conventos recibían el agua para su suministro interno. Sin embargo la cesión de la merced real para las monjas no les presuponía el usufructo del vital líquido de manera permanente. En una solicitud de 1712, doña Ana Francisca de Zúñiga y Córdoba, viuda del general don Diego Ortiz de Lagarchi, caballero de la orden de Santiago, patrona y fundadora del convento de Capuchinas señaló que:

⁵ AAP. Actas de cabildo, libro núm. 102, 22 de junio de 1814, f. 59.

⁶ AAP. Actas de cabildo, libro núm. 48, 4 de noviembre de 1757, f. 434v.

[...] por haber sucedido en las casas que fueron del canónigo Alonso Fernández de Santiago que son las mismas en las que se edificó el dicho convento y su Iglesia, se le hizo una merced de agua del repartimiento de la plazuela del Carmen y que con las diferentes mercedes que se hicieron antes del dicho convento a veces llega muy poca agua al convento y es necesario comprarla experimentando el inconveniente que entren aguadores dentro de dicho monasterio [...]⁷

La asociación entre los conventos y el suministro de agua benefició casi de manera directa a los sectores circunvecinos, algunas veces a costa del propio abasto interno. A manera de ejemplo, en el caso de las agustinas de Santa Mónica:

En una vista de ojos hecha en el convento de santa Mónica, reconociendo dos pilas que están en el patio primero y segundo claustro, solo tienen el gose de agua por horas, tres horas desde las seis de la mañana y desde dicha ora hasta las tres de la tarde (mientras) el agua va al hospital y convento del patriarca san Juan de Dios y justamente a un te-mazcal de la casa que posee en propiedad D. Joseph Manuel Campos y de ai a un obraje viejo i a las casas del Lic. Baquer presbitero y de las tres de la tarde a las cuatro cae al recogimiento de santa María Magdalena y desde dicha ora hasta las seis de la mañana pasa a la alameda y el derrama a las tocinerías de la calle real primeramente y a la que esta en la esquina de dicha alameda, a la que fue vidriería y al obraje que fue de Solano. Es manifiesto que así por las pocas horas que tienen el gose del agua dicho convento como los interesados, que toman de dicha agua le infieren e erogan grave perjuicio y causan la escases que dicho convento esta experimentando.⁸

El hecho de que las alcantarillas se ubicaran en las inmediaciones de los conventos presupuso el abasto del vecindario que se iba conformando a partir de su fundación, esto a su vez imprimió un sello propio al paisaje urbano poblano. Esta relación estuvo definida por la manera en que las instituciones monásticas distribuyeron el agua.

Salvo aparentes excepciones, una propiedad privada del agua sólo existía en relación con fuentes y pozos en terrenos particulares, hasta el momento en que tales aguas salieran del terreno de su propietario.⁹ El líquido llegaba mercedado a los monasterios procedente de las alcantarillas. Al usufructuarlo la comunidad, éste pasaba a ser privado; una vez aprovechado en su interior, su sobrante era conducido hacia el exterior por medio de pilas o fuentes convirtiéndose en agua de uso

⁷ AAP. Libro núm. 37, 20 de marzo de 1712, f. 536.

⁸ La solución en este caso, para el buen abasto de la comunidad se le dio agua separadamente tomándola de la atarjea inmediata a la alcantarilla. AAP, actas de cabildo, 27 de abril de 1751, f. 345 ss.

⁹ Margadant, 1989, p. 121.

común o público. Este fenómeno no ocurría cuando el agua entraba a las casas particulares pues los usos productivos limitaron la salida de los remanentes al exterior.

Los permisos de agua para uso doméstico, otorgados a particulares, nunca pudieron crear derechos definitivamente establecidos. La verdadera propietaria del agua que corría por las cañerías seguía siendo la corona y todo permiso dado por el cabildo siempre fue precario y revocable y el interés particular siempre tenía que ceder ante el beneficio colectivo. Legalmente al ayuntamiento correspondió velar por el abasto público y privado del agua, pero en la práctica los monasterios desempeñaron parte de esa función.

“En lo que toca al agua, la ciudad tiene hecha merced a cada convento que en su vecindad se fundase”¹⁰

Un análisis de los diferentes usos del agua durante el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX indica que fue el uso productivo, en cualquiera de sus formas, el que definió su valor.¹¹ Panaderías, casas de ganado de cerda, temazcales, curtidorías, boticas, y otras actividades comerciales la consideraban indispensable.

Cabría preguntarse si el uso del agua para las casas habitación era de importancia secundaria. Posiblemente algo tuvo que ver la influencia de la teoría miasmática, para la cual el agua era un elemento asociado a las emanaciones del centro de la tierra, determinando que su utilización se limitara a la higiene personal y doméstica. La idea de llevar el agua a cada casa habitación no fue durante los siglos XVII y XVIII una preocupación primordial en la sociedad.

Otra explicación puede encontrarse en el tipo de relaciones sociales delimitadas por el derecho público y el derecho privado colonial que de alguna forma definían el valor del agua, resultado de los diversos aprovechamientos de que era susceptible. Grupos de laicos y sobre todo eclesiásticos retenían en su conjunto un altísimo porcentaje del excedente económico gracias a la forma en que estaba es-

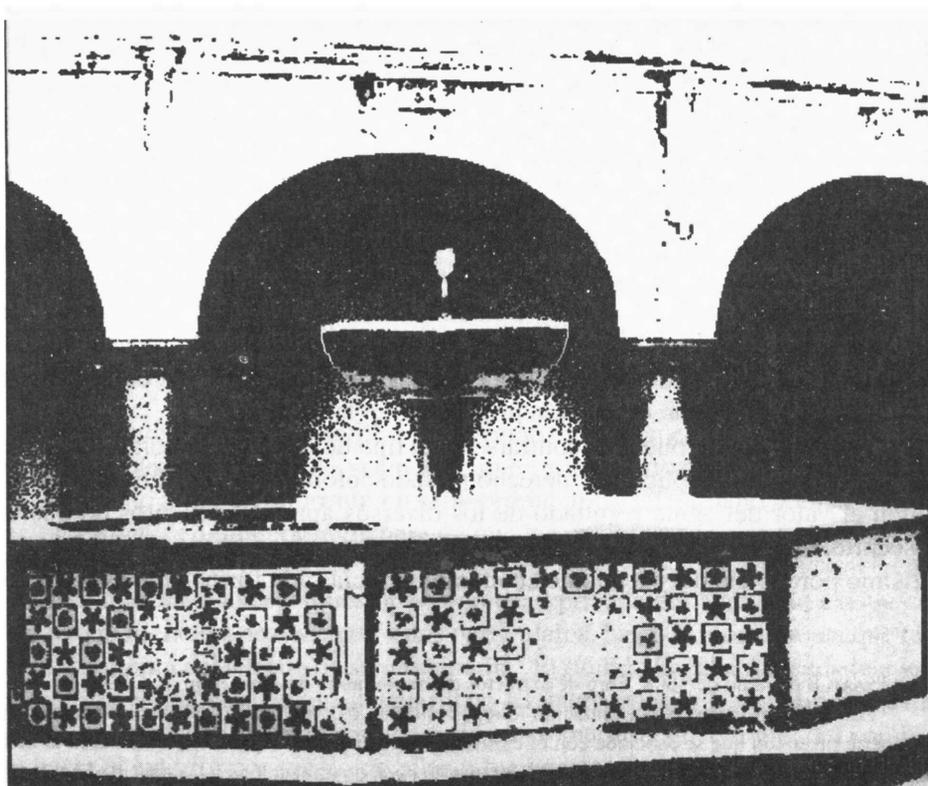
¹⁰ AAP, 8 de junio de 1608, libro de extractos del suplemento del libro núm. 2, f. 29v.

¹¹ El caso más claro de esta situación lo representaron los molinos. Su establecimiento suponía una fuerte inversión que se asociaba con el cultivo de terrenos anexos que complementarían la inversión de la molaración hidráulica para mantener un alto nivel de utilización en la capacidad productiva de sus instalaciones. La introducción de los molinos significaba un considerable consumo y producción de pan y trigo, lo que era un indicador de los progresos de la agricultura y de los niveles de vida. Suponía además la existencia de un buen mercado y un determinado nivel técnico de producción. Su instalación requería una compleja tarea de construcción de presas y represas de agua, conducciones y edificaciones, así como de confección y ensamblaje de maderas, metales y transmisiones de piedras, además de un equipo amplio de herramientas para el mantenimiento. Maluquer de Motes, 1986, pp. 315-347.

tructurada la propiedad de los medios de producción, es decir como apropiadores de los recursos naturales. Así, el agua, al igual que la tierra, estaba sujeta al dominio del Estado y éste delegó su distribución en determinados grupos sociales.¹²

Se producía así una *mezcla*, en muy diversos grados, de *relaciones públicas con privadas*, dando lugar a la fusión de la propiedad con la soberanía. Los conventos de mujeres, como parte de las instituciones eclesiásticas, asumieron parte de las funciones públicas del gobierno colonial al transformar el agua, propiedad real, en agua de uso privado y público. Durante toda la época colonial y hasta mediados del siglo XIX éste fue el modelo que imperó en la distribución y apropiación del agua en la ciudad de Puebla.

Figura 1. Fuente del convento de Santa Rosa



¹² “El derecho que compete a los reyes y soberanos señores por razones de la suprema potestad de sus reinos i señoríos, conviene saber el de las tierras, campos, montes, pastos, ríos y aguas públicas de todos ellos. El cuál obra que todas las cosas sean incorporadas en su real corona por lo cual se llaman realengo.” *Política Indiana*, Madrid, 1648, p. 99, citado por Margadant, 1989, p. 125.

Las autoridades, mediante el otorgamiento de mercedes a lo largo de los siglos, delegaron fundamentalmente en las instituciones eclesiásticas la distribución del agua pública. Esto lo muestra una ratificación hecha por el cabildo "... que en lo que toca al agua, la ciudad tiene hecha merced de medio real de ella a cada convento que en su vecindad se fundase".¹³ Este hecho implicó casi de manera directa que el agua que a los conventos les sobraba fuera distribuida de manera gratuita a través de sus alcantarillas, derrames y fuentes para el público que no podía pagar una merced privada.

En la reglamentación de sus aprovechamientos las aguas fueron siempre, con mayor o menor rigidez, consideradas como bienes patrimoniales. Como pertenencia del poder del Estado fueron objeto de cesión, donación o alienación de dominio, a título derecho, aunque no privado, en beneficio de particulares, monasterios u otras instituciones quienes asumieron, por acciones de traslación parcial de la soberanía, derechos hereditarios sobre ellas. Cabe aclarar que siempre con reserva de uso.¹⁴

Debido al alto costo de compra de las mercedes, pocos particulares tuvieron acceso a ellas. En 1604 el precio de una merced o paja de agua¹⁵ era de 300 pesos de oro común.¹⁶ Es importante hacer notar que a fines del siglo XVIII y principios del XIX se intensificó la adquisición de mercedes, no por compra, sino a cambio de financiar la construcción o el mejoramiento de pilas o fuentes para el abastecimiento público. Las autoridades virreinales también aprobaron la construcción de estas edificaciones, que si bien beneficiaban directamente a un usufructuario, no eximían al "obrero mayor" de su obligación de dar mantenimiento a las fuentes públicas a su cargo.

El ayuntamiento se encargó de mercedar el agua procedente de las alcantarillas a muy pocos particulares y a las instituciones eclesiásticas. El siguiente cuadro muestra el resultado de esta desigual distribución. Aquí se presentan las mercedes y derrames en la ciudad otorgados oficialmente por el cabildo y que fueron

¹³ AAP, 8 de junio de 1608, libro de extractos del suplemento del libro núm. 2, f. 29v.

¹⁴ Esto significaba durante la época colonial, que al vender una casa, si ésta gozaba de una merced de agua, que los nuevos propietarios refrendaran, ante el cabildo, el usufructo de la citada merced pues se consideraba como una concesión, no como parte intrínseca de la propiedad que se enajenaba.

¹⁵ Medida de agua en los repartimientos de las fuentes públicas o privadas. En 1839 se designó para las mercedes el tamaño de una paja con la medida del círculo de medio real de cuño mexicano. El real de agua tenía un diámetro de 2.3 cm, el medio real de 1.8 cm, el cuartillo de un centímetro y la paja de 8 cm. La paja equivalía a una abertura de 1/16 de pulgada (1/3 de cm²) y producía cada minuto una libra de agua o 648 litros diarios. La paja equivale a 0.151 litros por segundo. Otras medidas para el abasto de agua usadas durante la época colonial eran el limón que equivale a .271 litros por segundo y la naranja, cuyo valor es igual a tres limones y de equivalencia es de 2.16 litros por segundo. Leicht, 1934, p. 48.

¹⁶ AAP. Actas de cabildo, 15 de agosto de 1604.

ratificadas a mediados del siglo XIX. Esta situación era muy semejante a la ya existente en el siglo XVIII.

Cuadro 3
Distribución de las mercedes y derrames de agua dulce
en la ciudad de Puebla (siglo XIX)

<i>Beneficiarios de mercedes o derrames</i>	<i>Número de mercedes</i>	<i>Porcentaje</i>
Particulares	190	43.9
Conventos de mujeres	113	26.1
Conventos de hombres	62	14.4
Clero secular	36	8.3
Colegios	13	3.0
Hospitales	10	2.3
Gobierno	9	2.0
Total	433	100.00

FUENTE: AAP, 1803, libro de expedientes sobre agua.

Si se suman las mercedes pertenecientes al conjunto de las instituciones eclesiásticas, tenemos que éstas concentraron casi 55% de los otorgamientos o derrames de agua dulce, hecho que se deriva, entre otras razones, de su estatuto de gran propietaria inmobiliaria.¹⁷ Al menos desde fines del siglo XVIII, el abastecimiento de agua de gran parte de la población dependía de los acuerdos a que llegasen los inquilinos con las monjas arrendadoras. (Véase el plano 9.)

Fue en el siglo XVIII cuando los conventos se convirtieron en grandes propietarios urbanos.¹⁸ Como parte de la política inmobiliaria de la iglesia en este periodo, se dispuso que los mayordomos de los conventos de mujeres entablaran

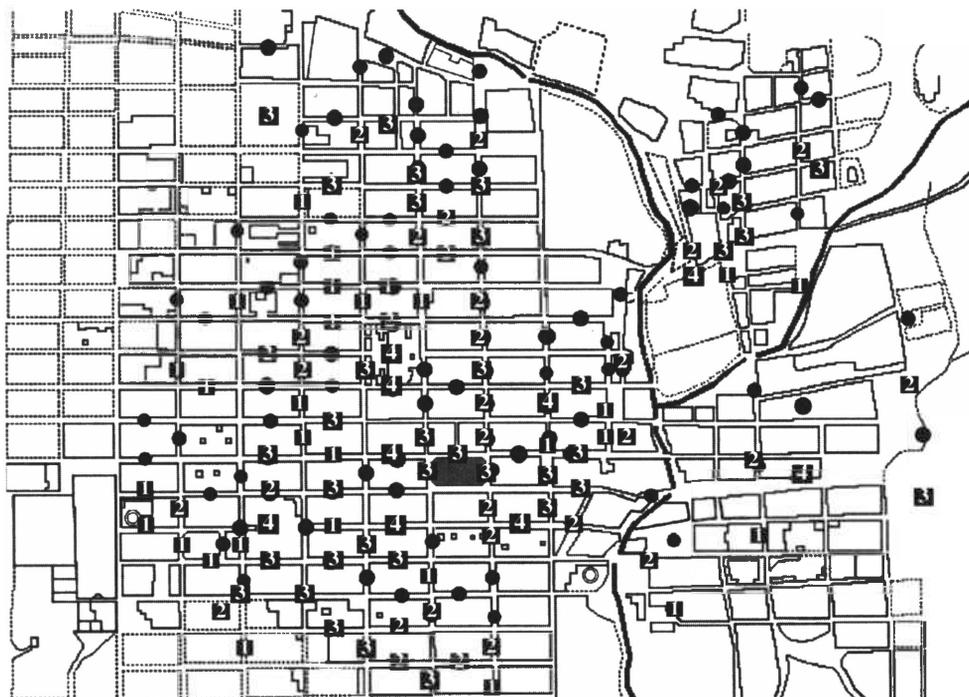
¹⁷ Al finalizar el siglo XVIII el clero en su conjunto llegó a concentrar aproximadamente 50% del valor de la propiedad urbana. Dentro de este grupo, los principales propietarios de casas eran los conventos de mujeres, quienes poseían 540 casas de la ciudad que tenían un valor aproximado de 2.5 millones de pesos, lo que equivale a casi una cuarta parte del valor de las casas de la ciudad. El monasterio que tenía mayor número de casas era La Concepción, cuyas 78 propiedades urbanas valían más de 430000 pesos. Los otros siete propietarios: Santa Rosa, Santa Mónica, San Jerónimo, Santa Inés, La Trinidad y Santa Clara, tenían entre 50 y 60 casas cada uno, mientras que los conventos de descalzas poseían mucho menos propiedades. Estos resultados se basan en el análisis del padrón general de casas de 1832, AAP, véase Loreto López, 1986, pp. 27-41. Este tema se abordará más ampliamente en la tercera parte de este texto.

¹⁸ La consolidación de la riqueza conventual en el siglo XVIII fue, al parecer, un fenómeno generalizado en la Nueva España como lo muestra el análisis de Lavrín, 1973, p. 107.

acuerdos que convinieran a las fincas de los monasterios. Ello implicaba considerar el precio y usufructo del agua dentro de las fincas. Por ejemplo, en 1779, don Felipe Paz y Puente y don Francisco Notario, mayordomos de los conventos de San Jerónimo y La Santísima Trinidad respectivamente, llegaron a un acuerdo:

dato que san Jerónimo tiene unas casas en la calle de Herreros contiguas a otras propiedades de la Santísima y poseen las dichas casas propiedad y dominio de agua perenne y siendo bastante para el abastecimiento de los inquilinos de dicha casa, se derrama mucha y se va sin aprovecharse a la atarjea y sucediendo lo propio en otra casa del convento de san Jerónimo en la esquina de la calle de la Aduana vieja en cuya frontera tiene otras el convento de la santísima Trinidad hemos convenido en aprovechar ambos derrames permitiendo que el derrame de la casa de la calle de Herreros sea conducido a las casas de la santísima y el derrame de las casas de la Aduana vieja sea conducido a las casas de san Jerónimo.¹⁹

Plano 9. Mercedes de agua en la ciudad de Puebla, siglos XVIII-XIX



(Los números indican las mercedes por manzana.)

¹⁹ AGNEP. Notaría 1, julio 19 de 1779, s.f.

El agua contribuía a definir la distribución y jerarquización de los espacios urbanos, públicos y privados. La importancia de la combinación de actividades productivas al interior de las casas habitación queda de manifiesto con la descripción que hacen los mayordomos de dos monasterios al decir:

la renta obtenida [en las casas habitación] sería mas elevada que en casas en las que no se contaba con el abasto del liquido y más aún cuando en estas casas donde se introducen las aguas son de trato de comercio en donde se verifica mucho consumo de agua aorrándose de que entren y salgan los que la acarrearán con notable perjuicio de los comerciantes que las habitan.²⁰

Fueron continuos los problemas que enfrentaron los habitantes de la ciudad durante la época colonial respecto al abasto y distribución del agua en sus casas. Los mayordomos conventuales se quejaban del hurto que del agua de las fuentes hacia el público, haciendo “sangrías, secando materialmente las fuentes”.²¹

Estas formas fueron justificables o no, depende de que se considere que en 1746 Puebla tenía 50 000 habitantes aproximadamente y eran necesarios un mínimo de 500 000 litros diarios de agua, es decir, 10 litros por persona.²² Por medio de las mercedes se abastecía únicamente 2% de las casas de la ciudad. El resto de la población se proveía de las fuentes públicas.

La distribución del agua dulce definió la zona que básicamente coincidía con el asentamiento poblacional español, en las parroquias del Sagrario y San José gracias a las mercedes de que gozaban las instituciones eclesiásticas y las familias poderosas, frecuentemente ligadas al ayuntamiento.

Esta distribución desigual que definió diferenciaciones sociales a partir de cierta privacidad, hizo aparecer a los monasterios femeninos como intermediarios y articuladores de un espacio mayor a partir de la recreación de formas de sociabilidad urbana en torno al abasto de agua.

²⁰ AGNEP. Expedientes judiciales, miscelánea. 12 de febrero de 1775.

²¹ A principios del siglo XIX el cañero mayor indagó la causa de la escasez de agua que experimentaban los monasterios de monjas de la ciudad, “viendo que las fuentes se hallaban bien limpias, la escasez provenía de la libertad con que se manejan las alcantarillas y lo viciado de las tomas, pues a todos es patente que de las casas particulares y temazcales, ocurren los mozos a tomarse el agua cuanto necesitan, quitándola de los conductos del común, echando en ellos viruta o aserrín y cisco, lo que causa los tapazones y reventazones...” AAP, 1803, libro de expedientes sobre agua, f. 46.

²² Cifras calculadas para la ciudad de París en el mismo periodo. Las retomamos por su similitud con las condiciones ecológicas y de sanidad de las ciudades coloniales americanas. Boudroit, 1986 y 1988.

Los derrames, las pilas y las fuentes

Dado que las mercedes conventuales eran mucho más grandes que las concedidas a cualquier particular, no toda el agua era aprovechada en su interior, ocasionando derrames hacia las calles circundantes, por lo que los monasterios femeninos optaron por canalizar éstos al abasto público por medio de pilas y fuentes, lo que implicó el desarrollo de formas de convivencia a su alrededor y determinó ciertas características del paisaje urbano como los lodazales.

En torno a las pilas de los monasterios se desarrollaban diversas formas de sociabilidad colectiva, estableciéndose una asociación casi directa entre el abasto del agua al público y la utilización de sus remanentes. Por ejemplo:

Juan de Çameça, poseedor de unas casa ubicadas en el frontero de la cerca del convento de la Concepción, dice que en la calle que va a santa Catalina (3 sur-norte) se reciben grandes perjuicios de un lavadero que nuevamente an introducido las negras mulatas y gente de servicio en el agua que sale del dicho convento de la Concepción, por que además de que echan a perder la calles y están todo el día sojuzgando lo que pasa en mi cassa, esto no es permitido conforme a la buena policíá, propongo que se quite el lavadero y obligue al convento a recoger sus remanentes de agua.²³

Otras formas de integración fueron las plazas delante o detrás de los monasterios donde se ubicaban fuentes públicas. Se conocieron dos, la de Santa Inés en la que confluían transversalmente el monasterio de La Concepción y la iglesia de La Concordia (donde daba vuelta la procesión de Corpus) y San Luis, la otra plazuela. Aunque no lleva nombre de monasterio femenino estaba ubicada en su parte trasera, en lo que debieron ser alguna vez las huertas de Santa Teresa. Ahí se solicitó una fuente pública “semejante a la de santa Ynes pues la que tiene no es capaz de abastecer cumplidamente al público”.²⁴

De esta manera los conventos no sólo se integraron sino que definieron el tipo de paisaje que vieron los poblanos y viajeros durante siglos, a partir de los derrames de las alcantarillas y fuentes situadas en sus paredes.

El agua de los manantiales que bajaba a la ciudad tenía escurrimientos que por diversos declives desembocaban en los alrededores de los monasterios. A ello se añadía el agua que se derramaba de sus pilas y fuentes.

Además de los derrames ocasionados por la insuficiencia o destrucción de los galápagos o presas, existía otro tipo de derrames que “ensuciaban y enlodaban a la ciudad”. Éstos provenían de las fuentes que eran abastecidas por los manantia-

²³ AAP. Actas de cabildo, libro núm. 9, 8 de mayo de 1637.

²⁴ AAP. Actas de cabildo, libro núm 92, 11 de agosto de 1823, f. 152.

les. Las fuentes se componían de cuatro elementos principales que eran el surtidor, el depósito, la toma y el acceso. Una vez llena la fuente, a determinada altura empezaba a salir el agua al exterior del recipiente. Esto era el remanente, que cuando no se utilizaba causaba problemas en su entorno. Este problema fue observado desde 1575 cuando el cabildo informó que “del remanente de las aguas que salen así de la fuente principal que esta en la plaza de esta ciudad como la de los monasterios e demas vecinos particulares que tienen fuentes en sus casas, traen gran perjuicio a las calles de esta ciudad por los oyo y otros inconvenientes que en ella se hacen”.²⁵

Si la mayoría de las pilas se ubicaban en los extramuros de los conventos, existía una asociación casi directa entre el abasto del agua al público y la utilización de sus remanentes. Un ejemplo de ello es el convento de Santa Rosa donde:

La madre María de la Encarnación, presidenta del beaterio de santa Rosa dice que el dicho (beaterio) cuenta con una merced de una paja de agua concedida el 29 de mayo de 1699. Reconociendo el beaterio que las derramas de su merced se pierden por que les sobra y no tiene en que aprovecharla y decidiendo hacer bien común a tenido por conveniente y acto de piedad y servicio de costear una pileta en la calle que sale de su portería para la plazuela de san Antonio.²⁶

Y vaya que se tenía necesidad de redistribuir el derrame del agua entre el público que vivía en las inmediaciones, pues dentro del monasterio

[...] por no tener conducto el convento por donde desaguarla y siendo tan abundante el agua, de treinta y tres años a esta parte ha sido materia imposible secar todas las oficinas de abajo (del convento) que son las que más se habitan, de tal suerte que hasta hoy día por donde andan las religiosas, dejan estampados los pies.²⁷

Para la ciudad, los derrames trajeron consigo serios problemas. Dos eran las zonas conflictivas respecto a los derrames del agua de las fuentes o de las alcantarillas, Santa Catalina, y La Santísima Trinidad.

Siguiendo el eje de abasto de agua dulce, posiblemente procedente del convento de La Merced o de San Marcos, sobre la actual calle 5 norte, hubo un derrame importante en torno al convento de Santa Catalina de Sena, donde a espaldas de dicho monasterio se encontraba “la pila de Carrasco”²⁸ misma que

²⁵ AAP, extracto de reales y superiores ordenanzas, f. 65v.

²⁶ AAP. Actas de cabildo, 22 de enero de 1720, f. 36v-37.

²⁷ Escalona Matamoros, c.1740, f. 55v.

²⁸ Ubicada en la calle 5 norte a espaldas del monasterio de Santa Catalina existe una pila del re-

ocasionaba en 1745 lodazales una cuadra “arriba y otra abajo”.²⁹ A las inmundicias hubo que agregar los desagües de los albañales de las casas situados en la dicha calle que originaban que estuviera “sumamente inmundia”, proponiéndose la construcción de una “tarjea que incorpore dichos albañales y se hagan empedrados”.³⁰

En la prolongación del eje de la que hoy es la calle 3 norte estaba la alcantarilla “pegada a la Iglesia de La Santísima Trinidad, cuyos derrames tenían constituida la calle en estado de ciénaga por la derrama crecida de agua que no solo dificulta el tránsito libre de la calle por la fuerza del lodo que causa”.³¹

Por un lado los monasterios desempeñaron un papel importante en el abasto de agua mediante sus derrames y fuentes, lo que atraía a grupos principalmente populares que recreaban a su alrededor centros de sociabilidad, y por otro, formaban parte de un área de aislamiento urbano como causantes de la pestilencia y humedad permanente en su entorno, al parecer de viajeros y cabildantes.

El suelo de tierra de las calles, al no tener la capacidad de drenar el agua procedente de los derrames de las fuentes y alcantarillas, originaba lodazales. En la segunda mitad del siglo XVIII se propusieron dos soluciones al respecto: construir atarjeas que condujeran el agua de los remanentes hasta el río y empedrar las principales vialidades. Estos proyectos provocaron enfrentamientos entre las autoridades y los mayordomos de los conventos por el pago de impuestos sobre las casas de propiedad de los monasterios.

A partir de este periodo y durante la primera mitad del siglo XIX los conventos tuvieron problemas en la administración de sus fincas. El principal de ellos fue el pago de impuestos en el ramo de policía para empedrar y colocar atarjeas que evitaran los lodazales causados por sus remanentes. El clero argumentaba que las pensiones municipales fuesen pagadas por el inquilino y no por el propietario, ya que redundaban en beneficio del primero. Los cobradores y mayordomos se negaron a servir de intermediarios entre el ayuntamiento y el inquilino, ya que consideraban esta labor “tan difícil como recolectar la renta o quizá mayor por repugnarse tanto por lo general los impuestos”.³²

manente del convento pegada a una de sus paredes. Antiguamente estaba en la esquina del mismo convento, donde se veía una concha de cantería que por estar baja y llegar las bestias a beber, se determinó colocarla sobre la 5 norte. Esta pila se hizo con la contribución de Francisco de Carrasco, de ahí su nombre. Véase Fernández de Echeverría y Veytia, 1962-1963, pp. 245-273, t. I.

²⁹ Miguel Armenta, dueño de una casa del trato de tocinería, solicitó el derrame de dicha pila para evitar los lodos. AAP. Actas de cabildo, libro número 46, 13 de agosto de 1745, f. 114.

³⁰ AAP. Libro de expedientes sobre agua, 14 de noviembre de 1751, f. 27.

³¹ AAP. Actas de cabildo, 27 de mayo de 1772, f. 392.

³² Al respecto véase Loreto López, 1989, pp. 19-27.

UN MODELO DE FUNDACIÓN CONVENTUAL. EL CASO DE SANTA ROSA

De entrada, los españoles en América encararon el problema de establecer una relación permanente y satisfactoria con su país de origen, al cual estaban atados por una serie de lazos institucionales, económicos y psicológicos.¹ Procurando crear un vínculo de identificación con su país materno, recrearon en la nueva tierra patrones culturales definidos que se prolongaran en los criollos, mestizos y población indígena.

El arraigo a la tierra local fue un componente esencial en la formación de la imagen colectiva. La transformación del paisaje, con la construcción y el diseño de los elementos que conformaron las ciudades —en este caso los monasterios femeninos—, constituyó un punto importante en la definición de la identidad bajo objetivos específicos, uno de los cuales fue el sentido del compromiso “evangelizador y civilizatorio”.

La fundación de un convento no debe ser considerada como un solo momento concreto y preciso. Se trata de un proceso de longitud temporal variable descompuesto en diversos pasos que, sin guardar un orden exacto, se podían suceder de cierta manera aisladamente hasta alcanzar su definitiva erección y reconocimiento formal.²

Tomaremos el caso de Santa Rosa y veremos las diversas etapas que llevaron a la transformación de un patronato urbano en advocación de un monasterio.

El convento de Santa Rosa fue el producto de la maduración de una idea que con el tiempo tomó forma y se cristalizó en un fruto importante no sólo para la ciudad de Puebla sino también para el criollismo iberoamericano del siglo XVIII. En este largo y abrupto camino la meta no estuvo claramente definida desde un principio. La iniciativa que habría de desembocar en la fundación del convento de Santa Rosa nació primero con el simple objetivo de formar una cofradía con la advocación de Santa Inés en 1671. Poco después, surgió la idea de transformar la co-

¹ Elliot, 1989, pp. 3-113.

² Para el caso de España puede verse Miura Andrades, 1989, pp. 443-460.

fradía en un beaterio, lo que implicó otro cambio importante: la advocación de la hermandad que originalmente había sido de Santa Inés se transmutó, hacia 1683, en Santa Rosa.³ Si bien ambas santas estaban hermanadas por pertenecer al panteón dominico, a Santa Rosa se le identificó —según el cronista de la orden— como la *Patrona de las Indias Occidentales*, esta nueva advocación surgida en el último tercio del siglo XVIII se adoptó rápida y decisivamente en Puebla y con ella se buscó un modelo de perfección más elevado, correspondiente a su estatus.

El convento se fundó formalmente hasta 1740, y las vicisitudes de los actos previos a ella, cuyo origen se remonta hasta 1671, muestran el compromiso de los grupos urbanos en su establecimiento y la influencia cultural del surgimiento de un monasterio de mujeres en la ciudad.

“De pobres y vergonzantes”⁴ a beatas de Santa Inés

En el año de 1671 el dominico fray Bernardo de Andía, con limosnas de varios bienhechores y licencia que obtuvo de sus superiores y prelados, fundó en su mismo convento de Puebla una cofradía dedicada a la gloriosísima virgen Santa Inés del Monte Policiano con la anuencia del convento dominico para mujeres que, con la misma advocación, había sido ya fundado en 1626.

En la escritura fundación, el fraile se reservó ciertos derechos propios del patronato como lo era la administración de los bienes. Así, dispuso de las donaciones que anualmente se hacían en favor de la santa, incorporando a la celebración a las mujeres “pobres y vergonzantes” que recibían mantos y sayas gracias a su generosidad, además de contar con las oraciones de agradecimiento de las religiosas pobres de los conventos de esta ciudad, quienes disfrutaban de doscientos pesos de oro común que destinaba como ayuda a sus necesidades.⁵

Con la intención de promover una mayor devoción a la santa dominica, Andía decidió transformar la cofradía en beaterio dedicado a la misma advocación y para ello se dio a la tarea de buscar doncellas para que, “motivadas por el amor a Dios y por el culto a santa Ynés”, se establecieran en el nuevo instituto. Empezó a funcionar el beaterio con parte del capital de la hermandad, lo que además favoreció porque los dominicos cedieron algunas de sus propiedades para su sostenimiento. La escritura de donación expresaba textualmente que Andía:

³ Para la descripción de la fundación del convento nos hemos basado en el manuscrito del cronista Escalona Matamoros, 1740.

⁴ AGNEP. Cláusulas de fundación de la cofradía de nuestra señora Santa Inés del Monte Policiano, 18 de agosto de 1671, ante Nicolás Álvarez.

⁵ AGNEP. Cláusulas de fundación de la cofradía de nuestra señora Santa Inés del Monte Policiano, 18 de agosto de 1671, ante Nicolás Álvarez.

[...] por el servicio de Dios Nuestro señor hacia fundación de un beaterio de la tercera orden de santo Domingo, para cuyo efecto a costa del patronato destinola para beaterio bajo al devoción y patrocinio de la virgen de santa Ynes del Monte Policiano donde están en clausura quince mujeres.⁶

La nueva fundación fue admitida por diversas instancias de la orden en capítulo provincial y capítulo general de los dominicos⁷ y avalada por las autoridades eclesiásticas locales. Sin embargo el reconocimiento real y pontificio del beaterio no se realizó sino tras largos trámites.

Contando con medios económicos y los permisos pertinentes para empezar a funcionar, restaba construir en un espacio más idóneo el recogimiento o beaterio. Para lograrlo, se asoció con el capitán don Idelfonso Raboso, personaje que, de acuerdo con la opinión de los dominicos, era nobilísimo, de conocidas prendas, realzada virtud, poderoso y muy caritativo. La religiosidad familiar de los Raboso era notable ya que tenía tres hijas en el convento de Santa Catalina de Sena.⁸ Por su posición social acomodada y su gran apego a los predicadores, Idelfonso Raboso se integró a la tarea de fundar un patronato para tal fin.

La familia Raboso tomó la nueva fundación con entusiasmo e iniciativa. De acuerdo con la crónica, fueron sus hijas, las religiosas dominicas, las que le pidieron a Raboso, “con encarecidas ansias y desmedidos anhelos” que fundara, en lugar del beaterio con dedicación a Santa Inés, un convento de religiosas dominicas dedicado a Santa Rosa, *patrona de las Indias*, para que, una vez construido, “pasasen a poblarlo y adquirieran el *gloriosísimo renombre de fundadoras en él*”. La familia comprendió que si se convertía en benefactora de una fundación con mayores alcances, sus miembros podían llegar a ser patronos de ella, hecho de honor y prestigio en una sociedad profundamente religiosa como la poblana.

El beaterio bajo la advocación de Santa Inés tuvo que cambiar de nombre pese a que el padre Andía tenía una especial devoción por la santa y parecía redundante la existencia de un convento bajo la misma advocación, adquiriendo finalmente el de Santa Rosa pues coincidió que para esos años, una dominica y criolla se había convertido recientemente en patrona de la ciudad (1672). Su devoción tuvo gran importancia para el criollismo novohispano,⁹ pues se le asoció muy es-

⁶ AGNEP, 17 de julio de 1686, ante Antonio Gómez de Escobar.

⁷ Por la intercesión del padre procurador general de la provincia dominica de los Santos Ángeles, el 6 de octubre de 1677 se dio la aprobación por parte del general de la orden en Roma, para que se empezara a construir un beaterio de terciarias dominicas.

⁸ Sus hijas eran las muy reverendas madres Catharina de san Idelfonso, María Anna de los Reyes y Juana de santa Rosa. “Libro de Profesiones del convento de santa Catalina”.

⁹ Santa Rosa nació en Lima en 1586, su nombre seglar fue Isabel Flores de Oliva. Sus padres fueron de noble ascendencia pero de escasa fortuna. Por su belleza y porque al nacer lo hizo, como las ro-

trechamente con la evangelización americana, influida quizás por su contacto previo con el trabajo de los catequistas, lo cual le llevó a decir que nada era más agradable a Dios que la actividad de los misioneros. Murió en 1617 y Clemente XII la canonizó en 1672.

“Comían de fiado por lo que pedían al Padre Eterno el pan de cada día”¹⁰

Una vez que quedó establecido el beaterio bajo la titularidad de santa Rosa, continuó funcionando en su lugar original y se designó un padre vicario, capellán y presbítero responsable que además oficiara las misas para la comunidad. Andía desempeñó tal función hasta 1692 en que fue electo como ministro provincial. Al poco tiempo, con la muerte de sus benefactores, se descuidó el estado de los bienes y rentas del beaterio y, por falta de una buena administración, sus ingresos disminuyeron notoriamente. El lunes de Pascua de 1697, el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz visitó el beaterio y se enteró de la crisis económica por la que pasaba; las beatas debían doscientos pesos, además de “comer de fiado, por lo que pedían al Padre Eterno el pan de cada día” ya que, de acuerdo con la crónica, sólo contaban con tortillas para alimentarse.¹¹ A los problemas materiales existentes se les sumó otro: la postura de la albacea principal de Miguel Raboso de la Plaza, respecto al financiamiento del edificio que se estaba construyendo para el recogimiento. Thomasa Gárate, la viuda del fundador, también atravesaba por dificultades económicas y propuso un remedio que dejaría satisfechas, según ella, las necesidades financieras de las beatas y a salvo gran parte de la herencia del benefactor: vender el beaterio inconcluso y abandonar la empresa del patronato.

Ante la presión del intento de venta del edificio, las beatas y los dominicos se apresuraron a solicitar la licencia de transformarlo en convento formal. El pleito por el patronato del convento se había iniciado y ante estos problemas, para delimitar jurisdicciones legales, el obispo Santa Cruz decidió intervenir personalmente. Por un lado, los dominicos no tenían documentos comprobatorios del acuerdo entre Andía y Raboso respecto al patronato, ni escrituras formales en las

sas, sin dolor, la llamaron Rosa y por el amor que tuvo a la Virgen, quiso ser nombrada de santa María. A los once años recibió el bautismo de Toribio de Mogrovejo y aún siendo niña hizo voto de virginidad. Atraída por la personalidad de Santa Catalina, ingresó como terciaria a los veinticuatro años con las dominicas. Una de sus preocupaciones centrales fue el problema de la conversión de los indios, y por ellos ofreció a Dios su vida. Fue ferviente seguidora de san Francisco de Solano (1549-1610), uno de los grandes misioneros itinerantes, forjador de comunidades cristianas y evangelizador de los indios peruanos. Galmes, 1992, pp. 390-391.

¹⁰ Escalona Matamoros, c. 1740, ff. 45 y ss.

¹¹ Escalona Matamoros, c. 1740, ff. 45 y ss.

que se expresara alguna obligación jurídica por parte de los patronos. Por el otro, para la transformación a convento formal era un requisito que la iglesia y las oficinas conventuales estuvieran terminadas, trámite que no se había cubierto a la fecha del litigio por falta de financiamiento y liquidez de las interesadas. Al respecto declaró doña Juana, hija legítima de Miguel Raboso y heredera real del patronato, “hallarse sin dinero ya que se había consumido todo el caudal de su padre, en la fábrica del convento y en una de las paredes de la iglesia”.¹²

Alguien debía asumir el patronato legalmente y terminar el convento. Como alternativa, se les ocurrió a las beatas pedir un préstamo al señor obispo, obligándose a pagarle réditos con sus costuras y afianzando, con sus personas, el capital prestado.

El obispo tomó en sus manos el caso, comprometiéndose a terminar la fábrica del que sería el nuevo beaterio para fines de agosto, el día de la festividad de Santa Rosa, para el cual faltaban únicamente cuatro meses. De hecho, el recogimiento quedaba bajo tutela de quien lo terminó: el obispo.¹³ Por su parte, las Raboso, dada “su mucha pobreza”,¹⁴ perdieron el patronato.

El traslado de las religiosas se efectuó en la madrugada del 29 de agosto de 1697, “con el respeto y veneración debida acomodaron en los forlones a las 18 religiosas que salían del viejo beaterio hacia su nueva casa, las calles estaban apretadas de gente [...] las beatas llegaron a las puertas del Beaterio, se apearon tomando posesión de la hermosa y bien dispuesta portería”.¹⁵

“...Que se funde [...] según la naturaleza de todos los beaterios”¹⁶

El beaterio estaba funcionando desde 1683, pero fue entre 1736 y 1740 cuando se concedió su aprobación, tras librar varios obstáculos legales, de pasar a constituirse como convento formal. La promoción de esta fundación obedeció a varios intereses; los dominicos pretendían exaltar valores propios de su orden, pues la santa había egresado de las filas de terciarias dominicas, pero también era la primera santa americana criolla, hecho que debía hacerse patente para toda la Iglesia de América y de España.

En 1690 se informó al rey sobre el estado del beaterio y se planteó nuevamente la posibilidad de transformarlo en convento formal bajo los dominicos. En

¹² Escalona Matamoros, c. 1740, f. 57v.

¹³ Según la sentencia pronunciada el 31 de enero de 1702.

¹⁴ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 57v.

¹⁵ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 52v.

¹⁶ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 61.

1695, el Consejo de Indias consideraba que tenía los suficientes elementos para emitir un dictamen sobre

[...] las consecuencias y utilidades que se seguirían si se servía conceder su licencia para al fundación de un convento o beaterio en la ciudad de Puebla con nombre de santa Rosa con los bienes que dono y señalo [...] Don Miguel Rabosso de la Plaza y Guevara, que fuera Alguacil Mayor de ella y de la destinación de caudales que hay del beaterio hecha por fray Bernardo de Andía del orden de santo Domingo.¹⁷

El resultado del dictamen del Consejo de Indias fue enteramente desfavorable, pues el fiscal argumentó “el no ser conveniente esta fundación por haber en la ciudad siete conventos de religiosas y no convenir añadir este número”.¹⁸ El sueño de un beaterio y las esperanzas de su convento se desvanecían.

Seis años después, por el año de 1701, los dominicos retomaron el problema de la institucionalidad del beaterio argumentando las conveniencias y utilidades de esta fundación para su orden, esgrimiendo, además, que los cuarenta mil pesos que se habían invertido en la fábrica material del convento e iglesia, desde hacía once años, se perderían al no espiritualizarse este capital. Partiendo de los antecedentes legales, el procurador general de los dominicos volvió a solicitar el reconocimiento real del beaterio de Santa Rosa, esta vez con éxito. En ese mismo año, el 19 de abril de 1701, el rey resolvió dar licencia y permiso para la fundación del beaterio de Santa Rosa

[...] con este mismo nombre y no con otro título, ni uso, sin clausura ni forma regular sino según la naturaleza de todos los beaterios y sujeto y subordinado enteramente a vos y a los obispos que os sucedieren en esa Iglesia de Puebla [...] he resuelto encargaos del recobro de los bienes que fueron donados y legados a este fin y que procuréis por todos los medios para que se apliquen no solo a las quince doncellas españolas sino a todas las que pudieren recogerse y que fueran capaces de mantener y sustentar.¹⁹

Según esta nueva disposición varias cosas se aclaraban y el beaterio de Santa Rosa quedaba institucionalmente reconocido. Sin embargo se continuaría insistiendo en su conversión a convento formal. Nuevamente se elevaron súplicas al rey para que se concediera licencia para tal transformación, bajo el instituto y regla de los dominicos y con la advocación de dicha santa, patrona de estos reinos,

¹⁷ MSS, AGN. Ramo Historia, vol. 97, f. 3. cit. por Vargaslugo, 1974, p. 163.

¹⁸ MSS, AGN. Ramo Historia, vol. 97, f. 3. cit. por Vargaslugo, 1974, p. 163.

¹⁹ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 61.

“por no tener en ellos convento alguno de religiosas ni iglesia consagrada a su devoción”.²⁰ Los dominicos estaban casi seguros de lograr este intento de convertir el beaterio en convento formal bajo su jurisdicción.²¹ Para estas fechas ya había nueve conventos de monjas en la ciudad de Puebla, pero esta advocación contenía una nueva significación social, argumento que al parecer llamaría la atención de Carlos II.²²

Para emitir su respuesta definitiva, el monarca pidió que se le informara sobre el estado de los demás conventos, la opinión de los mismos sobre tal fundación, el verdadero valor de las rentas que tenía este beaterio, y un informe sobre el estado de la fábrica material del convento. Una vez obtenida la información, tomaría la resolución que más conviniera a los reales intereses.²³

Menuda sorpresa se llevaron los padres dominicos cuando se enteraron que don Diego de Perea, prebendado de la santa iglesia catedral y abogado de la Real Audiencia de México, quien era el encargado de hacer el informe al rey, había recibido una real cédula en donde se indicaba que el beaterio pasaba definitivamente a la jurisdicción del obispado y, por consiguiente, los dominicos debían abandonar la dirección espiritual que hasta entonces habían ejercido sobre el mismo.

De beatas a monjas “para estrechar más su vida”²⁴

A pesar de que todo parecía señalar que el nuevo convento no se fundaría, se hizo un último intento. Sorpresivamente se vencieron las resistencias y el 2 de marzo de 1736 llegó a esta ciudad una carta de Madrid escrita por el padre Juan Ignacio de Uribe, religioso profeso de la Sagrada Compañía de Jesús, diciendo que su majestad y su Real Consejo de Indias habían resuelto la transformación del beaterio

²⁰ MSS, AGN. Ramo Historia vol. 97, f. 31, cit. por Vargaslugo, 1974, p. 163.

²¹ Súplica al Rey para que: se sirva de conceder su licencia para que dicho beaterio sea convento de religiosas sujetas a mi sagrada religión en lo espiritual y económico de su gobierno, por contar de dichas diligencias las rentas con que hoy se halla dicho beaterio y tener todas las oficinas necesarias y como se requieren para la clausura del convento. Petición hecha por fray Sebastián López de Bocanegra, predicador General y Procurador General de la Provincia de San Miguel y los Santos Ángeles del orden de santo Domingo. MSS, AGN. Ramo Historia vol. 97, f. 28, cit. por Vargaslugo, 1974.

²² El reconocimiento del beaterio al parecer se hizo bajo la gestión del citado monarca, refrendado por Felipe V quien fue reconocido como rey el 18 de febrero de 1701. Al respecto véase Kamen, 1974, p. 19.

²³ Real Cédula que despachó el Virrey y su audiencia de México, fechada en Madrid a 27 de marzo de 1707, citado por Escalona Matamoros, c. 1740, f. 61v. Estos trámites fueron comunes para cualquier fundación conventual.

²⁴ AGI. Ramo México, núm. 850, 1676-1739. Real Cédula fechada en San Lorenzo El Escorial a 12 de noviembre de 1735.

en convento formal, dando su real permiso y licencia para la profesión tan deseada por las beatas.

Las autoridades eclesiásticas acudieron pronto a dar sus parabienes a las próximas monjas profesas. Al día siguiente se cantó misa de gracias y *Te Deum Laudamus* con el Divino Señor descubierto, difundiéndose la noticia por toda la ciudad. En 1736 llegó la cédula de su majestad, misma que decía:

Por cuanto por parte del Beaterio de santa Rosa de santa María de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles en el reino de la nueva España se ha representado estar fundado desde el año de 1683 desde cuyo tiempo han deseado beatas se erija en convento formal para estrechar más su vida [...] y que habiéndolo pedido así fui servido de mandar informasen de la conveniencia de la mencionada erección en convento, [...] Dado que en el reino de la Nueva España no había alguno del Instituto de santa Rosa siendo esta santa Indiana y patrona de aquellas provincias, [...] he resuelto este 31 de agosto del año próximo pasado (1735) conceder la mencionado beaterio de santa Rosa de santa María de la ciudad de Puebla de los Ángeles, la licencia que solicitan para pasar a convento formal.²⁵

Una vez recibida la autorización real, faltaba solamente la bula papal. Ésta tardó en llegar a la ciudad más de tres años “a causa de hallarse el mar apestado de corsarios y enemigos por haberse declarado por este tiempo las sangrientas guerras de España con Inglaterra [...] no parece sino que el demonio astuto enemigo de insaciables mañas, modos y trazas de impedir la maior Gloria de Dios revolvió atajando por todas vías los puertos, serrando las puertas para que estas esposas de Cristo viviesen crucificadas [más tiempo]”.²⁶

Finalmente llegó la bula firmada por Clemente XII. Reproducimos los fragmentos más sobresalientes del documento:

He sabido —dijo el Papa— por parte de las amadas hijas en Cristo niñas llamadas de la Virgen que habitan en un conservatorio debajo de la invocación de santa Rosa de Lima fundado en la ciudad de la Puebla en las partes de la América de quarenta años a esta parte, [...] y las mujeres que en el habitan no parecen diferenciarse de las verdaderas y solemnes monjas profesas monjas, deseando mucho que este conservatorio sea reconocido por nosotros como monasterio con clausura formal con todas sus solemnidades que se acostumbran [...].²⁷

²⁵ AGI. Ramo México, núm. 850, 1676-1739. Real Cédula fechada en San Lorenzo El Escorial a 12 de noviembre de 1735.

²⁶ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 92.

²⁷ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 92.

Aun cuando dependiera del obispo, al igual que en los otros monasterios, se respetaba la advocación y la regla dominica como modelo de comportamiento para las nuevas monjas. Éste era el verdadero y único triunfo de los dominicos.

Llegó la bula de Roma a Puebla el tres de julio de 1740, cerca de las ocho de la noche; el mayordomo causó terrible alboroto no sólo en el convento sino en todo el vecindario, al notificar a las religiosas que “había Dios puesto fin a su purgatorio”. Tras una larga lucha, la ciudad afianzaba su criollismo religioso al obtener un convento más para las familias locales y un nuevo símbolo devocional completamente americano.

La institucionalización de las fiestas de los conventos de mujeres, ya fueran de poblamiento del edificio monacal o de consagración como en el caso de la pura y limpia Concepción, La Soledad o Santa Rosa, pueden verse como elementos integradores de la cultura urbana²⁸ en la medida en que participaban todos los sectores sociales. En la fiesta de aprobación fundacional de Santa Rosa, al igual que en las otras fiestas eclesiásticas, el paisaje urbano se convertía en la escenografía de tales acontecimientos.

Especial esmero se puso en el adorno de la ciudad cuando en septiembre de 1740, por medio de “vando de Real justicia”, se conminó a todos los habitantes de la Angelópolis a participar en las festividades durante los tres primeros días de la dedicación de la iglesia de Santa Rosa como patrona de este reino de las Indias, y se ordenó que:

en toda la ciudad se colgasen las calles y pusiesen luminarias todos los vecinos [...] brotando llamas de fuego por las puertas y balcones y ventanas. Quedo sumamente vistosa la torre de la santa iglesia de Catedral con más de trescientas lámparas de aceite con que la adornaron, convirtiéndose las tenebrosas noches con tantas luces en claros y alegres días.²⁹

Las fiestas y las procesiones funcionaban como parte del esquema de reproducción de modelos simbólicos poseídos socialmente por los grupos dominantes³⁰

²⁸ “Se puede entender por cultura urbana a un proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y orientación del comportamiento) en la práctica individual y colectiva a partir de un capital simbólico socialmente poseído e individualmente incorporado en continua transformación a partir de la práctica colectiva”. Al respecto véase Bourdieu, 1972.

²⁹ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 107.

³⁰ La identidad, igual que la fiesta se caracteriza por el sociocentrismo. Es decir, se miran las cosas desde el punto de vista del endogrupo, sobrevalorando lo que se percibe como propio y diferenciando lo que le es ajeno. Gómez Pellón, 1989, p. 147.

que se incorporaban al resto de la sociedad mediante su reiteración cíclica como en las celebraciones antes mencionadas de 1740 que:

Dieron principio a procesión tan singular todas las cofradías de los curatos de esta ciudad y circunvecinas traiedo sus estandartes con hachas encendidas [...] seguianse a éstas en gran numero los ciudadanos o gremios de todos los oficios, después toda la nobleza de republicanos, cada una de las sagradas religiones vino con su cruz y ciriales con riquisimos ornamentos, por cosa singular dividida (la Orden) de san Francisco de la de los Dieguinos cargando cada una a las matriarcas, la de Bethlem a santa Ynes, la del gloriosísimo san Roque a santa Catarina de Sena, la de san Juan de Dios a santa Catarina de Bolonia, la que corrió por santa Coleta equivocandose por ser un mismo vestuario y la misma imagen que sirve a una y otra [...] a las sagradas comunidades les siguió el lucidísimo clero que se componía de más de quinientos sobre pellises [...] quiénes traían en el medio a santa Rosa como padrinos, detrás del Divino venía la Nobilísima ciudad su Alcalde mayor debajo de mazas repicandose a buelta de esquilas todas las iglesias de la ciudad todo el tiempo que duró la procesión.³¹

Las celebraciones conventuales eran importantes porque expresaban simbólicamente la consolidación de la identidad del grupo político y socialmente dominante en la ciudad de Puebla configurando una forma de identidad cultural.³²

Las fiestas de consagración de las iglesias de los monasterios se llevaban a cabo cuando se había concluido su construcción, al menos en sus estructuras más elementales. A este acto seguía un proceso de continua adaptación y modificaciones de las iglesias e interiores de los conventos.

Las lujosas celebraciones festivas de fundación, consagración o poblamiento eran reflejo del auge que habían alcanzado las fundaciones conventuales. Dentro de sus muros convivían grandes y heterogéneos conjuntos de mujeres que daban vida y relevancia a los claustros. El prestigio y el honor familiar quedaban garantizados por medio de las profesiones de jóvenes de origen español que perpetuaban con su comportamiento la identidad del grupo social y étnico al que pertenecían. La vida al interior de los monasterios no fue sencilla, a la dureza de la regla y su seguimiento se añadieron formas de sociabilidad y convivencia que permitía a las religiosas sobrellevar de diversas maneras las exigencias del mundo claustral.

³¹ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 108.

³² En este contexto, la identidad cultural incluye las ideas, los valores, las necesidades, los intereses expresados o imbricados en las acciones festivas, con los que se identifica la comunidad o alguno de los sectores que la componen. Esos valores y concepciones se codifican en múltiples registros que circulan e interactúan simbólicamente en busca de reconocimiento social y prestigio colectivo.

El estudio de las formas de interacción social dentro de los monasterios a lo largo de los siglos contribuirá a entender el contexto que permitió a las religiosas cumplir con la difícil tarea de vivir enclaustradas en honor de su “amado esposo”, razón de ser de su vida y de su búsqueda de perfección.

SEGUNDA PARTE

LAS TENSIONES Y LOS CAMBIOS
DEL SIGLO XVIII. “VIDA PRIVADA”
VERSUS “VIDA COMÚN”

INTRODUCCIÓN

Un arrebató místico podía llevar a las jóvenes doncellas a profesar en un convento, pero lo que se presentaba ante ellas a lo largo del resto de su vida era una rutinaria serie de fórmulas cotidianas que sometían su conducta a arcaicas reglas y cambiaban radicalmente sus hábitos. ¿Cómo se puede explicar el desenvolvimiento de la vida cotidiana en el interior de los monasterios y qué significado tuvieron esas prácticas en la configuración del modelo de vida de perfección?

Este esquema tuvo su origen en las distintas reglas monásticas que plagadas de imposiciones prácticas eran una expresión extrema de la actitud que correspondía a quienes elegían la vida de perfección. Así las reglas benedictinas, cistercienses o de San Agustín definieron la vida religiosa¹ ideal de hombres y mujeres en el viejo y en el nuevo mundos.

La fundación de los conventos significó la apertura de espacios físicos socialmente idóneos para las hispanas y criollas que decidían abrazar la vida religiosa. El papel más importante de los monasterios de mujeres estuvo ligado al resguardo de la castidad y pureza femeninas, valores exaltados por la sociedad colonial. Al interior de los conventos se desarrollaron prácticas cotidianas, individuales y colectivas, encaminadas a la salvaguarda de tan importantes valores. La vida sexual, controlada por la castidad, la voluntad doblegada ante la obediencia, así como la pobreza, que negaba al cuerpo las satisfacciones del bienestar material, fueron el origen de todas las normas de conducta de las religiosas.

El estudio de la vida cotidiana conventual muestra la complejidad de las relaciones individuales, colectivas, públicas y privadas de sus habitantes en un ámbito estrictamente restringido. Las relaciones ahí fraguadas rebasaron los muros claustrales y se reprodujeron al exterior como parte de un modelo de civilidad secular.²

¹ Las reglas monásticas más antiguas hacían hincapié en que la vida de perfección espiritual podía alcanzarse mediante obras terrenas y materiales. La posible gama de actitudes encaminadas a alcanzar tal modelo podía variar; comenzando por dar limosnas, fundar obras pías, capellanías o patrocinar la construcción de iglesias y monasterios.

² A partir de las nociones desarrolladas por Elias, 1969 y 1987, sobre el proceso civilizatorio, la historiografía francesa ha incursionado en el estudio de la vida privada de algunos sectores de la sociedad como una de sus posibles explicaciones históricas. El trabajo más representativo es el del monasterio como modelo de lo privado, analizado magistralmente por DUBY, 1988, pp. 53-69.

La coexistencia de las diferentes concepciones de la religiosidad conventual muestra la compleja interacción de prácticas diferenciadas de convivencia que dieron por resultado conductas jerarquizadas en el interior de los monasterios. Esta problemática contribuye a explicar el cambio del papel de los monasterios en la sociedad y la posterior crisis de la vida religiosa a fines del siglo XVIII y principios del XIX.³

Para comprender el desarrollo de la vida cotidiana conventual se debe considerar la interacción de los variados grupos que conformaban la población monacal y las funciones que desempeñaban dentro de la compleja cotidianidad claustral. El orden de los oficios desempeñados por cada religiosa determinaba el tiempo y el lugar preciso de sus acciones, mismas que a su vez se relacionaban con el colectivo en su conjunto.⁴

Actividades y espacios fueron elementos indisociables de una realidad social y formaban parte de un discurso religioso que expresaba la forma precisa como debía ser comprendida la religiosidad conventual que, a su vez, proyectaba hacia el exterior normas de convivencia y civilidad que formaron parte de un modelo de comportamiento individual y colectivo que debía ser aceptado, y en cierta medida imitado como una configuración válida de comportamiento público y privado. Este discurso quedó expresado en las reglas y constituciones de cada orden, en el papel del diocesano en ellas y, a nivel más general, en la relación entre la corona y la Iglesia.

Los aspectos privados y colectivos que conformaron la vida cotidiana conventual presentaron múltiples variantes: así, las calzadas, descalzas y recoletas vivieron la pobreza comunitaria e individual de manera diferente.⁵ Esto expresó modalidades en el desarrollo de la vida monástica que en el transcurso de más de trescientos años muestran que las formas de convivencia cotidiana generada dentro de los conventos era parte de un continuo proceso de adecuaciones civilizatorias. Así veremos cómo las diferentes actividades conventuales, definidas por espacios y horarios estrictos fueron expresión de ligeras variaciones en el acatamiento de los votos monásticos, dependiendo su interpretación de la orden a la que se ligaba el monasterio. Al ser estos hechos socialmente aceptados y establecidos

³ Entre los signos de esta crisis está el descenso del número de religiosas, el declive de la riqueza conventual y la devaluación del capital simbólico que las familias depositaban en el convento.

⁴ San Benito dividió el curso de la jornada en horas de oración, lectura, trabajo, comida, meditación y descanso. Para muchas de estas actividades, la regla prevé edificios a propósito. Así, a la regulación de la jornada según un horario, le correspondía una normatividad de edificios y sólo la exacta concordancia entre ambas estructuraciones podía dar lugar al monasterio perfecto. Braunfels, 1975, p. 17.

⁵ Una revisión de las características más sobresalientes de la vida conventual que comprende además de los objetivos fundacionales, el análisis de la espiritualidad y la religiosidad monacal, puede verse en Lavrín, 1995, pp. 35-91.

como un valor humano se constituyeron en un modelo de comportamiento femenino imitable y transferible.

La relación determinada entre actividades individuales y colectivas dentro del monasterio expresó un ideal de vida cotidiana específica, por lo que sus cambios y permanencias fueron decisivos para entender el modelo de comportamiento enseñado y transmitido por los conventos. El marco histórico que delimita este apartado hará referencia directa a las reformas conventuales introducidas por el arzobispo Francisco Antonio Lorenzana (1766 a 1772) y el obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero (1765 a 1773). Durante su estancia en la Nueva España, ellos instrumentaron una serie de cambios que en resumen se refieren a: la prohibición de la construcción, compra y venta de celdas para el uso privado de las monjas. La expulsión de las niñas seculares de los claustros, la limitación del número de sirvientas que servían de manera particular a cada monja. Se impuso la observancia estricta del número de religiosas numerarias de velo negro, de velo blanco y supernumerarias, la disminución de los gastos de las festividades y el cambio en la duración de cada priorato, pasando de tres años a uno y medio. Con estas medidas se modificaron algunos puntos sustanciales de la vida conventual.

Estas reformas surgieron como parte de la política regalista de Carlos III.⁶ A partir de la segunda mitad del siglo XVIII se cuestionaron de manera sistemática las diferentes interpretaciones que se hacían de los votos monásticos y de las constituciones dentro de los claustros de calzadas. Esto llevó a la confrontación entre dos modelos de vida conventual denominados “vida privada” y “vida común” que sintetizaban las tensiones entre las diversas formas de comportamiento monacal. Específicamente fueron afectados mediante las disposiciones relativas, los conventos de calzadas de las ciudades de México, Querétaro y Puebla.⁷

⁶ Las alianzas con grupos poderosos de los distintos sectores de la sociedad orillaron al monarca a apoyar a un grupo de sacerdotes, del alto clero español que pugnaban de una manera directa por la autonomía de la Iglesia española respecto al poder papal. En la metrópoli, al igual que en la Nueva España, se impusieron una serie de medidas con el objeto, primero de establecer un mayor control de todos y cada uno de los grupos de la sociedad; y segundo, de reforzar la posibilidad del establecimiento de una Iglesia autónoma de la autoridad pontificia pero dependiente de la corona. Desde principios del siglo XVIII la corona articuló políticas que tendieron a limitar el poder de la Iglesia: en 1717 se prohibió la fundación de nuevos conventos; en 1734 se limitó la admisión de nuevos novicios en las órdenes religiosas durante diez años; a partir del concordato de 1737 los bienes de la Iglesia podían quedar sujetos a impuestos que beneficiaran al Estado y ser objeto de dasamortización; en 1754 se prohibió al clero regular tomar parte en la redacción de los testamentos y en 1767 se dictó la expulsión de los jesuitas de los dominios de la corona española. Véase Herrs, 1989, pp. 1-32, a esto hay que añadir además la transformación del patronato en vicariato. C.d.f. Farris, 1968 y Sarraihl, 1981.

⁷ Concretamente sobre este tema algunos estudios han definido el marco espacio-temporal de esta problemática. Sierra Nava Lasa, 1975, hizo un primer acercamiento al tema de las reformas a los conventos de calzadas en Puebla (1765-1773), ligándolo a los procesos socio-políticos del periodo. Lavrín, 1979, analizó el impacto de dichas reformas eclesásticas que afectaron de manera directa al modo de

Con el argumento de restablecer un modo de vida más austero dentro de los conventos y con el objeto de volver a las prácticas de una Iglesia “primitiva” representada por el modo de “vida común” se pretendió alterar el esquema de relaciones comunitarias que se había gestado durante siglos. Esta variación significó la introducción de un modelo nuevo de religiosidad y cambios en sus representaciones sociales.

En este apartado estudiaremos las características principales de la religiosidad conventual que se conformó a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Iniciaremos con un análisis de las formas de convivencia y religiosidad de las habitantes de los monasterios para continuar con el estudio de la sociabilidad externa. El conjunto de los espacios conventuales hacia el exterior giraba alrededor de la iglesia, y el elemento articulador entre ambos fue el coro. En él se desarrolló la religiosidad colectiva y particular de las monjas. Desde ahí se puso de manifiesto una jerarquía entre las religiosas que es necesario explicar, ya que no todas usaban el espacio sacralizado de la misma manera. Para el estudio específico de las actividades dentro del monasterio hemos partido del significado simbólico de los votos de pobreza, castidad y obediencia, relacionándolos con los espacios y las actividades de las religiosas.

vida particular de los citados monasterios en las ciudades de México, Puebla y Querétaro. En continuidad con la controversia sobre la “vida común” iniciada a raíz de las reformas, Saravia Viejo, 1995, analizó algunos de los factores que orillaron a las monjas a aceptar inicialmente dichas modificaciones a su vida cotidiana. Un nuevo enfoque sobre la expulsión de las niñas de los claustros fue el tratado por Gonzalbo, 1987 y 1995, quien ligó por primera vez el problema al proceso de educación de la mujer en la Nueva España estudiando el destino de las “niñas” que salieron obligadas de la clausura conventual, integrándose a los colegios que para tal fin fueron readecuados. En el mismo sentido Arenas Frutos, 1995, trata las innovaciones educativas que se pusieron en marcha para dar solución de tal problemática. Para el caso concreto de Puebla puede verse Salazar de Garza, 1990, y Brading, 1994.

LAS FORMAS DE CONVIVENCIA Y RELIGIOSIDAD

Además de los colegios, los conventos femeninos fueron una de las alternativas educativas más recurrentes, en ellos niñas y jóvenes seculares siguieron la regla y el modo de vida conventual y reprodujeron un estilo de educación que servía de modelo ideal al que las mujeres de “buenas familias” podían aspirar.¹

En Puebla existieron conventos de diferentes órdenes y reglas, distinguiéndose en el siglo XVIII las de descalzas, las recoletas y las calzadas. Las descalzas de Santa Teresa (1604) y La Soledad (1748) se caracterizaron por su rigurosísima reglamentación y rígida austeridad señalada a partir de la reforma carmelitana. Ahí, la vida contemplativa estuvo condicionada por un número limitado de veintidós monjas profesas y de velo blanco. De manera semejante pero siguiendo la regla franciscana estuvieron las clarisas (1607) y las capuchinas (1700). Las recoletas, que habían empezado su vida como beatas, se caracterizaban por el seguimiento de la vida austera y ascética una vez que formalizaban sus votos perpetuos como monjas. Pertenecían a este tipo las agustinas de Santa Mónica (1680), y las dominicas de Santa Rosa (1740). El otro tipo de convento lo representaban las calzadas, que como las recoletas o descalzas también seguían los votos monásticos como sus más importantes preceptos pero interpretados de diferente forma, lo que daba lugar a una cierta flexibilidad en su aplicación. Los conventos de calzadas que se establecieron en Puebla fueron Santa Catalina de Sena (1568), La Concepción (1593), San Jerónimo (1597), La Santísima Trinidad (1619) y Santa Inés del Monte Policiano (1620).

Lejos de pensar que los conventos fueron instancias sociales cerradas, nos encontramos con sitios donde convivían jerarquizadamente un conjunto diferenciado de mujeres que interactuaban en el espacio cotidiano conventual. En el siglo XVIII distinguimos cinco grupos de mujeres que daban vida a los monasterios: las monjas de velo negro y coro, que podían ser numerarias y supernumerarias, las legas o monjas de velo blanco, las niñas y las mozas o modernas.² A estas residentes

¹ Gonzalbo Aizpuru, 1987, p. 215.

² En los monasterios de “descalzas” sólo identificamos a las monjas de velo negro y coro, siempre numerarias, a las legas y a las mozas, sólo que éstas trabajaban para la comunidad y no de manera individual. No menciono a las esclavas en ningún caso en particular pues su presencia dentro de los

conventuales correspondieron características económicas, sociales y étnicas diferentes, así como un lugar específico dentro del espacio claustral. La heterogénea composición de estos grupos definió los modelos de convivencia desarrollados dentro de los monasterios. Las reformas introducidas por Fabián y Fuero modificaron la interrelación entre estos grupos, lo que cambió también su vida cotidiana.

Algunos datos de 1765 muestran la importancia numérica que llegaron a tener estos diferentes sectores sociales en el interior de los conventos de calzadas en Puebla.

Cuadro 4
Calidad de los habitantes de los monasterios de calzadas
en Puebla hacia 1765

<i>Convento</i>	<i>Monjas</i>	<i>Niñas</i>	<i>Mozas</i>
Santa Catalina	96	72	90
Santa Inés	63	61	65
Santísima Trinidad	64	63	60
San Jerónimo	76	74	76
La Concepción	79	44	—
	378	314	291

FUENTE: Número de religiosas en los conventos de calzadas. Diversos informes al obispo de Puebla.

El grupo de las monjas se refiere a las religiosas de velo negro y coro que estaba compuesto por todas aquellas que reunían un conjunto de requisitos que incluían además del pago de una dote de tres mil pesos para el siglo XVIII, el certificado de pureza de sangre, una copia del acta de bautizo con la cual comprobaba ser mayor de 15 años y menor de veinticinco y ser ante todo hija legítima, además de haber sido aceptada por el conjunto de la comunidad después del noviciado como religiosa profesa. La principal ocupación de estas monjas consistía en leer y rezar el oficio divino³ en el coro, de allí su nombre.

claustros estuvo sujeta a condiciones específicas de cada monasterio y a decisiones particulares de algunas religiosas y para nuestro periodo de estudio resulta escasa la información.

³ Es la oración pública y comunitaria [...] compromete su rezo a las comunidades de canónigos, monjes y monjas y religiosos y religiosas que por regla y constituciones se obligan a ello. Hoy se llama, *liturgia de las horas*, para la santificación del día y de todo el esfuerzo humano. Iguacén, 1991, p. 647.

“No se admitiera religiosa alguna si no fuere capas de leer latín...”⁴

Además de los rezos acostumbrados, la Iglesia mandaba que se leyeran en comunidad, a dos coros o voces los salmos bíblicos,⁵ lo que condicionó de cierta manera el manejo de la lectoescritura para las profesas. Esta práctica se describe desde las crónicas del siglo XVI:

[...] las religiosas asistian a Vísperas y completas, que son a las tres de la tarde y después inmediatamente los Maitines y Laudes. Da gusto asistir por el orden, modestia, compustura y devoción con que rezan pronunciando tan bien el latín y sus acentos que parece lo estudiaron en las clases [...]⁶

En algunos casos y como continuidad de este requerimiento para poder profesar como monja, en las constituciones concepcionistas, se especificó a lo largo del siglo XVIII, que “no se admitiera religiosa alguna si no fuere capas de leer latín para el resado”.⁷

En todos los conventos, las constituciones señalaban un número restringido de religiosas. Sin embargo, en los de calzadas se permitió el ingreso como monjas de velo negro a otras mujeres, con la categoría de “supernumerarias”. Éstas, a diferencia de las numerarias, subsistían de los réditos de su dote, desentendiéndose el monasterio de su alimentación, vestuario, habitación y gastos, mismos que corrían por cuenta de sus padres o parientes.

También profesaban como monjas de coro, pero exentas parcial o totalmente del pago de dote, al mostrar determinadas cualidades, como saber contar muy bien o por ser buenas músicas o “bajoneras”. En el mismo caso se encontraban las que podían comprobar ser descendientes directas de los fundadores de los monasterios y entonces tomaban el puesto de capellanas, mismo que salía vacante a su muerte. Leonardo Ruiz de la Peña, el fundador de La Concepción especificó en la novena cláusula de su testamento que habían de ingresar en el monasterio:

dos monjas sin dote, y estas an de ser perpetuas para siempre jamás, que en muriéndose cualquiera de ellas se an de nombrar y poner otras en su lugar sin dote y sin poner en ello excusa ni dilación alguna por manera que siempre ha de haber en el dicho monasterio dos monjas perpetuas de limosna [...] elegidas a voluntad de dichos pa-

⁴ Regla, c. 1645, p. 43 y Regla, 1789, p. 52.

⁵ Ramos Medina, 1990, p. 132.

⁶ Vallarta, M., 1693, f. 17.

⁷ “...pero habiendo justas causas y conveniencias se podrá dispensar por Nos”. Regla, c. 1645, p. 43 y Regla, 1789, p. 52.

trones a los cuales se les encargará que habiendo deudas o parientas más se nombren antes que otras [...]⁸

Como se puede ver, no todas las religiosas de coro forzosamente pagaron dote, ni todas tenían una celda particular, esclavas y mozas. Las había pobres y huérfanas que ingresaban a través de las obras pías.⁹ Estas obras de caridad consistían en apoyos económicos destinados al pago de la dote de algunas doncellas españolas y carentes de padres. Por lo regular la ayuda ascendía a trescientos pesos y la aspirante tenía que reunir el resto hasta completar lo requerido como dote. Ésta se llegaba a conseguir mediante las donaciones de diez obras pías. Cuando no se completaba la dote, la novicia sólo podía profesar como lega.

Las obras pías, al igual que cualquier fundación piadosa en la época colonial, beneficiaban directamente a los familiares o descendientes de los fundadores. De esta manera profesó Josepha Antonia Ortiz Casqueta Yañez,¹⁰ Su madre María Teresa Yañez Remuzgo de Vera ejerció el patronato de una obra pía que fundó su hermana la muy reverenda madre María de la Encarnación Yañez de Vera, monja del convento de la Encarnación de México. Le fue asignado el beneficio de un capital de cuatro mil pesos con el cual hizo profesar a cuatro de sus hijas. Aunque este linaje ostentaba título de nobleza, la riqueza familiar había venido a menos. En estos casos las obras pías fundadas por familiares aligeraban la carga económica familiar y aseguraba un lugar digno para sus descendientes.

Como se puede ver, los lazos de parentesco desempeñaron un importante papel en la determinación de la pertenencia a una comunidad religiosa y la relación entre la aspirante y el grupo al que deseaba incorporarse.

Las profesas fueron el grupo más importante y su existencia fue la razón de ser del convento. Aun dentro de este grupo había diferenciaciones pues no todas las monjas de velo negro y coro tenían derecho a votar o ser votadas en la elección de prioras y abadesas. Estas prerrogativas correspondían a las que tenían más de dos años de vivir en el monasterio en calidad de profesas.¹¹ Ellas, reunidas en capítulo, tenían el derecho a opinar sobre el funcionamiento y la política del monasterio y avalar la propuesta de la priora en la designación de los oficios de superio-

⁸ Testamento de Leonardo Ruiz de la Peña anexo al "Libro de Profesiones" de La Concepción, f. 2, fechado el 17 de julio de 1586, ante Melchor de Molina, escribano público.

⁹ Para dar una idea aproximada de los mecanismos de funcionamiento de una obra pía, véase Loreto López, 1998.

¹⁰ La citada novicia era hija legítima del capitán Joseph Antonio Ortiz Casqueta, marqués de Altamira, vizconde de san Antonio, AGNEP, notaría 1, 3 de noviembre de 1751, ff. 174-176.

¹¹ El lapso que constitucionalmente dotaba a las religiosas de velo negro de voz y voto varió de un monasterio a otro, en el caso que aquí exponemos se trata de La Concepción. Regla, c. 1645, p. 44.

ras, porteras, torneras, maestra de novicias y contadoras o calvarias como en el caso de las Carmelitas Descalzas.

Otro conjunto femenino, no incluido en el cuadro, lo conformaban las novicias. Estas jóvenes, una vez terminado el año de noviciado,¹² se sometían a un examen en el cual la priora y dos madres del *concejo* la examinaban en materia de religión y en su capacidad de integrarse a la comunidad de velo negro y coro o de velo blanco, según el caso. Su aceptación dependía también de ser aprobada por la comunidad de profesas.

Las monjas legas, “leguitas” o de velo blanco fueron las religiosas que no pudieron llenar alguno de los requisitos indispensables para profesar de velo negro, generalmente por la incapacidad para pagar los tres mil pesos de dote, por lo que mantuvieron marcadas diferencias con las de coro. Normalmente profesaban a los dieciocho años de edad, que “es la edad en la que ya tienen fuerza para servir”, en virtud de una mayor fortaleza física y no desde los quince como en el caso de las monjas de velo negro.¹³ La desigualdad también se expresaba atendiendo al mayor número de rezos;¹⁴ además del conocimiento del oficio parvo.¹⁵ A ellas les estuvo prohibido cantar en el coro y el rezo del oficio divino. Su importancia estuvo en relación con la calidad de los trabajos que desempeñaban en el servicio y mantenimiento cotidiano de todo el monasterio.

En ocasiones cuando se estaba conformando alguna comunidad se permitió que su número variara como en el caso de las Carmelitas Descalzas de Santa Teresa, donde Juana de la Esperanza, una esclava negra que al morir su ama fue cedida al convento y “se convirtió en hermanita de velo blanco entre tanto se conformaba la comunidad”.¹⁶

Se especificaba en las constituciones que las legas tenían como primer cuidado “humillarse y servir de muy buena gana en el oficio a todas las religiosas” y como “son recibidas para el servicio del monasterio deben comer el pan con el su-

¹² El periodo de noviciado podía variar de una orden a otra, por ejemplo, las carmelitas, antes de profesar, permanecían tres meses en calidad de postulantes y dos años de noviciado. Ramos Medina, 1990, p. 133. En La Concepción la aspirante pasaba diez meses en el noviciado y después de profesar vivía dos años en el jovenado. Regla, c. 1645, p. 43.

¹³ Para otros monasterios las edades de profesión de las legas también variaban.

¹⁴ “Las que no fueren del coro, en vez del oficio divino digan veinte y quatro veces el paternoster con el Ave María por Maitines, y por Laudes cinco: Por prima, Tercia, Sexta, Nona y Completas siete: y por Vísperas doce”. Regla, 1630, p. 21.

¹⁵ En la edad media, comenzó la práctica de añadir a las horas canónicas algunas preces. Gozaron de especial favor los oficios breves, compuestos de algunos salmos en honor de algún misterio o algún santo. Entre estos se fue haciendo popular y general el llamado oficio parvo en honor de la santísima Virgen María. Iguacen, 1991, p. 648.

¹⁶ Libro de profesiones de Santa Teresa, 2 de febrero de 1615.

dor de su rostro, entrar en un número moderado que no rebase el de quince”.¹⁷ En los conventos de calzadas, a lo largo de los siglos, los lugares vacantes al morir las legas eran solicitados con apremio pues garantizaban una forma de ingreso al monasterio más o menos rápida, presentándose casos en que la aspirante podía entrar de velo blanco y luego completar la dote de tres mil pesos y pasar a ser monja de velo negro.

“...nos es mas fácil morir que salir del convento”¹⁸

Otra circunstancia que contribuyó al éxito de los conventos femeninos fue que la exigencia selectiva para el ingreso sólo se aplicaba a las aspirantes a religiosas, legas o de velo negro, pero en cambio fue más flexible en cuanto a la incorporación de seglares.¹⁹ Podían hacer ingresar como niñas o acompañantes de las monjas, quienes lo solicitasen, aunque no pudiesen presentar los consabidos certificados de pureza de sangre.²⁰

Así pudieron ingresar numerosas “niñas” educandas que corresidían junto con las religiosas en el monasterio. Algunas jóvenes que pagaban su manutención procedían de familias pudientes que enviaban a sus hijas por varios años para el aprendizaje de las labores mujeriles. Las menores que acompañaban a las religiosas también tenían la obligación de ir al coro a determinadas horas y de realizar prácticas piadosas tales como las meditaciones, lecturas ejemplares, examen diario de conciencia y celebraciones litúrgicas especiales en determinadas festividades.²¹

La edad de ingreso de las niñas fue variable. En Santa Catalina se prohibían menores de 10 años pero en otros eran recibidas a partir de los dos años. Por lo regular ya jóvenes y una vez terminado su periodo de preparación, salían del convento para contraer matrimonio. También algunas permanecían en el monasterio con el ánimo de profesar al alcanzar la edad convenida. De esta manera se garantizaba la reproducción del ideal de perfección femenino ya que del convento salían las esposas educadas para recrear este modelo de comportamiento o perma-

¹⁷ Regla, 1765, p. 61.

¹⁸ ACCP. Memorial enviado al obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero firmado por las seculares del convento de la Purísima Concepción, 12 de agosto de 1768.

¹⁹ La excepción fueron las carmelitas que no aceptaban niñas educandas que de una u otra manera alteraban la vida comunitaria y la clausura total. Ramos Medina, 1990, p. 181.

²⁰ El Concilio de Trento establecía que no podían recibirse seglares en los conventos de clausura. Sin embargo, no sólo en las Indias, sino también en España y otras naciones europeas era usual que se admitiesen niñas. Sacrosanto Concilio de Trento..., sesión XXV, capítulo V, pp. 363 y 364. Citado por Gonzalbo Aizpuru, 1987, p. 215.

²¹ Gonzalbo Aizpuru, 1987, p. 221.

necían en él las que manifestaban vocación religiosa o aceptaban las sugerencias de sus familias para permanecer en la clausura perpetua.

La mayoría de ellas ingresaban desde su infancia y garantizaba su permanencia en el monasterio mientras sus padres pagaran regularmente “su piso”, “niñado”, “pupilaje” y alimentos. Eran, pues, descendientes de familias pudientes que preparaban a sus hijas para el buen desempeño de sus labores femeninas, ya como madres de familia o como religiosas; de esta manera el ser “niñas” en un convento era un estado transitorio. Permanecerían reclusas en los monasterios conviviendo con las monjas durante cierto tiempo. Las excepciones a esta práctica fue el colegio de Jesús María, donde las educandas vivían separadas de las religiosas.²²

Sin embargo, en el siglo XVIII notamos una transformación en la composición social de las niñas. Posiblemente en aras de permanecer en el monasterio éstas declararon, entre 1765 y 1773, “ser pobres”, “huérfanas” y “enfermas”. Dejaron ver que habían establecido estrechos lazos de dependencia económica y afectiva con las monjas que las tenían consigo, compartiendo con ellas sus celdas y alimentos “pues no conocían el mundo exterior y no tenían donde vivir”. Tenemos otros casos en que familias con posibilidades mantenían a sus familiares en calidad de niñas “por estar enfermas”, sosteniéndolas dentro de los claustros durante toda la vida. Esto muestra que el niñado no era más un estado transitorio, sino permanente para algunas mujeres. Veamos el caso de una niña del convento de la Santísima Trinidad. La abadesa, mediante un memorial, pide al obispo que...

le permita quedarse con dos indijuelas por que ni a la niña ni a las indijuelas les da nada el convento [...] esta niña está siempre retirada en su cuarto por que aun siendo todavia niña esta tan mostrosamente gorda que ni a la cabeza se puede llevar la mano por que no le alcanza solo para coser, poniéndole la costura delante tiene movimiento, ni vestirse ni desnudarse puede, ni nada, no puede moverse de la gota y la mucha carne que tiene [...] ²³

Resulta evidente que en algunos casos el monasterio funcionó como asilo al hacerse continua alusión a las enfermedades como: epilepsia, ceguera, e invalidez dada la avanzada edad de algunas de “las niñas”. En el siglo XVIII se llegó a calcu-

²² Existían colegios exclusivos para niñas españolas pobres como Jesús María, fundado en 1597, formando parte posterior de él el convento de San Jerónimo, con el cual se comunicaba por medio de una puerta que siempre estaba cerrada, abriéndose solamente para dejar salir del colegio a su antigua directora y porteras y entrar a las nuevas, que se elegían entre las religiosas del convento. En la segunda mitad del siglo XVII el número de alumnas se elevó de 12 a 22 colegialas. Leicht, 1934, p. 206.

²³ ACCP. Memorial enviado por Manuela de Santa Cruz abadesa del convento de la Santísima Trinidad, diciembre 7 de 1769. Cierta documentación procedente de este monasterio se localiza en la correspondencia del convento de La Concepción, su monasterio hermano.

lar que había una menor en promedio por religiosa. Esta estrecha y numerosa convivencia con seglares nos hace pensar en varias propuestas explicativas. Una de ellas atañe al cambio en la composición económica familiar de los grupos cercanos a los monasterios. Al parecer los parientes que no habían podido cubrir alguno de los requisitos indispensables para que pudiesen profesar sus descendientes como monjas las hacían ingresar buscando un medio de prestigio, seguro y honesto para garantizar su sobrevivencia. De esta manera el monasterio se convertía, de manera primordial, en un refugio para mujeres solteras, pobres y enfermas, y no sólo en un lugar de reproducción de la vida de perfección que comprendía el estricto acato a los votos monásticos. Se constata un ejemplo de ello en 1765 cuando declararon a Michaela Muñoz y Josepha Sardo, niñas en el convento de San Jerónimo:

las menores y más rendidas huérfanas, manifestamos que una y otra entramos en este convento de edad de solo cuatro años donde nos hemos mantenido hasta el presente en que pasamos de cincuenta años, sin tener una y otra padres ni quien en el siglo nos socorra ni donde acogernos, además una de nosotras se halla tullida y sin poder dar paso...²⁴

Durante la segunda mitad siglo XVIII, nos encontramos ante el hecho de que gran parte de las “niñas” no se sostenían ya del pupilaje que sus parientes aportaban, sino que dependían por completo de una religiosa de velo negro a la que llamaban “madre o nanita”. La presencia de las “niñas” fue cuestionada pues representaba ciertamente una carga financiera para los conventos, pero no se debe olvidar que junto con las mozas, estas mujeres constituían pequeños núcleos familiares corresidentes con las monjas, cohesionadas todas por antiguas relaciones afectivas.

En algunos casos, además de las niñas, también vivían con las religiosas otras parientas en su misma celda particular. Así Mariana del Niño Jesús, monja profesada del convento de la Santísima Trinidad, suplicó al obispo se le permitiera continuar viviendo con su madre, pues

[...] es una pobre viuda de setenta y ocho años y tan enferma que por la delicadeza de su conciencia le amenaza próximamente en la pérdida del juicio, durante mucho tiempo la e conservado y ayudado en su vejez sirviéndole y atendiéndole en compañía de una moza fiel que a mas de quarenta años que la asiste y una seculara niña que también le ayuda.²⁵

²⁴ ACSJP. Estas “niñas” al salir del monasterio se fueron a vivir en la casa de doña Anna de Rocha, solicitando una limosna al obispo para su sostenimiento. Septiembre 15 de 1770.

²⁵ ACCP. Memorial que envió al obispo Anna del Niño Jesús, monja profesada del monasterio de la Santísima Trinidad, 16 de agosto de 1769.

La implantación de las reformas de Fabián y Fuero, que contemplaban la salida forzosa de las seculares, dio origen a múltiples peticiones, suplicándole les concediera licencia de permanecer dentro de los monasterios. Algunas argumentaron que:

Hemos vivido desde nuestros tiernos años, y otras que ya grandes nos venimos a retirar por vivir aquí escondidas de las olas del mar tempestuoso y estar en la religión porque nos hallábamos en total desamparo [...] y por que somos de este sexo tan débil para resistir y nos hallamos sin tener casas a donde ir ni amparo ninguno, por que entre todas las que estamos sólo cinco o seis ai que tengan padres y casas a donde salir, ni tenemos la ropa que es necesaria para estar en el mundo como sallas y mantas y lo que es mas pensar que hemos de salir de nuestra amada clausura se nos acaba la vida y aun eso nos sirve de consuelo porque nos es mas fácil morir que salir del convento.²⁶

La política seguida tras las reformas no afectó únicamente a las niñas. También se expulsó a las mozas, privándoles del claustro que les daba albergue y permitía su supervivencia. En adelante sólo permanecerían dentro de los monasterios en un número limitado y éstas serían en su totalidad para la comunidad, prohibiéndose en adelante tenerlas privadamente.

Ante la propuesta del prelado de quedarse únicamente con las sirvientas necesarias para la comunidad conventual y no de manera particular, las prioras enviaron listas de las que se necesitaban para el servicio de la comunidad. Setenta y dos mozas declaró necesitar la abadesa de la Purísima Concepción, de las cuales cuarenta y dos estaban relacionadas con la limpieza y lavado directo de la ropa y los trastes, ya sea en la enfermería, en el refectorio o en la cocina, limpiando los patios o lavando las pilas de agua. Distinta carga sería la que tenían las asignadas para el chocolatero (moler y batir el chocolate) o las de la portería, tornos o locutorios, noviciado, sacristía, confesionario y contaduría, quienes se encargarían de auxiliar a las religiosas asignadas para esas oficinas.²⁷ Además se necesitaban doce mozas para hacer el atole y las tortillas. Se debía considerar entre sus labores la limpieza y aseo de los dormitorios, las celdas, claustros y de la iluminación de todo el convento, incluyendo preparar por las mañanas el agua del baño de las religiosas que lo necesitaren. Como vemos, con este tipo de informes se esbozaban cambios en la interacción entre las legas y las mozas al compartir sus actividades en espacios de trabajo colectivo como patios, cocinas y claustros.

²⁶ ACCP. Memorial enviado al obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero firmado por las seculares del convento de la Purísima Concepción, 12 de agosto de 1768.

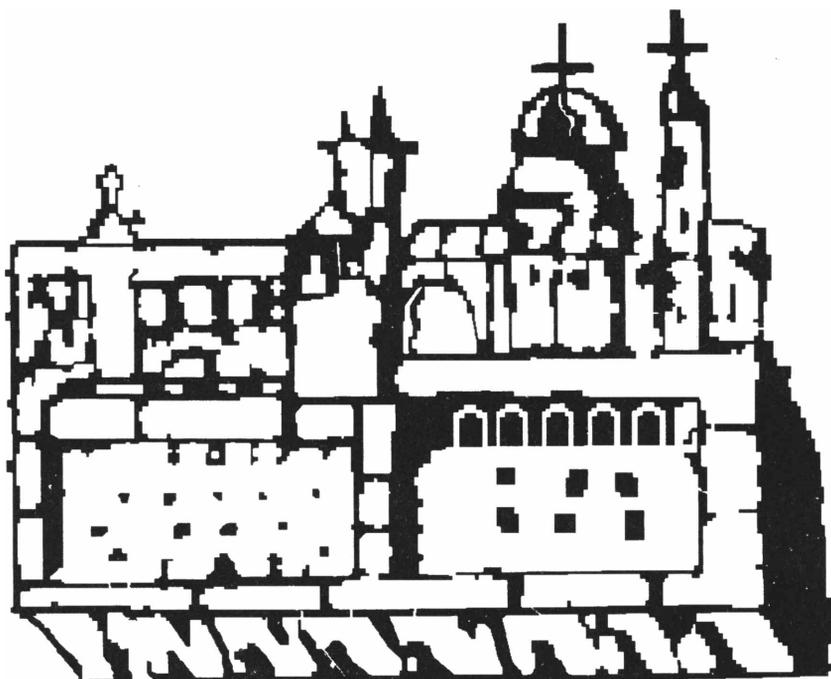
²⁷ ACCP. "Razón del número de mozas que se consideran necesarias para el servicio de las religiosas en las oficinas de la vida común en este Convento de la Purísima Concepción", agosto de 1766.

Fue hasta 1765 cuando el papel de las religiosas de velo blanco se definió más precisamente al redistribuirse el trabajo del mantenimiento de los espacios comunitarios de monasterio también entre las monjas profesas que en adelante se ocuparían de las roperías, refectorios y enfermerías. Con la salida de las niñas, la disminución del número de mozas, y la desaparición de sirvientas particulares, cambiaron espacios, actividades y relaciones al interior del monasterio. Con ello se modificaba el tipo de vida que ofrecía el monasterio a las hijas de las familias acomodadas.

EL CONVENTO COMO ESPACIO DE LA VIDA RELIGIOSA

No sin razón, Georges Duby consideraba a los conventos medievales como el modelo de vida privada por excelencia. Al igual que los monasterios benedictinos europeos, los de América continuaron en cierta medida reproduciendo esa imagen de ciudades cerradas limitadas por monumentales muros con accesos¹ estrictamente controlados.

Figura 2. Convento de La Soledad. Detalle del plano del siglo XVIII



¹ Duby, 1988, p. 52.

Al exterior el conjunto convento-iglesia debió dar una idea de fortaleza inaccesible, lo cual es parcialmente cierto. Si bien los muros altos y las ventanas enrejadas que rodeaban al monasterio cumplían la función del resguardo del voto de castidad, la iglesia permitía la vinculación del conjunto arquitectónico y de sus habitantes con el resto de la sociedad.

“Del altar mayor es uno de los mas primorosos que al presente ay en la ciudad”²

El volumen y la composición interior de las iglesias conventuales se conformaba de presbiterio, sacristía, confesionarios, coros y criptas. El objetivo de la centralización de los componentes constructivos, dentro de los cánones de la arquitectura española y colonial, era concentrar y unificar a los fieles. Se trataba de que todos tuvieran una vista óptima del ritual religioso desde cualquier punto interior de la iglesia; llevar la atención de los asistentes, ya fuera el altar o el púlpito, fue uno de los objetivos de la distribución espacial de los templos de monjas, para ello se recurrió a la utilización arquitectónica de la nave de cañón corrido³ y al recubrimiento barroco de sus interiores.

La altura de este tipo de naves por lo regular fluctuaba entre 18 y 20 metros en los claros; los volúmenes diferenciados de los templos se situaban en sus extremos: en el presbiterio y en el coro. Estos dos elementos, en conjunto, sumaban la mitad de la longitud total de la iglesia y estuvieron delimitados por grandes arcos. La descripción de la iglesia de Capuchinas nos ilustrará sobre las proporciones entre la estructura principal y los elementos mencionados:

La planta de la iglesia es en la distancia de 50 varas de longitud, 10 y media de latitud y 16 y media de profundidad; se divide en cuatro porciones, la una que forma el coro alto, la segunda el cuerpo de la iglesia, la tercera la capilla mayor y la cuarta el presbiterio.⁴

La relación entre la nave, el presbiterio y el coro, en términos de volumen y disposición, fue manejada en forma diferente por las distintas órdenes de acuerdo con la época.

Continuando con la tendencia a la concentración espacial, el área del presbi-

² Gómez de la Parra, 1731, p. 68.

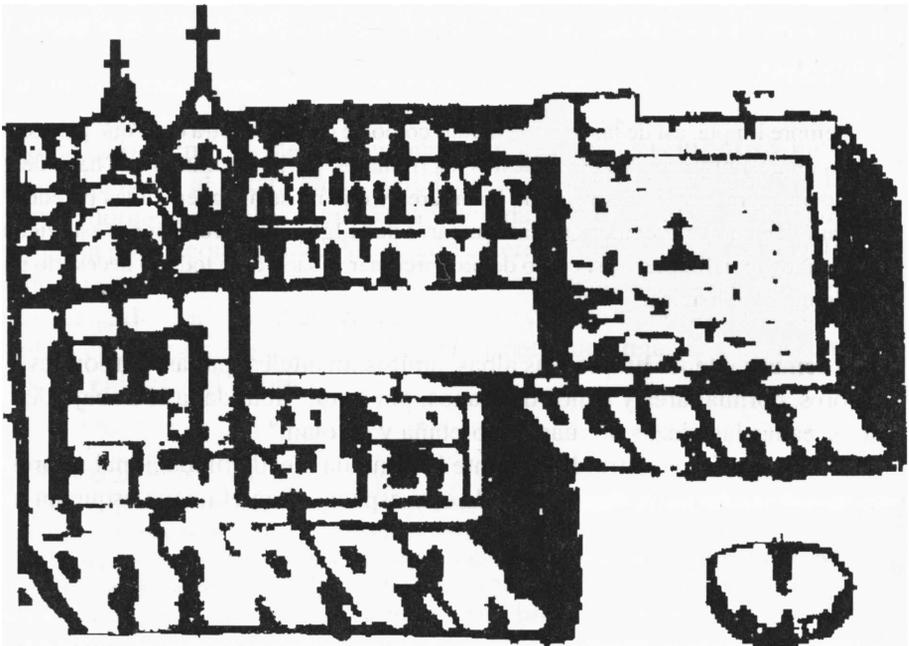
³ Independientemente de sus antecedentes aislados en España, las iglesias de una sola nave son específicamente mexicanas. Kubler, 1982, p. 254.

⁴ Cit. por Maza, 1990, p. 85.

terio o santuario estaba diferenciada jerárquicamente del resto de la iglesia por medio de gradas que la rodeaban por sus tres lados. La tradición litúrgica y arquitectónica cristiana aprovechó el ábside de la basílica romana para poder celebrar en él los ritos sagrados. Su disposición permitía la participación activa de cada uno de los presentes en la misa al tener siempre a la vista al sacerdote oficiante. El conjunto se enriquecía artística y simbólicamente con los maravillosos altares que lo enmarcaban. La descripción de la iglesia de Santa Teresa es rica y sugerente.

Al presbiterio se sube por tres gradas de cantería donde tenemos que admirar y ver la hermosa fábrica del altar mayor es uno de los mas primorosos que al presente ay en la ciudad [...] que se dedicó el año de 1698 [...] se compone su fábrica de tres cuerpos proporcionados a lo que pide el arte y demanda el sitio, todas las columnas son salomónicas [...] tienen todas vistosas labores de ramos y frutos entretexidos en los relieves y huecos, que hacen, todas caladas con exquisito artificio, que realza los primores de la obra.⁵

Figura 3. Convento de Santa Teresa.
Detalle de plano del siglo XVIII



⁵ Gómez de la Parra, 1731, pp. 67-68.

Integrada a la iglesia y dispuesta a un costado de su cabecera, se encontraba la sacristía, destinada a servir de vestuario y ropero en donde se guardaban los ornamentos sagrados con los que se revestía el oficiante de los servicios litúrgicos. En Santa Teresa era “una pieza bien capaz y clara con dos ventanas a la calle con rejas de hierro toda de bóveda [...] por dicha sacristía tiene puerta por donde pasa a su vivienda el Padre Capellán”.⁶ Su puerta estaba dentro de los límites de la reja y disponía de un oratorio y un altar. Las disposiciones de su diseño se observaron detenidamente dado que el cuidado de la clausura femenina era el punto más importante a observarse en las construcciones conventuales:

Así, en la sacristía debía cuidarse de no comunicar ni visual no acústicamente el monasterio con esta dependencia, de la misma forma que el agua de que disponía en la pila para el lavado de manos el sacerdote no procediera de ninguna canal o tubo por dentro del monasterio sino que era acarreada de manera aparte. De la misma manera estaba controlado el vano donde se exponían los vestidos sacros, estos se colocaban a través de un rueda y el receptáculo o ventana donde se guardaba el sacro óleo de las enfermas.⁷

Las monjas dedicadas a su cuidado eran las sacristanas, su trabajo estaba repartido entre dos religiosas por “ser mucho”; su función era procurar que la iglesia estuviera...

siempre limpia, así de las telas de arañas como de cualquier otra cosa que parezca mal; los altares muy aseados bien puestos los frontales, [...] procurando que haya despabiladeras para limpiar las velas de los altares y que no se apaguen en las paredes. [...] También debían procurar que las lámparas de la Iglesia y coro siempre estuvieran ardiendo y con limpieza así como de proporcionar al sacerdote todo lo necesario para el ejercicio de la misa.⁸

Además de tener limpios las albas, amitos, manteles, palias, corporales, purificadores, cornualtares y paños de manos, por lo que abundaba el trabajo de mantener aseadas las piezas de ruan, de breña y de olan.⁹

En las iglesias construidas durante la segunda oleada fundacional se presentó una modificación en la disposición de este espacio. Con el nuevo esquema archi-

⁶ Gómez de la Parra, 1731, p. 69.

⁷ Borromeo, 1985, pp. 86-89.

⁸ Regla, 1765, pp. 140-142.

⁹ Gómez de la Parra, J., 1731, p. 71.

tectónico que implicó el desplazamiento del coro bajo, la sacristía tuvo cambios en su ubicación, apareciendo como una prolongación de la iglesia.¹⁰

Espacialmente se le pudo localizar a partir del siglo XVIII atrás del altar mayor y no a un lado como en los conventos de calzadas. Este hecho si bien integró como un todo el espacio de la iglesia, desplazó de él a la comunidad monacal.

Dado que la recepción del sacramento era obligatoria para todos los fieles, por lo menos una vez al año, los pecados sólo podían ser absueltos mediante la confesión auricular individual con el sacerdote y la correspondiente penitencia. Se necesitaba un lugar específico en el interior de la iglesia que proporcionara las condiciones psicológicas para la intimidad de la confesión y el sincero arrepentimiento. Para ello, se diseñaron los confesionarios.

En los conventos la práctica regular de la confesión estaba asignada a un confesor titular. La mayoría de los destinados a las religiosas fueron jesuitas. Un claro ejemplo de la influencia que podían alcanzar lo tenemos en el caso del padre Miguel Godínez, jesuita irlandés confesor de la venerable madre María de Jesús en La Concepción y de Francisca de la Natividad en Santa Teresa hacia 1620, dos monjas iluminadas en las que ejerció un influjo decisivo.

La dirección espiritual, su práctica y desarrollo constituyeron una etapa capital en el avance de una piedad personal y su interiorización, sin olvidar que la confesión fue uno de los elementos clave en la definición de la privacidad de las religiosas.

Las monjas efectuaban el acto de la confesión por medio de oquedades divisorias entre la iglesia y el claustro, ubicadas a los lados de los retablos. La comunión, como acto íntimo de piedad personal, también tenía sus lugares y horas específicos. Adosada al altar, en la pared del coro bajo existía una ventanita, "píamente adornada con obra escultórica y dorada"¹¹ por donde se administraba a las monjas la hostia consagrada. Por el lado exterior de la iglesia y en la parte superior de esta ventanita existía otra ventana donde se ocultaban las sacras reliquias de la comunidad.¹² La craticula, que en España se conoce como comulgatorio, casi siempre se encontraba en medio del coro bajo, entre dos rejas formando un altar pequeño en el lugar del sagrario.¹³

¹⁰ Cfr. nota 26, p. 48 de este libro.

¹¹ "En la pequeña ventanita por la parte interior haya batientes férreas o bronceas, pulidamente confeccionadas, las cuales se cierran con pestillo y llave." Borromeo, 1985, p. 87.

¹² Las reliquias, por el lado exterior de la iglesia podían observarse pero no tocarse pues esta abertura estaba resguardada mediante cerrojos y tres pestillos los cuales se cerraban con tres llaves distintas, que tendrían; el obispo, el confesor y la prefecta del monasterio. Borromeo, 1985, p. LXXIII.

¹³ En México la craticula se ubicó al lado de la gran reja del coro bajo y corresponde al muro interior del templo y contrario de las puertas de la calle, para que el sacerdote al llevar el viático, no pase frente a éstas. Era un hueco practicado en el muro a la altura del pecho, que se achicaba conforme se acercaba al interior del coro, de modo que, a su final sólo cabía la mitad de un rostro. Tanto para el tem-

Las disposiciones diocesanas de Fabián y Fuero alteraron de manera grave esta práctica privada. Al iniciarse el proceso de reforma se prohibió la confesión de la manera en que se venía efectuando, ya que el obispo fue el que asignó el confesor a las religiosas. En las constituciones se recomendaba la confesión y la comunión cuando menos mensualmente, de modo que las monjas se vieron privadas de sus anteriores directores espirituales. La solución era compleja, ya que algunos de los confesores elegidos por ellas se negaban a asistirles para evitar problemas con el obispo, y otros no eran bienvenidos por identificarse su intención de tratar de convencerlas para “que fomenten el que no nos mantengámos en la vida antigua”. La abadesa de la Santísima Trinidad escribió al prelado que se ocupe de:

una afligida y lastimada religiosa cuio consuelo espiritual ya no sufre dilación por las circunstancias que ay pues despues de padecer un rabioso mal del corazón que se le hace pedazos se halla gravisimamente afligida y desconsolada por no tener con quien confesarse, a ido con algunos, que ni ellos por lo afligido de su conciencia y padecer an buelto ni ella quier ya con ellos por que la an dejado sin consuelo, meses a que esta sin comulgar [...] ¹⁴

A partir de este conflicto las nuevas disposiciones mostraron la intromisión de las propuestas diocesanas en esferas de la íntima religiosidad de las monjas lo cual formó parte importante de la tendencia reformista del cambio y modificación de su forma privada de vida.

La comunicación personal con Dios se complementaba con formas particulares de religiosidad dentro de las iglesias monacales mediante la oración mental e individual. No se trataba de un rezo colectivo en voz alta sino de la suma de rezos individuales en voz baja. En los coros las monjas de velo negro recrearon esas prácticas.

“...vinieron los ángeles a suplir por las monjas...” ¹⁵

Primeramente los coros constituyeron formas espaciales que dieron a las religiosas un lugar insustituible en las misas diarias. Ésta era la primera constatación externa de su existencia por un público que las conocía y percibía en la oración y el

plo como para el coro tenía sus puertas de madera, pintadas o talladas y el hueco del muro estaba lujosamente forrado de terciopelo o brocados. Maza, 1990, pp. 10 y 17.

¹⁴ ACCP. Memorial firmado por Michaela María de los Dolores, abadesa de La Santísima Trinidad, 20 de enero de 1769.

¹⁵ Vida de la madre Francisca de los Ángeles, en Vallarta, 1723, f. 93.

canto de cada día y que participaba en la devoción comunitaria como una forma de piedad colectiva revalorada por la iglesia postridentina.

Situados en la parte posterior de los templos de religiosas, los coros alto y bajo fueron una parte esencial del conjunto convento-iglesia, pues vincularon directamente las actividades y la razón de ser del monasterio con el mundo exterior.

En el coro alto las monjas de velo negro oraban y cantaban para su Amado. En el coro bajo asistían a la misa conventual desde donde los fieles las escuchaban y unían sus alabanzas a Dios. En estos lugares se llevaba a cabo la función más específica e importante de las religiosas y constituía uno de los puntos de contacto con la sociedad. El tamaño y distribución espacial de los coros dieron a las iglesias de monjas ciertas características particulares y su importancia tiene sin duda que ver con las dimensiones que llegaron a alcanzar.¹⁶

En las iglesias de monjas calzadas construidas durante los siglos XVI y XVII, los coros altos y bajos se encontraban dispuestos de manera frontal al presbiterio. A manera de un gran balcón, no restaban espacio a la iglesia sino que dividían su volumen total en un plano horizontal. Su profundidad varió considerablemente: en algunos casos era igual al ancho de la nave, como en San Jerónimo, donde las medidas de largo del coro alto se igualaban con las del templo por medio de tres bóvedas de arista; o como en La Concepción y La Santísima que son mayores que la iglesia en sí misma, pues en ellas se utilizaron por lo regular tres bóvedas mientras para el resto de la iglesia se emplearon dos. Con el objeto de tener un lugar para todas las ceremonias y oficios religiosos, contaban también con tribunas que a manera de balcones daban al altar mayor. A veces ocupaban el segundo cuerpo de un retablo, como en Santa Mónica y Santa Teresa. Estas tribunas eran para las madres impedidas o ancianas, para las enfermas y para las niñas educandas como en San Jerónimo, donde:

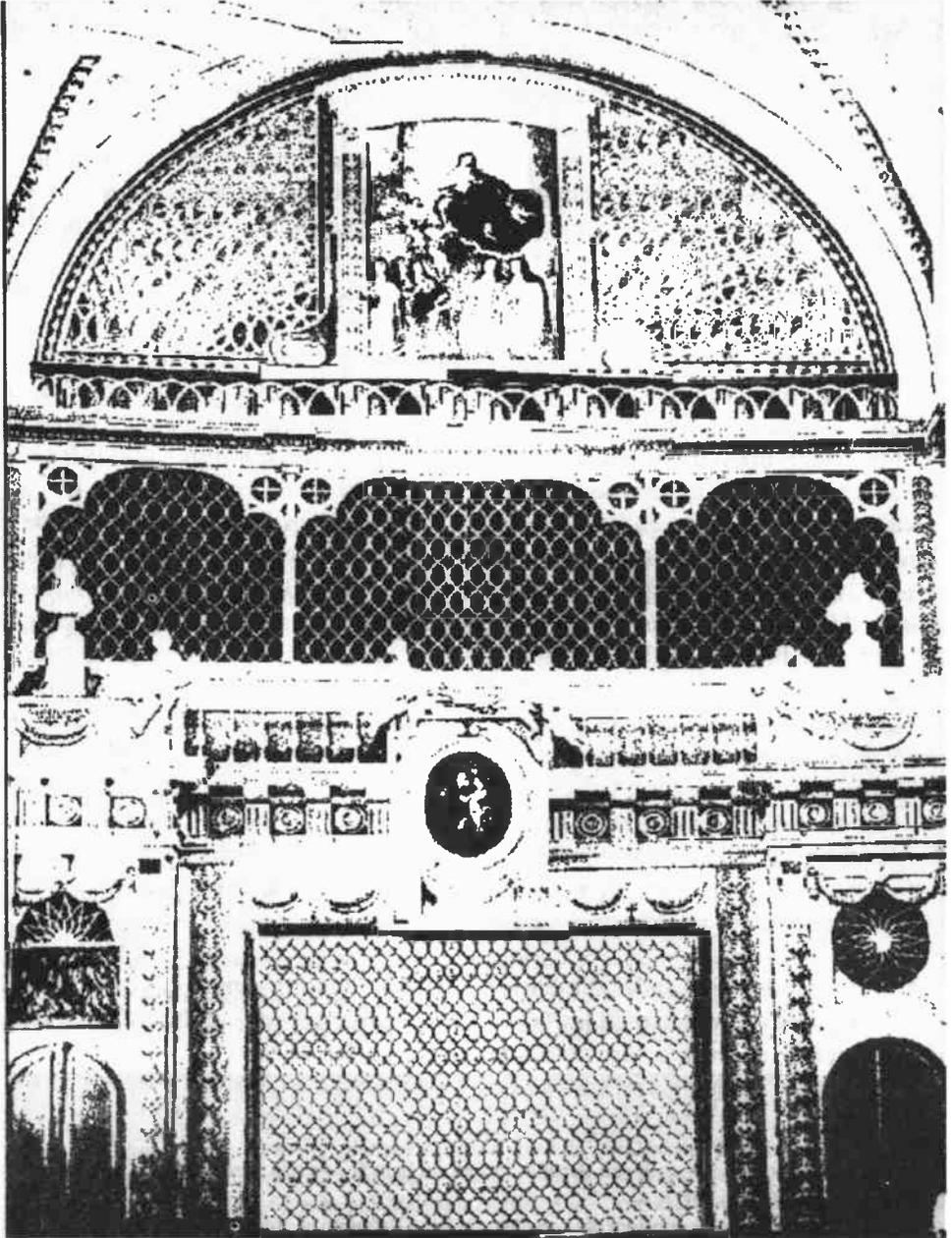
las niñas tienen su separación pues a la tribuna van con su maestra que es religiosa, a oración y pasan por la doctrina, ahí tienen sus ejercicios y ollen misa después se van a sus ocupaciones a sus seldas por ser las mas pobres y ahí siempre están ejercitadas y en este orden.¹⁷

Esta peculiaridad en las dimensiones del coro iguales o mayores que las de la nave fue, junto con el uso de las cúpulas sin tambor sobre pechinas, un rasgo característico de la arquitectura poblana de los templos de monjas.

¹⁶ Los coros altos son raros en España. Tienen un balcón con reja y no existen por lo menos en Castilla. Maza, 1990, p. 193.

¹⁷ ACSJP. Carta de la superiora del convento de San Gerónimo al obispo de la Puebla de los Ángeles Fabián y Fuero, agosto 31 de 1769.

Figura 4. Coros alto y bajo de San Jerónimo



Especialmente los coros cerraban el vano completo de un arco toral del templo¹⁸ quedando un amplio espacio que se distribuyó de la siguiente manera: el coro bajo ocupaba la mitad, arrancando directamente del piso, hasta el arco y bóveda divisorias del coro alto. Llevaba en medio un gran hueco rectangular adintelado o un arco rebajado en donde se incrustaban las rejas una hacia el exterior y otra hacia el interior. A un costado se encontraba la puerta de la iglesia, comunicación que servía para la entrada de las novicias cuando se despedían del mundo seglar. Del otro lado, oponiéndose simétricamente a esta entrada, estaba el comulgatorio.

El coro alto se diferenciaba con una gran reja que iba de muro a muro hasta el arranque del arco toral, como se ve, por ejemplo en La Concepción, San Jerónimo, La Santísima, Santa Inés y Santa Mónica. En otros casos se relegó la importancia de un enrejado y el coro alto quedó definido por una pequeña retícula de hierro con púas, como en Capuchinas, donde además no existió el “abanico” externo sino que en un muro cerrado se abrió únicamente el cuadro de la reja, rematándose por el exterior con una pintura de la santísima Trinidad.

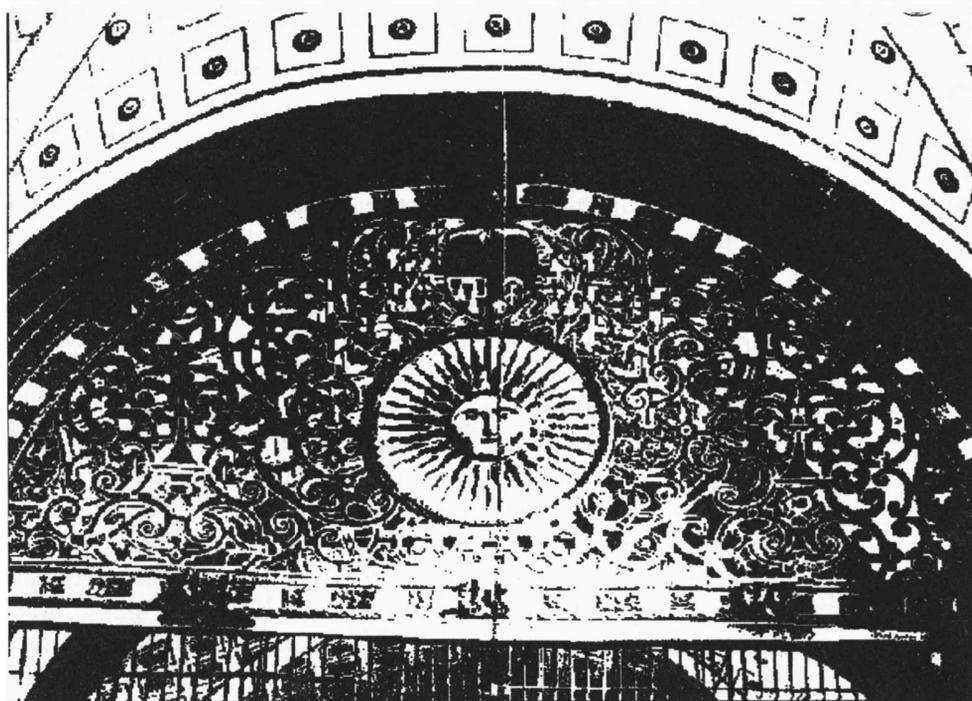
Visto desde la iglesia, el muro de los coros terminaba en la parte superior con un inmenso “abanico” que llenaba el medio punto. Este elemento se decoraba con lienzos de pinturas al óleo que cubrían todo el arco, que también podía conformarse de madera labrada. El ejemplo más hermoso está en La Santísima Trinidad, donde los calados se basan en dibujos renacentistas retocados con maestría barroca; en su centro resplandece un sol con su redonda cara, el conjunto se remata con un escudo del obispo benefactor de las religiosas y con elementos iconográficos de la orden.

El coro bajo se separaba del templo por unas rejas cuyos hierros presentaban hacia fuera agresivos picos. El de Santa Teresa tenía “rejas de hierro tupidas y fuertes, la de afuera con espigas de hierro y la de adentro con un bastidor de esterlin con su cerradura y llave [...]”¹⁹ A los lados de estas rejas se encontraban los comulgatorios, que permitían a las monjas recibir la comunión sin que el sacerdote penetrara en la clausura. El coro alto no presentaba una reja tan imponente como la del bajo, pero también estaba cubierta con mamparas de tela que permitían ver desde el interior, pero evitaban la mirada del pueblo.

Las excepciones a esta norma arquitectónica se presentaron en Santa Teresa, Capuchinas, La Soledad y Santa Rosa, los tres últimos monasterios fundados en el siglo XVIII, que contaron con una disposición diferente en la ubicación de los coros bajos. Éstos se vieron desplazados hacia un lado del altar mayor desarticulándose el conjunto coro alto y coro, esquema de los templos conventuales de calzadas.

¹⁸ Este arco es el que cae encima del antepecho del coro. Tiene la forma redonda de un semicírculo. García Salinero, 1958, p. 43.

¹⁹ Gómez de la Parra, J., 1731, p. 79.

Figura 5. Abanico del coro alto de La Santísima (detalle)

Varias de las más importantes actividades de la vida conventual se desarrollaban en los coros. En el alto comenzaba muy temprano el oficio divino y en el bajo se asistía a la misa. En ambos se desarrollaba la parte más importante de la contemplativa existencia de un convento de monjas. La descripción del ceremonial y la división litúrgica de las horas de un día, en Santa Catalina de Sena en 1765 nos dará una idea aproximada de la importancia de estos sitios. A media noche asistían al coro alto a maitines cantados con pausa, ahí el conjunto monacal elevaba sus alabanzas nocturnas. En días alternos, se disciplinaban. Más tarde leían en voz alta un punto de meditación, y hacían oración mental variando de media a una hora. Regresaban a sus celdas a descansar cerca de las dos de la madrugada y a las cinco volvían otra vez al coro, para el rezo de prima a la hora de la aurora. El resto del día lo dividían en las llamadas horas litúrgicas menores dedicadas a santificar el trabajo que se desarrollaba entre las nueve de la mañana y las tres de la tarde; en tercia se pedía por el recto uso de los sentidos y el esfuerzo humano de cada día; después de la oración mental, cantaban y comulgaban y asistían a misa en el coro bajo. Terminado esto entre ocho y nueve, comenzaban los trabajos conventuales en la sala de labor y en las oficinas. A las once comían en

el refectorio y escuchaban a la hebdómada con una nueva lectura; terminada ésta había acción de gracias en el coro llamada sexta, encaminada a propiciar la concordia y el apaciguamiento en la actividad del medio día. Después de un rato de recreación, se incorporaban a sus actividades. A las tres de la tarde, llamaban a nona, rezo que se relacionaba con la declinación del día y el atardecer de la vida, dedicándolo a la intercesión de la muerte santa. A la caída del sol, entre seis y siete de la tarde, tocaban a vísperas y acudían al coro a rezar el rosario, era la oración de la tarde. Entonces comenzaba el silencio obligatorio hasta el día siguiente; a las nueve se tocaba a completas, dedicadas a la oración de la noche y del descanso nocturno, ahí se rezaba la letanía de los santos y otras devociones; luego cenaban y se recogían, hasta que se tocaba a maitines a media noche.²⁰

De los tiempos de oración y reflexión, de trabajo, de tomar los alimentos, de silencio y oración mental y descanso individual, tenían mayor importancia las obligaciones de comunidad como la asistencia al oficio divino, a misa, a la sala de labor y al refectorio.

Las horas en que se rezaba la liturgia de las horas variaron en cada monasterio según la orden y disposiciones de los obispos. En La Concepción, hacia 1640, el obispo Palafox les permitió mudar la hora de maitines que era la media noche a la tarde.²¹

En víspera de Santa María Magdalena, con título de recreación, se cambio Prima a la tarde [...] estando la M.R. M. Francisca de los Ángeles a la media noche en el dormitorio con todas las monjas recogida, oyo que en el coro resonaba música, y haciéndole armonía las voces, por que su comunidad estaba toda descansando y ya los Maitines se habían dicho, con claridad percibía los sonoros ecos, que hacía aquella dulce y suave música conjeturo que por que aquella noche no se dejasen de dar a Dios N.S. las acostumbradas alabanzas (aunque las habían adelantado) vinieron los ángeles a suplir por las monjas [...]²²

Además de servir de espacio para que las iluminadas tuvieran revelaciones, el coro bajo también servía como punto de intersección entre la comunidad y la sociedad; el día de la toma de hábito, después de ofrecer a la futura novicia una fiesta y tres días de paseo, la joven se presentaba en la entrada del citado coro...

²⁰ Regla, 1765. Para el caso de las Capuchinas, puede verse el trabajo de Arenas Frutos, 1994, p. 33.

²¹ La crónica cita que las más primitivas constituciones "señalan que los maitines siempre se digan a la hora acostumbrada, que es media noche; y esto lo puede dispensar la abadesa con suficiente causa, haciendo que con puntualidad se digan a prima en la noche". Vallarta, 1723, f. 93.

²² Vida de la madre Francisca de los Ángeles, en Vallarta, 1723, f. 93.

vestida de raso azul pálido con diamantes, perlas y una corona de flores, (entrando en la reja del coro bajo, le esperaban) veinticinco monjas cubiertas con ropas negras, post-tradas a cada lado de la novicia, sus rostros humillándose en el suelo y en las manos sendos grandes cirios encendidos, en el centro arrodillada la novicia, vestida aún con el raso azul, su velo blanco de encaje y sus joyas también llevando ella un gran cirio encendido en la mano, la bendijo el obispo y cayó la negra cortina [...] ²³

Posteriormente se le tomarían los votos solemnes previo cambio de sus ropas seglares. Con esto se expresaba que simbólicamente, la joven ingresaba a la vida claustral. Un documento nos revela estos actos cargados de significados:

Habiendo hecho la novicia la Confesión general, y siendo absuelta de todas aquellas excomuniones y censuras eclesiásticas, de las cuales puede ser absuelta [...] y no habiendo impedimento y queriéndola vestir, pondrán la ropa que está preparada para vestirla, delante del altar mayor [...] ²⁴

Así después de quitarle la ropa y ser cubierta con un lienzo negro las religiosas la rodeaban entonando un himno. La música, los cantos, el cambio de color y textura de su ropa eran una manera de constatar que la joven “Ya había muerto para el mundo”:

[...] incose ante el obispo y recibió la bendición [...] después ella sola fue abrazando a todos aquellos negros fantasmas (las religiosas de velo negro y coro). Concluido el sermón, sonó de nuevo la música, avanzó (la religiosa) y se detuvo delante de la reja para contemplar por última vez a este pícaro mundo [...] ²⁵

Para la toma de hábito y profesión como monja de velo negro o lega, la religiosa debía ser aceptada previamente por la comunidad mediante votación, además de someterse a un examen aplicado por su maestra de novicias con testificación de la prelada y el obispo o un representante. Todos estos preparativos significaban un fuerte desembolso familiar pues además de los parientes, la comunidad de religiosas constituía la parte más interesada en la entrada de la postulante. Así se confeccionaban bocadillos para todas las monjas, costeados por supuesto por los padres de la novicia. Un ejemplo muestra el conjunto de gastos

²³ Hemos utilizado el ejemplo dado por Calderón de la Barca para el siglo XIX. Calderón de la Barca, 1978, pp. 145 y 146. Este conjunto de rituales varió de acuerdo al carisma de cada orden.

²⁴ Primera y segunda regla 1688, pp. 77 y ss. Utilizada por las capuchinas. Para ellas, en vez de coro bajo, se utiliza la palabra “grada”, sirviendo este espacio para las mismas actividades.

²⁵ Idem.

erogados, de manera global, para la serie de festejos por la toma de hábito de una novicia:

Para el escribano, el notario, la contaduría de monjas, el vicario de religiosas, el sacristán del sagrario, el arriero que trajo el colchón de la hacienda para la M.R.M., los chirimiqueros, la rueda de cuetes que se quemó el día de la votación, piso, propinas de las criadas, los que se le dio al cochero para que la paseara tres días, más los mamonés, viscochos, vino, guajolotes, gallinas y pollo, 3.5 arrobas de azúcar y cinco reales del cargador que la llevó al convento, en cinco libras de cera labrada del día del examen, una vela escamada (para la toma de hábito), la cena de las religiosas del día del hábito, por lo que se le pagó al sastre que le acomodó a su talle la ropa que saco en los tres días de paseo mas lo que se le dio al mismo sastre para que la pusiera en el estado en que estaba cuando se la prestaron, se gastaron aproximadamente \$329.²⁶

Como podemos ver, también la ciudad se involucraba en tan solemne acto, añadiendo que cuando la aspirante era una donada de obra pía tenía que participar en procesión pública partiendo de Santo Domingo hasta Catedral. En la calle los cohetes y las chirimías hacían públicas las manifestaciones festivas de la religiosidad conventual.

Los interiores del coro alto se decoraban con altares, retablos, nichos, esculturas, pinturas, y relicarios, siguiendo la normativa del “ajuar eclesiástico”.²⁷ Según De la Maza, “parecían otra iglesia en pequeño” el caso de Santa Teresa ilustra esta afirmación:

a mano derecha esta la testera adornada con un altar de un Santo Christo Crucificado que es una imagen de bulto hermosísima y milagrosa, debajo de un valdoquín de tela de china carmesí con guarnición de oro, en lo bajo sobre el altar está en el lado derecho una imagen de Nuestra Señora del Carmen con rostro y manos de marfil [...] los dos lados del choro estan adornados con lienzos y frente a este altar esta la reja que sale a la iglesia [...]²⁸

²⁶ AGNEP. Indiferente, 1759, f. 144. Quinto cuaderno de Partición de Bienes de don Blas Clavijero, padre de Francisco Javier Clavijero y de sor Mariana Josepha, monja profesa en San Jerónimo.

²⁷ Según los preceptos dados por Borromeo, cuya experiencia contrarreformista lo vuelve particularmente sensible a una funcionalidad adecuada para las ocasiones solemnes, dicta que dentro de las características de la iglesias se contemple, “como fin en sí mismo de la construcción, la disposición de lugares amplios y espaciosos a semejanza de los templos de los antiguos romanos en donde dispongan de amplios sitios para colocar estatuas (...). Así también en las fábricas de los templos debe tenerse la razón de que a los fieles de Cristo, con la multitud de estatuas casi vivientes, se les procure una fe apta tanto para rezar como para adorar al Numen.” Borromeo, 1985, p. 85.

²⁸ Gómez de la Parra, J., 1731, p. 79.

En algunos casos había relicarios con corazones o entrañas de piadosos obispos que los donaban a sus conventos preferidos. Como ejemplo de ello estaban los corazones de los obispos Diego Escobar y Llamas, Pantaleón Álvarez de Abreu y Manuel Fernández de Santa Cruz, colocados en los coros de los monasterios de La Santísima, de Santa Rosa y de Santa Mónica, respectivamente. El escenario de tan sacro lugar se complementaba con las piletas de agua bendita que estaban incrustadas en los marcos de las puertas de ambos coros, encontrándose en el superior de éstos el órgano, las bancas corridas o los pequeños bancos individuales.

Otra función que se realizaba en el coro bajo era la elección de priora. Para ello se juntaban en capítulo todas las que tenían derecho a votar y a ser electas. Las elecciones se efectuaban con licencia y presencia del obispo o de tres escrutadores “quienes en sus asientos en las rejas del coro, reciban aquellas cédulas en una caja, y después cuéntenlas, léanlas y luego quémenlas (...) y hallando, que alguna tiene un voto más la mitad, o dos, formara el decreto de la elección...”²⁹ Cada periodo prioral duraba tres años con posibilidades de reelección. Una vez confirmada la votación se realizaba un pequeño festejo con los allegados de las religiosas y sus benefactores.

También en este coro se presentaban rituales por medio de los cuales se hacía patente el significado de un gesto individual inmerso en un contexto colectivo; los decesos, la muerte, o la entrada a la vida, se ligaba por lo común a un ceremonial que recordaba la idea de que nadie podía salvarse solo.

En el interior del monasterio se aplicaban los sacramentos de la penitencia, de la eucaristía y de la extremaunción, actos encaminados a ayudar a la moribunda religiosa, y que, aunque parecían ser estrictamente personales afectaban a la comunidad y a la sociedad entera. El día 12 de junio de 1637 se trasladó el cadáver de la venerable Madre María de Jesús de la sala donde lo habían velado hasta el choro baxo pasándolo por el claustro “hecho el oficio de difuntos fue tal la conmoción no sólo popular de afuera sino de los sujetos de adentro para quitarle las flores, pedazos de hábito, que temiendo el sr. vicario alguna piadosa indeseñcia [...] mando apresurar el entierro [...] no se le dio sepultura especial sino entre las de la comunidad delante del altar que está en el choro baxo de La Purísima Concepción”.³⁰

El hecho de morir, significó hasta la segunda mitad del siglo XIX, que las difuntas permanecieran en el monasterio. Las criptas o los entierros en los coros bajos proporcionaban el espacio en que las monjas permanecerían indefinidamente.³¹

²⁹ Regla, 1765, pp. 89-90.

³⁰ Vallarta, 1723, f. 85v.

³¹ En las iglesias de los conventos estaba autorizado el sepultar a personas que habían estado ligadas a la comunidad, ya sea en el momento de la fundación o como benefactores o familiares cercanos de las monjas, por ejemplo “Siendo Priora la Madre Felipa de los Dolores, en el año de 1692, a 28

El día de la muerte era también un día especial en el cual participaba toda la población conventual además de los representantes regulares o seculares ligados a ella. Las cosas empezarían a cambiar a partir del siglo XVIII. Una breve descripción generada durante el conflicto reformista nos ilustra al respecto:

El 2 de noviembre de 1768 sucedió el primer entierro de una prelada que acontece estando nos presente en esta ciudad de los Ángeles, ordeno que el cuerpo de la dicha prelada difunta se ponga en el coro bajo en lugar alto para que se distinga del modo de disponer de las otras; que al tiempo de darle sepultura puedan entrar además de las personas que llevasen la cruz y los ciriales catorce sacerdotes.³²

Este acontecimiento le permitió al obispo Fabián y Fuero emitir un decreto en el que señalaba la forma a seguir en todos los entierros de religiosas en los conventos de su filiación. Dicho decreto contravenía prácticas que se habían llevado a cabo durante siglos, como el hacer procesiones en honor de la difunta por los corredores del claustro y exhibir el cadáver para ser velado por sus familiares en el coro, además de tener la compañía del resto de las monjas hasta los límites del sepulcro; en adelante “las conventuales” esperarían afuera.

Los coros bajos se utilizaban como sepulcros de todas las monjas, así que sus oraciones diarias se elevaban siempre sobre los cadáveres de sus predecesoras. Las que morían eran enterradas en el piso, como en Santa Teresa y La Concepción, poniendo losas sepulcrales para las fundadoras. Después de un tiempo se desenterraban las más antiguas y sus restos se echaban a un osario común, que era un agujero en un rincón del mismo coro. En otros monasterios, en un nivel más profundo del coro bajo se ubicaban las criptas constituidas por una o dos bóvedas subterráneas a las que se desciende por una estrecha escalera, como en Santa Mónica, donde ese espacio quedó definido con una bóveda de arista. En el osario en un extremo del muro, se escribió el nombre de las últimas difuntas. A las criadas y las “niñas” no se las enterraba dentro del convento.

Las normas que debían guardar los sepulcros de los coros recomendaban precarias medidas de sanidad. Para que por “algún tiempo no hiedan ciérrense con una cubierta doble, la cuál, sea de piedra sólida, pero de tal modo que entre esa piedra y la cubierta inferior, tosca y sin pulir, se deje algún espacio: la cubierta su-

de abril se le murió al ss don Juan de Pimentel nuestro mayordomo, un niño de poco menos de un año y por el afecto que le tenían a este convento el dicho ss y su esposa Doña Carmen de Sotomayor y Bienpica como por ser parientes de nuestro Ilustrísimo Prelado el ss don Salvador Bienpica y Sotomayor, dio su Ilma. licencia para que se enterrara en la clausura...” Nota anexa al “Segundo Libro de Profesiones de Santa Teresa”, s/f.

³² ACCP. Memorial enviado del obispo Francisco Fabián y Fuero al convento de La Santísima Trinidad, noviembre 2 de 1768.

perior, de piedra pulida al igual que el pavimento de la iglesia, debía unirse aptamente por todos lados de la boca sepulcral, [...] no debiéndose esculpir la cruz ni cosa sacra para que no se manche con la inmundicia y el esputo del polvo o del lodo [...].³³

Asociado a nexos prolongados de solidaridad y a la no identificación de los umbrales de la nocividad, los sepulcros definían el aire que respiraban las religiosas al estar ellas en contacto directo ya sea en los coros o en la cercanía a otras oficinas colectivas como el chocolatero como en La Santísima Trinidad, donde las monjas se negaban a tomar el chocolate en el refectorio pues:

la pieza que se hizo para chocolatero está frente al coro bajo y que esta tan bien dispuesto y tan cómodo y con todos sus necesarios para tal fin, que les agrada muchísimo a todas las religiosas por que sin estrabio ninguno luego que salen de la Prima ban allí.³⁴

Saliendo de los coros altos o bajos se encontraba el chocolatero, espacio que se vinculaba a la vida privada de las religiosas; en Santa Teresa se le denominó antecoro a la “sala donde se juntan las religiosas dos veces cada día a tener la recreación que manda la sagrada constitución”.³⁵

Como lugar cerrado de recreación y convivencia también fue objeto de duras críticas por parte de los reformistas. El chocolate afianzó su consumo dentro de los conventos de calzadas y recoletas porque frente a la dura observancia de las reglas, representó el momento de sociabilidad entre una actividad y otra. Así, quedó contemplado su consumo, en Santa Rosa, el fundador ordenó que:

Por quanto para el trabajo y necesidad del cuerpo es necesario tengan algún alivio para que puedan llevar los trabajos del espíritu: dispongo que la Priora mueva y tenga chocolate para la comunidad, el qual se les de por la mañana y por la tarde a la hora que en diario se dispone.³⁶

En algunos casos se encargó de este menester a las legas, en otros se encar-

³³ Borromeo, 1985, p. 73. El olor putrefacto de los cadáveres aún no se asociaba con un proceso de contaminación infectocontagioso. Los gases y los olores pútridos que levantaban los cadáveres hacían que éstos se insinuaran dentro de la textura misma de la atmósfera; las emanaciones de la cripta volvían irrisoria la barrera entre la tumba y la colectividad que se reunía día a día en el coro bajo a escasos metros de distancia.

³⁴ ACCP. Carta firmada por María Manuela de Santa Cruz, 1769.

³⁵ Gómez de la Parra, 1731, p. 80. Cabe aclarar que ellas renunciaban a tomar chocolate el resto de sus vidas una vez que eran admitidas como monjas de velo negro. El objeto de esta renuncia era parecerse cada vez más a sus hermanas Teresas de España quienes no tomaban nunca tal alimento en función de su voto de pobreza.

³⁶ Escalona Matamoros, c. 1740, p. 33.

gaban de su molienda las mozas de las religiosas o de la comunidad; como decía sor Anna María de los Dolores, “aca nunca an entrado molenderas, por que las mismas mozas lo an molido siempre como desde ahora sera.”³⁷ Pero en otros, al igual que todas las actividades ligadas con el trabajo de comunidad, también el moler chocolate fue una actividad en la que participaron todas y cada una de las religiosas, la priora de Santa Rosa

nombraba por semana una de las religiosas, siguiéndose todas a cuyo cargo estaba hacer el chocolate para todas, sin que en el hubiera esepcion para alguna, la priora indicaba cuales eran las que habían de seguir este oficio. Además de tener a su cargo el cuidar los instrumentos para lo necesario para que ninguna los tuviera en particular.³⁸

En la medida en que se asoció el consumo del chocolate con una práctica recreativa colectiva, se señaló su prohibición en los días de “guardar”:

Terminadas la horas de silencio de doce a dos de la tarde, se tocaba a Vísperas, a donde asistían todas las religiosas y hecha la señal por la Priora iban en comunidad al refectorio a beber chocolate en la misma forma que por las mañanas el domingo, acabadas las Vísperas y dicha la segunda parte del Rosario la pasaban a beber chocolate y terminando esta iban a Sala de Labor o a la huerta para recreación, según le pareciere a la priora donde estaban hasta las cinco. Los días que no eran de fiesta se retiraban a sus celdas a las cuatro. Jueves, Viernes y Sabado Santos no se servia chocolate a ninguna religiosa, tampoco se asistía al torno, portería o contaduría.³⁹

Aunque siempre estuvo contemplada la prohibición de compartir el chocolate con la gente del exterior, ésta fue una práctica común y en las rejas de los locutorios, la invitación al chocolate monjil fue una costumbre social reconocida.

Por estas razones se argumentó la existencia del chocolatero en la planta alta, inmediato al coro, cerca de la enfermería como en San Jerónimo:

en la tarde por estar el chocolatero inmediato al coro y juntamente estar en la parte alta con la comodidad de que aun las enfermas que estan en pie van al dicho chocolatero a tomar su chocolate, estando todo dispuesto para la hora en que cada una lo quiere tomar, si a su Ilma. le parese bien que se quede todo en este mismo orden [...] ⁴⁰

³⁷ ACSJP. Carta de sor María Anna de los Dolores, priora del convento de San Gerónimo al obispo de la Puebla, 28 de noviembre de 1769.

³⁸ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 34.

³⁹ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 34.

⁴⁰ ACSJP. Carta al obispo de Puebla de María Anna de los Dolores, priora de San Gerónimo, 13 de diciembre de 1769.

Tomar chocolate en los conventos fue una práctica cotidiana, que se incorporó a la dieta de las religiosas y llegó a tener un espacio definido en todos los monasterios de Puebla con excepción de los descalzos de Santa Teresa y La Soledad. Con la aplicación de la reformas de Fabián y Fuero, se pretendió eliminar el espacio, y con él la comunicación amena que en él se propiciaba, ordenando a las calzadas que en adelante se tomara el chocolate en el refectorio; al parecer por las múltiples cartas de rechazo enviadas al obispo, no se modificó ni su función ni su ubicación. Esto lo muestra el siguiente documento:

[...] confiadas en su paternal amor y grande benignidad de V.S. Ylma. todas le hace presente sin embargo de estar siempre prontas para solo executar en todo lo que fuere de su superior agrado que si es posible las escuse de tomar los chocolates en el refectorio permitiendo que lo hagan en la pieza que antes se había destinado para chocolatero pues a mas de que esta es menos fría esta mas inmediata al coro alto y baxo de donde suelen salir con necesidad de descansar ynmediatamente o de tomar alguna refección.⁴¹

Éste fue uno de los pocos espacios que el obispo reformista no pudo cambiar. El chocolate se siguió tomado en los conventos de mujeres después de asistir al coro. El caso señalado es un indicador del arraigo de una costumbre y de un modelo de sociabilidad colectiva y privada.

Los coros muestran la primera división entre la vida pública y la vida privada del convento. A través de sus rejas se hacía patente para la sociedad el ingreso de las novicias a la familia conventual o las elecciones de preladas, y a su vez, tal estructura férrea limitaba el contacto de ésta con el monasterio, lo que es muestra de una separación y a la vez de una articulación. En los coros se manifestaba la religiosidad comunitaria durante la misa y el rezo del oficio divino, además de ser el espacio por excelencia de la oración mental individual. Finalmente, en los coros bajos se prolongaban, mediante el enterramiento de las religiosas, los vínculos de su vida cotidiana.

⁴¹ ACCP. Carta enviada por María Ana de la Santísima Trinidad, monja de velo negro del monasterio de La Santísima Trinidad, enero 24 de 1770.

LAS REGLAS MONÁSTICAS Y LA VIDA COTIDIANA

El estudio de los espacios y sus funciones nos proporciona algunos de los elementos necesarios para precisar el significado de los conceptos colectivo y privado en la conformación de la vida cotidiana conventual. Podemos diferenciar cuatro grandes áreas dentro de los espacios monásticos femeninos: el área de trabajo propiamente dicho, que comprendía el gran claustro, la cocina y sus oficinas, el horno, la panadería, el refectorio y sus anexos. Integrandó parte del área de limpieza estarían los lavaderos, las zotehuelas y la ropería, además de considerar dentro de esta zona una área semiprivada que incluía la enfermería, la droguería, la peluquería, los placeres y los comunes.

La zona de comunicación externa estaba constituida por los locutorios, el torno y las porterías o rejas, secciones de sociabilidad pública controlada. Este punto será analizado en relación con el seguimiento del voto de castidad.

En relación directa con el uso de los espacios de convivencia de la comunidad de calzadas, estuvo el acato al voto de obediencia, punto de particular importancia durante el conflicto reformista. Además de los coros y el chocolatero, se debían utilizar colectivamente la sala de capítulo, la de labor y el refectorio, pasando por la sala de profundis.

Las variantes interpretativas de la pobreza comunitaria e individual en los conventos calzados nos permitió conocer además de algunos aspectos de la administración conventual, el área privada del monasterio que se integraba con los dormitorios alineados en los cuatro costados superiores del claustro de profesas, además de las celdas de las supernumerarias y de las niñas, conformando claustros secundarios.

La función de algunas de estas áreas fueron modificadas por las reformas conventuales en diferente medida. En ciertos casos se señaló su utilidad distribuyéndose en ellos el trabajo comunitario. En otros, se modificaron las actividades para las que servía el espacio y, finalmente, otras áreas completas desaparecieron. Se materializó de esta manera un cambio en el modelo monástico y un nuevo discurso religioso. Para analizar estas transformaciones estudiaremos primero las características espaciales más generales del conjunto monástico y las áreas de trabajo colectivo. Una descripción espacial más particular se hará a partir de la asociación entre los espacios y actividades de acuerdo con los votos monásticos.

El gran claustro fue el centro mismo de la convivencia interna de las religiosas y de sus sirvientas. Para el inicial funcionamiento de un convento se concebía la existencia de dos claustros, el de profesas y el de novicias. El de profesas estaba junto a la iglesia. Estructuralmente se configuró mediante cuatro portales de arcadas, que en la mayoría de los casos tenían una techumbre simple, con vigas y madera a manera de tejamanil; excepcionalmente los hubo con bóvedas como en Santa Teresa.

En la planta baja del patio se localizaban las oficinas colectivas como cocinas, refectorios, enfermerías, salas de labor, provisoría, huertas, etcétera. En la parte superior se delimitaba el claustro mediante las ventanas de las celdas o dormitorios, mismas que a su vez desembocaban en pasillos de tránsito colectivo. También la ropería se encontraba, en algunos casos, en los segundos pisos.

El claustro de novicias, con duplicidad de funciones con el de profesas, ocupaba un lugar especial dentro de los monasterios. En él se enseñaba a las novicias la vida, las normas y cotidianidad de las religiosas de manera independiente; se mantenía separado por razones muy estrictas señaladas por las reglas y constituciones monásticas: “muy lejos de la concurrencia de las demás monjas, estará el gineceo de las novicias donde la maestra de novicias tendrá especial cuidado en hacer olvidar a las jóvenes la vida del siglo del cual vino la novicia huyendo a la religión”.¹ Estaba construido este patio muy a semejanza del claustro general pero su acceso era restringido. El noviciado tenía sus propios dormitorios; en Santa Rosa, por ejemplo, “tenía cinco celdas de admirable proporción, y muy para el intento de las novicias con sus ventanas a la huerta [...] en cujos bajos quedaron oficinas muy primorosas para el alivio de las novicias”.²

Las jóvenes aspirantes a monjas tenían horarios diferentes y prácticas y convivencia en ocasiones coincidentes y en otras distintas del resto de las monjas profesas.

El acceso al claustro de profesas desde el noviciado se hacía mediante una escalera portátil de madera que se adosaba a otra construida de mampostería en la pared a la altura media del muro. El objeto de dificultar el acceso se justificaba por la restricción de comunicación que debía existir entre uno y otro patio. Sólo la maestra de novicias estaba autorizada para abrirla y ejecutar el tránsito ritual de una novicia a la zona de profesas. Ejemplos de ellos eran los noviciados de La Concepción y de San Jerónimo.

A diferencia del claustro principal la planta alta del noviciado tenía un lugar destinado para la escuela de las jóvenes y una doble celda especial para la maestra. Arquitectónicamente este patio se distribuía en tres partes: un atrio con su hor-

¹ Regla, 1765, p. 115.

² Escalona Matamoros, c. 1740, pp. 54v-55.

nillo, despensa, corral con pozo y un pequeño pórtico, una leñera y dos cubículos inferiores. Anexas se encontraban la cocina, las letrinas y las otras oficinas necesarias para el mantenimiento del colectivo. En la parte superior se encontraba el “atrio del sueño”.³

A las sirvientas y las esclavas se les asignó también una sección del espacio conventual. En algunos casos, ellas tuvieron sus propios patios traseros, letrinas, enfermerías, pozos y leñeras. En otras situaciones se les ubicaba cerca de ciertas oficinas de tal manera que convivían en el día en los mismos sitios que las religiosas al estar integradas sus funciones; por ejemplo, cuando un dormitorio colectivo se encontraba cerca de donde eran necesarios sus servicios como en las enfermerías, donde estaban siempre al cuidado de la maestra de mozas.

El crecimiento edilicio de los conventos estuvo condicionado por la existencia de monjas supernumerarias y niñas. La adecuación de espacios que originalmente se habían asignado para huertas se convirtieron en nuevos patios. Éstos mantenían las normas constructivas de los originales, arcos, pasillos, bóvedas, pisos enlajados y fuentes, todo ello para comunicar las celdas individuales de manera orgánica; también carecían de oficinas colectivas, las cuales estaban concentradas en los claustros principales.

Varios eran los patios de cada monasterio. En La Concepción se describen cuatro, entre los cuales encontramos el de “san Diego” y el de las “abadesas” y en Santa Inés el “del Refugio”. En algunos casos estuvieron enlosados, otros reflejaron la fascinación por el espacio oxigenado al estar adornados por jardines, como en Santa Mónica, Santa Teresa, La Soledad y Santa Rosa. Las huertas en ocasiones funcionaban como los patios a los que se añadían ermitas como en Santa Teresa donde:

al entrar en la huerta a mano derecha, se pasa por una calzadilla enlajada a una ermita de boveda con su pórtico y sobre el una torrecita con dos campanas [...] en el portico esta un lienzo de los Cinco Señores [...] lo demás de la ermita está adornado con lienzos muy devotos. A mano izquierda está la otra ermita [...] a estas dos ermitas se retiran en sus tiempos las religiosas con licencia de la Prelada para tener ejercicios espirituales, oyendo misa en la tribuna del altar mayor y subiendo a dormir a sus celdas.⁴

Durante el periodo de nuestro estudio, las nociones sobre la vida individual y colectiva conventual fueron fluctuantes. Esto se debió entre otras razones al hecho de que la relación entre el tiempo y las actividades determinaba un uso variable de los espacios. Así el claustro, que durante el día era el lugar de labor y conviven-

³ Borromeo, 1985, p. 107.

⁴ Gómez de la Parra, 1731, p. 77.

cia, al anochecer se convertía en un lugar de oración durante las procesiones y las fiestas; las provinciales y las dobles.

De acuerdo con el calendario litúrgico, se contaba un total de 27 diferentes fiestas añadiéndose los domingos y las celebraciones del patrono de cada monasterio. También se consideraban días de fiesta el del patrono de la ciudad, San Miguel Arcángel el 29 de septiembre y La Purísima Concepción de María, el 8 de diciembre.⁵ (Véase cuadro 5.)

Aunque el rito de las fiestas variaba de acuerdo con su importancia y solemnidad, las que iban acompañadas de procesiones se iniciaban en el coro alto y una vez en el claustro empezaba propiamente el recorrido:

[...] iniciandolo una religiosa que rija y ordene la procesion, principalmente cuando se comienza, ordenando a las monjas de manera que siempre vayan iguales, primeramente ira una monja con el aceite y el agua bendita y balla echandola con el hisopo por el claustro y después ballan otras de dos cirios encendidos, después la sacristana con la cruz descubierta, buelta la imagen del crucifixo a las monjas [...] Y después de la cruz ballan las monjas cantando de dos en dos [...] al fin de todas balla la Madre Priora.⁶

Este espacio también estuvo fuertemente ligado a la identificación colectiva, pues servía de marco para los días tristes de la comunidad. Al presentarse un caso de gravedad o agonía, la monja que acompañaba a la enferma tocaba unas “tablas a gran prisa por el claustro y las agonías con la campana acostumbrada”. Si la religiosa falleciere se colocaba el cuerpo en algún lugar del claustro en las andas, vestida la saya y el escapulario y puesto el manto sobre la cabeza [...] A manera de despedida las religiosas efectuaban una procesión hasta llegar a donde se encontraba el cuerpo de la monja difunta adornado con flores, llevándolo en andas hasta el coro bajo donde se seguiría el ceremonial acostumbrado. Con este tipo de entierros se prolongaba la pertenencia de la difunta al convento que la reconocía y le hacía manifiesta su integración a la comunidad, asociándola al espacio doméstico.

Varios fueron los puntos de la convivencia colectiva que se modificaron por las disposiciones diocesanas de Fabián y Fuero. Sobre los entierros dictó ciertas disposiciones que tendían a terminar con el acto colectivo de despedida de la religiosa. Para evitar la procesión se ordenó:

Que el cuerpo de la difunta se ponga en el coro bajo, [...] y sin sacar del coro el cuerpo de la difunta prelada para llevarlo por el claustro, ni por otra parte del convento, se le

⁵ Ceremonial, c. 1700, capítulo 10, s.f.

⁶ Ceremonial, c. 1700, capítulo 10, s.f.

cante solemnemente en la capilla que estará en la parte de afuera de la rexa de dicho coro [...] ⁷

Cuadro 5

Las fiestas provinciales y dobles así como procesiones al interior del convento de San Jerónimo en 1700

<i>Nominación</i>	<i>Fecha procesión</i>	<i>Observaciones</i>
San Andrés Apóstol	30 noviembre	
Natividad Ntro. Señor	25 diciembre	
La Circuncisión	1 enero	
La Epifanía	6 enero	
La Purificación de Nuestra Señora		**
San Benito Abad	21 marzo	
La Anunciación de Nuestra Señora	25 marzo	
La resurrección del Señor		**
Santa Catalina Mártir	30 abril	**
San Juan Bautista	15 mayo	**
San Pedro y San Pablo	29 junio	**
Santa Martha	29 julio	**
Santiago Apóstol	25 julio	**
San Lorenzo Mártir	5 septiembre	
La Asunción de Nuestra Señora	15 agosto	**
Dedicación de la Iglesia	19 agosto	
San Bartholomé Apóstol	24 agosto	
San Agustín	28 agosto	
La Natividad de Nuestra Señora	8 septiembre	**
* San Jerónimo	30 septiembre	**
San Lucas Evangelista	18 octubre	
Las once mil vírgenes		**
Todos Santos	1 noviembre	
<i>Fiestas móviles</i>		
Domingo de Ramos	marzo-abril	**
Pascua del Espíritu Santo	marzo-abril	
La Ascensión	mayo	
La Santísima Trinidad		
Pentecostés	mayo-junio	**
Corpus Christi	mayo-junio	**
Encarnación		**

* Fiesta variable según el patrón de cada monasterio.

** La columna de las observaciones se refiere a la celebración obligatoria dentro del convento de San Jerónimo. Las otras fiestas eran opcionales.

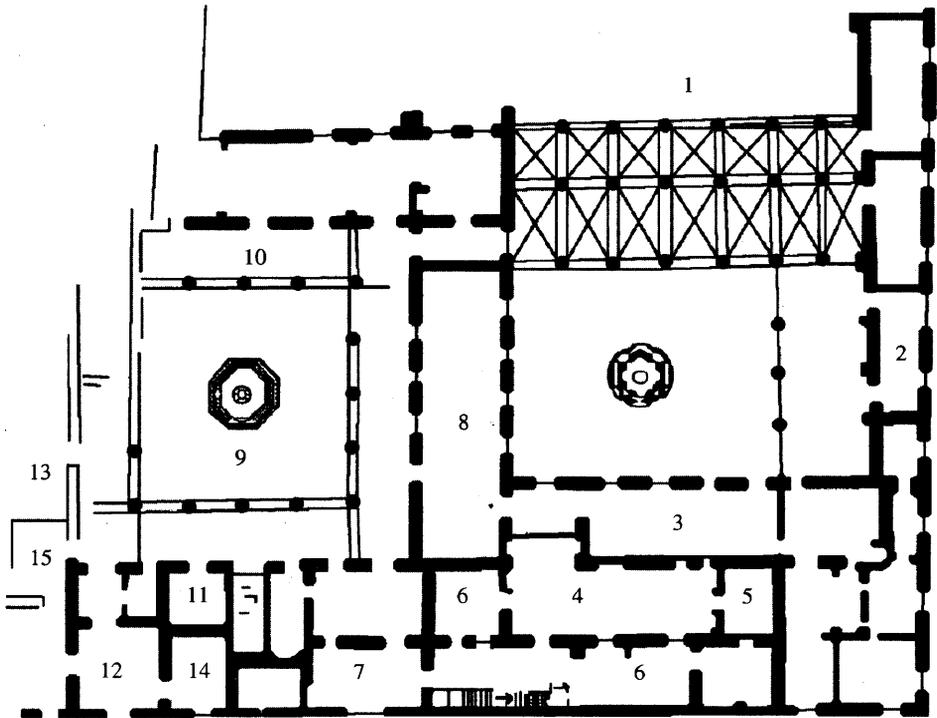
FUENTE: Ceremonial, c. 1700, capítulo 10, s./f.

⁷ ACCP. "Carta de Francisco Fabián y Fuero obispo de la Puebla a las religiosas de sus conventos". La continuidad de estas recomendaciones para la modificación de las oficinas comunes puede verse en AGNM. Bienes nacionales, 10 de agosto de 1768, leg. 77. Citado por Salazar de Garza, 1990.

Acompletaba su argumento, el obispo reformista, señalando el continuo tránsito por los claustros y la consecuente infracción de la clausura por la entrada de personas ajenas ordenando que “no se ande en la clausura más que el tiempo necesario y solamente por las partes precisas” con el fin de evitar el provocar “repetidas y gravísimas excomuniones”.⁸

Los patios constituyeron los centros articuladores de todo el conjunto conventual. En su planta baja se desarrollaron dos tipos de actividades, las de sociabilidad y las de trabajo colectivo. Las plantas altas estaban reservadas para las actividades de la vida privada.

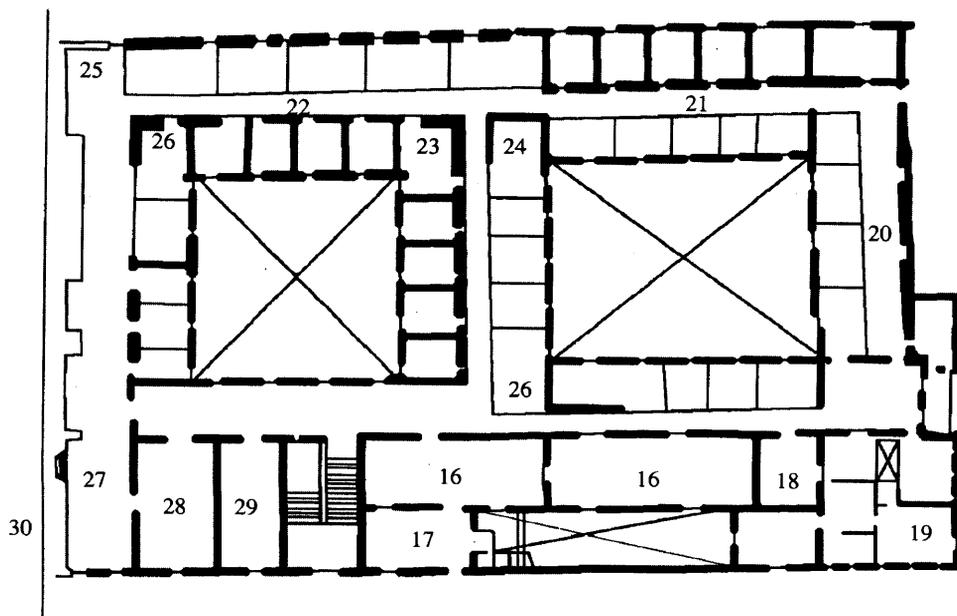
Plano 10. Plano arquitectónico de Santa Rosa
(planta baja)



- | | | |
|-----------------------|---------------------------|-----------------------|
| 1. Huerta | 2. Sala de Recreación | 3. Segundo Refectorio |
| 4. Cocina | 5. Patio de servicio | 6. Despensas |
| 17. Sala de Profundis | 8. Refectorio | 9. Claustro |
| 10. Bodega | 11. Sala de sacerdotes | 12. Portería |
| 13. Coro bajo | 14. Locutorio y Sacristía | 15. Confesionarios |

⁸ *Ibidem.*

Plano arquitectónico de Santa Rosa
(planta alta)



- | | | |
|------------------------|--------------------------|------------------------------|
| 16. Enfermerías | 17. Botica | 18. Capilla de la enfermería |
| 19. Celdas de enfermas | 20. Sala capitular | 21. Noviciado |
| 22. Celdas de profesas | 23. Celda de la priora | 24 y 26. Capillas |
| 25. Tribuna | 27. Entrada al Coro alto | 28. Sala de Domina |
| 29. Ropería | 30. Coro Alto | |

“El gran claustro”

El punto alrededor del cual se organizó el trabajo de la comunidad fueron las fuentes de agua situadas en el centro del patio. Éstas fueron bellamente diseñadas y formaban parte del mismo conjunto conventual desde los primeros tiempos. Basta recordar que en el testamento de la fundadora de Santa Catalina de Sena en 1568, se menciona que una de las primeras dotes que recibió, sería dedicada a la construcción de la fuente del claustro principal. La existencia de estos recipientes aseguraban la privacía de la vida monástica al evitar la circulación de los aguadores en el interior de los monasterios. De piedra labrada y con diferentes formas, embellecían los espacios abiertos, como los de La Concepción, Santa Rosa o Santa Mónica. En Santa Teresa,

en el claustro que llaman de gracias [...] es todo en sus cuatro angulos de boveda, que está arrimado al costado de la iglesia, todo alrededor con pretilos de pilar a pilar y en el medio enladrillado con un naranjo en cada una de las quatro esquinas, y en el centro una pila de azulejos con su taza de cantería, todos los quatro angulos estan adornados con lienzos [...]⁹

En torno a la ubicación de las pilas de agua, se distribuyeron las áreas de trabajo de la comunidad como cocinas, hornos, panadería, almacenes, refectorios y aguamaniles. Por otro lado se encontraban los lavaderos, las zotehuelas, los asoleaderos y las roperías. En estos espacios por lo regular desempeñaban su trabajo las hermanas legas. Ellas se encargaban de los oficios más pesados referentes al mantenimiento colectivo del convento; despertar a la comunidad y tocar para los actos conventuales. En el coro, bajar los fuelles del órgano diariamente de las misas, y cuidar su aseo cotidiano; por la noche, cerrar todas las puertas interiores y abrirlas por la mañana además de barrer todo el convento, así como suplir en todos los demás oficios a las oficialas cuando estuvieran enfermas.

De manera particular “las leguitas” se hicieron cargo de la cocina que como norma práctica se encontraba siempre unida al refectorio donde sobre un torno pasaban los alimentos. La estructura “coquinaria” comprendía, además, otros lugares como piezas para hacer la medición, la despensa, el lavadero de trastes y un corral con pozo “separado de todos los demás lugares” de donde se sacaba agua, con cubos lígneos manejables. En algunos casos se adaptaron canales de plomo o de piedra por los cuales se conducía el agua hasta el lugar donde se lavaba.

El modelo anterior descrito por Borromeo posiblemente no estaba muy alejado de la realidad, pues encontramos en los monasterios poblanos espacios diferenciados para despensa y medición así como para el consumo del agua de pozo. Los documentos nos muestran las tendencias que respecto a la higiene estuvieron asociadas con el uso del agua y el oficio de las monjas que tenían acceso directo a ella. Fabián y Fuero también ordenó la disposición del área coquinaria, que en adelante sería:

[...] La cocina se fabricará inmediata a el refectorio con cuantas prevenciones sean necesarias para que las que hayan de trabajar en ella tengan alivio. Se les haran alacenas embebidas en la pared y fogones u ornillas para que puedan guisar [...] Se procura encañar el agua limpia corriente en la proporcion que no perjudique a la oficina y que la misma agua no limpia conque dicha oficina se sirviere, tenga su desague y conductos

⁹ Gómez de la Parra, 1731, p. 79.

para que con comodidad la puedan tener siempre aseada las sirvientas y a fin de que todo quede según la idea de nuestra paternal afección [...] ¹⁰

Fue en los monasterios, al igual que en los hospitales, en donde se hicieron patentes tendencias higienistas que revelaban cierto grado de avance en cuanto al reconocimiento de la mugre como factor de enfermedad. Esto condicionó el diseño de las cocinas techadas con abovedamientos, el ejemplo más bello es el de Santa Rosa. El objetivo de estas técnicas constructivas fue permitir la circulación del aire, evitando por medio de su altura la acumulación de aire caliente y húmedo. En ese convento, por ejemplo, las bóvedas de la cocina permitían que saliera el humo de los braseros, amén de que por sus altas ventanas se iluminaba sobradamente.

Complementariamente se recubrieron de azulejos todos los sitios por donde corría el agua con el objeto de repeler cualquier humedad en las paredes. Esto muestra la importante relación entre las precarias nociones que sobre la higiene se tenían en la época. El rechazo a la impregnación miasmática de los muros llegó a colocar el olor del agua sucia de la cocina en la cima de la escala de las pestilencias. Además de la cañería diferenciada, se diseñaron ventanillas azulejadas por donde se pasaba el alimento, para evitar que se ensuciara el resto de las paredes en caso de derramarse algún “caldo”.

En algunos conventos y particularmente al principio de su existencia, todas las religiosas participaban periódicamente del trabajo colectivo de la cocina, como en el caso de Santa Rosa, en donde por constitución carecían de sirvientas:

[...] cada una de las religiosas entraba a ejercerlo [el oficio de cocinera] por semanas, hasta las niñas, como también a moler maíz, semilla de la tierra para disponer la bebida para la colación en las horas que les quedaban libres para sus costuras, solía la prelada ocuparles el tiempo en limpiar semillas, que limpiaban junto en acarrear agua del pozo para todo lo necesario: en que padecieron mucho por que solo para beber se les tenía dulce (agua) de las fuentes de la ciudad. ¹¹

El número de legas en el oficio de la cocina dependía del tamaño del monasterio, las hermanas legas como encargadas de la preparación de la comida, debían saber de un día para otro lo que la madre sor Ysabel María de Santa Theresa, la procuradora de Santa Rosa, disponía para dar de comer y cenar a la comunidad, y si se necesitase algún extraordinario como arroz para las fiestas, lo limpiaban un día antes para que les quedara la mañana desocupada y pudieran ir a misa; “siem-

¹⁰ AGNM. Bienes nacionales, leg. 77, ff. 4-9, cit. por Salazar de Garza, 1990.

¹¹ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 14v.

pre debían procurar oirla cada día y luego entender de aderezar la comida con toda la buena gracia y zason que pudieren”.¹²

Su oficio presuponía una actitud de servicio pues estaban obligadas a “responder a todas las religiosas, con paciencia y humildad dándoles o guisandoles como les diere gusto y ellas pudieren, con especial cuidado a las enfermas o flacas que comen de muy mala gana y si era necesario que tuvieran que hacer salsa, especias, legumbres y cosas tales, la madre procuradora les proveía de lo necesario. Y si por ventura se hubiere de aderezar la comida de las enfermas en la cocina del convento por no haber en la enfermería, debían procurar de aderezar a tiempo, lo que el médico mandaba que comieran las enfermas, que fuera con su buena gracia, tan bien guisado que les de gana de comer a las que la tienen perdida”.¹³ Además, a ellas correspondía juntar para los pobres todo lo que hubiese sobrado de la cocina, de la enfermería y despensa.¹⁴

A sor Francisca María de San Joseph,¹⁵ a sor María Clara de la Concepción,¹⁶ y a Francisca de los Dolores,¹⁷ correspondió el oficio de depositarias en La Concepción en 1769, para ocuparse del abasto del monasterio. Poseía cada una su llave del arca o cofre del depósito y cuando era necesario abrir el arca siempre acudían juntas. Además de llevar la contabilidad externa del convento, se encargaban al fin de cada mes a tomar razón del gasto y del recibo de la despensa, de manera que su mayor preocupación era el equilibrio entre lo gastado con la renta “pues a las religiosas no les va bien mendigar como a los frayles”.¹⁸

Las depositarias entregaban periódicamente a las proveedoras o procuradoras las cosas necesarias para el gasto diario del monasterio, recibían y guardaban los insumos para distribuirlos como la priora disponía. También se encargaban de vender las cosas de las cuales el convento no tenía necesidad, procurando que ninguna cosa “se corrompa, pudra ni dañe”. A sor Josepha de la Santísima Trinidad,¹⁹ en 1769 le correspondió, como procuradora, acudir a la cocina, una y muchas veces, para ver lo que se aderezaba para la comida de las religiosas; y cuando era hora de comer, mandaba a la refitolera que viera lo que faltaba y cómo se repartía.

¹² Escalona Matamoros, c. 1740, f. 14v.

¹³ Regla, 1765, pp. 182-183.

¹⁴ “Lo daban con caridad a los indigentes procurando no mezclar las cosas de pescado con las de carne, sino cada cosa por si, repartian segun su necesidad a cada uno, asistiendo a los enfermos y personas honradas que viniere con gran necesidad. Si las sobras fueran tantas como acontecia en las fiestas de velos y profesiones y no se pudiesen repartir en el propio dia, las guardaban, sin que se corrompieran ni echaran a perder para el dia siguiente”. Regla, 1765, pp. 182-183.

¹⁵ ACCP. Libro de profesiones, 27 de enero de 1739.

¹⁶ *Ibidem*, 16 de agosto de 1739.

¹⁷ *Ibidem*, 20 de septiembre de 1739.

¹⁸ Regla, 1765, pp. 153 y 154.

¹⁹ ACCP. Libro de profesiones, 19 de abril de 1761.

Luego entraba a comer o esperaba a la segunda mesa. Cuando por alguna fiesta o procesión les traían de fuera algunas cosas como pasteles o regalos, ella los cubría “de los ojos de los seglares para que no lo vieran, ni se escandalizaran”. Finalmente, rendían cuentas a sor Phelipa de la Santísima Trinidad,²⁰ la priora, al cabo de cada mes, en presencia de las madres depositarias.

Sor Ygnacia María de San Cayetano y sor María Anna de Santo Domingo, las depositarias de La Santísima, se auxiliaban de las religiosas llamadas silleras. El nombre de su oficio provenía de la pieza en donde se guardaban las provisiones como trigo, la harina y la cebada, además del vino, vinagre, aceite, miel, garbanzos y habas. Ellas se encargaban del aseo y la limpieza de esta pieza, además de cuidar de que fuese buena y segura, que estuviera enjuta y sin humedad y cerrados los agujeros. Sus ventanas, además de rejas, solían tener sus redes para que los pájaros no pudieran entrar. Contaban los graneros, además, con sus gateras, hechas en las puertas para que los gatos pudieran entrar y salir para ahuyentar a los roedores.

Existían de hecho varios tipos de despensa, además de los arriba descritos. En otras piezas diseñadas exprofeso se guardaban los alimentos, frutas, legumbres, hortalizas y productos de la huerta y en general las cosas que atañen a las provisiones alimentarias. Su estructura la definían como un lugar cerrado con cal y canto, con acabados de estuco o yeso. En su interior había cajas, cestas, canastillos y toda clase de alacenas separadas por casillas, doble cerrojo y diferentes llaves para el control de la madre provisor.²¹

Las silleras se distribuían el trabajo para el cuidado del trigo, vino y frutas. Las encargadas del cereal llevaban la contabilidad en un libro para asentar las cantidades de trigo y cebada que recibían para calcular el gasto ordinario. Debían procurar no ser engañadas, mirando con cuidado si el trigo o cebada viniere sano o mojado. Si no fuere así, no debían recibirlo o bien ponerlo en otra parte para que no dañara al otro. Se esmeraban en tener el granero y las tinajas limpias y vacías o alguna troje donde pudiesen tener la provisión de la harina, que cuanto más añeja tanto mejor era para el pan y ocasionaba menor gasto. Ellas también rendían cuentas anuales a la priora.

Las encargadas del vino debían procurar saber lo que primero se debía gastar según consejo “de las personas que de esto saben” y lo que se podía beber con más o menos agua, además de revisar cada día el estado de las candioras o tinajas del vino para ver si estaban sanas o rezumando. Se preocupaban por tener las vasijas muy limpias y las bocas de los recipientes también, teniendo sus cedacillos para limpiarlas al igual que la bodega, la que regaban en el verano, además de abrir y

²⁰ *Ibidem*, 26 de septiembre de 1723.

²¹ Borromeo, 1985, p. 101.

cerrar las ventanas a su debido tiempo según corrieren los aires para beneficiar la conservación del licor.

Las religiosas que cuidaban de las frutas y las hortalizas tenían siempre en cuenta que se consumieran a tiempo para que “estas no se corrompieran, ni pudrieran, avisando a la prelada para que las mandara gastar antes de que se perdieran”. Al igual que las procuradoras, refitoleras y enfermeras, se les mandaba que todo lo que sobraba de sus oficios y de lo que dejaban las religiosas lo juntaran para dar a los pobres.

Anexo a la despensa o al granero se encontraba el horno,²² que consistía en una estructura provista al nivel de la cintura de una pequeña entrada a una bóveda de platillo sumamente baja. En la boca del horno existía un agujero por el cual los carbones candentes o todo el carbón era bajado a la fosa construida bajo la bóveda. Por la parte superior, existía un pequeño vaporario. Cerca estaba el harinero y un lugar para guardar las balanzas, los harneros, las cribas y los demás instrumentos. El horno se localizaba en una esquina del claustro, contiguo a un pequeño patio el amasijo, un pozo y el granero. Su ubicación estaba contemplada lejos de los dormitorios y del guardarropa para evitar peligro de incendio.

Al igual que los trabajos de las cocinas, la labor en la panadería se consideraba de las más humildes. Al inicio de la vida de un monasterio, cuando las reglas aún eran observadas con rigor, todas las religiosas realizaban este tipo de tareas en el cuarto de los amasijos. En La Purísima Concepción:

La venerable madre Geronima de los Ángeles que era hija legítima de un hermano del Ilmo. obispo Diego Romano describen que era tan rigurosa la observancia que ni en un apise le faltaba a la regular disciplina, verdad que se manifiesta bien en nuestra Geronima de los Ángeles pues sin valerse de los fueros de su edad tierna ni de las esepciones de ser sobrina de un Sr. Obispo [...] ejercitaban a este ángel aun mas que en el nombre de las costumbres en los ministerios mas penosos, que se ofrecían ocupándola en cernir la harina para el pan, en moler y labar, cargas que ejercitaba nuestra Geronima sin que la obligase la obediencia.²³

Si en algunos monasterios fue causa de asombro que las religiosas de velo negro laboraran en la panadería, en otros como las recoletas de Santa Rosa, constituyó una labor en la que participó toda la comunidad pues:

comían las religiosas el pan con el sudor de su rostro, amasado a las mil maravillas de

²² Borromeo, 1985, p. 99.

²³ Vallarta, 1723.

sus propias manos de azusen a costa de sus fuerzas, remoliendo en metates o piedras el salvado para bolberlo a cernir y sacar un pan propiamente de flores.²⁴

Anexos a la zona coquinaria se encontraban los refectorios que eran los comedores colectivos. Su atención, cuidado y funcionamiento estaban encomendados a una religiosa de velo negro, “la madre refitolera” y a su cargo estaban en primera instancia las jóvenes menos antiguas, que para festejar su primer oficio después de profesas, compraban todos los trastes necesarios para el periodo en el que desempeñaban el cargo; jarros, vidrios, tinajas, lebrillos y paños de manos y saleros que se guardaban en una pieza anexa. Junto se encontraban los lavaderos de los trastes de la cocina y de la ropa del comedor y las piezas para guardar el carbón, leña y loza.

A la hora de tomar los alimentos, juntas todas las religiosas decían la oración de *fideliūm* en la sala de profundis, y terminada ésta, entraban al refectorio como lo disponía la constitución.²⁵ Una descripción de lo que era el refectorio se encuentra en el caso de Santa Teresa:

era una pieza capaz, y decente, quanto devota y religiosa, con bastante luz para la claridad que necesitaba por dos ventanas grandes, que caen al mismo patio [...] entre las cuales se divisa un nicho con un pequeño estante de los libros, que se leen mientras comen, y arriba un Niño Jesús Nazareno de bulto; siguese luego la ventanilla por donde se recibe la comida y enfrente un aposento pequeño donde están las cruces, coronas de espinas, mordazas y sacos de penitencia, con otros instrumentos de mortificación de que usa la sagrada descalces carmelitana para las penitencias ordinarias y extraordinarias, enfrente de las ventanas esta el púlpito donde se lee y sigue la puerta grande, que sale al claustro, por la qual sale la comunidad después de comer con el Salmo del tiempo para concluir las gracias en el coro bajo.²⁶

Normativamente la estructura arquitectónica de este comedor señalaba como importantes características amplitud, funcionalidad y comodidad tales que permitieran la asistencia de todas las religiosas para este relevante acto colectivo. La decoración de sus muros consistía en pinturas sacras “pía y decorosamente pintadas” diferenciándose los lugares de la prelada y de la hebdomadaria.²⁷

²⁴ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 15.

²⁵ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 34.

²⁶ Gómez de la Parra, 1731, p. 78.

²⁷ Era costumbre que a la hora de tomar los alimentos se hicieran lecturas sagradas. La hebdomadaria podía estar al centro del refectorio o en un púlpito diseñado exprofeso en un costado como en Santa Teresa. El refectorio tenía como una de sus características la iluminación mediante ventanas abiertas en serie que daban hacia algún espacio abierto como la huerta. Gómez de la Parra, 1731, p. 78.

En el refectorio se expresaba, al compartir los alimentos, la unión comunitaria. Esta fraternidad necesitaba de normas de civilidad elementales que permitieran la convivencia durante muchos años. La fiel observancia de las constituciones, donde se ordenaba cuidadosamente cómo mirar, cómo sentarse y cómo comer, la favorecían. Se indicó con especial empeño que “justo las que viven bajo una misma regla y hacen una misma profesión sean uniformes en la observancia de la religión, mostrando la uniformidad de sus corazones en la conformidad de las ceremonias”.²⁸

Era muy importante partir de ese precepto, ya que vivir en comunidad implicaba el cumplimiento de deberes y obligaciones individuales y colectivas organizadas jerárquicamente. Entrar, salir y comer en el refectorio se hacía en un orden que sólo podía ser alterado ocasionalmente.

Las prácticas alimentarias estuvieron normadas de manera general por las constituciones y de manera particular por las reglas de la orden a la que pertenecía cada monasterio. En Santa Teresa, por ejemplo, a diferencia de otros monasterios, por lo regular no se usaban manteles largos, porque a cada religiosa y “lo mismo a las preladadas, se le ponía una servilleta grande tendida la mitad sobre la mesa, y sobre ella otra servilleta doblada, el pan, el cuchillo y cuchara de palo, cubierto todo con la otra mitad de la servilleta para el aseo, entre cada dos asientos se ponía un salero de barro y un jarro con agua”.²⁹

La normatividad colectiva se desplazaba constantemente al ámbito individual, tanto en el oficio que se desempeñaba como en los rituales conventuales. En Santa Catalina, a la hora de la primera mesa, la refitolera, además de cuidar que las mesas estuviesen limpias y aderezadas con el pan, el agua, la sal y las vinagreras, vigilaba con especial cuidado que las servilletas “encarrujadas” y marcadas correspondiesen a cada religiosa.

Tomar los alimentos en comunidad fue una práctica permanente y nominalmente obligatoria en los conventos de monjas.³⁰ Cuando fueron fundados, el comer colectivamente, fue parte de la cotidianidad para calzadas y descalzas. La venerable madre María de Jesús, aun estando enferma, cuidaba de cumplir con este punto de la regla:

En una ocasion que la M. María de la Concepcion era refitolera, entro como siempre nuestra Venerable Madre tan puntualmente que se afligió la refitolera, por que juzgo, iba a notar si estaba mal o bien prevenido el refectorio; más aun sin desirle nada: y en-

²⁸ Regla, 1581.

²⁹ Regla, 1765, p. 15.

³⁰ “Declaramos que ninguna religiosa sea priora, o de qualquier calidad tenga celda, ni lugar particular, para comer, sino que todas vengan al refectorio”. Regla, 1765, p. 42.

tonces la satisfizo la V. M. diciéndole: Madre Concepción no le haga novedad el verme venir antes de tiempo que como ando con dificultad por enferma, me prevengo para poder comer con mis hermanas.³¹

Las jerarquías que se debían guardar al comer fueron cuidadosamente descritas en las constituciones; elementos civilizatorios que se reflejaron hasta en el orden en que debía recogerse la mesa. En el caso de las dominicas, por ejemplo, siempre se comenzaba desde el lugar ocupado por la madre priora hasta llegar a las más jóvenes.³²

La estancia en el refectorio estaba totalmente regulada, no sólo por el orden de tomar asiento o de recoger los platos. Suponía, sobre todo, el aprendizaje de un determinado comportamiento individual. Por ejemplo entre las dominicas se indicaba que mientras se servía, las religiosas debían evitar tener “los ojos derramados y levantados por las mesas ni miraran con curiosidad unas a otras ni atendieran a lo que les ponían a las otras, sino que teniendo cada una los ojos baxos, honestos y humildes y estando atentas a la lección solo miraran lo que les ponen por delante”.³³

Esto formaba parte del conjunto de gestos corporales sinónimos de la urbanidad individual propia de grupos que trataban de identificarse a través de sus actos públicos como al “beber agua tomando el vaso con ambas manos, tomar la sal del salero con la punta del cuchillo y no con los dedos o evitar limpiara el cuchillo en los manteles sin que primero lo haya limpiado en un poco de pan”.³⁴

Varios aspectos fueron observados por el obispo reformista respecto a la cotidianidad de tomar los alimentos en los conventos de calzadas. Dado que la entrada a los comedores era angosta, se hacía indispensable formarse en el interín en el claustro.³⁵ Expresó en sus memoriales a las religiosas su preocupación por la observancia de un orden más estricto quejándose de que:

[...] a la entrada al refectorio en todos los conventos esta muy fea por que se juntan en los claustros en que se pierde el tiempo inútilmente mientras se junta la comunidad.

³¹ Vallarta, 1723, f. 59.

³² “En quitar de estos platos y escudillas siempre debían procurar hacerlo con limpieza y urbanidad, no echando las sobras de unos platos ni de las escudillas en otros ni poniendo unos sobre otros sino quitando tres o cuatro de una vez y volver por los otros, que a pocas vueltas se quitarían todos”. Regla, 1765, p. 105.

³³ Regla, 1765, p. 105.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Diferencia marcada en los conventos de descalzas donde se preveía la entrada al refectorio de dos en dos, como salían del coro guardando el orden según su antigüedad.

(Propuso que), desde el coro salgan las religiosas resando Salmos de Profundis hasta estar en sus lugares en el refectorio.³⁶

Especial atención puso Fabián y Fuero en este tipo de prácticas en las que la interacción colectiva era manifiesta y sobre todo en las que lo colectivo y lo privado se mezclaban en una cotidianidad poco regulada. En el camino hacia el refectorio, otro aspecto relacionado con la convivencia colectiva fue el área de aseo. Aunque normativamente, en las construcciones conventuales debían contemplar su diseño,³⁷ los documentos muestran las diferentes interpretaciones respecto a esta práctica.

En el refectorio de La Concepción, la hermana Leonor Francisca de la Concepción,³⁸ la refitolera se encargaba de tener agua en el lavatorio o en los aguamaniles, para que las religiosas al entrar al refectorio se lavaran las manos antes o después de comer, teniendo sus toallas cada día limpias para que se las secaran. Una variante del mismo caso se presentaba cuando las sirvientas les lavaban las manos a sus religiosas en el mismo refectorio auxiliadas de palanganas de barro, jabón y paños de manos bordados con el nombre de cada monja.

Ante el apremio del obispo que condenaba los actos individuales, las monjas, prontas a solucionar sus diferencias fabricaron, al salir para la pieza que llaman "de profundis" uno o dos aguamaniles para que se lavaran personalmente antes y después de comer. Ellas entendían parte del problema, el obispo pretendía evitar el servicio personal de las mozas a ciertas religiosas, pero no comprendían el sentido de la individualidad que reclamaba el prelado al impedir el contacto cotidiano que se acostumbraba antes de entrar al refectorio.

Por otro lado, al permitirse el ingreso de las supernumerarias, las niñas, las esclavas y mozas particulares en los conventos de calzadas, la práctica de comer en el refectorio se fue combinando con el hecho de tomar y preparar la comida en las celdas particulares. El siguiente fragmento de las trinitarias expresa tal situación, en un escrito las monjas solicitaron a su majestad que como antes del establecimiento de la vida común:

³⁶ ACCP. Memorial de Francisco Fabián y Fuero a los cinco conventos de calzadas de la Puebla, 10 de agosto de 1770.

³⁷ Situado en la entrada a la sala de profundis se colocaba la pila de agua y antes de la bendición de la mesa, las monjas se lavaban las manos, "debe levantarse esta construcción no lejos del comedor y del zaguán del capítulo. El lugar para la limpieza de manos, se concebía a manera de palangana pegada a la pared, de material marmóreo o bronceado con tantos tapones cuantos requiere su longitud; además construido por debajo un seno para aguas cóncavo y en declive, desde donde el agua que sale de la palangana se desvía a otro lugar a través de los agujeros". Borromeo, 1985, p. 95.

³⁸ ACCP. Libro de profesiones, 17 de octubre de 1735.

mande que a todas las religiosas les de nuestro mayordomo los 50 pesos cada año para sus vestuarios, y que siga dandonos en dinero cada semana para nuestros alimentos, y que cada una en su celda, con las criadas que pueda tener, se lo guisen y sazonen, y hallos en practica desde nuestra profesion en cuya fe profesamos.³⁹

Al respecto dos opciones se pudieron alternar con el tiempo: las mozas guisaban en la cocina colectiva y llevaban la comida preparada a la celda o preparaban los alimentos en la cocina de la celda. Ambas prácticas reforzaban la relación de dependencia individual-familiar, tan criticada por el obispo reformista.

La renuencia a asistir al refectorio fue un problema común expresado durante todo el conflicto suscitado por la aplicación de las reformas, ya que el obispo mandó tomar los alimentos como lo ordenaban las constituciones. Esta resistencia a comer en comunidad dio lugar a múltiples quejas, entre las que argumentaron un cambio en la calidad y la cantidad de comida a la que estaban acostumbradas. El prelado, contemplando estas manifestaciones de descontento, surtió a los monasterios de una reserva alimenticia de lo que a su juicio era importante. Sin embargo la ruptura de la rutina cotidiana de la alimentación desató el enojo de las religiosas. La solución de encargar la comida a las monjas que apoyaban la “vida común” acrecentó aún más la inconformidad, llegando el extremo de acusarse unas a otras no sólo de negligencia, sino de atentar contra su propia vida al depender su sustento de la cantidad y la calidad de los alimentos. En la extensa carta de quejas que enviaron a las autoridades, las trinitarias: “empeso a estrañar la naturaleza los alimentos que antes teníamos, bien cocidos y sazonados, y estos, siendo calderos para mas de cien personas, no pueden tener cocimiento y sazon que tiene poca porcion [...]”.⁴⁰

Otra zona de trabajo importante que se estableció en torno al agua fue la zona de lavado, próxima a una fuente, un jardín o a los huertos para exponer al sol la ropa húmeda. En caso de no existir huertos por lo limitado del edificio, se consideraba la utilización de la techumbre superior que hacía las veces de asoleadero como en el caso del primitivo convento de Santa Mónica. La zona de lavandería se consideraba como un lugar amplio diseñado exprofeso, cubierto su piso con pavimento de ladrillo, que se ubicaba por lo regular cerca de un pozo o una pila de agua de piedra. Se complementaba su diseño con una fosa o laguna cavada profunda y ampliamente, a la cual descendía el agua derramada y contaba además con una carbonera anexa para calentar las vasijas de cobre.

Las religiosas “oficiales” del lavado de la ropa de la comunidad eran las *roperas*; cada semana se encargaban del aseo de la ropa de la comunidad, devol-

³⁹ AGNM. Memorial de las monjas de la Santísima Trinidad de Puebla, bienes nacionales, leg. 77.

⁴⁰ *Ibidem*.

viéndosela a cada religiosa “limpia, enjuta y doblada, así como sacudidos los hábitos” puestos en sus lugares, en los cajones de la ropería, así como reparadas y remendadas las piezas que lo ameritasen. La frecuencia del lavado de la ropa de cama se hacía sólo en el caso de “hallarla sucia o maltratada cada semana”.⁴¹

Las reformas impuestas a los conventos de monjas tocaban con particularidad el punto referente al aseo del vestuario. La existencia del servicio individual de sirvientas permitía que la ropa de las supernumerarias fuese lavada de manera particular por las mozas o esclavas en las celdas, evitando así llevarla a los lavaderos colectivos o doblarla y sacudirla en la ropería común por las hermanas “roperas”.

Fabián y Fuero, con la expulsión de las mozas particulares adecuó nuevamente el oficio de las “roperas”, obligando a todas las monjas a dar su ropa para ser lavada de manera “común”, lo que dio motivo a nuevas quejas de las monjas, quienes manifestaron por medio de un memorial al obispo, que: “lo único que emos de sentir de la vida común es el entregar la ropa interior a nuestras ermanitas por ser mui natural el recato en las mujeres y más en las religiosas”.⁴²

La ropería en La Santísima estaba situada en la planta alta del claustro principal. Era muy iluminada y provista de amplias ventanas. Estaba compuesta por altos armarios en donde se colgaban en percheros los hábitos de lana de las religiosas para ser sacudidos cada cierto tiempo. En otra pieza contigua se guardaban los vestidos de lienzo y lino y de manera separada estaba la sala de la ropa blanca, mantas y frazadas; esta última celda debía ser “un lugar más bien frío”⁴³ donde las “roperas” acomodaban la ropa de las numerarias y las legas.

Las numerarias y supernumerarias que tenían sirvientas o esclavas no requerían de los servicios colectivos, pues de los réditos de su dote, mensualmente se les proporcionaban tres pesos y ciento treinta y cinco anualmente para renovar sus hábitos que debían ser, en teoría, iguales a los del resto de las monjas de velo negro.

Las niñas se vestían con “un traje de paño de algodón azul y unas indianillas, sin adorno, ni nada de listón ni encaje”; en otros monasterios, como Santa Catalina, las niñas portaban ropa similar a la de las novicias y les era entregada por sus padres.

El vestuario de las monjas se componía principalmente de los hábitos, que debían ser “groseros, de una tela tosca, sin curiosidad de dobleces”. A esta prenda se

⁴¹ Regia, 1765, pp. 180-183.

⁴² En este documento las religiosas le solicitaron al prelado el cambio de roperas por otras de “maior confiansa”. Carta al obispo de Manuela de San Fernando. ACCP, c. 1770.

⁴³ Atendiendo a las normas que marca el concilio de 1565 y con el objeto de mantener la vida en común y bajo el seguimiento del voto de pobreza, se indica que se empeñaran las prefectas y los confesores en persuadir a las monjas de que tengan cuidado en guardar en un lugar común todos los vestidos de lino, lana y piel, y que dos de las monjas, mientras que se cambian los oficios, se encarguen de sacudirlos, limpiarlos, remodelarlos y de distribuirlos para que ninguna tenga vestidos consigo. Borromeo, 1985, p. XC.

le asignaba un valor alegórico. Entre las concepcionistas era una túnica, un hábito y un escapulario, “todo esto blanco por que la blancura del vestido exterior de testimonio de la pureza virginal del alma y del cuerpo” y un manto de estameña o de paño basto de color “azul cielo y esto por la significación que en si trae que muestra el anima de la Sacratísima Señora”.⁴⁴

La uniformidad exigida a la comunidad no sólo giraba en torno a los colores simbólicos de la orden, puesto que también a sus diseños se asociaban otro tipo de atributos. Veamos, a partir de un ejemplo sus características;

[...] en el último trienio de su prelación, noto la MRM que algunas de sus conventuales usaban las mangas del habito un poco mas largas de lo que en aquellos primitivos (tiempos) se introdujeron en su estrechez. Con lo cual santamente irritada cuando estaba toda la comunidad en el refectorio, se paró en medio, puesta en cruz, para que todas viesen el vuelo que tenían las mangas de su habito y a su imitación cercenaron sus excesos [...] así las mangas que usaban sus monjas eran conformes a su espiritualidad.⁴⁵

La misma crónica relata que hacia 1680 los ropajes habían sufrido modificaciones importantes: “los hábitos que entonces se ponían, pues haciendo de la mortaja gala, eran los hábitos profanamente escandalosos”.⁴⁶

Esta última cita condensa algunas de las críticas que sobre el vestuario fueron expresadas a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Los hábitos sufrieron alteraciones al añadirse a los accesorios de las telas, las joyas personales de las monjas, que hacían que en conjunto lucieran distintos unos de otros. Éste fue un punto importante contemplado dentro de las reformas del obispo Fabián y Fuero, quien en su afán por uniformarlas, prohibió en sus disposiciones el uso de adornos y de los citados “encarrujados”, pero además impuso cambios en las texturas de los hábitos, cambiando buratos y sedas por paños, bretañas del país y estameñas. Las monjas protestaban, algunas aceptaban seguir la vida de recoletas con la salvedad de que se aceptara cambiar la calidad de las telas escogidas por el obispo para los hábitos, argumentando la posibilidad de hacerles daño a la salud. Una leyenda en un tríptico del convento de Santa Mónica expresa al respecto:

Apartadas del mundo aqui vivimos
vestidas de un sayal tosco y grocero

⁴⁴ Al hábito se añadían las camisas y las naguas, generalmente de “crea, ypre y bramante”. Regla, 1630, pp. 6-8.

⁴⁵ Vida de la reverenda madre Francisca de los Ángeles, en Vallarta, 1723, ff. 39 y ss.

⁴⁶ *Ibidem*.

siñendonos los cuerpos de acero
con que las tiernas carnes aflijimos.

La reforma también contemplaba la sustitución de los nuevos hábitos, mismos que el diocesano patrocinó para uniformar a las monjas, evitando así gastos individuales; y para ello insistió en reforzar el trabajo colectivo de las “roperas”. Las religiosas superiores y abadesas que aceptaron la vida “común” informaban al obispo que:

la roperia esta como lo mando V.S. Ilma. todo el dia estan las seis religiosas roperas sin legas, cosiendo desde que salen por la mañana del coro alto, que van al refectorio, a la tarde desde que salen de Maitines hasta la oracion, y hasta siguen con vela por falta de luz [...] ⁴⁷

En algunos casos las enfermerías del monasterio fueron un lugar temporal de recuperación, en otros era el tránsito hacia la vida eterna. En ambos casos, dentro de las comunidades de religiosas, las monjas enfermeras acompañaban todo el tiempo a la religiosa postrada.

El oficio de enfermera tenía un lugar y consideración especial dentro del convento, pues por medio de la enfermedad ajena, este trabajo servía como prueba de obediencia y camino de purificación, de tal manera que las monjas se identificaban con las viejas y moribundas; ésta era una manera de familiarizarse con la muerte.

Cuando estaba próximo el deceso de alguna religiosa, las enfermeras, hincadas de rodillas ante la cama de la agonizante, ponían en sus manos la cruz y la candelita encendida; juntas todas las monjas entonaban la letanía y oraciones por el alma de la enferma. Terminado esto, mientras esperaban que exhalara el último aliento, le leían pasajes de la pasión de Cristo.

Al estar integradas las enfermerías al conjunto arquitectónico conventual, se evitaba el aislamiento emocional. De esta manera las enfermas se sentían cercanas física y psicológicamente a su congregación monástica. Esta noción de comunidad era importante para que las moribundas sintieran que las vivientes no las habían excluido de su mundo.

Borroмео ubicaba a las enfermerías alejadas de las oficinas conventuales, “no en un sitio interior del monasterio, cerca de la puerta del auditorio, en un lugar saludable”. Sin embargo la práctica arquitectónica novohispana las incluyó dentro del conjunto monacal. Estaban constituidas por un comedor, una cocina, una des-

⁴⁷ ACCP. Carta de María Manuela de Santa Cruz, abadesa del convento de La Santísima Trinidad, 16 de enero de 1770.

pensa, una celda para lavar, un corral con su pozo, una leñera, y dos o tres celdas con sus respectivos lechos; se incluían además un hornillo y las letrinas.⁴⁸

Este diseño parece ser el encontrado en algunos conventos como La Concepción, que reúne casi todas las características citadas por Borromeo. Sin embargo hay otro ejemplo en las descripciones del siglo XVII que muestran que la cercanía consuetudinaria empezaba a ser motivo de preocupación por la peligrosa proximidad entre ambas oficinas. Con el objeto de facilitar el alimento a las enfermas, en San Jerónimo

[...] la enfermería esta mui inmediata a la cocina y por otro lado al coro, mui dentro del convento, en verano tengo que poner a las religiosas mui juntas, pongo a vuestra consideracion el peligro que podemos temer pues con una leve calentura de una o dos puede haber grave peligro de contagio [...] ⁴⁹

En ese modelo, se esboza ya una inquietud ante la falta de ventilación provocada por el hacinamiento como posible fuente de contagio.

El agua de las fuentes y su utilización condicionaba de algún modo las prácticas colectivas o privadas. Esto se detectó al intentar diferenciar los trastes de las religiosas sanas de las que tenían enfermedades contagiosas. Continuos memoriales dirigidos por las monjas al obispo reformista señalaban la preocupación por juntar para su lavado los utensilios que las enfermas contagiosas de herpes, “heg-dito i galico”, habían utilizado. Aunado a esto se solicitaba la separación de la ropa en los lavaderos de la comunidad. El obispo respondió argumentando que el problema era que:

no todas las religiosas aceptaban sin mortificacion las enfermedades que su divino esposito les enviaba por ello no aprobaba dicha separación (de trastes y ropa) pues es por causa de escrupulo y melindre tanto en el refectorio como en el lavadero, y esto no es sino cosa de mujeres que de todo se fastidian... mas parece escrupulosa nimiedad del mundo que union fraternal de caridad religiosa, que esta nunca piensa tanto en tales delicadesas, ni hace aprehension de que se le han de pegar tan facilmente los males de sus hermanas.⁵⁰

La preocupación de estas religiosas posiblemente se fundaba más que en una noción de higiene, en el concepto de la transmisión de la enfermedad por vía cutánea y olfativa pues el uso del agua estaba restringido a prescripciones médicas

⁴⁸ Borromeo, 1985, p. 106.

⁴⁹ ACSJP de María Anna de los Dolores, priora de San Jerónimo, 15 de agosto de 1769.

⁵⁰ ACCP. “Memorial del obispo Fabián y Fuero a las monjas de su filiación”, 26 de enero de 1770.

y a abluciones purificadoras, no se asociaba directamente con medidas higiénicas, según señalaban las constituciones:

Lavense las religiosas el cuerpo, siendo necesario, con el consejo del medico, y sin murmuracion; y cuando conviene a la salud hagase aunque la enferma no quiera. Y si alguna lo quisiera sin necesidad, no se consienta, que muchas veces se cree que lo que deleyta aprovecha, aunque haga daño.⁵¹

Posiblemente como respuesta a las continuas epidemias y contagios y a la falta de instalaciones adecuadas se justificó la ausencia de las monjas enfermeras de la enfermería. Situadas en las plantas bajas y en patios secundarios, casi todos los conventos tenían su propia droguería, como en La Santísima Trinidad que debido a su fama llegaba a expender productos medicinales al exterior. En otros monasterios la producción era para consumo interno y, si bien no tenía todo género de medicamentos, sí contenía aquellos más simples e indispensables que servían para mitigar accesos de enfermedades súbitas. Se señala como algo importante que el lugar de la droguería debería estar alejado de los lugares colectivos,⁵² y cercana a una pila de agua o pozo. Su temperatura debía ser más bien fría con alacenas a todo lo largo de la pared para colocar los especieros. Anexa a esta sala se localizaba una pequeña celda fría donde se conservaban las aguas destiladas y los demás vasitos de unguentos y medicamentos, y el carbón. Un ejemplo de ello lo tenemos en La Concepción.

Respecto a los espacios sanitarios, “comunes” o letrinas, posiblemente su disposición obedeció en algunos casos a las recomendaciones señaladas por Borromeo en el siglo XVI, que los situaba

próximos a los dormitorios, en un sitio oculto, con bancos, cada uno separado con algo intermedio interpuesto para que de manera individual se pueda cerrar la monja para que no sea observada por las demás. Pero todo este lugar de las letrinas debe estar no solamente cerrado sino bien apretado, para que no esté al alcance de la vista ni salga olor horrible.⁵³

De manera general, las indicaciones del autor de las *Instrucciones de la fábrica y ajuar eclesiásticos* fueron seguidas en el diseño de los espacios conventuales. Sin embargo, llama nuestra atención no encontrar la mención de estos si-

⁵¹ Regla, 1789, p. 32.

⁵² “Libre de estrépito, pues ésta no está libre de aquellos a causa de la molienda de hierbas, la confección de medicamentos el sitio cómplice del mortero y la frecuente conversación”. Borromeo, 1985, p. 101.

⁵³ Borromeo, 1985, p. 104.

tios en las constituciones editadas en la Nueva España. De hecho, sólo pudimos constatar su existencia a través de los restos de letrinas en el convento de La Concepción, que de manera bastante elocuente muestran la concepción higienista de la época al estar situadas precisamente junto a la enfermería.

Anexa a esta área de limpieza y recuperación se encontraba la peluquería, donde las monjas se lavaban la cabeza y les cortaban el cabello periódicamente. Esta sección suponía la existencia de un hornillo y una vasija de cobre sobrepuesta al horno para hacer lejía y un receptáculo para el agua sucia.

Todos estos espacios colectivos estaban articulados en torno al agua por medio de zonas abiertas o de tránsito, como patios y corredores construidos en algunos casos de acuerdo con un diseño arquitectónico que daba coherencia al conjunto conventual desde un principio, como en Santa Teresa, que tenía un número fijo de monjas. En otros casos se fueron readaptando en función del crecimiento poblacional.

El voto de castidad: “el alma se puede perder con hablar y oír hablar palabras lasivas...”⁵⁴

La castidad (que consuelo)
tanto ensalza y tanto eleva
que a una infeliz hija de eva
convierte en ángel del cielo.

Como espezie es de milagro
si aquella flor que me dio
el Señor quando me crio
sin marchitar la consagro.⁵⁵

Decían las constituciones de las monjas que la castidad era una virtud más valorada que la pobreza en la medida que era más dificultosa de alcanzar:

Por ser el enemigo tan casero, tan fuerte y tan inoportuno, que ni se le puede cerrar la puerta ni ponerse a brazos con él.⁵⁶

Con el ejemplo de Cristo, se definió a la castidad como un consejo evangélico. En el caso de los conventos dominicos de Santa Catalina de Sena y de Santa Inés, el ejemplo señalado como el inmediato a seguir era el de Santo Domingo, quien por amor de Dios durante toda la vida conservó sin mancha la virginidad.

La finalidad de observar fielmente este voto era la de distinguir claramente el amor divino que las monjas profesaban a Dios, de cualquier otra forma de amor te-

⁵⁴ Regla, 1765, p. 215.

⁵⁵ ACCP. “Cuaderno de versos para las religiosas de Nuestra Madre Santísima de la Concepción de la Ciudad de los Ángeles”. c. 1770, anónimo.

⁵⁶ Regla, 1765, p. 213.

renal. Conservando la castidad se buscaba conseguir gradualmente la purificación del corazón, la libertad del espíritu y el fervor de la caridad.

La castidad era un don privilegiado por el cual las religiosas se unían a Dios y se consagraban a él con mayor intimidad. De esta forma, el voto se convirtió en una promesa cuyo quebrantamiento se constituía en una culpa mayor.

Todo lo inmediato y lo tangible podía contribuir a su quebrantamiento. El mirar, el oír, el hablar, el oler y el tocar deberían ser considerados estrictamente por las religiosas como meros instrumentos para la conservación de la vida corporal. Había que ejercer un estado de constante vigilancia para impedir que a través de ellos se filtrara cualquier sentimiento que perturbara la vida religiosa.

El relajamiento de este voto, por el contrario, conducía a la perdición pues:

el alma se puede perder con hablar y oír hablar palabras lasivas y dehonestas, con escribir cartas y con tocamientos ilícitos [...] ⁵⁷

La condición inmediata para la observancia del voto de castidad era la estricta clausura. Se preveía que ninguna monja profesada pudiera salir jamás del monasterio sino "por peligro de fuego, de ladrones o por que se cayese la casa". ⁵⁸ Romper esta regla conducía a la excomunión.

La castidad y la clausura no significaban el aislamiento total de las religiosas dentro de los monasterios. Las monjas podían seguir en contacto con las familias por las cuales rezaban, además de que en algunos casos recibían su sustento del terrenal mundo exterior.

Para poder entender la forma material en que se resguardaba la clausura es necesario darnos una idea de los accesos externos a los monasterios. El área constituida por las porterías, los locutorios y los tornos puede ser considerada como la de mayor sociabilidad externa. Las relaciones que las pobladoras del monasterio tenían con el exterior, siempre fueron mediadas por una serie de condiciones que permitían que la comunicación fuera amplia y restringida a la vez.

Antes de 1765, el día en que se repartía dinero entre las monjas calzadas, era costumbre que en torno a las puertas de los conventos acudieran vendedores de todo tipo. Ahí se instalaban pequeños mercados donde se daban cita fruteros, carboneros, panaderos, etcétera. Cada monja, por medio de sus sirvientas o esclavas, se abastecía del exterior y seguramente podía percibir, aun dentro del monasterio, una verdadera romería de olores, sabores y sonidos indefinibles.

La portería también tenía otra función pública importante. Parte de la justificación social de la existencia de los monasterios consistía en las prácticas cotidia-

⁵⁷ Regla, 1765, p. 215.

⁵⁸ Regla, 1765, pp. 94 y 95.

nas de caridad. Al igual que en otras instituciones eclesiásticas, en las puertas de los conventos algunos pobres podían encontrar pan. En Santa Rosa, por ejemplo, la madre portera repartía...

todos los días veintisiete raciones a especiales personas pobres vergonzantes que se mantenía de este charitativo socorro, fuera de los muchos que de costumbre acudian a la portería a socorrer su necesidad, a quienes se les daba la comida que sobraba en el refectorio [...] notandose muchas veces acudir mas pobres de los ordinarios [...] teniendo todos no solo el pan necesario y la comida, sino asegurada la cena.⁵⁹

Sobre la calle principal los conventos contaban con una portería que conducía "al auditorio". Esta estaba diseñada para permitir los ingresos estrictamente necesarios a la clausura, articulaba a su vez el acceso a los locutorios y al torno. Varias descripciones esbozan lo bello que podían ser estas entradas, la de Santa Rosa estaba decorada con pinturas al óleo sobre el muro, con escenas de la vida de la santa, y en el de las carmelitas con "estampas grandes de papel pintados al temple con marcos de labores vistosas y entre las estampas estan repartidas en tarjas algunas sentencias de santa Teresa de Jesús escritas de muy buena letra, que todo conduce a guardar silencio y venerar con devoción aquel sitio tan sagrado".⁶⁰

Las porterías eran de dimensiones más bien modestas y estaban situadas en un lugar visible junto a la iglesia conventual como lo muestra la descripción de Santa Teresa.

La portería viene a estar en la calle, que sube de la iglesia Parrochial del señor san Joseph a la plaza mayor, con la puerta mirando al oriente, y en ella una portada de piedra de cantería sobre al qual esta colocada en un nicho con una imagen de nuestra santa Madre [...], la puerta de madera es fuerte con llave de loba y cerrojo que cuydan de abrir los sirvientes del convento a las siete de la mañana y a las tres de la tarde, y de cerrarla a las doze del dia y a las cinco de la tarde [...].⁶¹

Como se puede ver, esta entrada tenía varias características especiales. La solidez de la estructura estaba conformada por dobles batientes, jambas de piedra o mármol reforzadas con fragua en los dobles herrajes.⁶² Sólo se abría después de

⁵⁹ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 86v.

⁶⁰ Gómez de la Parra, 1731, p. 76.

⁶¹ Gómez de la Parra, 1731, p. 75.

⁶² Antes de abrir la puerta completa se abrían los postigos que a manera de ventanitas permitían la comunicación. Estas aberturas estaban protegidas con lámina férrea llena de menudos agujeros no más grandes que un grano de mijo. Los batientes de la puerta estaban confeccionados con doble cabrío, dos pasadores y dos llaves diferentes entre sí. En caso de abrirse la puerta completa, un vestíbulo evi-

que las madres “portereras”, o las “clavarias” según la orden, hubiesen corroborado a través de los postigos la necesidad de tal acto y, por supuesto, ante la presencia de la superiora.

Normalmente esta doble puerta se abría para permitir la entrada o salida de los médicos. Sólo la portera y la tornera juntas podían abrir la puerta, conduciendo a los visitantes hasta una comisión de tres religiosas de las más ancianas, llamadas “acompañadoras de los que entran”, las cuales les guiarían dentro del claustro durante todo el tiempo que permanecieren en la clausura.

Las portereras duraban en el puesto tres años y se encargaban de dar a los criados que les auxiliaban el chocolate, mismo que importaba un peso cada semana. Cuando entregaban el oficio, además de tener blanqueada la portería y comprados trastecitos y petates, hacían un almuerzo para recibir a sus sucesoras. Por otro lado, la puerta de la portería conducía a la zona de los locutorios que eran los espacios de sociabilidad externa de la comunidad, cerca de la entrada al conjunto del monasterio. Su cercanía a la puerta se asociaba a su función por el constante tránsito de las visitas consuetudinarias de las religiosas. Estaban distribuidos en una nave paralela al pasillo del claustro que se seccionaba a lo largo por rejas o “ventanas”, recibía la luz del patio y sus divisiones obedecían a la necesidad de ser utilizadas simultáneamente por varias monjas. También se iluminaba por la parte externa mediante las ventanas al exterior. El ejemplo más claro de ello se encontraba en la calle de la portería o rejas de San Jerónimo o en el caso aún existente de La Concepción. Sus características arquitectónicas estaban previstas para el resguardo de la clausura como se ve en la descripción del convento de las descalzas de Santa Teresa:

[...] a la entrada de la portería a mano derecha esta el locutorio cuya puerta tiene cerrrojo, y la llave está en poder de la tornera: el locutorio tiene una ventana alta con reja de hierro que cae a la calle, las dos rejas por donde libran las religiosas son de hierro tupidas, y distantes mas de una vara la una de la otra: la de afuera tiene espigas de hierro, y en la de adentro esta un bastidor con dos puertas y su llave, este no se abre todo, sino quando asiste el prelado [...]. por que para los padres y madres y hermanos de las religiosas solo se abre la mitad, y la otra mitad esta cerrada.⁶³

La comunicación entre las religiosas y sus interlocutores en otros conventos incluía en algunos casos, la añadidura de una lámina férrea pegada con betún llena de agujeros con la magnitud de un garbanzo para que no pudiera observarse por el

taba la vista inmediata del monasterio, además de la celda de las portereras con su correspondiente torno. Borromeo, 1985, pp. 97 y ss.

⁶³ Gómez de la Parra, J., 1731, p. 76.

exterior a la religiosa, o bien alguna tela gruesa y oscura para impedir la visibilidad. En caso de no existir éstos, sólo las rejas mediaban entre las religiosas y sus visitas.

Tales estructuras arquitectónicas cumplían una función separadora del mundo exterior de la comunidad monacal, al mismo tiempo que permitía ciertas relaciones de privacidad entre las enclaustradas y sus parientes mediadas por la presencia de las madres “rederas” o “escuchas”,⁶⁴ cuya función era vigilar que entre la monja y la visita “no puedan dar ni tocar cosa alguna tocándose las manos”.⁶⁵ Ellas deberían vigilar además, que las religiosas mantuvieran su rostro cubierto con el velo al hablar. En algunos casos, se les permitió presentarse descubiertas de la cara, limitando la comunicación a escuchar a sus amistades o parientes.

En los locutorios se había establecido la costumbre de ofrecer a las amistades o parientes de las monjas chocolate o bocadillos. Ya que las visitas al convento eran comunes, por los tornos y puertas salían sin restricción dulces o bocados para los parientes de las religiosas, para los benefactores o para otras comunidades. También una parte importante de la sociabilidad de las comunidades monacales, imponía el intercambio de alimentos con otros monasterios cuando ocurría algún deceso, una festividad o elecciones de prioras o abadesas. El día que profesaron las religiosas de Santa Rosa, las Carmelitas Descalzas de Santa Teresa y San Joseph les guisaron para tan memorable ocasión. Cuenta la crónica que:

Una religiosa del Convento de San Joseph de Carmelitas descalzas, le cogio el repique (de las campanas de la Iglesia de Santa Rosa) sasonandoles a estas recién profesas la comida y la hallaron con la cuchara en las manos dando vueltas y saltos de puro contento y afirmaron con no poca admiracion las religiosas de este exemplarísimo convento que por todo el (el convento) hasta los gatos daban carreras de contentos.⁶⁶

Si la visita se hacía a una novicia, la maestra de novicias debía hacerle compañía, cuidando que las conversaciones no se alargaran y que fuesen pláticas “santas y edificantes”,⁶⁷ y vigilaba también que la joven no oyese cosa alguna que la inquietase.

⁶⁴ “Del cuidado de estos accesos, ligados a la observancia de la clausura, estaban encargados a monjas mayores que gozaban de la entera confianza de las superiores o abadesas. Señalaba la constitución de las dominicas que este oficio de rederas lo desempeñaban las mismas religiosas que fueren zeladoras, oficio, para el cuál no es menester menor celo por el bien de la casa y de la religión, pues en las redes se trata con gente forastera, que para celar las cosas que pasan dentro de casa.” Regla, 1765, p. 145.

⁶⁵ Regla, 1765, p. 148.

⁶⁶ Escalona Matamoros, c. 1740, p. 102v.

⁶⁷ Escalona Matamoros, c. 1740, p. 149.

Otro oficio relacionado con la clausura era el de “celadoras” dentro del monasterio y era desempeñado por las mismas religiosas escogidas por la priora para “rederas”; eran las monjas “mañ maduras, discretas y seguras del monasterio”. Ellas vigilaban con especial atención las horas de silencio, como lo eran, en el verano, después de comer hasta la nona (aproximadamente las tres de la tarde), y después de completas (por la noche). En el invierno, una vez que se había señalado el recogimiento mediante el toque de campana, vigilaban que todas las puertas de clausura (portería, tornos y locutorios) estuviesen cerradas, las lámparas encendidas y las religiosas en sus celdas. Las celadoras se turnaban para vigilar el convento y la asistencia de las religiosas a sus obligaciones espirituales.

Estas monjas, junto con las “torneras” y las “porterías”, cuidaban todo lo que entrase o saliese del monasterio a través de las puertas o del torno.⁶⁸ Este último estaba situado también en el área de comunicación externa del convento, cerca de la portería como lo describen en Santa Teresa, donde, pasando la segunda puerta de la portería:

a mano derecha esta una puerta inmediata, por la qual se entra a una sala donde esta el torno con una ventana rasgada y con reja de hierro que cae a la huerta, y de esta sala se pasa a un aposento pequeño con ventana a la misma huerta donde esta el locutorio.⁶⁹

A las torneras les estaba prohibido dar o recibir cartas de las monjas sin que fuesen autorizadas por la priora. Dado que el torno facilitaba algún tipo de contacto con el exterior las demás religiosas no debían acercarse a él. Su función comunicativa vinculaba al monasterio desde el interior mediante la tornera quien a su vez informaba a la superiora, llamaba a los locutorios y transportaba recados u objetos de adentro hacia afuera o viceversa. A las puertas del torno se congregaban los comerciantes a negociar sobre el precio y la cantidad de mercaderías para el uso colectivo y regulado del conjunto de la comunidad “por ello es preciso que las provisoras y torneras sepan contar bien”.

Las torneras duraban en el oficio año y medio; permanecer en el cargo implicaba gastos semanales y anuales de mantenimiento pues cuando entregaban el oficio al terminar su periodo, reponían los trastecitos rotos y los petates gastados del área del torno y rejas del convento. Por su cuenta corría, además del adorno de la

⁶⁸ “El torno es un mecanismo de madera, hueco y de forma cilíndrica, colocado en una ventanilla practicada en la pared y dividido en varios compartimientos por tablones horizontales y verticales, los cuales de dos en dos forman ángulos diedros de madera, al girar sobre su eje el aparato transportaba de afuera para adentro y viceversa los objetos que se colocaban en las tablas horizontales, en todos los casos las verticales interceptaban la vista de los interlocutores.” Borromeo, 1985, pp. 95 y ss.

⁶⁹ Gómez de la Parra, 1731, p. 76.

reja en tiempo de elecciones, el gasto diario del chocolate que daban al criado que servía en el torno.

Por la parte postrera de algunos monasterios se encontraba una portería secundaria, como en La Concepción, que era de mayor magnitud que la delantera y su diseño permitía la entrada de vehículos pues su función estaba orientada al abastecimiento del monasterio. Su diseño consistía en una gran pieza con portada externa “tras la cual se veía a las criadas departiendo con las mandaderas del convento, hallándose muchas veces presentes las madres portera y escucha para oír los recados que enviaban y recibían las monjas”.⁷⁰ Ahí el resguardo del monasterio se delimitaba mediante crujías o pequeños patios secundarios donde se encontraban cuartos para bodegas, leñeros, carboneras y despensas. Tenía también su torno cuyo acceso era limitado a las provisoras exclusivamente mediante doble herraje y dos diferentes llaves. De hecho estos patios funcionaban como articuladores entre múltiples espacios para el desarrollo de actividades colectivas, semiprivadas y privadas, convirtiéndose en los espacios de convivencia comercial por excelencia.

Sobre el uso de este espacio fueron enfáticas las disposiciones diocesanas de Fabián y Fuero al prohibir el intercambio comercial. En adelante el obispado abastecería a los conventos y las porterías dejarían de ser centros de convivencia comercial y social. Durante las reformas de Fabián y Fuero se modificaron los horarios y usos de los locutorios, tornos y porterías. A los locutorios en adelante se asistiría una o dos veces por mes, prohibiéndose cualquier manifestación festiva como bailes o cantos, así como el compartir bocadillos y chocolates con las visitas; se les aplicarían estrictos horarios, llegando al grado de prohibir la mercadería en las porterías. Al respecto, el obispo reformista asumió el abastecimiento de los conventos, lo que introducía una noción más estricta de la castidad y la clausura, del espacio conventual y sus relaciones al exterior.

El voto de obediencia: “reprehenda, y castigue las culpas, negligencias y defectos...”⁷¹

Tu mi Dios y Señor eres Es el consejo mas sano
 quien me manda obedecer y seguro de obedecer
 pues yo no quiero querer pues arriesgada yo a caer
 mas que aquello que tu quieres. tengo quien me de la mano.⁷²

⁷⁰ Leicht, 1934, p. 344.

⁷¹ Regla, 1701, pp. 27 y 28.

⁷² ACCP. “Cuaderno de versos para las religiosas de Nuestra Madre Santísima de la Concepción de la ciudad de los Ángeles”; c. 1770, anónimo.

Por medio del voto de obediencia las monjas se comprometían a mantener la unidad de la orden y a acatar la voluntad de la jerarquía eclesiástica.

La obediencia se ejemplificaba en las constituciones como la sujeción de Cristo a la voluntad del Padre. Era indispensable para mantener el bien común de la Iglesia y de la orden. Nada se podía hacer sin el consentimiento de los superiores “que con un ministerio humano desempeñaban las veces de Dios”.⁷³

La obediencia se consideraba una de las características del estado de perfección y simbolizaba la entrega misma de la religiosa a Dios. Con el ejemplo que daba la monja de ser “esclava del Señor” contribuía “no sólo a su propia salvación sino a la de todo el género humano”.⁷⁴

Este voto era importante sobre todo como sustento indispensable del ideal social que mantenía las jerarquías existentes. Era el símbolo de la obediencia absoluta entre el poder establecido y representaba en concreto la situación de la mujer. Para la Iglesia era muy importante su mantenimiento porque en él se basaba su estructura. En consecuencia este voto significaba el reconocimiento de la estratificación eclesiástica. El orden comenzaba dentro del convento, en el cual las monjas profesaban obediencia a la superiora, a los provinciales de sus órdenes y sobre todo al diocesano, al cual casi todos los monasterios estaban directamente sujetos.

La obediencia era la clave de la educación; debía enseñarse y aprenderse. Desde esta perspectiva la religión se concebía como una escuela de virtudes indispensables para alcanzar la perfección.

Las religiosas en la comunidad eran “guiadas” por una prelada. Cuatro eran las condiciones que se requerían para el cumplimiento de este voto: la discreción, la honestidad, la justicia y la humildad. Las tres primeras las debían observar sobre todo las personas que ejercían los cargos de mando, como las prioras o abadesas, subprioras, vicarias y maestras. El resto de los oficios interesaba a las monjas en calidad de súbditas.

El orden jerárquico comenzaba por la organización interna de un monasterio. La cabeza suprema era la priora o abadesa; su puesto era resultado de una elección trianual por parte de las profesas de velo negro. Ella designaba a las que le seguían, la subpriora, las madres del consejo, las contadoras o clavarias y a las maestras de novicias, de niñas y de mozas.

Era obligación del general de la orden o padre provincial, presenciar en sus respectivos monasterios de mujeres la elección de prioras o abadesas. Éstas debían ser nombradas por medio de votación personal y secreta. Se avalaba la designación en presencia de tres frailes de la orden correspondiente, uno de los cuales debería ser el prior. La elegida debería contar con más de la mitad de los votos.

⁷³ Regla, 1765, p. 219.

⁷⁴ *Ibidem*.

Cuando los conventos pasaron a depender del obispado hacia 1640,⁷⁵ la elección era legitimada por el obispo o sus representantes.

La priora se encargaba de supervisar el orden y sostén del convento. Era además quien distribuía las responsabilidades entre sus súbditas para garantizar el buen funcionamiento del monasterio y confiaba para ello en religiosas que consideraba de "calidad". Ella era la mediadora entre la comunidad y los preladados, debiéndole el resto de las monjas obediencia y respeto.

Sobre las superiores recaerían las relaciones públicas externas e internas del monasterio durante las visitas de personajes importantes como en el caso de la inspección de elecciones de priora o abadesa por la comunidad de profesas; ofrecía la prelada saliente el refresco correspondiente a las autoridades y la priora nueva daba a las religiosas una comida de agradecimiento, y se añadían a estos gastos los que debían hacerse al terminar su cargo después de tres años, pues ese día, la superiora o abadesa entregaba regalo a los preladados, y convidaba a los clérigos que recibían al obispo el día de la visita.

Apoyada por su "consejo de definidoras" o clavarias, la priora tenía facultades para nombrar a su subpriora o vicaria. Esta religiosa gozaba de toda la confianza de la prelada y era la encargada de vigilar que se cumplieran efectivamente las disposiciones del consejo; al igual que su abadesa o priora, ella absorbía los gastos propios de su cargo. Todos los demás oficios también requerían de erogaciones personales por parte de las "oficialas". La subpriora hacía gastos parecidos a los de la superiora, concretándose a tener bien dipuestas las menudencias del coro como patates.

La subpriora era la encargada del buen funcionamiento de los lugares comunes como el coro, sala de labor, dormitorios y refectorios. En el coro cuidaba que los libros de canto se mantuvieran en buen estado y acordes con los capítulos provinciales generales. En los dormitorios vigilaba el orden que estrictamente se debía guardar en el claustro del "sueño".

En la sala de labor, asignaba a las oficialas correspondientes las tareas de limpieza, costura, bordado y lectura diaria. Estos espacios eran sitios de asistencia colectiva obligatoria para que las monjas pudieran realizar manualidades. Allí acudían a horas determinadas por sus ceremoniales. Eran sitios iluminados por ventanas seriadas, "con luz por todos lados la cuál necesariamente se requiere al confeccionar las labores y al tejer las obras o al bordar o elaborar con aguja".⁷⁶

⁷⁵ Originalmente los conventos femeninos dependían de la orden masculina, pero a instancias del obispo Juan de Palafox, todos los monasterios, excepto Santa Clara, pasaron a depender del obispado.

⁷⁶ Señalaba Borromeo que "en las prescripciones de los concilios de 1565 y 1576 el objeto de juntar a todas las monjas a trabajar con las manos a horas determinadas, era ser dirigidas por la maestra de labores para evitar laborería de diverso género. La actividad en la sala de labores era acompañada de lectura sacra". Borromeo, 1985, p. LXXXVI.

Estos espacios de trabajo colectivo existían en todos los monasterios. Con una intención bien definida, como lo indican las reglas de las carmelitas descalzas “hareis alguna cosa de manos para que el demonio os halle siempre ocupados, y no tenga entrada para vuestras almas”.⁷⁷

Las actividades en esta sala eran vigiladas por la priora y más específicamente por la subpriora, dando a cada una el material que necesitaba, “a las que bordan, sus bastidores, a las que hacen costura sus canastos, a las que labran sus almohadillas y a las que hilan sus ruecas”.⁷⁸ La labor de manos estaba acompañada durante cierto tiempo de una lectura piadosa, después en este espacio, y a la señal de la superiora, se convertía en lugar de recreación al permitirse la plática “edificante” entre las monjas. El desarrollo de estas prácticas combinadas fueron un punto de controversia con las reformas de Fabián y Fuero, al querer separar las dos instancias. Llegaron a manifestar las religiosas de La Santísima “no eran necesarias dos piezas para chocolatero y sala de labor por ser suficiente una para ambos efectos”.⁷⁹

La priora o abadesa, el consejo y la subpriora constituían el primer nivel en la jerarquía interna del monasterio. A este nivel seguía el de las “maestras” encargadas de reproducir el ideal de obediencia a las aspirantes a monjas. Era su responsabilidad el enseñar asuntos relativos a la religión, el coro y la observancia de los votos fundamentales. La instrucción de los manuales sólo podía llevarse a cabo gracias a las cualidades personales de las “maestras”, que debían ser;

[...] de las mas religiosas y graves del monasterio, prudente, discreta, zeladora de la religión y bien exercitada en las leyes y ceremonias de la orden; la cual primeramente enseñe a sus novicias la Doctrina Cristiana, si no la saben y luego lo que toca a los votos substanciales de la religión que son; obediencia, pobreza y castidad y las demás cosas de las constituciones [...]⁸⁰

Sobre las “madres maestras” recaía la importante tarea de enseñar a pequeños grupos a convivir en comunidad y para ello se basaban en las directrices de comportamiento colectivo indicadas en sus reglas y constituciones. Así la convivencia entre las novicias y sus espacios se reglamentaba por los usos, los horarios y las fechas importantes de la comunidad. Su instructora se debía encargar de mantenerlas ocupadas constantemente centrando su atención en todo lo relativo al rezo.

Las maestras de novicias, de niñas y de legas formaban parte de la jerarquía

⁷⁷ Regla, 1581, pp. 10 y 11.

⁷⁸ Regla, 1765, pp. 93 y 186.

⁷⁹ ACCP. Carta de Manuela de San Joseph, monja profesa del monasterio de La Santísima, marzo 11 de 1769.

⁸⁰ Regla, 1765, pp. 65-66.

conventual, y eran las intermediarias entre “el consejo” y la comunidad. De ellas dependía el buen funcionamiento de los diferentes grupos de mujeres que componían la población conventual. Se encargaban de mantener ocupadas a sus alumnas y les enseñaban el papel que cada una de ellas como miembro del colectivo diferenciado debería desempeñar. Basaban sus enseñanzas en manuales para la Instrucción de Novicias, mismos que decían como:

enseñar a las novicias las cosas de la religión y del coro, donde fueren negligentes, las reprenda con palabras, o señas castigando sus culpas, enseñándolas a ser humildes en el corazón y en el porte, y que se confiesen a menudo, pura y discretamente que no tengan cosa propia y sean obedientes dexando su voluntad por la de la prelada.⁸¹

Era un requisito que tuviesen además, cierta solvencia económica, pues de ella dependían en parte las relaciones que mantendrían con sus subordinadas.

Estas “maestras”, al igual que algunos otros miembros de la jerarquía conventual, también erogaban dinero al entrar y salir del oficio; la maestra de novicias se encargaba de dar a las jóvenes un almuerzo y cuando alguna profesaba le hacía un regalo.

Por su parte la maestra de niñas, cuando recibían el oficio, la obsequiaban las niñas y en correspondencia ella les ofrecía un almuerzo o merienda, al gasto final se añadía, la renovación de los libritos de las educandas.

La “maestra de mozas” por su parte también proporcionaba una merienda a las criadas, cuando entregaba el oficio compraba escobas, cántaros, jícaras y todo lo demás que se necesita para el aseo del convento. Estas maestras enseñarían a sus discípulas lo referente a su comportamiento y función en el aseo y mantenimiento de los lugares colectivos como en el coro, el refectorio, la sala de labor, en el dormitorio y de manera general en el claustro.

La priora, como cabeza del monasterio, se encargaba de establecer todo el orden jerárquico que permitiera el adecuado funcionamiento de la comunidad. Se auxiliaba directamente de las madres del “consejo” o definidoras. Éstas deberían de ser las más ancianas, prudentes y devotas, y juntas acordaban la distribución interna de los cargos que ocuparía cada monja en las oficinas, la administración general de sus bienes, la admisión de nuevas religiosas y el cumplimiento de sus reglas. El lugar en donde se tomaban las determinaciones era la “sala capitular” o de “capítulo”. En Santa Teresa se encontraba cerca del coro alto:

[...] aunque no es muy grande es capaz para la comunidad [...] la cabecera al ocupa un altar con un tabernáculo donde se venera una Imagen de la santísima Virgen con su

⁸¹ *Ibidem*, p. 66.

precioso Hijo y en lo alto un Santo Christo debajo de un valdoquín a los lados están colgados dos tabernáculos pequeños de china con dos imágenes de marfil, una de Nuestra Señora y otra de San Antonio de Padua [...] todo lo demás de la sala esta cubierto con lienzos grandes y pequeños.⁸²

Además estaba amueblado con bancos por los cuatro costados, se contaba con una adecuada acústica para el momento en que se hacía la exhortación o admonición por parte de la prefecta. Como particular característica debía ser oscuro más que iluminado⁸³ y por lo regular se ubicaba en la planta alta, cerca del coro como en Santa Teresa y Santa Mónica.

Por lo regular cada semana se congregaban las monjas profesas en asamblea capitular, estas reuniones tenían una gran importancia para la observancia y la obediencia. Ahí se exponían colectivamente las culpas⁸⁴ que cada una de las religiosas habían cometido en el transcurso de la semana, o se exponían los errores en que habían incurrido, la dispensa quedaba en manos de la priora. Hacia 1691 las beatas de Santa Rosa en su improvisada sala de capítulo:

[...] volvían a las nueve a choro a rezar maitines en la misma forma que las vísperas, y acabando decían las culpas de aquel día, y de mano de la prelada, recibían por sus defectos la penitencia de otra disciplina, o les mandaba algunas oraciones, quedandose todas postradas y muchas veces hasta que les amanecía, por que del sumo trabajo solían quedarse dormidas.⁸⁵

Citan las constituciones que a las culpas leves se les aplicaran de penitencia salmos o venias, conforme al grado de las faltas. Estas infracciones se remediaban individualmente. En cambio las culpas graves se sancionaban colectivamente, obligándolas a tomar

⁸² Gómez de la Parra, 1731, p. 84.

⁸³ Borromeo, 1985, p. 93.

⁸⁴ "Cuatro clases de culpa reconocen las constituciones dominicas, la *leve culpa* es no aparejarse, oída la primera señal, dexadas todas las cosas para ir a lo que se manda, la que cantare o leyere mal o hiciere su oficio con descuido, si fuere tarde al coro, al refectorio o a la sala de labor, si hiciere ruido en el dormitorio o inquietare a las que están orando o trabajando. La *media culpa* es no venir al capítulo la víspera de Navidad, de la Encarnación a oír la Calenda, no prestar atención en el coro al oficio divino, la que comiere o bebiere sin la bendición. La *grave culpa* consiste en tener questiones una con otra, o ser porfiada, o injuriar o zaherir la culpa que otra hizo de la qual ya ha hecho penitencia, si acusándola otra, hiciere turbación o maldixere, si sembrase discordia entre las religiosas, si quebrase los ayunos o el silencio. De *gravior culpa* es ser desobediente o amotinarse con las preladas, si pusiere las manos en otra, si hurtare o fuese propietaria, si enviare o recibiere algo, si descubriere alguna flaqueza de la casa o de las religiosas a extraños. La *gravissima culpa*, es ser incorregible y es merecedora de carcel". Regla, 1765, pp. 78-81.

⁸⁵ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 14v.

disciplinas en el Capítulo, llegar desnudas de la espalda hasta la cinta para recibir disciplinas de cada religiosa comenzando desde la priora, comiendo pan y agua en tierra en medio del refectorio, a las horas y a las gracias después de comer, postrese a la puerta de la iglesia, mientras entran y salen las religiosas.⁸⁶

El objetivo de los capítulos era sancionar cualquier acto de desacato a la autoridad o de incumplimiento que alterara el orden del colectivo. Ahí las decisiones del “capítulo” y de la priora sobre las culpas y penitencias correspondientes eran incuestionables. Se exigía asistir al capítulo, supliendo a la oración mental de la noche. A estas asambleas asistían todas las monjas de velo negro y, según la regla, podían asistir también las novicias, quienes después de decir sus culpas se retiraban. La función semanal de la confesión pública, se reforzaba diariamente en el refectorio, donde exponían las faltas diarias.

La comida: penitencia y purificación

En los refectorios se expresaron algo más que el acato a las normas de comportamiento de “comer como Dios manda”. Estos sitios se constituyeron en lugares de purificación al convertirse en espacios ceremoniales. El acto de comer adquirió un fin ritualizante a través de las penitencias y ayunos relacionados con la salvación y la expiación de las culpas individuales y colectivas prescritas por las autoridades conventuales.

La comida se sacralizaba en el refectorio. Lo importante no era ya el alimento del cuerpo sino del alma. Por la boca se reconocían las faltas y se purificaba, mediante el castigo y el ayuno, el espíritu. La abstención total o parcial de comida y bebida representaba una forma de humillación personal. Con ello se avanzaba en el camino de la perfección. Su fin era dar mayor eficacia a la oración.

Fuera de los días de abstinencia marcados por la Iglesia,⁸⁷ cada priora podía, de acuerdo con los señalamientos de su orden y constituciones, variar e imponer otros días ingiriendo la comunidad una sola comida al medio día. Para las domi-

⁸⁶ Regla, 1765, pp. 83-85.

⁸⁷ “Los días en que se obliga el ayuno a los fieles de ambos sexos de este obispado y provincia, excepto los indios son: En primer lugar todos los días de Cuaresma excepto los domingos, febrero 23 Vigilia de san Matías Apóstol, junio 23 Vigilia de la Natividad de san Juan Bautista y Vigilia de los Apóstoles san Pedro y san Pablo el día 28. En julio 24 la Vigilia de Santiago Apóstol, en agosto las Vigilias de san Lorenzo, de la Asunción de la Virgen y de san Bartolomé Apóstol los días 9, 14 y 23 respectivamente. Septiembre 20 la Vigilia de san Mateo Apóstol y Evangelista, octubre 27 Vigilias de los Apóstoles santos Simón y Judas y de Todos Santos el 31, noviembre 29 la Vigilia de san Andrés Apóstol, en diciembre 20 la Vigilia de santo Tomás Apóstol y el 24 de la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo. Se añadía el ayuno de Pentecostés y los días de las cuatro témporas”. Concilio, 1870, p. 345.

nicas los ayunos comenzaban desde Pascua de Resurrección hasta la Santa Cruz de septiembre. Durante esta época podían comer las religiosas dos veces diarias, excepto los días de las letanías y los viernes, la víspera de la Natividad de Nuestra Señora y de Santo Domingo. Desde la exaltación de la Cruz hasta la Resurrección, ayunaban cada día, después de nona, excepto los domingos. Continuaba el ayuno en todo el adviento y en la cuaresma y las cuatro témporas⁸⁸ y la víspera de la ascensión y de Santo Domingo, en los demás días marcados por la Iglesia, todos los viernes, incluyendo al santo, lo mismo el martes antes de ceniza en que comían las religiosas manjar de cuaresma que era pan y agua. Los viernes de adviento no podían comer huevos ni lacticios, salvo excepciones.

Una o dos veces por semana la priora podía dar licencia para que las necesitadas y flacas no ayunaran y tomaran la cena. Esto no era extensivo para las fiestas dobles (las de la orden). En el caso de que se celebrasen en viernes, la prelada podía permitir a toda la comunidad que comieran huevos y leche, mas no podía dar licencia de que cenaran aquel día.

En Santa Rosa, el fundador dispuso que “coman todo el año pescado siendo los alimentos fuertes substanciales y abundantes, sin olvidar que ayunaran los siete meses que disponen las constituciones, los viernes de Constitución y los sábados por especial mandato”.⁸⁹

Si fuera posible debíanse dar cada día dos potajes o cocinas a la comunidad. La priora podía disponer, según la renta de la casa, añadir lo que le pareciere. Se declaraba que no se podía comer carne, lo cual sólo se debía dispensar a las enfermas y manifiestamente necesitadas, como eran las madres más “ancianas, viejas, cansadas y trabajadas”.⁹⁰

Si la priora dispensaba los ayunos, empleando mal su autoridad, podía ser castigada ásperamente y ser destituida de su oficio. Quebrantar los ayunos teniendo salud y fuerzas sin pedir licencia a la autoridad correspondiente y sólo por “golosina y glotonería” podía considerarse pecado mortal.

En alguna fecha especial, como el viernes de cuaresma, sor Lorenza María de la Concepción, la sacristana de Santa Rosa, hacía la señal con la campana llamando a las religiosas a colación, en substitución de la comida. Ya dentro del refectorio, la refitolera tocaba el címbalo esperando la señal de la priora y de la lectora, dando la bendición. Mientras leía, podían beber las que quisieran. Al término de la lección, salían del refectorio y se dirigían a la iglesia. Si alguna religiosa qui-

⁸⁸ “Son doce días: En invierno miércoles, viernes y sábado inmediatos después de la fiesta de Santa Lucía. En la primavera; miércoles, viernes y sábado después del primer domingo de cuaresma. En el verano; miércoles, viernes y sábado después de Pentecostés. En el otoño; miércoles, viernes y sábado después de la exaltación de la Santa Cruz”. Concilio, 1870, p. 345.

⁸⁹ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 33v.

⁹⁰ Regla, 1765, p. 46.

siera beber agua fuera de la hora de la colación, debía pedir licencia a la superiora. Señalaban las constituciones, que era cosa honesta y muy religiosa que ninguna bebiere sin licencia y en presencia de compañera, cuidando que en el beber no excediere, y así “excusarían muchas enfermedades”.⁹¹

Otra manera de ayuno fue impuesta para purgar las faltas y los pecados individuales. Estas faltas eran graves porque además de cuestionar el orden establecido en el monasterio, podían orillar a la exclusión de la infractora de la comunidad monástica.

Las culpas se exhibían y purgaban en el refectorio. Las leves eran motivo de una amonestación pública y se reducían a hacer las venias que ordenara la prelada. Punto aparte merecían las culpas graves y gravísimas. Las primeras se castigaban en San Jerónimo, además del ayuno, con una disciplina en el capítulo o en el refectorio, delante de todas las monjas, para “lo qual iría despojada de la túnica de encima, desnudo el brazo y la espalda por el tiempo que dixere un Psalmo”.⁹² En la medida que el mal comportamiento era considerado como una enfermedad contagiosa, lo que sobraba de la comida de la monja infractora no se revolvía con los restos de las otras religiosas. Al término de la comida, la penitente debía postrarse ante la puerta, poniendo su rostro sobre las manos cruzadas y juntas en el suelo mientras salían las otras religiosas. También quedaba excluida de cualquier trabajo, oficio y participación de la comunión. Este tipo de transgresión incluía el pecado de la carne “lo que Dios no permita por que esta culpa es más digna de castigo en la religión”.⁹³

La *gravíssima* culpa definía a las incorregibles, “que ni dexan de hacer culpas ni quieren pasar por penitencias”. Determinaba la priora excluirlas de la comunidad al quitarles el hábito y aislarlas en la cárcel conventual, comiendo el manjar que para tal culpa se destinaba y que consistía en pan y agua. Este tipo de culpa, por ser tan grave, se asociaba con las personas de quien probablemente se temía serían capaces de hacer daño a otras; por ello, el aislamiento, hasta para tomar los alimentos, condicionó un espacio destinado para ello, contemplado en el diseño de cada monasterio; la celda de exclusión.

El apego a la regla y la obediencia se recordaba todos los días al tomar los alimentos. La comida o la colación siempre estaba acompañada de alguna lectura sacra a cargo de la hebdomadaria o lectora de mesa, quien además se encargaba de dar la bendición. La priora nombraba a la “lectora de mesa” semanalmente, preparando el libro que se leía a la hora de tomar los alimentos. Subía al púlpito y cuando todas las religiosas ocupaban su lugar, impartía la bendición a la comuni-

⁹¹ Regla, 1765, p. 44.

⁹² Regla, 1701, pp. 33-35.

⁹³ Regla, 1701, p. 83.

dad y comenzaba a leer.⁹⁴ Su labor de lectura era complementada con las observaciones que la prelada y la “correctora de mesa” le hacían en el transcurso de la lectura.

La obediencia se inculcaba a las novicias como la principal de todas las virtudes. Cualquier falta en otro ejercicio de virtud y mortificación podía disimularse, mas en lo referente a la obediencia, la menor falta no se podía suplir ni tolerar, esto se expresa en el siguiente ejemplo; un día, la maestra de novicias dejó a Francisca de la Natividad, en el noviciado por estar enferma, cuando su maestra se fue al refectorio con la otras novicias le dijo:

que comiera toda la ración de carne que le traxesen, con el cuidado de que no dejase de comer por abstinente: sucedió que en la porción de carne, que le traxeron, descubrió en lo interior gusanos, que por ocultos se pasaron sin que los viera la cocinera, viendo los gusanos le pareció que cumplía con la obediencia diciendo, que la carne tenía gusanos mas sintiendo que allá en lo interior le decían, que siendo los gusanos criados de la misma carne faltaba a la obediencia, no comiéndola, se resolvió por no faltar a la obediencia a comer toda la ración de carne con los gusanos que tenía... obedeciendo prompta y ciegameamente lo que le mandaba su maestra. [...] ⁹⁵

Añadía la crónica que “sin ponderación podemos decir que las carmelitas descalzas de este convento, no solo no comen y beben, ni hablan, sino que al parecer no dan paso, ni tienen movimiento alguno, ni respiración, que no sea por la obediencia abrazando esta importantísima virtud”.⁹⁶

Una vez aprendida la obediencia como la principal norma de convivencia dentro del monasterio, se reproduciría a través de las generaciones como en el caso de la misma madre Natividad, citada anteriormente, que siendo priora:

[...] pasando para el refectorio vido unas tablas de una cama cargada de chinches y recogiendo cantidad de ellas en un papel las llebo a la comunidad ofreciendoles por salsa estos animalillos tan asquerosos, y todas fueron pidiendo para sasonar los platos muy a gusto de sus espíritus, aunque la salza era tan repugnante a la carne, por el asquerozo fetor que despiden de estas sabandijas [...] ⁹⁷

Las prácticas alimentarias estuvieron normadas por las disposiciones de la Iglesia y de las constituciones. Esta normatividad estaba encaminada al sometimiento del cuerpo para hacerlo más obediente a Dios con verdadero espíritu penitencial.

⁹⁴ Regla, 1765, pp. 169-170.

⁹⁵ Gómez de la Parra, 1731, pp. 115 y 116.

⁹⁶ Gómez de la Parra, 1731, p. 98.

⁹⁷ *Ibidem*.

La obediencia a las reglas y a sus superiores permitía a las monjas aspirar, por un camino concreto y claramente normado, a la vida de la perfección. Fue la estructura más sólida sobre la que se sustentaba el funcionamiento de las comunidades religiosas. Había pues que seguir el ejemplo de Jesucristo, quien obedeció hasta la muerte en la cruz.⁹⁸

El voto de pobreza: “otras religiosas ancianas y pobres viven arrimadas”⁹⁹

Las almas que generosas	Bienes terrenos, ni verlos
dejan toda vanidad	la pobreza con primor
pueden decir con verdad	logra de ellos lo mejor
mi Dios y todas mis cosas	que es lo mejor no tenerlos. ¹⁰⁰

El voto de pobreza se consideraba como “la renuncia voluntaria del dominio de todas las cosas por la perfección”. De acuerdo con esta concepción, dicho voto permitiría a las religiosas liberarse de las afecciones que ocasionaba la vida terrenal para dedicarse por entero a su labor espiritual. Para ello se necesitaba de una base material que sostuviera a cada monasterio. La vida contemplativa y la pobreza evangélica que perseguían las religiosas era posible gracias a la posesión de rentas y bienes comunales que permitían su manutención.

Estos bienes, procedentes en la mayoría de los casos de las dotes, eran administrados por un mayordomo que por un lado orientaba las inversiones conventuales de acuerdo con la política que al respecto era señalada desde el obispado. Por el otro lado, rendía cuentas a las prioras o abadesas, quienes a su vez lo remitían con las religiosas encargadas de la distribución y los gastos internos del monasterio.

Se señalaba que ninguna religiosa debía tener “cosa propia”,¹⁰¹ pues esto era contrario a la regla marcada por San Agustín. Sin embargo, se podían poseer bienes que ayudaran al sustento de las monjas, cuando el monasterio no podía cubrir todas sus necesidades. En estos casos la priora podía dispensar que las religiosas “usen y tengan las cosas de su industria o que sus parientes les diesen, pues de ello se sigue el provecho a la religiosa en particular y alivio a la comunidad”.¹⁰² Ello

⁹⁸ Ramos Medina, 1990, p. 135.

⁹⁹ Jorge Mas Theoforo, suplemento al boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas 4, México, UNAM, 1978, citado por Salazar de Garza, 1990, p. 56.

¹⁰⁰ ACCP. “Cuaderno de versos para las religiosas de Nuestra Madre Santísima de la Concepción de la ciudad de los Ángeles”, c. 1770, anónimo.

¹⁰¹ Regla, 1765, p. 53.

¹⁰² Regla, 1765, pp. 53 y 54.

permitió que con el paso del tiempo la jerarquización de las pobladoras del convento también estuviera definida por la forma de vida que generaba la posesión de ciertos bienes materiales.

Varias eran las formas de cumplir con el voto de pobreza: después de pagar la dote, las monjas que tuvieron posibilidades fundaron capellanías o celebraciones festivas en las que participaba toda la comunidad, cediendo sus bienes a favor del monasterio o de algunas religiosas en particular, ayudando a juntar la dote de alguna niña que quisiera profesar o sosteniendo con su “peculio” o renta a más de una educanda, etcétera. Esto nos da una idea de las posibles y variadas interpretaciones que sobre el voto de pobreza podían existir.

La forma más inmediata de apreciar este hecho es mediante el estudio de los testamentos de las novicias que por decreto debían hacer poco antes de profesar. En él hacían pública “renuncia” a heredar en vida bienes procedentes de parientes y benefactores¹⁰³ y en el caso de aceptarlos fue común que la monja cediera a favor del monasterio los bienes que ellas, a su vez, habían recibido de sus familiares. Veamos la importancia que este tipo de legados tenían para la religión;

[...] de donde nace también la utilidad de los conventos es que muchas de estas religiosas supernumerarias en las disposiciones que otorgan antes de sus profesiones, disponen de sus patrimonios y caudales a favor de los conventos varias fundaciones de Obras Pías, capellanías y otros legados y limosnas a favor del culto divino o de las monjas y no se puede negar que todo esto sea de utilidad de los conventos por que lo monasterios formalmente no son los muros y fábricas, sino las comunidades de religiosas que los habitan [...] ¹⁰⁴

Cabe aclarar que las herencias que las monjas recibían, en la mayoría de los casos no fueron muy significativas y que el convento las absorbió de diferentes maneras. De manera particular las monjas supernumerarias, al ingresar debían contar, además de cubrir íntegramente la dote, con algún capital para la compra de sus celdas,¹⁰⁵ ya que el monasterio no tenía capacidad de proporcionárselas. Si bien es cierto que otras religiosas pudientes ingresaron al monasterio con esclavas o con la posibilidad de pagar cuando menos una criada, también es verdad que es-

¹⁰³ En los testamentos, las monjas nombraban como herederos universales a sus padres “renunciando” en su favor a cualquier bien que se les pudiese asignar después de la profesión. Hubo casos notorios en los que declararon estar dispuestas a recibir sus “legítimas paternas y maternas” cuando les correspondiese con la posibilidad de disponer de ellas a su arbitrio.

¹⁰⁴ Informe del vicario de religiosas de esta ciudad, agosto de 1766, f. 6 y ss.

¹⁰⁵ Micaela Bravo, quien apartó un capital “para la quietud y sosiego de su vida religiosa pues necesitaba una celda”, en su testamento asentó que a su muerte la celda sería ocupada por la pariente más cercana que viviese en el convento y en el caso que no la hubiese, dispuso que se vendiera para fundar una capellanía. AGNEP, notaría 2, 13 de marzo de 1758.

tos bienes serían toda su posesión por el resto de sus días y que en ningún caso generarían la riqueza equivalente a su inversión en el exterior.

El voto de pobreza representaba el vivir únicamente con lo que se consideraba necesario, renunciando a cualquier posibilidad de enriquecimiento. Ellas tenían elementos de comodidad de acuerdo al estatus y prestigio del linaje del que procedían. Para dar una idea aproximada de los elementos de confort que podía ofrecer una celda describiremos la de la madre Ysabel Antonia de la Encarnación monja de velo negro en Santa Catalina:

[...] dos santos Cristos de bronce, cuatro laminas de hojas de lata, dos cuadros grandes, dos ceras de “agnus”, dos relicarios, tres rosarios con su medalla, 16 libros, dos petacas, dos cajitas de cedro, dos escritorios de lo mismo, dos cajitas pequeñas, de benecias 18 platos, de china 8 pozuelos, 18 borcelanitas, seis xicaras de sedro, un tintero con todo lo necesario para escribir, tres pesos de pesar con todo lo necesario, para moler cuatro metates, dos sartenes, otros trastecitos de china. Por muerte de mi sobrina la MRM Juana de los Dolores se me quedaron siete lienzos grandes, seis chicos, una cera engastada en latón, dos cajas de sedro, dos escritorios con escribania, un alajero y otras cosas.¹⁰⁶

En muchos casos, al morir la religiosa, sus bienes, por disposición testamentaria, podían pasar a formar parte del capital del monasterio así como celdas, que se podían destinar para alguna monja pobre. También fue común en estos documentos encontrar quienes otorgaban cartas de libertad para las esclavas que habían adquirido como parte de su herencia.

Con la observancia del voto de pobreza se trató de garantizar la administración interna de los bienes conventuales. La distribución de los gastos dentro del convento era responsabilidad de las monjas que ocupaban diversos cargos como los de depositarias, procuradoras y contadoras.

Del conjunto de las monjas capitulares, se elegía a las encargadas de la contaduría, quienes determinaban la política del convento en cuanto al abastecimiento de las provisiones necesarias. El espacio de la contaduría consistía en una celda bastante iluminada, lugar de reunión de la superiora o abadesa y el grupo de religiosas que la auxiliaban durante su priorato. En ella además de reunirse para tratar puntos previas al capítulo, se resguardaban los libros que la madre contadora llevaba sobre los aspectos económicos y los documentos más importantes de la administración conventual dentro del arca de las tres llaves.¹⁰⁷

Una de las mayores responsabilidades del consejo residía en supervisar la ad-

¹⁰⁶ AGNEP. Notaría 5, 1743, ff. 174-176.

¹⁰⁷ Borromeo, 1985, p. 101.

ministración de los bienes que el mayordomo contabilizaba. Por lo regular había “tres madres depositarias” y sus funciones eran varias. Todo lo que ingresaba o salía del convento pasaba por sus manos, ya que eran responsables de la “razón del gasto”, de los recibos de despensa y de los del vestuario, entre otros egresos. Eran las encargadas de mantener el equilibrio entre los gastos y los ingresos.

Por lo que se refiere al dinero que las monjas daban en calidad de dotes, las depositarias debían cuidar que ninguna dote se consumiera por entero. Las religiosas podían disponer, en casos de emergencia, hasta de la mitad de la renta que proporcionaba su dote y el resto debía invertirse en los gastos comunes del monasterio. Estas monjas tenían que autorizar también cualquier transacción importante como la compra-venta de celdas y préstamos de dinero al interior y exterior del monasterio.

A la procuradora le correspondía la supervisión del aprovisionamiento del convento. Era también la encargada de los regalos que por alguna festividad daba la comunidad a sus benefactores, empleados y familiares, generalmente en alimentos, como lo muestra la siguiente descripción de la década de 1760:

El día que se hace la fiesta del Smo. Sacramento y la de nuestra Señora del Carmen, al predicador y a los padres que reparten las cartas, por que nos lo hacen de limosna [...] a los mozos y sirvientes y a todos se les da una ollita de camarones, otra de frijoles, otra de leche, a las religiosas se les dan tres ollitas, una de pescado o camarón o gueva, otra de leche y otra de frijoles y la que quiere se lo come y la que no la envía a los suyos; solo hay una diferencia en que el día de Nuestra Santísima Madre se les añade a las religiosas una tasa de conserva, un plato de nueces, un plato de cacahuates y tres biscochos y dos dulces y de todo esto con unos cuantos panecillos benditos los comparten con los suyos.¹⁰⁸

Por lo regular cada monja encargada de oficina mayor rendía cuentas y pedía suministros; por ejemplo las sacristanas que tenían a su cargo la administración de los gastos de la sacristía, quienes vigilaban que siempre hubiese ceras, velas y ceniza, así como los elementos necesarios para el culto divino.

Uno de los argumentos más conocidos de las reformas emprendidas por Fabián y Fuero es el que atacó la “riqueza y el relajamiento” con que las religiosas vivían en sus celdas particulares. Este cuestionamiento dejó entrever dos problemáticas distintas; por un lado, si bien, el “lujo” con la que vivían las calzadas, no correspondía a la austeridad de las carmelitas descalzas o a las capuchinas, sí era acorde con la modestia y comodidad señalada por los patrones culturales y económicos heredados de su ámbito familiar. Por otro lado, esas celdas eran el único

¹⁰⁸ Memorial enviado al obispo Fabian y Fuero, c. 1769.

sitio en el que se desarrolló la exigua privacidad individual dentro de los monasterios y fue en torno a este punto sobre el que se generó uno de los mayores conflictos de la historia conventual novohispana.

Dentro de los conventos se podían diferenciar dos áreas en las que se desarrolló la vida privada de las religiosas: los dormitorios compuestos de series de cuartos o “tabiques” más o menos homogéneos en tamaño y distribución y las celdas particulares. Este último tipo de habitaciones, en un principio, también ejemplificó la pobreza en la que podían vivir las religiosas; “en lo que toca a la pobreza, se guarda tan sumamente esacta que en la vida de su primera prelada, maestra y fundadora, la mrm Francisca de los Ángeles se pondera que para poder tener a su uso una celda de 30 pies de largo y veinte de ancho y una corta renta anual para el socorro de sus necesidades”¹⁰⁹ tuvo que pedir permiso por breve apostólico.

Cuando un convento iniciaba su vida, el área donde estaban todas las camas ocupó una sola área, las monjas para dormir, se separaban de sus compañeras mediante telas colgadas o mamparas de madera como en Santa Rosa, donde se ordenaba que la priora durmiera en los dormitorios donde las camas de las religiosas estuvieren “separadas unas de otras en competente distancia” prohibiendo, la abadesa o la priora que durmieran dos “en una misma cama”. Estas restricciones fueron también extensivas, en teoría, a las monjas que poseyeron celdas particulares en los conventos de calzadas.

Con el paso del tiempo, y como lo permitían algunas construcciones, los dormitorios colectivos fueron divididos en celdas individuales por medio de ladrillos. Su número varió según las religiosas permitidas en cada monasterio. El acceso a estas zonas también estaba restringido a las monjas en horarios condicionados. La documentación señala que siempre debería reposar en los “atrios del sueño” una religiosa encargada de mantener el orden y la vigilancia. En el caso de las dominicas, las “celadoras”¹¹⁰ eran las encargadas de mantener el orden y vigilar la compostura de sus “conventuales” al dormir.

Durante los primeros años de vida de los monasterios de calzadas, existía un número limitado de celdas en los dormitorios, pero después, al permitírseles recibir monjas supernumerarias, fue indispensable la existencia de celdas particulares en sus huertas o en patios traseros; su edificación obedeció a los cánones arquitectónicos y al prestigio y posibilidades económicas de la monja. Algunas eran pequeñas y otras medianas, “había otras muy grandes con distintas piezas y oficinas” decían los representantes de las reformas. Un ejemplo nos ilustrará sobre las posibles dimensiones que llegaron a adquirir estas habitaciones:

¹⁰⁹ El breve apostólico fue expedido por su santidad Paulo V el año de 1605, citado por Vallarta, 1723, ff. 39 y ss.

¹¹⁰ Regla, 1765, p. 145.

cuias piezas de que consta es un corredor que le sirve de entrada compuesto con dos arcos de ladrillo que insisten sobre una columna de cantería, una sala de suficiente capacidad con puerta y ventana, mirando al oriente, una alacena, un patio solado de ladrillo con puerta para unos lavaderos, una cosina con puerta, ventana, dos alacenas, escalera de bóveda y dos tiros de gradas de cantería que desembarca en un angosto corredor de cuatro bóvedas de ladrillo y pasamanos de los mismo, pasa a otra sala relacionada con la baja y a sus espaldas un oratorio con ventana al sur, un tinajero y una azotehuela apretilada de ladrillo.¹¹¹

Cada celda individual reproducía, de alguna manera, las características del estatus social al que pertenecía la religiosa, al contar con espacios diferenciados como “salas principales” que miraban al claustro, al portal o al patio, o los “oratorios y las salas para dormir”. La variedad de piezas y su ubicación también eran sinónimo de un nivel determinado de vida; así en lugares menos visibles, se ubicaban las cocinas, y en la parte trasera, los espacios donde la domesticidad se revitalizaba día a día en los lavaderos y zotehuelas.

Uno de los puntos más problemáticos de la reforma fue el cuestionamiento de la pobreza con el argumento de que no todas las religiosas tuvieran una celda individual donde dormir. Esto fue expresado claramente en las disposiciones diocesanas de la siguiente forma:

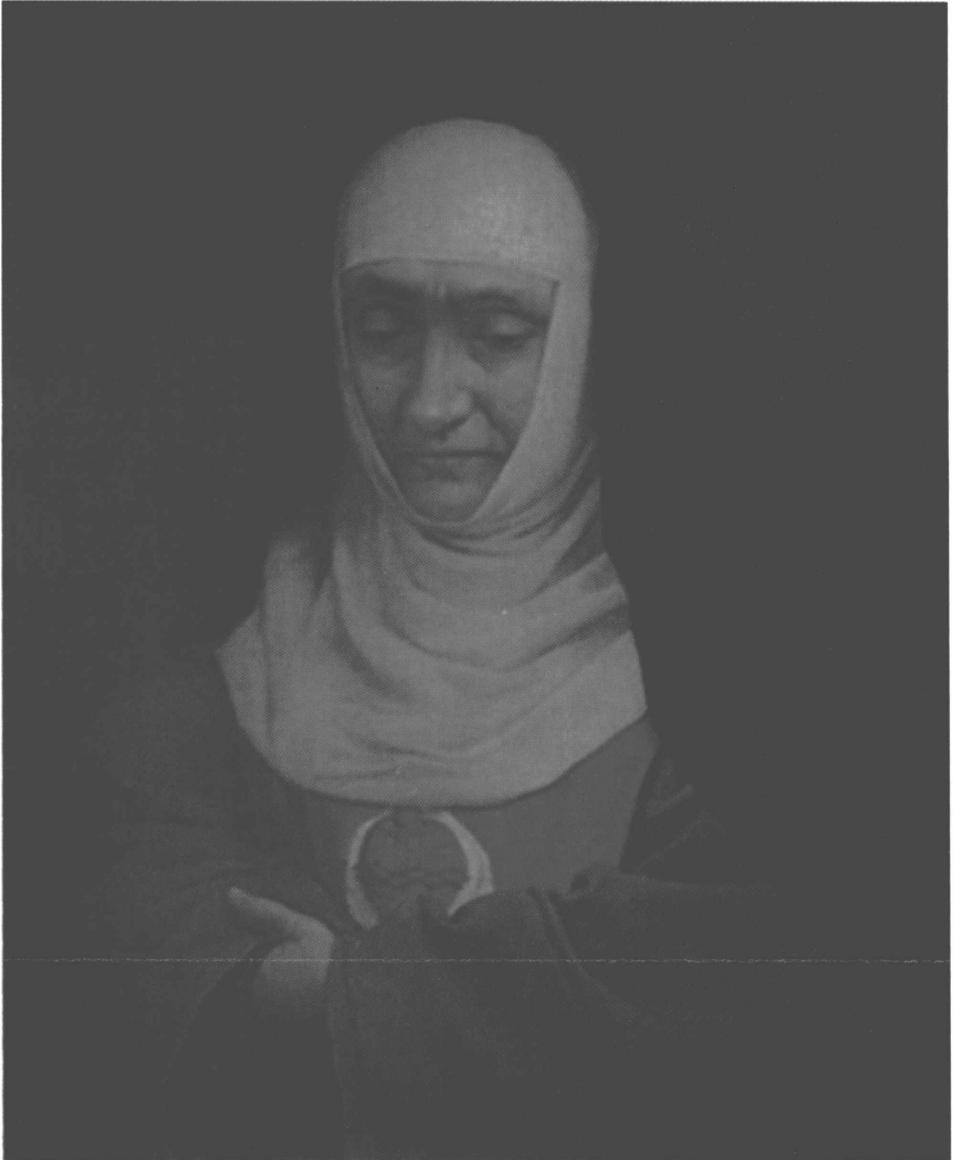
Una monja suele tener una o dos celdas, que son una o dos casas, tan propias que las puede vender con escritura de traslación de dominio y uso, arrendar, dejarlas por herencia o cargarlas de censo [...] en contraste, otras religiosas ancianas y pobres viven arrimadas a éstas, expuestas a que la señora las eche fuera de la celda si la enfadan.¹¹²

Efectivamente no todas las supernumerarias tenían celdas particulares, pues algunas compartían el dormitorio con algunas monjas de número, como señaló el vicario de los monasterios después de su visita:

es cierto que los dormitorios, tabiques, o aposentos no son tantos que alcancen para que duerman en ellos todas las religiosas de número y supernumerarias, pero también lo es que muchas religiosas de número ancianas, y enfermas, con licencia de los preladados duermen en sus celdas y sus aposentos o quartos que quedan vacos se les dan a las supernumerarias y de este modo las modernas no tienen de piezas separadas en que

¹¹¹ AGNEP. Notaría 3, 1765, f. 101.

¹¹² Jorge Mas Theoforo, suplemento al boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas 4, México, UNAM, 1978. Citado por Salazar de Garza, 1990, p. 56.



Retrato de monja capuchina, col. Museo del ex convento de Santa Mónica, INAH



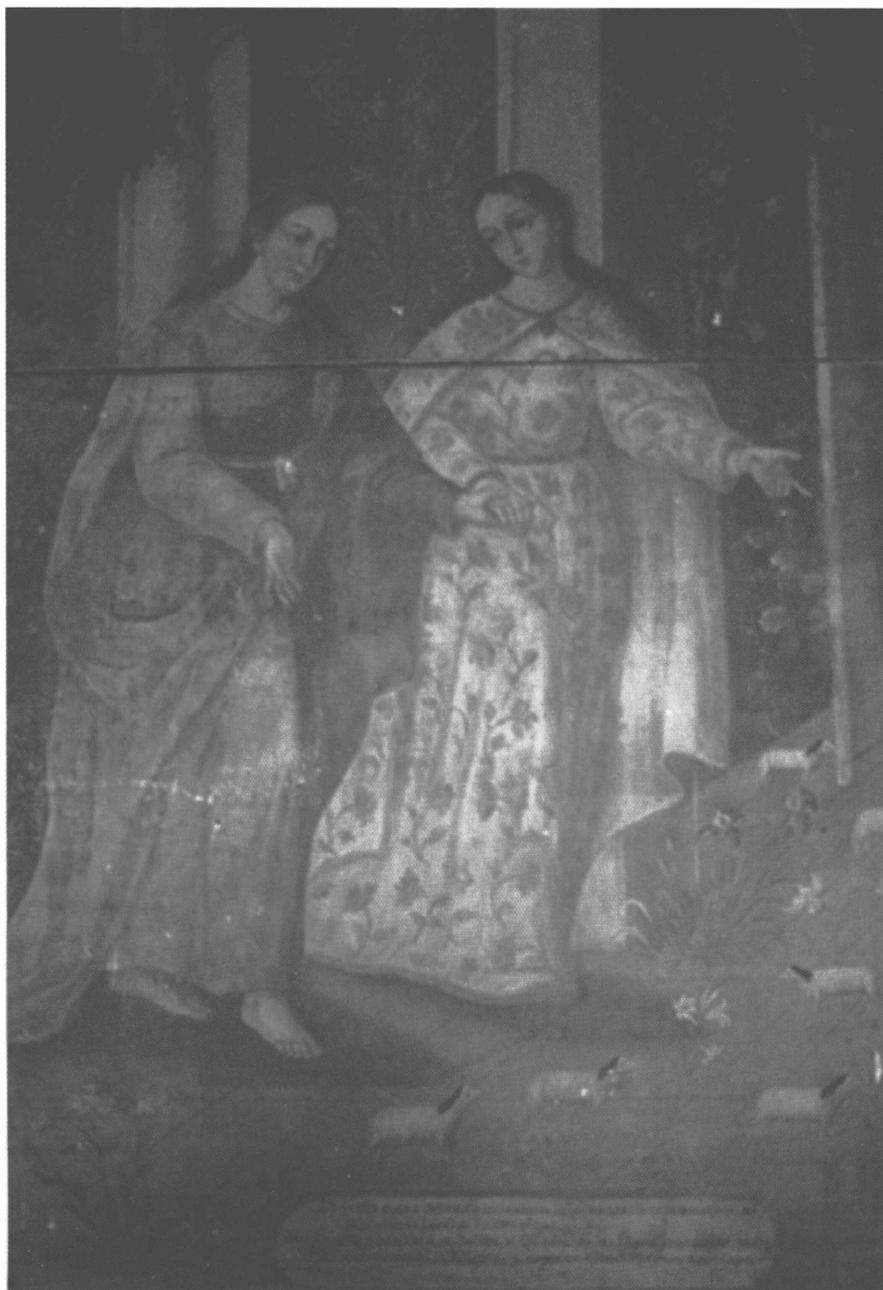
Coro bajo del ex convento de Santa Mónica, c.1680, al centro la escalera que conduce a la cripta. INAH



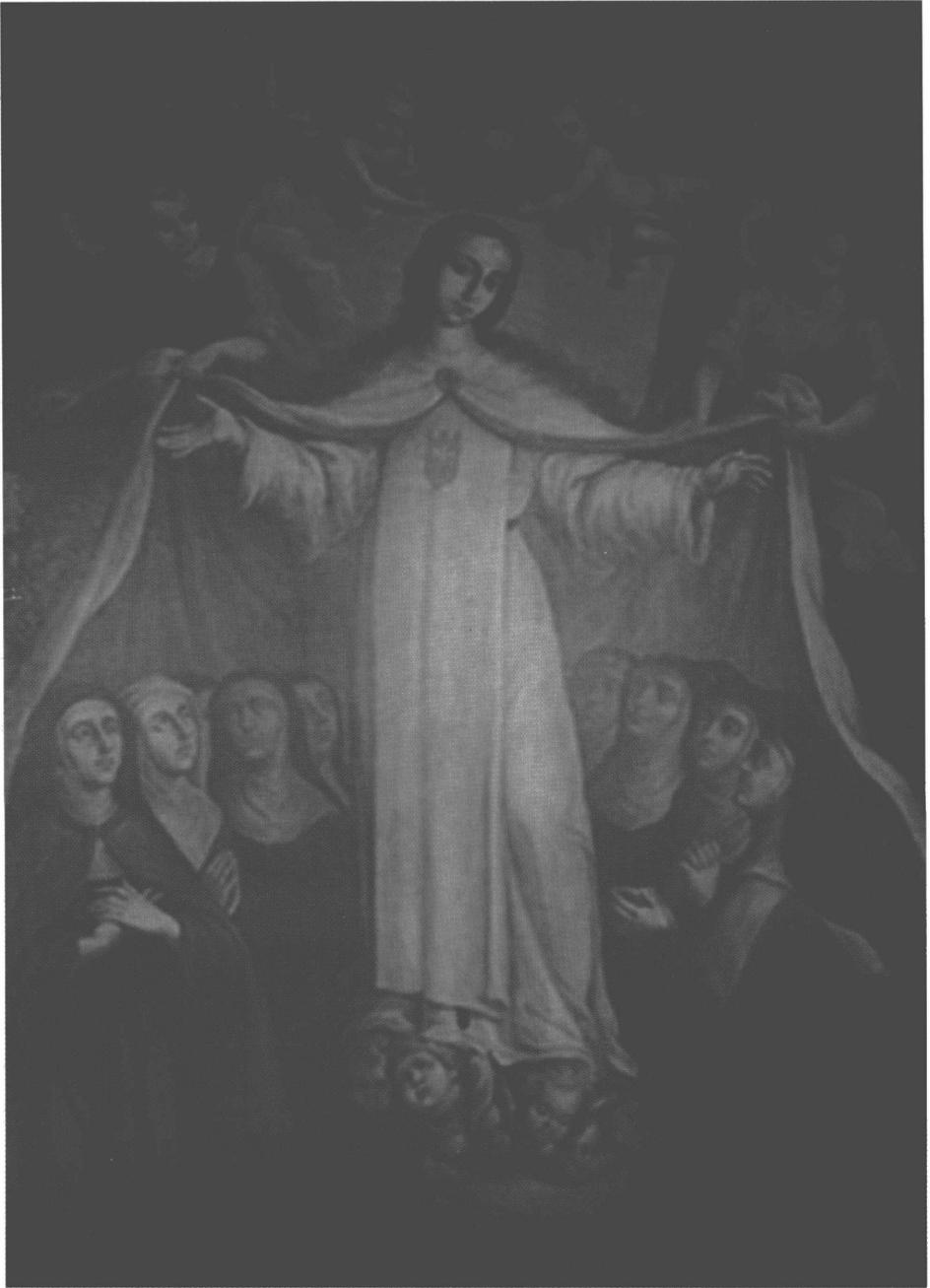
Coro alto del ex convento de Santa Mónica c.1680, INAH



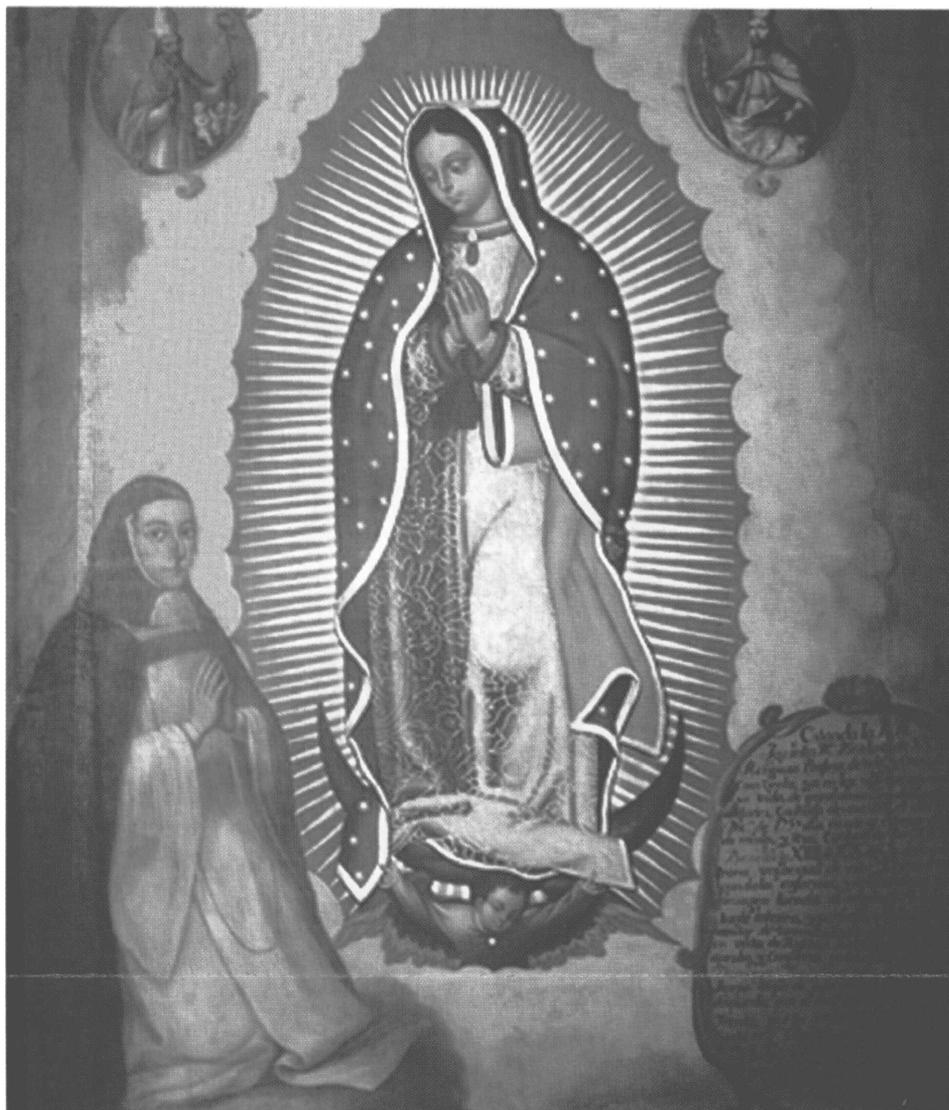
Alegoría al Dulcísimo Esposo. Descripción de la cartela derecha: "Amo Christum cuius talamum introibo.&.Amo a Cristo en cuyo tálamo entraré cuya Madre es Virgen cuyo padre ignora mujer. Amándolo soy casta tocándolo quedo pura y limpia. Recibiéndole en mis brazos como esposo permanesco virgen. Mi esposo es aquel señor a quien los ángeles sirven es aquel cuya hermosura admira el sol y la luna", col. Museo del ex convento de Santa Mónica, INAH



Detalle de la alegoría al Dulcísimo Esposo. Las ovejas representadas con velos negros simbolizan a las monjas de velo negro y las de velo blanco a las novicias, col. Museo del ex convento de Santa Mónica, INAH



Virgen protegiendo bajo su manto a las religiosas carmelitas, siglo XVII, col. Museo del ex convento de Santa Mónica, INAH



Milagro obrado por la virgen de Guadalupe en la persona de la M.R.M. Jacinta Nicolasa del señor san Joseph religiosa de velo negro del convento de Santa Catarina de Sena de la ciudad de Puebla, 12 de dic. de 1755, col. Museo del ex convento de Santa Mónica, INAH



Claustro de Santa Rosa, c.1740. Actualmente Museo de las artesanías del estado de Puebla

dormir, i las ancianas o enfermas padecen el desconsuelo de privarse de mayor comodidad para su curación.¹¹³

En otros casos, la celda particular era compartida por mujeres seglares con quienes las monjas hacían su vida “familiar”. La desarticulación de estos espacios significaba la descomposición de núcleos familiares cohesionados por afectos y costumbres, lo que fue uno de los puntos de mayor controversia durante la reforma. Específicamente la salida de las niñas y las sirvientas originó una serie de inconformidades al respecto, pues ellas argumentaban que lejos de ser una falta el compartir las celdas era un acto de caridad ya que;

por que todas gozan de las celdas de las religiosas mayores bajo cuya tutela o patrocinio entran en la religión y comúnmente las llaman sus madres, o bulgarmente sus nanas, que es un genero de maternidad charitativa y religiosa, y un vínculo de tan estrecho respeto y mutuo amor como la legítima adopción, y esta caritativa maternidad es perpetua pues dura toda la vida [...] ¹¹⁴

Al igual que los dormitorios, las celdas “particulares”, fueron lugares en que se expresaban las formas de privacidad máxima dentro del convento. En algunos casos fueron los espacios en donde las religiosas con inclinaciones místicas se acercaban a su amado. Así se muestra en la biografía de una religiosa notable de La Concepción;

N.S. la separo de si y le dixo que tratara de buscar a su esposo, y que lo hallaría en la soledad donde la comunicaria con intimidad sus favores: y así aparto habitación Gerónima fabricando una pequeña celda de solo un aposento con una ventanilla al patio principal (y es hoy el que llaman de las Abbadesas) y aqui se retiró con tal abstracción del trato de criaturas, que a ninguna comunicaba y no salía de su celdilla, sino para el choro y actos de comunidad, gastando en ella las horas que sobran de sus fervorosos ministerios en oración y ejercicios de mortificación [...] ¹¹⁵

La celda constituía el microcosmos íntimo de las religiosas, duplicaba y sobredeterminaba la personalidad de quien la habitaba. Era una construcción pero también una habitación, un hogar que resguardaba en un sentido profundo, era el simbolismo fundamental de la intimidad. Estas monjas que vivían cómodamente, que adornaban sus atuendos o financiaban las fiestas del santo de su preferencia, proyectaban su posición social dentro y fuera del monasterio.

¹¹³ Informe al vicario de los conventos de esta filiación, enero de 1769.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Vallarta, 1723, ff. 39 y ss.

Las celdas fueron utilizadas también como espacios de retiro de las religiosas enfermas que tenían sirvientas, de hecho eran los espacios más íntimos con el que contaban. Ellas las decoraban según su gusto y posibilidades y convivían con sus niñas, mozas o parientes. Las reformas de Fabián y Fuero eran implacables al respecto pues ordenó que se derrumbaran las galerías de celdas individuales, argumentando que lejos de ser habitadas por una sola monja había en ellas hasta tres camas. Hacia octubre de 1769, el prelado reformista empezó la visita a los conventos de calzadas de la ciudad. Una monja relatora en Santa Inés cita que:

fue la única visita que en todos los ocho años que gobernó nos iso a todas, y entró con el vicario, el probisor y el maestro mayor de arquitectura a disponer y mandar se echaron abajo muchos edificios de seldas y ermitas que teniamos destinadas para el retiro de dies dias de ejercicios para que se isieran con toda brevedad las oficinas para al practica de la vida común[...]¹¹⁶

Ochenta albañiles ejecutaron el destrozo de los claustros conformados por los conjuntos de celdas particulares, justificando tal intromisión la necesidad de “hacer más grande la huerta del monasterio”. La desaparición de estos espacios significó la modificación de la composición de las pobladoras del convento. Al salir las niñas, las sirvientas y las familiares y reducirse el número de legas, cobrarían más fuerza los espacios colectivos utilizados por un conjunto social menos diferenciado.

Uno de los resultados de las reformas conventuales fue la modificación de las áreas privadas al alterar la estructura arquitectónica que los conventos habían adquirido entre los siglos XVII y XVIII. Se cambió la arquitectura interna del monasterio al pretender que las monjas vivieran como nunca habían vivido, pues las normas de Borromeo y las constituciones señalaban la posibilidad de dividir sus dormitorios y utilizarlos privadamente. Esta fue la mayor alteración de la vida privada y la estructura conventual. María Margarita de la Santísima Trinidad argumentó que la acción emprendida por Fabián y Fuero pretendía cuestionar su libertad:

[...] permitiéndonos esta (constitución) tener celdas quasi todas las mandó derrivar su Ilma. haciendo crecidos gastos al Convento para tirar el dinero que gastaron nuestros padres y parientes en fabricar celdas, todo esto sin voluntad nuestra [...] ¹¹⁷

Las reformas a los conventos de calzadas en la Nueva España intentaron rom-

¹¹⁶ Citado por Sierra Nava Lasa, 1975, p. 214.

¹¹⁷ Citado por Sierra Nava Lasa, 1975, p. 213. Para más ejemplos de estas modificaciones arquitectónicas, cfr. Salazar de Garza, 1990, p. 39.

per con un modelo cultural que se había conformado durante más de doscientos años. Este se sustentaba en manifestaciones de religiosidad familiar y privada y en una forma determinada de vida cotidiana exteriorizada de diversas formas, mismas que la corona trató de suprimir en el siglo XVIII.

En síntesis las áreas que se afectaron fueron las de sociabilidad pública; locutorios, tornos y porterías; las de sociabilidad colectiva interna, los claustros, el refectorio, las enfermerías y las zonas de mayor privacidad; las celdas de numerarias y supernumerarias. Su destrucción o modificaciones debieron indignar no sólo a las religiosas sino a sus parientes, pues significaba el fin de un estilo de vida.

Socialmente se alteraron las posibilidades de comunicación del convento con el exterior, las pautas de comportamiento de las comunidades con el cambio de confesores, la redistribución de oficios en torno al "gran claustro" y de manera por demás grave, la convivencia familiar interna con la expulsión de niñas y mozas y el derrumbamiento de las celdas.

La decisión de reformar la vida de las religiosas se produjo de manera brusca, por participación personal de los dos mitrados que ocuparon las más importantes diócesis novohispanas hacia 1770. El arzobispo Lorenzana y el obispo Fabián y Fuero de Puebla, pusieron en marcha el proceso de reforma conventual que acarrearía tantas complicaciones y asestaría un golpe definitivo al sistema que en el claustro se había practicado durante más de doscientos años.¹¹⁸

Entre 1765 y 1773 se registraron diversas reacciones por parte de las monjas de la ciudades de Puebla y de México ante la imposición de las reformas. Estas reacciones tuvieron diferentes matices y consecuencias, apelando a diferentes instancias como lo fueron la real audiencia y el mismo concilio. Éstas, a su vez, y con la aprobación del rey, acordaron hacer investigaciones y conocer mejor la situación de cada monasterio. Las monjas se quejaban de ser presionadas por las superiores y por el obispo para aceptar modificaciones en sus condiciones de vida con el pretexto de restaurar la "vida común".

En oposición a la aplicación violenta de estas reformas, se llegó a la mayor infracción de la clausura de que se tiene conocimiento: "El 11 de febrero del dicho año el alboroto de las monjas de santa Inés sobre la vida recoleta (vida común) debióse a que unas la querían seguir y otras no". En las visitas promovidas por las autoridades se solicitaba la firma de las monjas como señal de aceptación y conformidad. Sin embargo el enojo surgió a raíz de la falsificación de las firmas de las que se negaban a aceptar tales cambios.¹¹⁹ El enfrentamiento estalló cuando:

¹¹⁸ Al respecto, véase Lavrín, 1965, Sierra Nava Lasa, 1975 y Gonzalbo Aizpuru, 1987.

¹¹⁹ López de Villaseñor, 1961, p. 343. Véase también Gonzalbo Aizpuru, 1987, pp. 247 y ss.

El 11 de febrero hubo un alboroto de las monjas de Santa Ynés [...] pedían auxilio por las azoteas y repicaban las campanas [...] ¹²⁰

Algunas monjas amenazaron incluso con salir a la portería del convento y llamar a la gente para que escuchara sus quejas. Como reacción ante este intento de rebeldía y ruptura de la clausura “al otro día las puertas del convento amanecieron tapiadas”, no sin antes haber intervenido la fuerza pública para derribar los tabiques de las celdas individuales.¹²¹ De las doce monjas involucradas en el levantamiento fallecieron dos.

Dramática resultó particularmente le expulsión de las niñas seglares de los conventos. Varias fueron las opciones propuestas. Algunas pudieron quedarse en los colegios como en el caso de San Jerónimo de Puebla.¹²² Otras, las más ancianas y enfermas, se limitaron a vivir de la limosna de cuatro pesos mensuales que el obispo les asignó.¹²³ O en otros pocos casos, por excepción, se les permitió continuar enclaustradas porque su edad les permitía servir bien a la comunidad.

Después del incidente del motín de las “Ineses” y de otras airadas protestas, las autoridades resolvieron continuar paulatinamente con la introducción de la vida común, misma que las nuevas profesas jurarían seguir el resto de sus vidas. Esto significó que por algún tiempo continuaran viviendo “apasionadas”¹²⁴ y recoletas en los mismos claustros de calzadas.

¹²⁰ *Ibidem.*

¹²¹ El arzobispo don Alonso Nuñez de Haro y Peralta realizó un viaje de inspección a la ciudad de Puebla, para informarse de las acusaciones que se hacían al obispo Fabián y Fuero. Su testimonio no deja lugar a duda en cuanto a la culpabilidad del prelado [...] donde se prueba la violencia con que se introdujo la vida común abusando del sagrado nombre de la ley (Puebla, 13 de noviembre de 1773; AGI, 96-5-31) citado por Gonzalbo Aizpuru, 1987, p. 248.

¹²² Al respecto pueden consultarse los trabajos de Gonzalbo A., 1995, pp. 429-442 y Arenas Frutos, 1995, pp. 442-454.

¹²³ La reacción de las monjas de los conventos de calzadas restantes fue generalizada aunque no llegó a tener las consecuencias que tuvieron en Santa Inés. Al parecer uno de los motivos que agravaron la situación fue la expulsión de niñas.

¹²⁴ “Apasionadas o díscolas” se les llamó en la documentación procedente del obispado a las monjas que habiendo profesado bajo el régimen de vida particular se negaron terminantemente a seguir el régimen de vida común impuesto por los mitrados entre 1765 y 1773. Al respecto puede verse Sierra Nava Lasa, 1975.

TERCERA PARTE

**LAS FAMILIAS
Y LA RELIGIOSIDAD MONACAL**

INTRODUCCIÓN

Los conventos poblanos se fueron estableciendo paulatinamente y con ellos la identificación de los diversos grupos sociales. Producto de este hecho fue su influencia en otros aspectos de la vida social, incluso el material. La ubicación de los monasterios en la ciudad, la calidad de sus construcciones y obras artísticas que albergaban, su capacidad para aglutinar a la población en misas y festividades, el ingreso de las doncellas en ellos, la calidad de la dote y la riqueza conventual eran expresión de una actitud religiosa que se incrementaba día con día.

No se podría explicar la influencia monacal sin aludir al gran peso que la sociedad otorgaba a los conventos y a los arquetipos que formaba. Este hecho se evidenció en los diversos aspectos; las instituciones conventuales fueron depositarias de los valores femeninos por excelencia: además de salvaguardar el honor del linaje, proporcionaban seguridad y prestigio, contribuyendo, en algunos casos a impedir la desintegración del patrimonio. En este sentido la familia constituyó la parte central de la relación entre los conventos y la sociedad ya que existió un patrón de comportamiento familiar ligado al auge de las fundaciones conventuales del siglo XVII. Durante el siglo XVIII esta vinculación tuvo su máxima expresión a través del criollismo regional.

LA EVOLUCIÓN DE LOS CONVENTOS Y LA VIDA DE LA CIUDAD

Los conventos de mujeres florecieron con la ciudad. En un periodo de setenta años (1556-1626) que coincidió con el auge urbano, se establecieron siete monasterios, seis de calzadas: Santa Catalina, San Jerónimo, La Concepción, Santa Clara, La Santísima Trinidad y Santa Inés y uno de descalzas llamado de Santa Teresa. La segunda gran oleada de fundaciones abarcó casi otros setenta años (1682-1748) y dio un nuevo impulso a la religiosidad del siglo XVIII con dos conventos de recoletas; Santa Mónica y Santa Rosa incluyendo en este grupo a las franciscanas capuchinas y a las descalzas de La Soledad.

Un punto de partida sustancial de la relación existente entre la ciudad y los conventos fue el ingreso y origen de las religiosas. Las mejores fuentes para conocer el número de monjas dentro de los conventos en un momento determinado son los informes eclesiásticos o, en su defecto, de cronistas urbanos. Para fines del siglo XVII y durante el XVIII, poseemos dos informes eclesiásticos (1689 y 1769) y otro de un cronista (1714). Un resumen de ellos se puede ver en el cuadro 6. Las discrepancias de las cifras entre una y otra fuente se podrían explicar porque en 1714 no se consideraron las hermanas legas. Con esta salvedad, podemos señalar que en el siglo XVIII los conventos más poblados fueron Santa Catalina, La Concepción y Santa Clara, ya que albergaban cada uno a más de 70 monjas.¹ Después estaban los monasterios de La Santísima, San Jerónimo y Santa Inés con alrededor de 60 cada uno. Finalmente Santa Rosa y Santa Mónica, que contabilizaron un promedio de menos de 30 religiosas cada uno. Los de descalzas, La Soledad y Santa Teresa, siempre mantuvieron un número fijo de 21 miembros. Por lo que se

¹ El caso de San Jerónimo podría incluirse aquí si atendemos a las cifras existentes en 1769. Sin embargo, nos parece que hay una coincidencia en los informes de 1689 y 1714 en el número de jerónimas en el convento, que sería alrededor de 50 de velo negro y de 60 considerando a las legas. Posiblemente en 1768 se incluyó a las religiosas que estaban en el colegio de Jesús María, anexo al convento. Por otra parte, integramos en este grupo a Santa Clara aunque la única referencia que tengamos de este convento, por cierto extraordinariamente alta, sea la de 1714. De este convento tuvimos dificultades para conocer su situación, ya que era el único exento del ordinario diocesano y no existe información acerca de él en los informes y visitas de la mitra.

refiere a la riqueza de los conventos, de acuerdo con Alcalá y Mendiola, a principios del siglo XVIII La Concepción y Santa Catalina eran los más ricos, estimándose el valor de sus bienes en más de 500 000 pesos. Después se podrían citar a San Jerónimo, Santa Inés, La Santísima y Santa Clara, con bienes entre 240 000 y 340 000 pesos.² Finalmente estaba el resto de los monasterios, cuyo valor de rentas no llegaba a los 200 000 pesos.

Esto nos ofrece una idea de la proporción e importancia numérica que los conventos llegaron a adquirir. Sin embargo, cualquier cifra debe tomarse con reservas cuando se pretende hablar de su presencia social. En el caso de Santa Rosa, por ejemplo, aunque contaba en sus inicios con un número limitado de religiosas y rentas modestas, su fundación fue muy importante en el siglo XVIII pues representó la identidad criolla a través del culto a la primera santa americana y fue modelo de la nueva religiosidad dieciochesca local.

Casi la totalidad de los monasterios tenían especificado un número de religiosas en torno al cual se mantenían.³ El testimonio de Alcalá y Mendiola de 1714 deja ver que la mayoría de ellos estaban ocupados a su límite,⁴ y por consiguiente las nuevas fundaciones del siglo obedecieron a la falta de opciones de vida religiosa para las doncellas poblanas.

Los informes eclesiásticos y las crónicas son escasos, aunque muy importantes, y se refieren a los conventos en un momento determinado, pero no permiten conocer la dinámica de ellos ni los cambios que sufrieron. La única fuente confiable que permite hacer un seguimiento secuencial de este asunto son los libros de

² El caso de Santa Clara no deja de llamar la atención. Si tomamos el número de religiosas que lo habitaban en 1714, su lugar es prioritario. Sus rentas eran mucho más modestas y, si atendemos a la distribución por renta per cápita anual su lugar es el de los más pobres. En efecto, la distribución per cápita anual señalada parece haber sido de 200 pesos anuales por monja en tanto que la de Santa Teresa era de 390 pesos por persona para esos mismos años. No comparamos ese tipo de ingreso con calzadas porque hallaremos la paradoja que tienen menor distribución per cápita que los de descalzas. Esto se explica por el hecho que, en los conventos de calzadas, el consumo de cada monja sólo en parte se cubría por las rentas de los conventos y mejoraba sustancialmente su nivel de vida con entradas, rentas o regalos particulares que hicieron un *modus vivendi* característico de las monjas calzadas hasta las reformas de 1769.

³ Al parecer una excepción notable la constituye Santa Clara. Por lo que se refiere al resto de los monasterios, el número de religiosas sólo podía ser mayor al especificado en las constituciones en el caso de las *supernumerarias*, pero éstas por lo general representaban menos de 20% de la comunidad de religiosas. Los conventos de descalzas, por su parte, tenían un número de ingresos estrictamente limitado.

⁴ Refiriéndose a Santa Catalina, un cronista habla del "crecido número de religiosas [...] que eran muchas [...] habiéndose puesto número señalado de setenta de velo negro y seis de velo blanco [...]" Alcalá y Mendiola, 1714 [1993], p. 117. Conceptos similares encontramos en los otros conventos.

Cuadro 6
Número de religiosas, bienes y rentas en los conventos de Puebla (1689 y 1714)

<i>Convento</i>	<i>Monjas 1689</i>	<i>Monjas 1714</i>	<i>Monjas 1769</i>	<i>Bienes 1714</i>	<i>Rentas 1714</i>
Santa Catalina	74 (11 legas)	76*	96	523 665	26 183
San Jerónimo	51 (11 legas)	50*	76	369 000 11 800 (Obra pía de Casado) 13 380 (Obra pía de Carmona) 18 250 (Obra pía de "Escudero de Rosas")	18 450
La Concepción	89	70*	79	633 917	31 696
Santa Clara	—	110		240 000	22 000
Santa Inés	66 (8 legas)	44*	63	333 000	16 000
La Santísima	55	55*	64	332 340	16 632
Santa Teresa	18 (4 legas)	21*	—	164 000	8 200
Santa Mónica	20	—	—	186 568	9 328
Capuchinas	—	28*	—	—	—
Santa Rosa	—	21	25	81 600	4 025
La Soledad	—	—	21	—	—

FUENTES: para 1689, AGI, México, 346; para 1714: Alcalá y Mendiola, 1714 [1993], pp. 117-122. Con * se indica el número que Alcalá y Mendiola establece como fijo para las monjas. Para 1769: AGI. Informes varios.

profesiones de los monasterios.⁵ Gracias a ellos, tenemos información acerca de seis de los once conventos que existieron en Puebla hasta el siglo XVIII: las calzadas de La Concepción y Santa Catalina, las Carmelitas Descalzas de Santa Teresa y La Soledad a los que se puede añadir el de Capuchinas y finalmente el de recoletas de Santa Rosa. Los datos que poseemos son bastante confiables para seguir el ingreso de religiosas a través de los años. Para los cinco conventos restantes se reconstruyó la serie utilizando principalmente los testamentos de las monjas y sus padres localizados en el archivo de notarías y en el caso de San Jerónimo el libro de defunciones del mismo convento.

El seguimiento numérico se enriqueció cuando esta información aportó datos sobre la procedencia familiar de las religiosas. La recuperación documental con esta variedad de fuentes dio como resultado 2 615 fichas con variadas referencias parentales. Sin embargo para la formación de la base de datos se consideraron los casos en los que se especificó además del nombre de la novicia, el apellido de sus padres y la fecha de ingreso al convento en cuestión. Con esta salvedad, el registro documental más completo se redefinió finalmente con 1 733 casos que se estiman representativos de la población conventual.

La gráfica 1 muestra en conjunto las variaciones anuales de las profesiones desde fines del siglo XVI. Las tres grandes puntas que se observan de 1610, 1710 y 1740 obedecen a nuevas funciones. En esos momentos, ingresaban a los conventos en el mismo año un número considerable de religiosas debido a que, además de las aspirantes, se poblaba la nueva comunidad de monjas procedentes de otros conventos, en general de su filial más antigua. Como generalmente la mayoría de las fundadoras que provenían de otros monasterios eran personas mayores o las beatas habían tenido que esperar muchos años antes de profesar formalmente, la renovación de esta primera generación de los monasterios era rápida.⁶ Se podría sugerir además que, después de los incrementos de 1710 y 1740, hubo una tendencia a la baja en dos momentos históricamente significativos entre 1750-1770 y en 1800-1820 atribuible en cierta medida a las reformas promovidas por Fabián y Fuero y a la guerra de Independencia respectivamente.

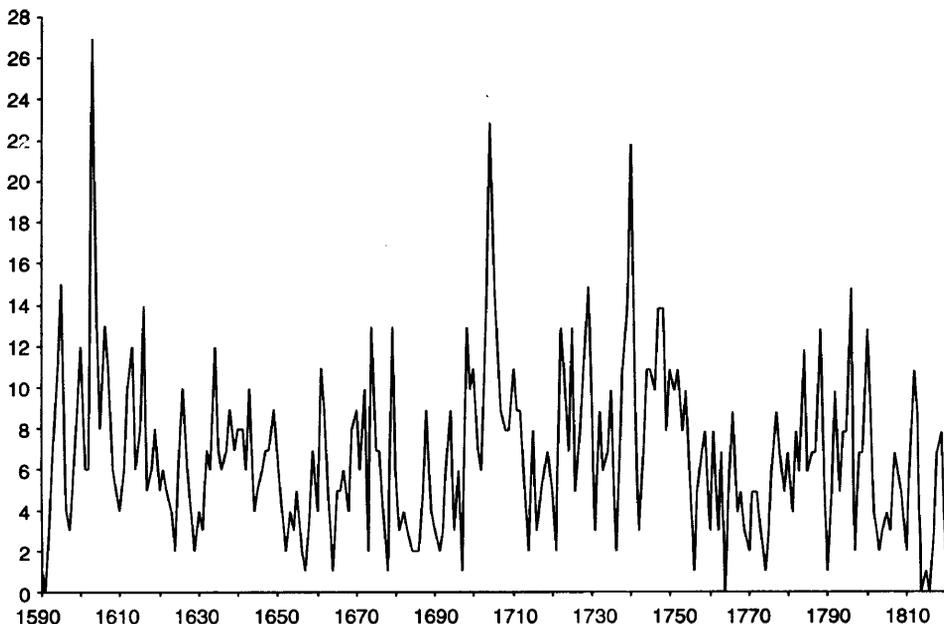
Si analizamos la información para los monasterios sobre los cuales poseemos libros de profesiones, este hecho puede quedar más claro. Dada su diferente naturaleza, podemos considerar a los conventos de calzadas y de descalzas por separado. Las gráficas 2 y 3 corresponden a los dos principales conventos del primer tipo: La Concepción y Santa Catalina. Ahí se representa la frecuencia de ingreso

⁵ En ellos se registran una a una las profesiones de cada religiosa en el monasterio a lo largo de los siglos. Para hacer un corte de un momento determinado, habría que saber con precisión los datos sobre las defunciones, sólo registradas en algunos casos.

⁶ Véanse las gráficas 2 y 3 correspondientes a los conventos de La Concepción y Santa Catalina, que muestran una mayor concentración de profesiones en los primeros cincuenta años (1600-1650).

a los conventos cada veinte años y comprenden desde la fundación de cada convento hasta 1820 aproximadamente.⁷

Gráfica 1. Profesiones anuales (muestra): Santa Catalina, La Concepción, Santa Teresa, Capuchinas y La Soledad (1590-1820)

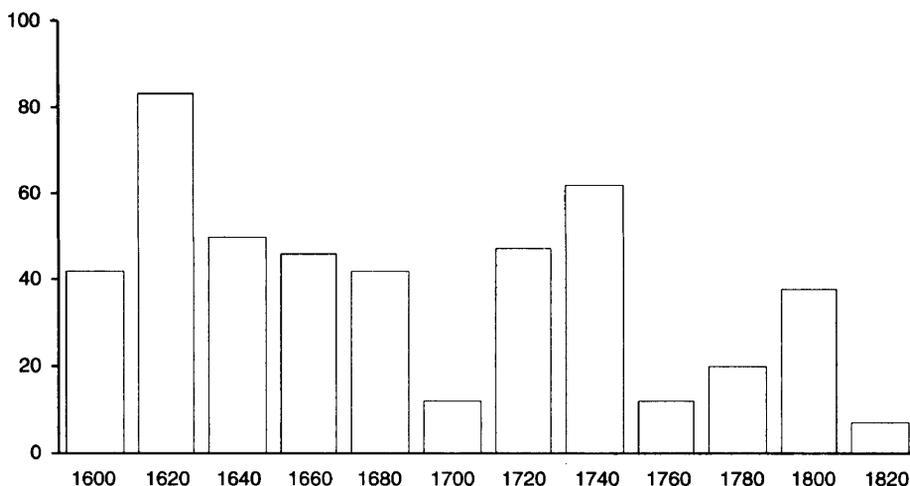


El caso del convento de La Concepción muestra, después de una baja sensible en los años 1681-1700,⁸ niveles de recuperación entre 1701 y 1740 parecidos a los del siglo XVII. Después de 1741 los ritmos de las profesiones disminuyeron mostrando un lento ascenso hasta 1800 para finalizar con una dramática caída hacia 1820.

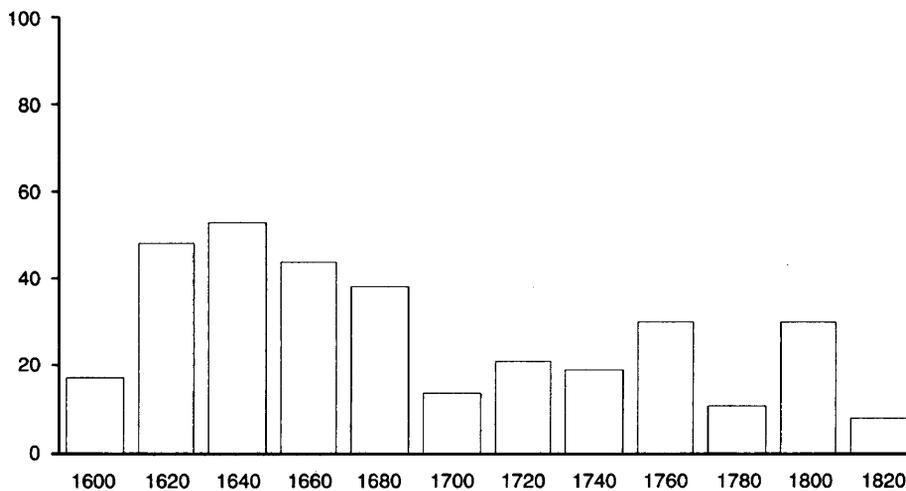
⁷ Nos ha parecido prudente representar la información en intervalos de veinte años. En estas gráficas y las siguientes, a menos que especifique lo contrario, los intervalos están representados por el último año de la serie. Por ejemplo en la gráfica 2, los datos del periodo 1761-1780 están bajo la columna "1780". Para el caso de Santa Catalina el primer intervalo incluye a las monjas que ingresaron en la fundación en 1568 y en La Concepción en 1593.

⁸ Esta baja se observa también en Santa Catalina (gráfica 3) y puede ser atribuida a la fundación del convento de Santa Mónica (c. 1680) del beaterio de Santa Rosa hacia 1683 y de Capuchinas (c. 1700).

Gráfica 2. Profesiones del convento de La Concepción cada veinte años (1590-1820)



Gráfica 3. Profesiones del convento de Santa Catalina cada veinte años (1600-1820)

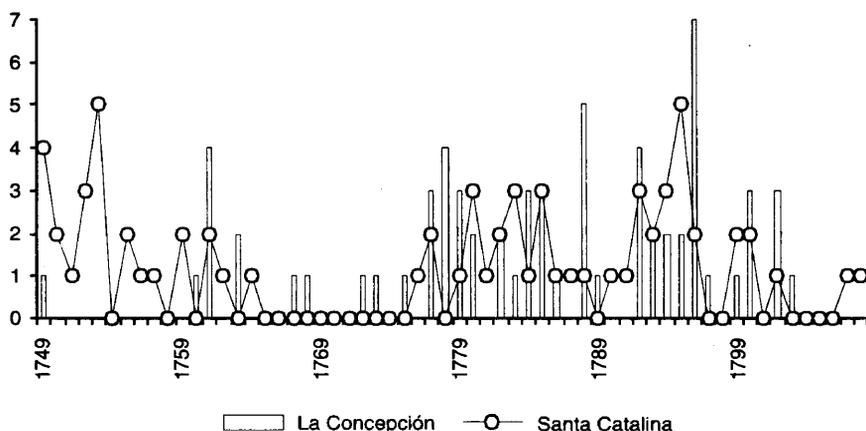


Por lo que se refiere al convento de Santa Catalina (gráfica 3), los resultados son coincidentes con La Concepción para el periodo de descenso en las profesiones de 1681 a 1700, marcándose en adelante un ritmo de recuperación mucho más lento que su precedente del siglo XVII. Después, a pesar de la recuperación de las

profesiones entre 1741-1760 y 1781-1800, la disminución del ingreso de religiosas parece más clara durante casi toda la primera mitad del siglo XVIII, fenómeno que se acentuó entre 1761-1780 y 1801-1820.

Lo que resulta concluyente de ambos casos es una disminución de las profesiones, aunque en diferentes momentos del siglo XVIII.⁹ Las profesiones, aunque con algunos altibajos, disminuyeron a lo largo de ese siglo. Dado que estos monasterios figuraban entre los principales de calzadas, es muy probable que los demás conventos de este tipo hayan sufrido similar situación. Esta baja se tradujo en menor número de religiosas, dado que sería difícil atribuir las variaciones en el número de profesas numerarias exclusivamente a cambios en la esperanza de vida dentro de estas comunidades.¹⁰ ¿Se puede pensar que influyó la reforma de los conventos de mujeres en el descenso del siglo XVIII? Para tener una idea precisa de ello hemos tomado las profesiones anuales de La Concepción y Santa Catalina desde 1750 hasta 1820 (gráfica 4). Existe una clara coincidencia entre la baja de 1761-1774 y las reformas conventuales. Durante este periodo Santa Catalina no recibió ninguna nueva profesión en tanto que La Concepción apenas logró una anual.

Gráfica 4. Profesiones anuales de los conventos de Santa Catalina y La Concepción (1749-1808)



⁹ Esto coincide con los datos del cuadro 6. El número de monjas se incrementó entre 1740 y 1760 en el caso de Santa Catalina, en tanto que disminuyó, respecto a 1689, en el caso de La Concepción.

¹⁰ En este caso, como en otros de calzadas, la disminución de profesiones en algunos momentos del siglo XVIII no significó que el número de religiosas, en sus respectivos conventos, haya caído muy por debajo del número estipulado por las autoridades eclesiásticas. La existencia de *supernumerarias* hizo que este número, por momentos, fuera compensado.

No encontramos en otro momento un descenso similar mantenido durante más de una década. En principio esto llevaría a concluir que una de las causas del descenso de profesiones en la segunda mitad del siglo XVIII fue efecto de las citadas reformas. Pero deben quedar en claro dos hechos: sus alcances no fueron duraderos (véase el incremento de las profesiones en la década de 1790 que pudo haber compensado la anterior baja) y las profesiones volvieron a mostrar una tendencia a la baja en las primeras dos décadas del siglo XIX. Esto nos lleva a concluir que hubo al menos tres periodos de bajas en las profesiones: el que ocurrió en las últimas dos décadas del siglo XVII, el provocado por las reformas y el que se presentó en 1800-1820.

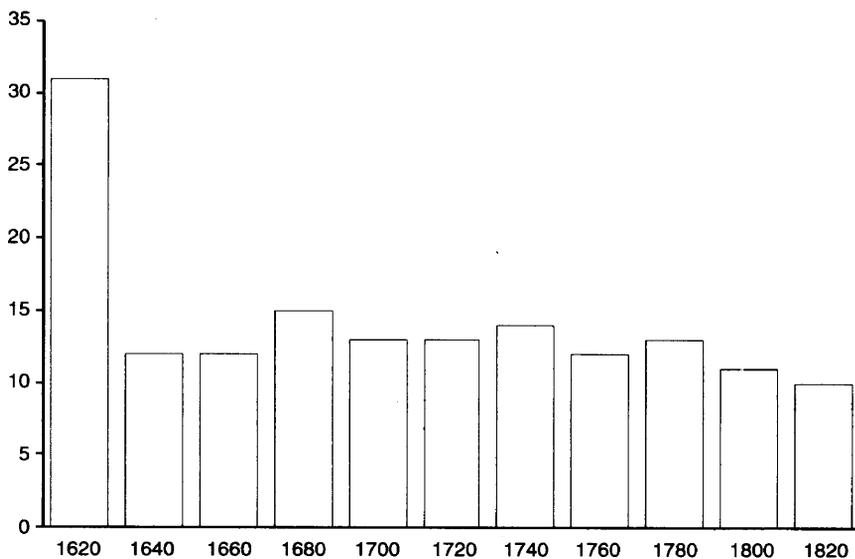
Por lo que se refiere a los conventos de descalzas (gráficas 5 y 6) la situación fue diferente. Santa Teresa presenta una regularidad sin par de profesiones, operándose la sustitución de las monjas fallecidas casi como mecanismo de reloj. La variación mayor se muestra en los primeros veinte años, cuando se pobló el convento rápidamente. En adelante, cada dos décadas ingresaron entre 11 y 15 monjas. Es de suponerse que el convento se mantuvo en su máximo de 21 miembros. Si se hacen extensivos estos resultados, los datos de Santa Teresa sugieren que falleció alrededor de 57% de la comunidad de religiosas en 20 años; en el caso de La Concepción la renovación de las religiosas debería comprender alrededor de 40 monjas por cada dos décadas,¹¹ situación que se presentó con cierta regularidad hasta 1740, a partir del momento en que las profesas no llegaron a ese número.¹²

En el caso del convento de Capuchinas (gráfica 6) podemos observar que las profesiones disminuyeron levemente en 1741-1760, pero se recuperaron en los años siguientes. Al igual que en el caso de Santa Teresa, parece que esta disminución fue leve y explicable, por la conversión del beaterio de Santa Rosa en convento formal hacia 1740 y la fundación del nuevo convento de Carmelitas Descalzas de La Soledad en 1748. Esta recuperación contrasta con el comportamiento detectado en las profesiones de Santa Catalina.

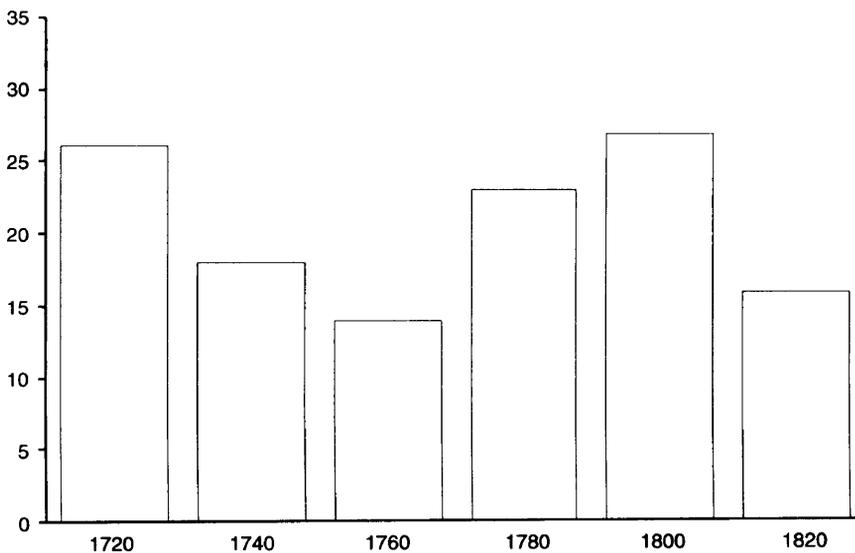
¹¹ Tomamos como población base del convento las 70 que se menciona en 1714, número "del que tienen orden superior no sean más", Alcalá y Mendiola, 1714 [1993], p. 119, a excepción de las *supernumerarias*.

¹² Este tipo de cálculos pueden ser meramente especulativos y se puede objetar con el argumento de que la mortandad en un convento de descalzas, como el de Santa Teresa, no puede equipararse a la de conventos como el de Santa Catalina o el de La Concepción con un mayor número de religiosas y con un modo de vida mucho más holgado. Posiblemente a este hecho habrá que añadir que durante el siglo XVIII se incrementaron las monjas en los conventos de calzadas como *supernumerarias* y se haya sobrepasado el número de religiosas al máximo establecido en las constituciones. Al aumentar la población, la posibilidad de mayores muertes, y por ende profesiones nuevas, aumentaba. De todas formas el cálculo realizado para Santa Teresa y aplicado a La Concepción apoyaría la tesis de que los conventos de calzadas vieron disminuida su población y sus profesiones en el siglo XVIII.

Gráfica 5. Profesiones del convento de Santa Teresa cada veinte años (1605-1820)

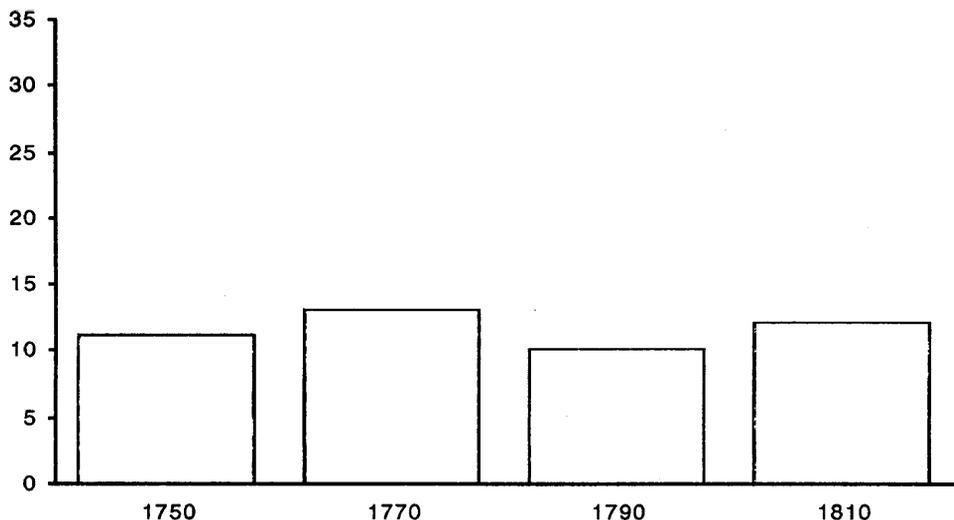


Gráfica 6. Profesiones del convento de Capuchinas cada veinte años (1700-1820)



Por lo que se refiere al convento de La Soledad (gráfica 7), éste fue el último fundado en la ciudad (1748) y sus tendencias fueron similares a su comunidad hermana de Santa Teresa. En resumen, los conventos de descalzas, en contraste con La Concepción y Santa Catalina, no parecen haber sufrido un declive en el siglo XVIII e inclusive, la baja observada en las primeras décadas del siglo XIX para las calzadas fue casi imperceptible para ellos. Esto confirma la hipótesis del efecto desalentador de las reformas que, obviamente, no afectaron a comunidades de rígida observancia.

**Gráfica 7. Profesiones del convento de La Soledad
cada veinte años (1748-1810)**



El parentesco y la religiosidad conventual

El estudio de las familias interesadas en hacer ingresar a sus hijas en los monasterios nos permite visualizar cómo uno de los problemas a tratar es la relación de los grupos de la élite con la ciudad. Variados son los enfoques por medio de los cuales se puede abordar tal tema pues su interacción no fue siempre de la misma intensidad e importancia.¹³ Ligado a este problema está el estudio de las estrategias de reproducción social en las cuales de manera importante influyen en la elección

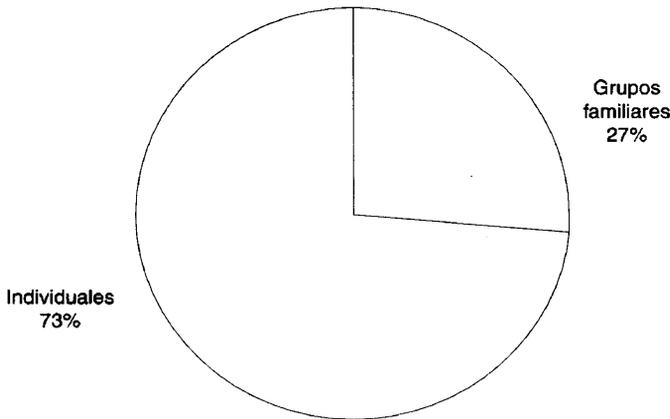
¹³ Un ejemplo de ello nos lo muestra el análisis de la variación de las dotes en el trabajo de Lavrín y Couturier, 1979, y Couturier, 1985.

de la vida monástica los patrones de conformación de las parejas y la dinámica de los modelos familiares en esta elección.¹⁴

Debemos destacar la continua influencia de los grupos de inmigrantes españoles que fundaron y entregaron sus hijas a los conventos como expresión, entre otras cosas, del concierto de intereses locales identificados bajo nuevos esquemas culturales. El fenómeno de la religiosidad criolla se puso claramente de manifiesto cuando en 1740 se fundó en Puebla el convento de Santa Rosa, patrona del Nuevo Mundo.¹⁵

El parentesco fue uno de los fenómenos más significativos del estado conventual. Éste operaba en varias instancias y por tanto una misma familia nuclear contaba con varias monjas. Del total de las religiosas cuyas familias hemos identificado, para el periodo 1560-1833, 26.5% tenía una o más hermanas o primas-hermanas monjas (gráfica 8),¹⁶ lo que muestra la importancia de este fenómeno en la conformación de la religiosidad femenina.

Gráfica 8. Monjas emparentadas por grupos familiares (1560-1835)



¹⁴ Al respecto un trabajo histórico de gran aporte fue el de Stone, 1990, quien sostuvo la teoría de grandes cambios en las estructuras familiares durante la época moderna, con la disminución del patriarcado y el aumento del individualismo afectivo. Por otro lado los trabajos de sociología representados por Bourdieu, 1991 aportan interesantes reflexiones teóricas respecto a los mecanismos y estrategias patrimoniales.

¹⁵ La vinculación entre los conventos y la élite fue enfocada inicialmente a partir del papel de prestamista desempeñado por los monasterios, véase Lavrín, 1986. Existen algunos estudios de caso que dan muestra de la estrecha relación entre la dinámica de integración de la élite y su vínculo político. Ejemplos de ello son los trabajos de Balmori, 1985, Kicza, 1986 o De la Peña, 1983. Un caso más específico y referente a los inmigrantes españoles a Puebla es el de Altman, 1987.

¹⁶ Se han incluido en principio también las primas en primer grado cuando la identificación familiar es completa.

La importancia de la familia como generadora de actitudes piadosas aumenta si se consideran, además de las monjas, los presbíteros. Comparando la lista de los padres y hermanos de las monjas con la de los fundadores de capellanías y sus capellanes, resulta que, en muchos casos, éstos fueron hermanos o primos de las monjas. Esta proporción crecería si incluyésemos a los tíos, sobrinos u otros parientes de las religiosas que fungieron como capellanes o fundadores de capellanías.

El resultado al que llegamos es que los lazos de parentesco fueron uno de los elementos característicos del catolicismo novohispano. En la mayoría de los casos, una monja que profesaba tenía algún pariente ligado con la Iglesia o ella sería la primera de una serie de eclesiásticos o monjas. Los nexos de consanguinidad más importantes y plenamente comprobables correspondieron a la familia nuclear. Este pequeño pero sólido grupo fue uno de los pilares del monacato femenino en la ciudad de los Ángeles.

Para realizar un análisis de las relaciones parentales dentro de los conventos se reconstruyeron los lazos familiares entre las religiosas. Entre 1560 y 1830 encontramos (véase el cuadro 7) a 570 monjas emparentadas en 226 grupos familiares. La mayoría de ellas, 51.2% (292), tenía otra hermana dentro del monasterio.

En menor proporción, 156 religiosas (27.3%) conformaron 52 grupos de tres

Cuadro 7
Número de monjas procedentes de un mismo núcleo familiar
residentes en los conventos de Puebla (1560-1830)

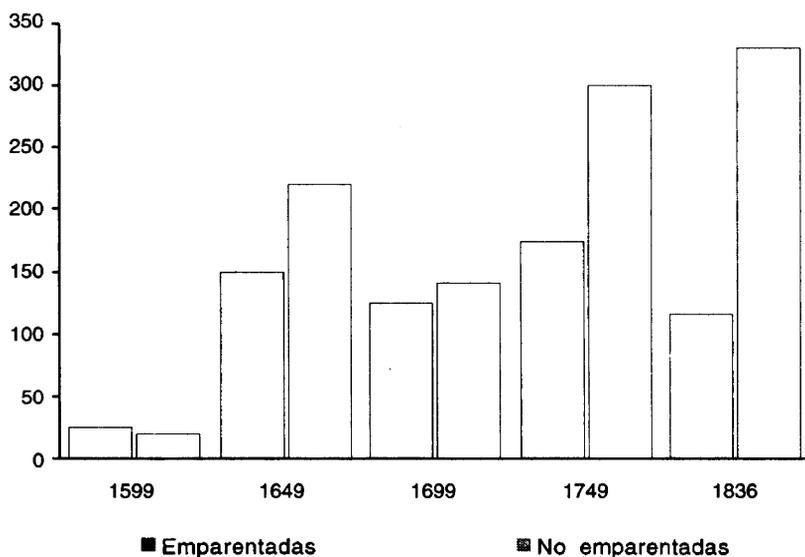
Años	Grupos de 2 monjas	Grupos de 3 monjas	Grupos de 4 monjas	Grupos de 5 monjas	Grupos de 6 monjas	Porcentaje de monjas	Total monjas
1560-1599	5	2	1		1	4.56	26
1600-1649	33	14	8	1	1	26.49	151
1650-1699	24	13	6	1	1	21.40	122
1700-1749	53	12	5			28.42	162
1750-1830	31	11	2		1	19.12	109
Total de grupos familiares (226)	146	52	22	2	4		
Porcentaje monjas	51.2	27.3	15.4	1.7	4.21		
Total monjas emparentadas	292	156	88	10	24		570

FUENTE: AC. Libros de profesiones, AGNEP. Testamentos y documentos varios.

monjas hermanas. Grupos de cuatro monjas de una misma familia (88 religiosas de 22 grupos diferentes) tuvieron todavía alguna importancia, ya que agruparon 15.4% del total de las emparentadas, en tanto que los formados por cinco y seis religiosas fueron una minoría que no llegó a 5%.¹⁷ El cuadro 7 distribuye estos grupos familiares en periodos. El objetivo de tal división fue tratar de obtener una idea acerca del comportamiento de la religiosidad familiar en el lapso de 1560 a 1830.

La gráfica 9 compara a las monjas que pertenecían a grupos familiares nucleares con las demás. Es claro que durante el siglo XVI poco más de la mitad de las religiosas estaban estrechamente ligadas por lazos familiares.¹⁸

Gráfica 9. Monjas emparentadas por grupos familiares nucleares (1560-1835)



Durante el siglo XVII la situación cambió, y ese tipo de monjas descendió a menos de 50%. Las religiosas ligadas a grupos familiares tendieron de nuevo a ser más numerosas hasta antes de 1700. A partir de esta fecha, la importancia relativa

¹⁷ Sólo encontramos dos grupos familiares de cinco monjas, 1.7% del total, y cuatro casos (4.21%) donde resultaron parientes seis religiosas. Los grupos de más de cuatro religiosas no llegaron sino a 5.9% de las 570 monjas emparentadas.

¹⁸ Loreto López, 1991, pp. 163-180.

de la familia nuclear dentro del convento como fuente de religiosidad monacal tendió a declinar levemente, hacia la primera mitad del XVIII y de una manera más marcada en 1750-1835. Las religiosas no emparentadas superaron por más del doble a las pertenecientes a grupos familiares, quienes bajaron a menos de 25% en las primeras décadas del XIX. Este fenómeno se complementó con otro: la mayor parte de los grupos familiares más numerosos contenidos en el cuadro 7 (cuatro a seis religiosas) correspondieron al periodo anterior a 1700.¹⁹

“...De las que han muerto, asta el presente ninguna ha sido de menos de cincuenta años...”²⁰

Obtener datos sobre lo que ofreció la vida conventual a las familias y los miembros que se incorporaban a ella es complejo y sin duda tuvo que ver, en alguna medida, con las estrategias de reproducción familiar. Uno de los factores de este tipo de análisis considera la esperanza de vida de las mujeres que ingresaron a los conventos como un elemento de especial relevancia. Conocemos el año de ingreso y muerte de 942 monjas registrados entre los siglos XVII y XVIII, lo que permite saber cuánto tiempo estuvieron estas monjas en la “vida de religión”. La gráfica 10 muestra que una buena parte de ellas lograba vivir 50 años en el convento e incluso más.

Para realizar un análisis más detallado y concentrado en nuestro periodo, hemos tomado los casos relativos al siglo XVIII para los cuales contamos, además del registro del año de ingreso y muerte de la monja, con la edad que tenía al iniciar su preparación para la vida religiosa. Considerando una muestra de cien casos incluidos en el periodo de nuestro estudio (gráfica 11), constatamos que la distribución es muy similar a la gráfica anterior, lo que nos hace pensar por un lado que los datos que forman esta muestra son plausibles. La gráfica sugiere aun una mayor longevidad en el siglo XVIII. Un documento apoya esta hipótesis: en Santa

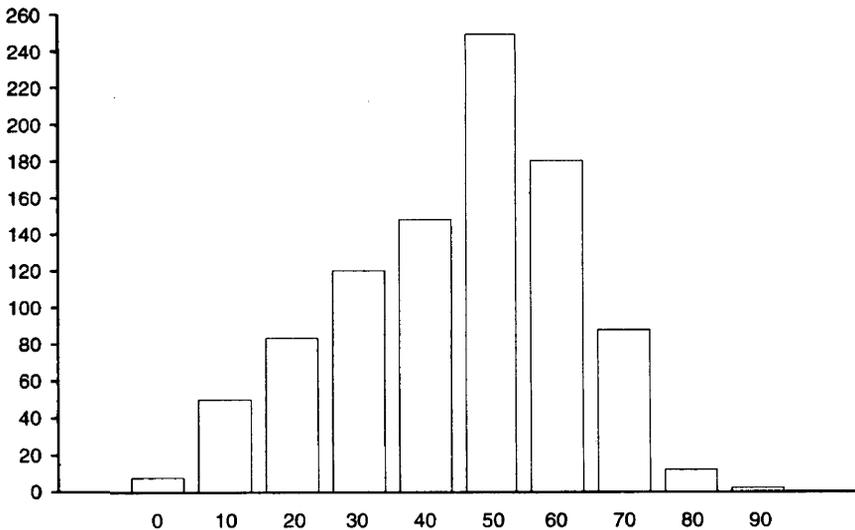
¹⁹ Este resultado se refiere exclusivamente a sobresaltar la importancia del papel de la religiosidad familiar de acuerdo con el ingreso de mujeres a los conventos. Si tomamos como punto de comparación a las capellanías veríamos que allí se presentó el fenómeno contrario. En la medida en que la capellanía representó la religiosidad unida al parentesco mediante los presbíteros que gozaban de ella, el siglo XVIII fue el que marcó el auge para este tipo de fundaciones. Las decisiones familiares fueron fundamentales para aumentar el número de presbíteros y de capellanías en el siglo XVIII. Esto nos lleva a plantear que en el terreno de la religiosidad familiar hubo dos tendencias opuestas: la que anunció el debilitamiento de la familia en el ingreso de las religiosas y la que aumentó su importancia en la fundación de capellanías y de presbíteros. La historia de la riqueza acumulada por ambas instituciones religiosas (conventos y capellanías) coincide con este fenómeno. Cfr. Cervantes Bello, 1993.

²⁰ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 55v.

Rosa, eran comunes las inundaciones en la planta baja del monasterio, originadas por el remanente de la fuente:

[...] de tal suerte que hasta hoy día por donde andan las religiosas, dejan estampados los pies por lo que han enfermado mucho y han padecido todas sin faltar a sus oficios con pretexto de enfermedad y de las que han muerto, asta el presente ninguna ha sido de menos de cincuenta años, todas las mas de sesenta y setenta [...] ²¹

Gráfica 10. Esperanza de vida de las religiosas dentro de los conventos (siglos XVI-XVIII)

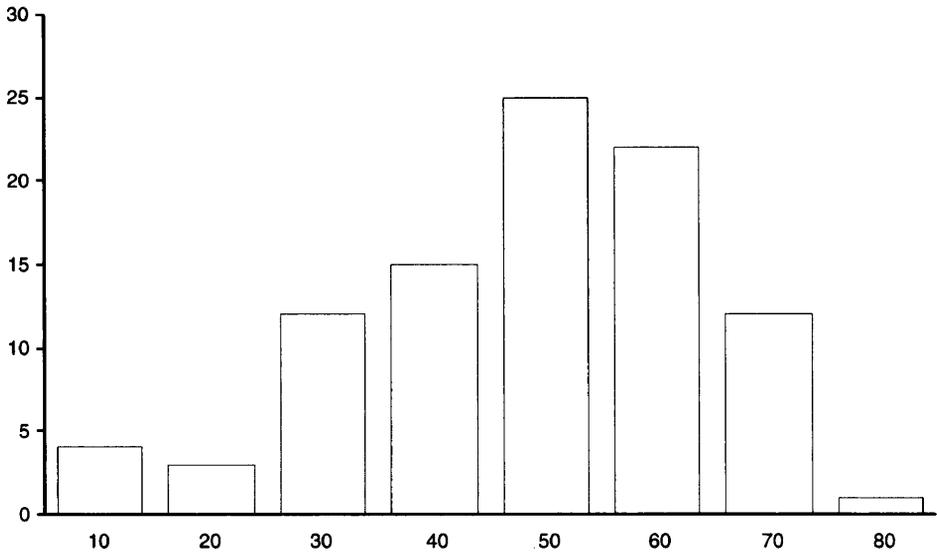


¿Cuándo ingresaba una hija al convento? La gráfica 12 muestra que las mujeres que ingresaron en el siglo XVIII a los monasterios lo hicieron jóvenes, buena parte de ellas entre los 15 y los 17 y en su gran mayoría antes de los 24 años. No tenemos estadísticas acerca de la edad del matrimonio de otras jóvenes del mismo grupo social al que pertenecían las monjas, pero creemos que esta gráfica sugiere que sólo una pequeña porción de las que ingresaban a los monasterios lo hacían porque no se habían casado. Los resultados sugieren que la edad de ingreso al monasterio, en muchos casos, fue más o menos la misma que la del matrimonio dentro de estas familias. Para mencionar sólo un ejemplo, diremos que Rosa María Vi-

²¹ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 55v.

Ilaseptián de Balcaser, prima hermana de tres religiosas, fue bautizada en 1689 y figura en las actas matrimoniales en 1707, por lo que casó aproximadamente a los 18 años de edad, la misma en que se presenta también un alto ingreso a los conventos.

Gráfica 11. Esperanza de vida en los conventos (siglo XVIII) (muestra)

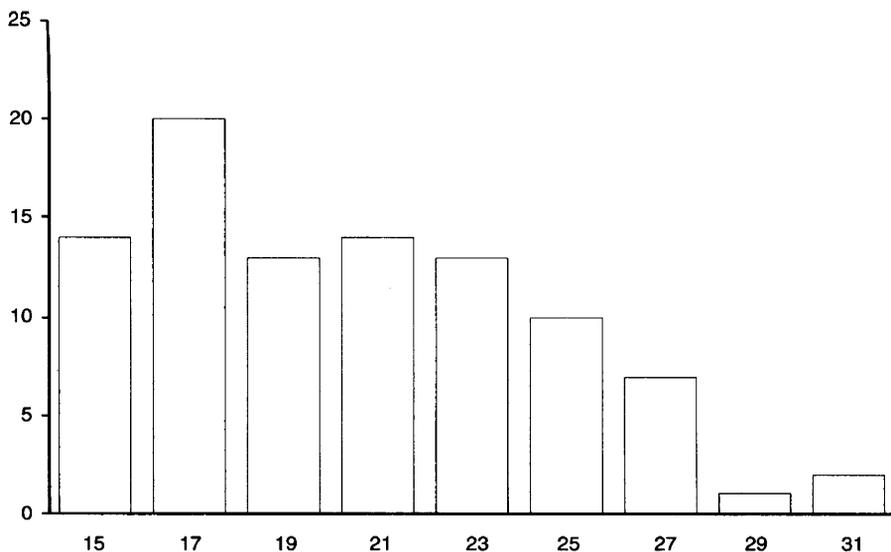


Comúnmente se ha asumido que las familias de las religiosas eran parte importante de la élite. Es del todo evidente que por el solo hecho de pagar una dote, que osciló entre los 2 000 y 3 000 pesos en los siglos XVII y XVIII se trataba de grupos con suficientes recursos económicos. Sin embargo no ha quedado claro el grado en que dichas monjas representaban a la élite. Por esto resulta relevante saber qué tanto sus familias tenían intereses coincidentes con las que propiamente constituían la oligarquía local y que, de manera predominante ocupaban los puestos en el cabildo municipal. Con el fin de tener un acercamiento que ilustre esta relación, hemos tomado las principales familias del Ayuntamiento de Puebla entre 1680 y 1760 y las hemos comparado con las familias de las religiosas de la misma época, cotejándose 130 nombres de regidores con los más de 2 000 nombres de padres de monjas.²² Se definieron tres niveles de relaciones de acuerdo con las redes

²² Hemos comparado los apellidos de los padres de las monjas disponibles de los siglos XVII y XVIII, aunque no hemos considerado los apellidos maternos. Incluimos los años anteriores a 1650 y posteriores a 1760 (fechas límites de comparación con los nombres de los cabildantes) para poder detectar grupos familiares de monjas durante varias generaciones que tuvieran algún pariente en el ayuntamiento.

familiares que se formaron con los núcleos familiares de las religiosas: en una primera instancia estuvieron las redes familiares directas, donde el padre de la monja era a la vez miembro de cabildo, alcalde o regidor. El panorama se amplió, cuando aparecieron parientes, generalmente en segundo grado, de los padres de las religiosas como cabildantes; primos, tíos o parientes más lejanos.²³ El último grupo se caracterizó por la ausencia de relaciones familiares entre los miembros del cabildo y familias de las religiosas.²⁴

Gráfica 12. Edad de ingreso al convento (1700-1820) (muestra)



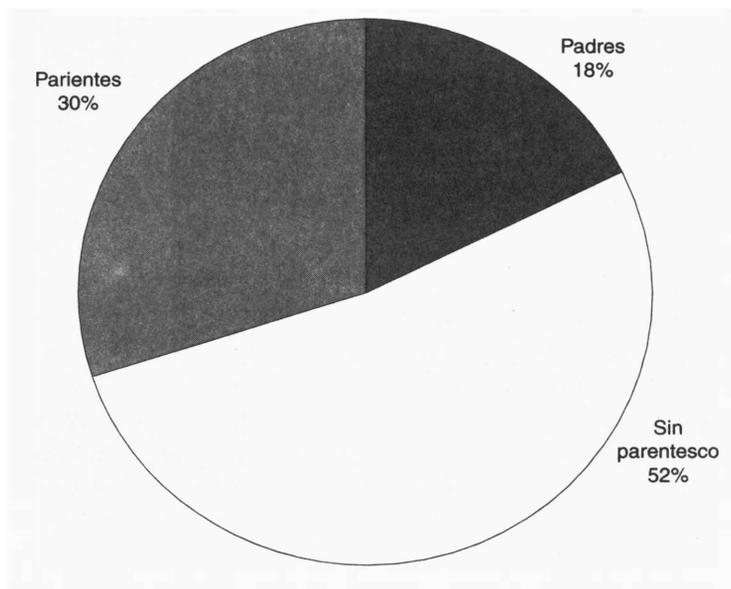
El resultado (gráfica 13) muestra que 17.7% de los regidores y alcaldes resultaron ser padres de monjas, 30% tenía algún lazo de parentesco con sus familias y 52.3% no tenían ninguna relación familiar detectable a partir de los apellidos paternos. La importancia del parentesco fue notable si consideramos que para tener una hija en algún monasterio y ser a la vez miembro del cabildo, tenían que

²³ En algunos casos encontramos una fácil identificación de cabildantes que son parientes de los padres de las monjas por tratarse de apellidos compuestos (Cerón Zapata, Díaz de Córdoba, etcétera) o característicos (Torija, Machorro y otros) que suponen ligas de parentesco.

²⁴ En 60% de nuestros casos, aparecen los nombres de los padres de las monjas. Otro 40% de los padres no identificados vendría a aumentar la posibilidad de parentesco con los regidores aunque no creemos que los porcentajes se elevarían radicalmente en relación con los que aquí presentamos.

conjuntarse diversos propósitos. La presencia de familias dentro del cabildo relacionadas con los conventos de mujeres, ya fueran padres u otro tipo de parientes, era de casi 50%.²⁵ Esto implicaba desde luego una identificación notable con los intereses monacales en caso de cualquier discusión en el cabildo: mercedes de agua, donaciones, asistencia y promoción urbana general contribuyó a la formación de la identidad de la ciudad.

Gráfica 13. Redes familiares de la oligarquía con los conventos (1650-1760)



Estos resultados nos llevan a sugerir que, para los miembros del cabildo era común tener parientes dentro de los conventos femeninos, mientras que en sentido inverso, pocas familias de las religiosas llegaban a tener acceso a los cargos en el Ayuntamiento (10%).²⁶ Los parientes cercanos de las monjas parecen haber constituido una parte de la élite esencialmente diferente, aunque sin duda relacionada con la oligarquía en el poder. Esto se explica porque pertenecer al cabildo o no, era una opción política a la que los grupos poderosos podían acceder en un momento

²⁵ Este porcentaje es el mínimo. Si los datos de las familias de las monjas fuesen más completos e incluyéramos a los parientes por línea materna, la proporción aumentaría.

²⁶ Este resultado se debe al hecho de que mientras el cabildo estaba compuesto de un número reducido de grupos familiares, los once conventos femeninos existentes en el siglo XVIII incluían un número mucho más amplio de ellos.

dado, mientras que estar ligado a la iglesia tenía que ver con una tradición familiar sólidamente establecida.

Si bien fue justamente desde fines del siglo XVII y sobre todo en el XVIII donde pudimos constatar disminuciones en el ingreso a los conventos de mujeres y un decremento de la importancia del parentesco, se debe considerar que estas fluctuaciones contrastaron con el fortalecimiento del clero y la época de oro de las capellanías que tuvieron lugar en el siglo XVIII. Así, lo que la participación de la familia pudo haber perdido en el terreno de las religiosas, lo ganó en el de los sacerdotes. Esta dinámica fue especialmente compleja en el siglo XVIII, sobre todo en lo que respecta a la transmisión del patrimonio familiar y la acumulación de riqueza conventual.

EL PATRIMONIO FAMILIAR Y LA RIQUEZA CONVENTUAL

La concentración y acumulación de la riqueza eclesiástica fueron hechos complejos sobre los cuales la historiografía ha avanzado muy poco.¹ Particularmente, este fenómeno se presentó como parte de un proceso esencialmente urbano ya que, a fines del siglo XVIII, muchas de las principales casas de la ciudad pertenecían a los monasterios. ¿Qué implicaciones tuvo este hecho para los propietarios urbanos y en especial para la acumulación y transmisión del patrimonio familiar? ¿Qué papel desempeñaron las dotes en la división patrimonial y en la conformación de la riqueza conventual? Estos problemas, tan importantes para comprender la dinámica de las relaciones entre las familias y los conventos, no pueden tratarse de manera aislada sino en el marco de la evolución de la economía regional.

Los ritmos de la economía regional y la Iglesia. Siglos XVII y XVIII. **“...Las cosas concernientes a la manutención de las personas...”²**

Los conventos de mujeres se distinguieron por su riqueza en las ciudades de importante poblamiento español, como México, Puebla y Querétaro, para nombrar sólo algunas de las más sobresalientes. Al terminar la era novohispana, el rubro más importante de esta riqueza conventual fueron los bienes inmuebles urbanos. Estas propiedades no fueron siempre de los monasterios y sólo a partir del siglo XVIII los conventos de mujeres se convirtieron en grandes propietarios urbanos. La

¹ La base económica de los conventos tuvo que ver con sus rentas, en especial con la propiedad inmobiliaria. Lavrín, 1973, Greenow, 1983, Bauer, 1983, han estudiado aspectos centrales de la economía eclesiástica, sin embargo ha quedado de lado otro tipo de análisis, más detallado, sobre el funcionamiento y las repercusiones urbanas producto de la concentración de la propiedad inmobiliaria en manos de los conventos de mujeres, tema que recientemente ha sido abordado por Von Wobeser, 1995, Morales, 1995 y para el caso poblano, Cervantes Bello, 1995.

² ACCP. Informe del contador de conventos al obispo, 1743, s/f.

administración conventual tuvo por tanto un dinamismo que es necesario estudiar ya que contrastó notablemente con los ritmos de la economía regional.

La ciudad de Puebla se desarrolló rápidamente después de su fundación (1531) y se convirtió en la segunda ciudad del virreinato. Hacia 1600 entre las principales razones de su auge se pueden citar su capacidad para articular una producción regional variada y el hecho de constituir un punto importante en el intercambio interregional y de distribución de mercancías importadas. La base del éxito de la economía regional poblana fue la diversificación. Al iniciarse el siglo XVII había tres actividades de una envergadura considerable: la pañera, con un amplio *hinterland* para la cría de ganado lanar, empresa líder de la época; la triguera, que proporcionaba un amplio sostén para la expansión regional y para la reproducción de la economía española en las costas del Golfo y el sureste, y la cría de ganado de cerda, que creció en importancia al transcurrir el siglo.³ En el intercambio mercantil, Puebla disfrutó de considerables exenciones fiscales y se constituyó en punto de apoyo del eje México-Veracruz, por lo que fue importante centro de redistribución de mercancías importadas.

A partir de 1630 la región poblana enfrentó una serie de dificultades que disminuyeron la velocidad de su desarrollo. Surgieron otros centros de producción al interior del espacio colonial, que le hicieron una notable competencia, como Querétaro con sus paños. Además, algunas de sus vías comerciales ultramarinas se vieron obstaculizadas, producto de la prohibición de comerciar con Perú. La situación de Puebla se complicó además por ciertas actitudes políticas de la élite, cuando muchos de los regidores desataron a la corona en su decisión de incrementar las alcabalas, lo que provocó la pérdida de algunos privilegios relacionados con el aprovisionamiento de mano de obra indígena.⁴

No obstante el estancamiento de algunas de sus industrias, como la pañera, la diversificación de la producción y comercialización poblana hizo que la región superara esta dificultad y posteriormente viviera la que fue una de sus etapas de mayor crecimiento entre 1650 y 1675.⁵

A partir de 1690 Puebla comenzó a mostrar síntomas de un declive general. Con la activación comercial de la vía México-Veracruz, la región perdió gran parte de su papel como gran almacén redistribuidor de importaciones.⁶ El Bajío creció

³ Otra industria que seguiría un ritmo similar sería la de loza.

⁴ Esto provocó una crisis de corta duración y muy localizada, *circa* 1630-1640. Véase AAP. Libros de actas de cabildo, 1630-1640.

⁵ AAP. Los libros de actas de cabildo de este periodo muestran en repetidas ocasiones cómo las actividades relacionadas con la industria del cerdo estaban creciendo "ardiendo las palias dentro de la ciudad noche y día".

⁶ En ello tuvo que ver sin duda la pérdida de los antiguos asientos (el azogue, los naipes, la nieve) que antes ahí se hacían, así como la creación de la feria de Jalapa, todos ellos factores de la primera mi-

aceleradamente y el trigo poblano comenzó a perder progresivamente algunos mercados. De 1690 a 1740 Puebla enfrentó una serie de agudas dificultades manifiestas en la evolución de los niveles del diezmo. En 1697 el valor del diezmo líquido fue de 250 000 pesos, en 1704 llegó a sólo 139 282 pesos y entre 1709 y 1726, su valor promedio anual no superó los 125 000 pesos,⁷ lo que muestra una disminución aproximada de 50% en los años más agudos de la crisis.

La situación que se presentó en Puebla al iniciarse el siglo XVIII fue muy compleja. No sólo encontramos factores de decrecimiento, desurbanización y ampliación del sector de subsistencia, sino también un reacomodo de las actividades productivas. Se inició el ciclo del algodón, que aprovechó la ruralización para establecer firmemente la industria a domicilio, fenómeno acompañado por una notable escalada de precios. Al respecto dijo el contador de conventos:

el aumento que en esta ciudad, y de más de estas provincias, han tenido y tienen las cosas concernientes a la manutención de las personas: pues si en el año de 1679 valía una carga de trigo dos pesos, en el presente cuesta nueve; si la de frijol veinte reales ahora seis pesos; si un carnero en pie un peso y una libra de cacao real y medio, actualmente el carnero en canal se compra en tres pesos y la libra de cacao por cuatro reales y medio y así lo demás del vestuario.⁸

Durante la segunda mitad del siglo XVIII nos encontramos con una recuperación que si bien se reflejó en cierto crecimiento, fue notoriamente inferior a la de otras regiones novohispanas.

En breve, nos encontramos con una economía regional bastante dinámica y diversificada que creció aceleradamente hasta c. 1620, cuando encontró su primera crisis seria pero bien librada por el resto del siglo XVII que fue de franco desarrollo. La nueva crisis, de 1690-1740, significó un auténtico freno al crecimiento y una readecuación a las nuevas condiciones con resultados mucho más modestos en la segunda mitad del setecientos.

En la medida en que la Iglesia es en realidad un mosaico de diversas instituciones, resulta complejo saber cómo se adecuó la economía eclesiástica y especialmente la conventual en esta época de contracción económica. Un elemento que podría servirnos como indicador de tal situación es la construcción de edificios eclesiásticos. La mayoría de iglesias, hospitales y conventos pasaron por dos etapas constructivas. En una primera, generalmente hasta principios del siglo XVII,

dad del siglo XVIII. Sobre la situación de la economía poblana, véase Thompson, 1989 y Garavaglia y Grosso, 1986, p. 551.

⁷ Véase Medina Rubio, 1983.

⁸ ACCP. Informe del contador de conventos al obispo, 1743, s./f.

las iglesias fueron muy modestas, la mayoría de las veces techadas con madera. Posteriormente se fueron modificando, enriqueciendo y adquiriendo tallas mucho mayores. Si tomamos la fecha de terminación de los edificios eclesiásticos, tendríamos el siguiente cuadro:

Cuadro 8

Construcción de edificios religiosos en la ciudad de Puebla de acuerdo con su fecha de terminación

<i>Periodo</i>	<i>Número de construcciones</i>
1550-1570	2
1570-1590	1
1590-1610	1
1610-1630	6
1630-1650	4
1650-1670	4
1670-1690	8
1690-1710	5
1710-1730	2
1730-1750	6
	39

FUENTE: Toussaint, 1954.

Estas referencias permiten aproximarnos al momento en que la economía eclesiástica contó con recursos para la edificación. El siglo XVII fue la principal etapa constructiva donde la Iglesia poblana obtuvo y recicló recursos económicos suficientes para terminar sus construcciones entre las que se encuentra la terminación de la monumental catedral. Es notorio que después de 1750 no se emprendieron nuevos proyectos. Aunque este cuadro no revela si las finanzas eclesiásticas pasaron exactamente por las mismas fluctuaciones que la economía regional, sí sugiere que la acompañaron en el crecimiento del siglo XVII.

En particular, los conventos de mujeres fueron floreciendo con la ciudad. Las últimas fundaciones conventuales a principios del XVIII muestran que la coyuntura más crítica para la economía regional (1680-1748) no se reflejó en la economía monacal, y si consideramos que para fundar un monasterio era necesario contar con fondos, vemos que la Iglesia absorbió parte de los exiguos recursos regionales de esta crítica época.

La riqueza de los conventos de mujeres, y en menor medida de otras instituciones dependientes del ordinario diocesano, creció tan rápidamente que hacia 1680 el obispo creó la oficina de contaduría general de conventos, obras pías y

hospitales. Por un informe del contador general al obispo en 1748, sabemos que considerando tan sólo los conventos dependientes del obispado, es decir, excluyendo al rico monasterio de Santa Clara, la riqueza conventual femenina en la ciudad de los Ángeles era cercana a los tres millones de pesos, lo que implicaba un ingreso anual aproximado de 150 000 pesos.

Otros documentos de la contaduría y archivos conventuales, nos permiten seguir de cerca los ritmos de crecimiento de algunos monasterios. La evolución de la riqueza del convento de La Concepción, uno de los más dotados, fue la siguiente:

Cuadro 9
Valor de los bienes del convento de La Concepción
(1633-1788)

<i>Año</i>	<i>Valor (en pesos)</i>
1633	269 771
1677	505 787
1718	604 871
1735	726 500
1743	737 689
1768	745 614
1788	797 863

FUENTE: Libros de cuentas y documentos varios.

Esta información muestra que la riqueza de las concepcionistas creció a ritmo muy acelerado en el siglo XVII; en la primera mitad del XVIII la rapidez de su acumulación disminuyó, y se hizo aún más lenta en la segunda mitad de esa centuria. Los datos para Santa Catalina, otro convento de calzadas poderoso, dibujan un panorama similar. En este caso hay un aumento sostenido hasta la primera mitad del XVIII: en 1655 los bienes de este monasterio sumaban 398 386 pesos; en 1716, 546 412 pesos, y en 1742, 623 068 pesos. Por otra parte el estancamiento de la segunda mitad del XVIII se refleja en algunos casos específicos como en el de Santa Rosa, ya que el valor de sus bienes sólo creció 7% entre 1724 y 1788.⁹

Estos datos revelan que las finanzas conventuales se mantuvieron sanas en la difícil coyuntura de 1680-1740, durante la cual consolidaron incluso su posición. En cambio, cuando la economía poblana recobró su dinamismo, a partir de 1740, los ritmos de incremento de la riqueza conventual se hicieron mucho más lentos.

⁹ Sobre las vicisitudes de este convento en particular puede verse el apartado correspondiente en la primera parte de este libro.

Las tendencias explicativas de este crecimiento pueden buscarse en el origen de la formación de los capitales conventuales. Las dotes constituyeron la principal fuente de acumulación de riqueza de los monasterios para mujeres. Cuando una mujer tomaba los votos en un convento, tenía que garantizar su peculio dentro del monasterio aportando una dote que fluctuó entre 2 000 y 3 000 pesos.¹⁰ El pago podía hacerse en efectivo, subrogando un activo que tuviera en su favor, o reconociendo la deuda, hipotecando los bienes familiares bajo un contrato denominado *depósito irregular*, en favor del convento. En el primer caso, el convento recibía el dinero en efectivo y enseguida lo prestaba para percibir los intereses; en las otras opciones sólo mediaba la firma de los documentos en que se acreditaba al monasterio como dueño del capital en cuestión cuyos réditos cobraba. El libro de profesiones de La Concepción muestra por un lado que el valor promedio de la dote cambió a lo largo del tiempo. Mientras que en la década 1615-1625 fue de 1 518 pesos, en 1725-1735 ya fue de 3 000 pesos. Por otro lado constatamos que las dotes se fueron acumulando de tal manera que para 1743, como lo indica el cuadro 9, el valor de este rubro ascendía a 737 689 pesos. Se puede suponer que las dotes constituyeron la base casi exclusiva de la riqueza monacal y que ésta dependía, hasta este periodo, del ingreso de religiosas. Por otra parte, la iglesia y el monasterio se edificaban con donaciones de bienhechores que no figuran en este tipo de contabilidad.

La evolución del ingreso de religiosas a los conventos de calzadas; Santa Catalina y La Concepción, ambos fundados en el siglo XVI, evidencian la semejanza entre el ritmo de aportación de dotes y por tanto de acumulación de la riqueza conventual.¹¹ Las profesiones, y por consiguiente el ingreso por dotes, tuvieron un descenso sensible en el periodo 1681-1700, posiblemente debido a las epidemias de la época,¹² logrando una recuperación en los años más agudos de la crisis, 1701-1739. En cambio el número de profesas en los cuarenta años que median de 1741-1779 fue considerablemente más bajo y los niveles de ingreso de los últimos veinte años fueron modestos e inferiores a los de la mayoría del siglo XVII, resultando que la acumulación de bienes fue por tanto más lenta en la segunda mitad del siglo XVIII. Si se comparan estos datos con las cifras del cuadro 9, los resultados son concordantes.¹³

¹⁰ El único convento en Puebla donde podían ingresar sin dotación mujeres humildes fue el convento de Capuchinas, fundado legalmente en 1703. Arenas Frutos, I., 1994, pp. 31 y ss.

¹¹ Para comparar el ingreso de monjas de ambos conventos con el valor de sus bienes puede verse la gráfica 4 en el primer capítulo de esta tercera parte, p. 175.

¹² Cfr. Cuenya, 1987b y la primera parte de este texto.

¹³ El análisis de la economía conventual se complejizaría si se considerara un factor que no tratamos aquí pero que fue de enorme importancia en el siglo XVIII: los concursos y juicios por falta de pago que mermaron considerablemente la riqueza de los conventos.

La situación que se vivió en Santa Catalina muestra algunas variaciones. El ingreso de religiosas sufrió, al igual que en La Concepción una caída en los últimos años del siglo XVII.¹⁴ Después, aunque no hubo una recuperación tan marcada como en La Concepción, el ingreso de religiosas aumentó en los primeros años del siglo XVIII y en los años 1761-1780 se muestra otro descenso. Lo que es coincidente es la crisis de fines del XVII e inicio de una recuperación, así como una nueva disminución en la segunda mitad del XVIII que hizo que el ritmo de acumulación fuera inferior a sus cien años precedentes.

La composición de la riqueza. “Los conventos han adquirido muchas casas”¹⁵

Desde su fundación, los conventos desempeñaron un papel clave en la conformación de los grupos de la élite y sus espacios, estuvieron presentes a través de sus fiestas, sus procesiones, de ofrecer albergue a las hijas de las familias más poderosas, y al constituirse en arquetipo del comportamiento femenino, aspectos que fueron sin duda vitales para la identidad urbana. A éstos se agrega uno más que completa el cuadro: su papel como grandes propietarios urbanos.

Podríamos dividir la riqueza conventual en capitales reconocidos en favor del convento y casas.¹⁶ Esta composición no se mantuvo estática durante toda la colonia como lo ha mostrado Asunción Lavrín en los conventos de mujeres de la ciudad de México. En este caso, durante el siglo XVIII se produjo un cambio en la inversión de la riqueza conventual al pasar el predominio de capitales a casas.¹⁷ Los conventos de La Concepción y Santa Catalina de Puebla sugieren modificaciones en el mismo sentido. El cuadro 10 muestra la dinámica de estos cambios en el caso de las concepcionistas.

La evolución de la riqueza de La Concepción muestra de una manera acentuada el proceso de cambio en la composición de la economía conventual. A principios del siglo XVII casi todos los bienes de las concepcionistas eran capitales reconocidos en favor del convento. A fines de ese siglo e inicios del siguiente, el cambio comienza a percibirse, resultando que para las dos últimas décadas, un

¹⁴ Cfr. gráfica 4 en el primer capítulo de esta tercera parte.

¹⁵ ACCP. Informe de la contaduría de conventos, 1748, foja única.

¹⁶ Esta división es muy simplificada puesto que la complejidad jurídica era mayor. Sin duda había casas que tenían algunos conventos en censo enfiteúutico, lo que tendría lugar en la tipología capitales/casas. Sin embargo, estos casos fueron mínimos e irrelevantes para el análisis. Los mismos contemporáneos así lo percibieron cuando en los libros y partidas de las cuentas registran dos grandes rubros: casas y capitales.

¹⁷ Lavrín, 1973, pp. 91-122.

poco más de la mitad del valor de la riqueza monacal la constituyen la propiedad de casas en la ciudad de Puebla. En el caso de Santa Catalina el proceso fue mucho menos acentuado aunque también patente. El cuadro 11 muestra esta composición. Desafortunadamente no tenemos información sobre la segunda mitad del siglo XVIII, pero los datos señalan que la transición al setecientos denota el fortalecimiento de los inmuebles en detrimento de los capitales.

Cuadro 10

Composición de la riqueza del convento de La Concepción de Puebla (1633-1788)

<i>Año de la cuenta</i>	<i>Valor en capitales</i>	<i>%</i>	<i>Valor en casas</i>	<i>%</i>
1633	253 671	94	16 100	6
1677	450 961	89	54 826	11
1718	423 451	70	181 420	30
1743	521 699	71	215 990	29
1788	373 731	47	424 132	53

FUENTE: Libros de cuentas y documentos varios.

Cuadro 11

Composición de la riqueza del convento de Santa Catalina de Puebla (1655-1742)

<i>Año de la cuenta</i>	<i>Valor en capitales</i>	<i>%</i>	<i>Valor en casas</i>	<i>%</i>
1655	365 009	92	33 377	8
1672	354 777	84	66 020	16
1716	356 132	65	190 280	35
1742	420 688	67	202 380	33

FUENTE: Libros de cuentas y documentos varios.

Al igual que en el caso de La Concepción, en el siglo XVII casi la totalidad de los recursos monacales estaban en capitales impuestos. A inicios del XVIII, las casas comenzaron a ganar terreno y es muy probable que esta tendencia se haya incrementado durante el siglo.

A partir de las cuentas de La Concepción y Santa Catalina, podemos suponer que la mayor inversión en casas fue un hecho obligado más que una estrategia financiera de los conventos. Con la crisis que sufrió la ciudad a partir de 1680-1690 que se prolongó hasta 1740, la liquidez para pagar los capitales reconocidos disminuyó notoriamente. El resultado fue que muchas propiedades sobre las cuales se

reconocían capitales de los conventos entraron en concursos de acreedores. La contabilidad de Santa Catalina señala que, mientras que en 1655 sólo 11.8% de estos inmuebles estaba en concurso, en 1716 este porcentaje había subido hasta 37.3. A partir de fines del siglo XVII dos hechos comenzaron a hacerse notorios: los juicios por falta de pago se incrementaron, mientras que por otra parte los conventos no pudieron vender las propiedades urbanas que caían en sus manos por falta de pago de los deudores.¹⁸ En 1675 La Concepción promovió un juicio sobre una casa que reconocía un capital en su favor. La propiedad cedida salió a remate en diversas ocasiones sin éxito. Finalmente “se tuvo que transferir [en favor del convento] por no haber más que un comprador [que ofrecía menos que el valor en que estaba valuada la casa] ante lo cual el mayordomo del monasterio recomendó quedarse con la casa”. En 1748, la contaduría de conventos señaló este hecho como característico de la época cuando apuntó que “los conventos han adquirido muchas casas” de tal manera que sus rentas estaban divididas en una multitud grande de partes respectivas a los inquilinos en arrendamientos de casas.¹⁹

La nueva composición de la riqueza conventual trajo ciertos cambios en la política económica conventual. La necesidad de quedarse con propiedades urbanas que luego se rentaron puso de manifiesto un hecho económico: los rendimientos por arrendamiento presentaban menos pérdidas que los réditos cobrados por capitales. Así, es muy probable que lo que en principio fue casual y forzoso —el quedarse con propiedades urbanas que no pudieron rematarse—, luego se haya convertido en un hecho dirigido. El resultado de este proceso fue que los conventos se constituyeron en uno de los principales propietarios urbanos. Gracias al padrón general de casas de 1832 podemos saber que la Iglesia era propietaria de casi la mitad de los bienes inmuebles urbanos. La ciudad tenía entonces 2 965 casas con valor de 10 763 980 pesos, de las cuales la Iglesia poseía 1 420 que representaban un valor de 5 361 620 pesos. Los mayores propietarios eclesiásticos resultaron ser los conventos de mujeres, y el valor de sus propiedades urbanas fue de 2.5 millones de pesos. Entre los mayores propietarios conventuales figuraron La Concepción y Santa Catalina.²⁰

El proceso por el cual se constituyeron en dueños de las principales casas de la ciudad fue contradictorio y azaroso. En primer lugar se presentó en el marco de una crisis urbana. Frente a ella, los conventos parecen haber garantizado y mejorado sus finanzas pues, como hemos visto, en el caso de La Concepción la riqueza en bienes raíces tuvo en la época 1680-1740 su mejor bonanza ya que la inversión creció de 54 826 pesos a 215 990 pesos (cuadro 10). Esta paradoja, de mejor eco-

¹⁸ Sobre el problema por el que pasaron los capitales de los conventos de mujeres, en especial el de Santa Catalina de Sena, véase Cervantes Bello, 1992 y 1995.

¹⁹ ACCP. Informe de la contaduría de conventos, 1748, foja única.

²⁰ Véase nuestro trabajo al respecto en Loreto López, 1986.

nomía conventual en periodo de crisis, se explica por la grave situación por la que atravesaba la economía poblana. La carencia de liquidez y los concursos de las propiedades fueron un hecho que tuvieron que afrontar los mayordomos conventuales. En el transcurso del tiempo, las cuentas mostraron que esas propiedades, con las que forzosamente se habían quedado, producían mejores rendimientos que los capitales. Posiblemente, ello se convirtió en una política económica consciente y el nuevo papel urbano de los monasterios les otorgó nuevas funciones. Para rentar las casas, éstas deberían estar en buen estado, lo que implicaba una reinversión en una escala considerable. La cuenta de 1713-1718 de La Concepción muestra que de sus egresos destinó 33.8% para “la reparación de casas y construcción de nuevas”. En los numerosos recibos que se han conservado de los gastos de los conventos en el siglo XVIII, destaca la gran actividad que desarrollaron para mantener sus propiedades. Aparecen constantemente pagos a albañiles, pintores y carpinteros y la compra del material más diverso para la construcción. Vemos por tanto que gran parte de la fisonomía urbana del XVIII fue obra de la Iglesia y en particular de los monasterios.

Es muy probable que la adquisición de numerosas propiedades a nombre de los conventos haya producido también nuevas tensiones sociales. Un análisis de la ubicación de las casas en cuestión muestra que gran parte de ellas estaba en un lugar privilegiado dentro de la ciudad. Muchas eran casas de primera clase que debieron ser poseídas y habitadas por grupos económicamente poderosos y es muy probable que la crítica a la Iglesia como gran propietaria urbana haya surgido especialmente cuando el proceso de concentración de la propiedad parecía haber terminado en el último tercio del siglo XVIII. ¿Tuvo esto algo que ver con la disminución del proceso de acumulación de la riqueza conventual que se venía observando durante la segunda mitad del siglo XVIII? Aunque sea posible, sería muy aventurado señalar que la tendencia a la caída de las profesiones, observada en el segunda mitad del XVIII, correspondió al alejamiento de los grupos familiares despojados. De todas formas no cabe duda de que este hecho económico introdujo cambios no sólo para los conventos de mujeres sino que afectó la relación entre la Iglesia y la sociedad.

LAS RELIGIOSAS DEL CONVENTO DE SANTA ROSA Y SUS FAMILIAS

La religiosidad conformada a partir de la fundación del convento de Santa Rosa (1740) ilustra parte de esta compleja relación. Este monasterio nació como beaterio en el siglo XVII y se consolidó como tal en el XVIII. En el transcurso de su formación el hecho permanente que mostraba su crecimiento fue la construcción de su edificio. Al lado de la iglesia se levantó la casa de las monjas, que era un lugar diseñado expreso para la oración. No sólo las nuevas calles tomaron su nombre, sino que las fiestas dieron una nueva vitalidad al entorno y Puebla adquirió una nueva patrona. Año con año desde 1683, Santa Rosa se sostenía lenta pero constantemente gracias a la existencia de un elemento fugaz y perecedero como una vida: las religiosas que pasaban generación tras generación por sus puertas, lograron con su religiosidad y empeño que Puebla fuera “una ciudad de conventos”.

Las monjas que vivieron cotidiana y silenciosamente en el monasterio de Santa Rosa provenían de diversos sectores étnicos y sociales que tuvieron como interés común el tener al menos una hija monja entre sus miembros. Esas mujeres se habían desligado del seno familiar para formar otra comunidad doméstica, ascética y religiosa que rezaba incansablemente por la salvación de los hombres y, en especial, por sus padres y hermanos. El estudio de los grupos de origen constituye un hito importante en la historia de cada monasterio. El caso elegido para mostrar tal proceso es el de Santa Rosa, que desde su misma fundación se presentó como la suma de esfuerzos sociales heterogéneos en la búsqueda de un solo ideal religioso.

“...Yo, María Theresa de Santa Catharina...”

Cuando una novicia profesaba como monja en el convento, todo cambiaba para ella. Dejaba su pasado atrás, abandonaba su familia y la vida mundana, que llamaban “del siglo”. Un hecho simbólico especial era el mudar el nombre con el cual había sido bautizada y que había llevado durante casi 20 años, para adoptar uno nuevo. Nada podía ser más representativo que asumir, aunque sea sólo par-

cialmente, una nueva identidad al renunciar, principalmente a sus apellidos, a su linaje y a sus antepasados y a recibir una herencia mayor que la que sus padres en ese momento les asignaban, en la mayoría de los casos, como su dote. Ello estaba en relación con la noción de la “muerte del siglo”. Diez meses antes la novicia se había separado definitivamente del núcleo familiar, y la ruptura había quedado formalmente legalizada mediante el protocolario dictado del testamento ante el notario en las rejas del monasterio.

Este acto materializaba, por una parte, la idea del final humano, la despedida del cuerpo material y la muerte social de la monja; por otro lado expresaba la vinculación de la joven con una nueva comunidad, misma que se encargaría en adelante de su vida y de su muerte.

El testamento simbolizaba algo más que un acto de derecho privado destinado a regular la transmisión de bienes. Era, por así decirlo, un acto religioso impuesto por la Iglesia: el final de su vida como seglar y el principio de su vida como religiosa. La novicia confesaba su fe, reconocía sus pecados y los redimía mediante un acto público. Dentro del mismo esquema textual se hacía notar algo de suma importancia, que simbolizaba el cambio de “estado” definitivo de la novicia, su “muerte para el siglo” e inclusión en una comunidad monástica, con un nuevo nombre que se confirmaba cuando profesaba y tomaba los votos perpetuos. De esta manera, la primera religiosa del convento de Santa Rosa que hizo su profesión, el 12 de julio de 1740, en manos del prebendado de catedral y vicario general del obispado Gaspar Antonio Méndez de Cisneros, fue recibida ritualmente por la entonces priora, “quien asimismo se reconoció en voz alta como ... Yo, María Theresa de Santa Catharina...” profesando junto a ella otras 24 fundadoras.

La designación nominal de las religiosas correspondía a composiciones de varios elementos. El primero de ellos por lo general correspondía al nombre de pila común con el que había sido bautizada y el segundo al de un santo, santa o alguna advocación de un misterio religioso, como María Lugarda de la Encarnación o Anna de la Santísima Trinidad. Para estudiar algunos de los nombres de las religiosas del convento hemos reconstruido el siguiente listado:

Cuadro 12

Nombre de las monjas profesas en Santa Rosa (1683 y 1740)

Ana Josefa del Corazón de María
 María Antonia de San Miguel
 María Manuela del Espíritu Santo
 María de los Dolores Josefa
 María Ana de San Pedro
 Manuela Antonia de San Anselmo
 Lorenza Josefa de la Purísima Concepción
 Manuela Josefa de San Juan

Ana Isabel de Candelaria
 Ana Josefa de San Ignacio
 Ma. Joaquina de San Francisco
 Ignacia María de San José
 Ignacia Gertrudis de los Dolores
 Ma. Gertrudis de Cristo
 Ana Josefa de San Pedro
 Margarita Josefa de la Santísima
 Trinidad

Cuadro 12 (continuación)

Ana María de San Jerónimo	Ana María del Corazón de Jesús
María Francisca Javiera de San Bernardo	María de Santa Inés
María Teresa de Santa Catalina	Juana de Jesús María
María Antonia San Juan Bautista	María Teresa de la Santísima Trinidad
María Magdalena de Jesús Nazareno	Juana María Micaela de San Nicolás
Ana María Gertrudis de San José	María de San José
Clara María de las Llagas	Antonia María de San Miguel
María Ana Águeda de San Ignacio	Ignacia de San José
Josefa María del Santísimo Sacramento	María de Carmen Agustina de San José
Clara María de Santa Bárbara	Margarita Micaela de la Luz
Antonia Rosa de Santa María	Rosa de Santa María
Gertrudis María de San Bernardo	María Francisca de San Juan Nepomuceno
Ma. Lugarda de la Encarnación	María Josefa de San Pedro
María Manuela de Santa Rosa	María Lugarda de la Encarnación
María Ignacia de San Cayetano	María Antonia de la Santísima Trinidad
María Ana de Santo Domingo	María de la Luz de San Antonio
Manuela Ma. Ana de San Joaquín	Antonia de la Paz María Guadalupe de la Santísima Trinidad
Ana María Francisca de la Santísima Trinidad	María Rosalía de la Sangre de Cristo
Ana María de San Juan	Josefa Gertrudis de San Diego
Filotea María de San Agustín	
María Manuela de San Francisco	

FUENTE: ACSRP. Libro de profesiones.

Es difícil circunscribir de manera exacta todos los nombres a una orden religiosa en especial, pues hubo advocaciones compartidas como la Purísima Concepción cuyo culto fue impulsado por los franciscanos y los jesuitas y en determinado momento también por el clero secular. Tuvo gran arraigo en Puebla pues además de un monasterio de monjas franciscanas, la catedral compartía esa misma dedicación, además la virgen era patrona de la ciudad desde 1619.¹

Como se puede observar en el listado, la mayoría de los segundos nombres de las monjas correspondieron al santoral dominico, entre ellos no podía faltar el nombre de Santa Rosa en varias formas; así, tenemos a sor Rosa de Santa María, sor María Manuela de Santa Rosa y sor Antonia Rosa de Santa María. Como era de esperarse, encontramos también nombres de otros santos relacionados con los predicadores, dado que el monasterio se formó bajo su tutela. Figuraron sor María Ana de Santo Domingo, María de Santa Inés y María Teresa de Santa Catalina.

Es notable la influencia que ejercieron los jesuitas pues además de sobresalir como confesores y guías espirituales de las religiosas, influyeron en la elección de

¹ Loreto López, 1994, pp. 87-104.

los nombres de profesas como se hizo patente con: Manuela del Espíritu Santo, Ana Josefa y María Águeda de San Ignacio, Ana María del Corazón de Jesús y Margarita Micaela de la Luz, entre otras. Por su parte, San Francisco, patrón de la orden hermana de los dominicos, también estuvo presente, como en los casos de María Joaquina de San Francisco y María Manuela de San Francisco. Entre los nombres más repetidos aparecieron los de los apóstoles San Pedro y San Juan, citados tres veces cada uno, tampoco faltó San Miguel, especial patrono de la ciudad, respecto a este último, se puede apuntar que ya desde la fundación del convento se le tenía una especial consideración. Su principal patrocinador, Miguel Raboso de la Plaza, dejó 6 000 pesos para la celebración de su misa anual, que se celebraba el 24 de junio en catedral, con maitines en la noche anterior, tercia, procesión, misa cantada, procesión especial y sermón, tal como se hacía para San Pedro en la misma basílica. Don Idelfonso Raboso, el padre, había mandado hacer una ermita al mismo santo en el convento de Santa Catalina; además, el ingenio que la familia tenía en ese entonces se llamaba San Juan Bautista. Sin olvidar que la Virgen de esa advocación era considerada por las monjas como su principal protectora.

Los nombres a los que más recurrieron las monjas fueron San José y la Santísima Trinidad, que se repiten en cinco ocasiones. El primero recibía un gran culto en la ciudad por ser reconocido como uno de los patronos más antiguos e importantes; baste señalar que la segunda parroquia más grande de Puebla estaba bajo su protección. Por su parte, la Santísima Trinidad desde hacía más de un siglo había inspirado tal devoción en la ciudad que existía desde 1616 un convento bajo su advocación. Igualmente socorrido resultó Jesús o Cristo bajo diferentes denominaciones; María Rosalía de la Sangre de Cristo, Juana de Jesús María, María Gertrudis de Cristo.

A pesar de existir algunas recurrencias, es significativa también la variación nominal que obedeció a diferentes intereses como puede observarse en el cuadro 12. Como se ha dicho, el nombre de la religiosa estaba compuesto de dos partes. En algunos casos, la primera correspondió al de su bautizo. Ana María Pardo adoptó el de Ana Josefa del Corazón de María, Antonia Gertrudis Bairo Millán fue María Antonia de San Miguel, Ana Catalina Isabel Fernández tomó el de Ana Isabel de la Candelaria, e Ignacia Gertrudis López de Herrera el de Ignacia Gertrudis de los Dolores. De estos y otros ejemplos se desprende que, por lo general, la mujer conservaba al menos un nombre original cuando profesaba, lo que resultaba importante para preservar cierta identidad individual. Sin embargo, en algunos casos fueron sustituidos por el de los santos correspondientes a los nombres de sus padres o madres.

En el caso especial de las carmelitas descalzas, en algunas ocasiones las mujeres que profesaban y suplían a las que morían llegaron a adoptar uno de los nombres religiosos de la difunta. Por ejemplo, Ignacia Teresa de San José, que en el si-

glo se llamó Ignacia Roxas Cabrera, profesó el 17 de julio de 1784 en lugar de la madre María Teresa de San José quien había fallecido el 16 de abril de 1783.²

Su transformación en monjas significaba para ellas una nueva vida, a la que se unía parte de su nueva identidad, ligada a la imitación, ensalzamiento o renombre del santo cuya nominación habían adoptado. También de esta manera edificaban un parentesco o liga espiritual entre ellas, y contribuían decisivamente a la conformación de un sentimiento de unidad religiosa dentro del convento. El mantener su propio nombre o el de sus padres significaba que la nueva vida era en realidad una fusión entre la identidad familiar y la conventual.

...Ser hija legítima y de legítimo matrimonio

Cuando una aspirante a religiosa entraba al monasterio, sabía que tenía que renunciar al mundo exterior. Dejaba atrás la vida del siglo que hasta entonces había llevado. Los actos que parecían ser un completo desprendimiento y casi una negación de sus orígenes, eran en realidad complejas y continuas interacciones entre los conventos y las familias.

Al igual que el resto de las instituciones religiosas, los monasterios de mujeres sentaron su base en el grupo familiar. Que éste fuera sólido, legítimo y cristiano fue antecedente indispensable para quien pretendía ingresar a un convento, amén de demostrar no tener ningún antecedente sospechoso de heterodoxia. Además se debía de garantizar la manutención de la aspirante en el monasterio mediante la *dote*. Como ya se ha dicho, en algunos casos, las primeras beatas y religiosas ingresaron sin dote en algún convento de reciente creación porque los fundadores y benefactores, como patronos de la institución, habían dejado ya una cantidad suficiente para su sostenimiento. En Santa Rosa, pudieron ingresar las primeras veinticinco religiosas sin dote pero las restantes tuvieron que aportarla. A partir de los datos disponibles, sabemos que en 1793 había 36 monjas y es muy probable que en buena parte del siglo XVIII haya habido un número mayor de veinticinco.

Ciertas condiciones familiares eran imprescindibles para que una religiosa pudiera profesar. Previamente a la toma de profesión de una monja, se le notificaba al obispo que los requisitos para su ingreso habían sido cubiertos y entonces, el mismo obispo emitía una comunicación formalizando los trámites y la investigación sobre la familia de la joven aspirante. Una vez que se depositaba la dote en las arcas del monasterio y tras mostrar que la candidata procedía de matrimonio legítimo, se sometía a examen su vocación y era propuesta a la comunidad. Se de-

² Libro de profesiones del convento de La Soledad, núm. 34, 17 de julio de 1784.

jaba también claramente explícito que al morir la religiosa, la dote pasaba de manera definitiva a manos del convento. Así, por ejemplo, el 30 de abril de 1759 llegó al convento un escrito donde se describían los formalismos reglamentarios:

Don Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, por la Divina Gracia y de la Santa Sede Apostólica Arzobispo, Obispo de esta ciudad y obispado de la Puebla de los Ángeles, asistente del Sacro Solio del Consejo de su Magestad:

Por quanto vía de depósito irregular paran en poder del mayordomo del Convento de Santa Rosa de Dominicas Recolectas de esta ciudad, los tres mil pesos de la dote de Sor María Josepha de San Ignacio, hija legítima de Juan Joseph de Malpica y de Anna María de Estrada, novicia para velo y choro en el sobredicho monasterio. Habiendo sido explorada por Nos la libre voluntad y vocación de la contenida en orden a hacer su sagrada y solemne Profesión de religiosa de velo y choro en el referido convento según lo en esa razón dispuesto por el Sacro Santo Universal Concilio Tridentino, sin que hubiese resultado impedimento alguno [...] Por tanto: ordenamos a la priora y definitorio de dominicas recolectas de Santa Rosa, propongan a votos de su Comunidad a la sobredicha Sor María Anna Josepha de San Ignacio, a efecto que siendo admitida canónicamente por la mayor parte de ellas haga su solemne Profesión [...] bajo condición de que por su muerte ha de suceder el convento en la propiedad y dominio de los expresados tres mil pesos de la Dote [...]³

En este documento se especificaba que los familiares de la religiosa ya habían entregado la dote al mayordomo. En el caso de las religiosas que estaban por arriba del número fijado por la fundación, era una condición que el mayordomo del monasterio recibiera con antelación el respaldo de tal cantidad. Él era quien administraba los bienes externos ya que las religiosas, por su carácter, no podían hacerlo por sí mismas.⁴ Como administrador llevaba las cuentas de todos los bienes conventuales, casas y dinero, y tenía la obligación de entregar las cuentas al obispado para que un funcionario las revisara y les diera el visto bueno.

Además de la dote, era muy importante comprobar el origen familiar de las aspirantes. Se formaban expedientes por cada religiosa, llamados “certificados de pureza”, en los que se describía la calidad del linaje de la novicia. Este requisito

³ “Certificado de Pureza de Sangre de María Josefa de San Ignacio que en el siglo se llamó Ana María Malpica y Estrada, quien fue bautizada en el Sagrario de Puebla en la partida de Españoles de 1739.” ff. 133. Libro de profesiones del convento de Santa Rosa, 3 de mayo de 1759, f. 21.

⁴ Los mayordomos se ocupaban de la complicada administración de los bienes, de las operaciones de compra-venta, préstamos, cobro de rentas y réditos, etcétera; es decir de aspectos ligados directamente con el mundo económico exterior. Para ser nombrados como tales debían exhibir una fianza ante notario público y ser aprobados por el obispo y el vicario de los conventos. Al respecto véase Staples, 1986, pp. 131-167.

fue heredado de la costumbre hispana que desde el siglo XVI justificaba su exigencia en razón de la discriminación racial contra los españoles de origen judío, elemento que se había convertido en un factor arraigado a la vida pública de manera paralela al proceso de reconquista espiritual.

El culto de la limpieza de sangre se transfirió a la legislación española⁵ y el derecho castellano la impulsó en la Nueva España. Para solventar las exigencias de la limpieza de sangre, los españoles que no poseían tales certificaciones buscaban sacar a la luz su origen étnico como garantía de poseer antecedentes familiares con abolengo de cristianos viejos o de origen noble o hidalgo.

La exaltación a la nobleza del alma garantizada por el ser cristiano viejo contribuyó a difundir entre las capas sociales no aristocráticas el sentimiento de la honra. Las discriminaciones raciales introdujeron una división profunda entre cristianos viejos y nuevos. Por ello el señalar el origen geográfico de las mujeres aspirantes a profesar como monjas, fue de primordial importancia; ello garantizaría de alguna manera la aprobación real y canónica del convento y representaría una garantía de la salvaguarda del honor peninsular, amén de la continuidad de una práctica religiosa de origen europeo.

Durante el siglo XVIII en continuidad con esa práctica, el establecimiento de este vínculo entre la familia, el grupo étnico y el convento se observó en la gran preocupación y cuidado con que se investigaban los antecedentes de la aspirante. En estos expedientes se incluía con frecuencia la partida de bautismo de la joven y cuando era posible, toda la documentación que acreditara la pureza y legitimidad del linaje.⁶ Don Miguel García del Valle, procurador de la audiencia eclesiástica de esta ciudad emitió un certificado en el que constaba que...

por derecho de Anna María Pérez de Tembrea combiene probar y averiguar el ser como es natural de la villa de Córdoba e hija de legítimo matrimonio de Francisco Pérez de Castro, Notario y Revisor de Libros por la Suprema y Actual administración de los diezmos de esta Santa Iglesia de dicha Villa de Córdoba y Orizaba y sus jurisdicciones [...] y de Ignacia Tembrea y Zimanes, difunta, natural que fue de la villa de Córdoba y nieta por parte materna de don Joseph de Tembrea y Zimanes natural del reino de Galicia y vecino actual de dicha Villa y de Catahalina Soto, todos los susodichos españoles [...]⁷

⁵ Citado por Kamen, 1981, p. 487.

⁶ Hubo casos en que ya se había conformado previamente un certificado de pureza de algún miembro de la familia, generalmente un hermano, que había ingresado al seminario tridentino y se consideraba como válido para la novicia.

⁷ Informaciones de legitimidad y limpieza de Ana María Pérez de Tembrea, novicia del segundo convento de Carmelitas Descalzas de la ciudad de los Ángeles de Nuestra Señora de La Soledad, 19 de julio de 1750. Tuvo dos primas hermanas en el convento de Santa Catalina y dos más en el de dominicas de Santa Rosa. Cfr. pp. 300-301 de este texto.

Sin embargo, en ocasiones era imposible reunir de manera directa y concisa todas las pruebas porque los padres o la novicia procedían de diferentes partes de España o de la Nueva España y alguno de los abuelos por ambas líneas ya no vivía, o resultaba que los parientes cercanos a la monja habían vuelto a España. En estos casos se recurría a testigos a los que se les hacía una serie de preguntas sobre los parientes y abuelos de la religiosa. Siempre se les interrogaba por separado, y se aludía al tiempo y la calidad de su relación con los padres de la novicia. Se explicaba el origen de los cuestionados pidiéndoles que declarasen de dónde eran o fueron vecinos y naturales y el tiempo que tenían de conocer a los primeros. Con el fin de buscar las raíces familiares más antiguas, el testigo rememoraba la antigüedad y relación de los abuelos maternos y paternos o de sus antepasados. Sobre el núcleo familiar cercano, el cuestionamiento se orientaba a la corroboración del estado matrimonial de los padres de la novicia; si eran casados y velados legítimamente por la iglesia católica y si habían procreado como hija legítima a la aspirante. Aquí se cuidaban de preguntar al testigo la manera en que los padres se dirigían a la futura religiosa, es decir si públicamente la reconocían como “hija”. Finalmente llegaban al meollo del interrogatorio que expresaba la preocupación clara de la Iglesia por conocer los orígenes religiosos familiares. Se decía literalmente a los testigos:

Si saben que los dichos, padres, abuelos paternos y maternos, y sus demás ascendientes son cristianos viejos, limpios de toda mala raza de moros, judíos, infieles y herejes y de los recién convertidos, y que si son sin muda de negros mulatos u otra gente sospechosa y que no vienen ni descienden de los comprendidos en el alzamiento en Portugal sino que todos son y descienden de gente limpia y de limpia generación [...] ⁸

Con la información siguiente buscaban descubrir si ninguno de los dichos o sus ascendientes habían sido penitenciados por el santo tribunal de la inquisición, ni por otro tribunal eclesiástico ni seglar [...] se ahondaba particularmente en el comportamiento de la joven y la formación moral de la religiosa; “si había sido educada bajo el santo temor de Dios, en buenas costumbres y sin dar escándalo con el ejemplo”. Certificaban, por último que los declarantes obraban cristianamente, de buena fe y sin estar “cohechados o amenazados”.

El núcleo familiar era para la Iglesia de la época un linaje, una sucesión de generaciones en la cual el comportamiento u orígenes de uno de sus miembros era decisivo para todos los demás. Era el antecedente que garantizaba el buen proceder de la religiosa, asegurando con ello el adecuado funcionamiento del monasterio junto con la conservación de su lugar en la sociedad. El proceder de “cristia-

⁸ *Ibidem*.

nos viejos”, significaba no tener antecedentes de ningún grupo que hubiera estado alejado de la ortodoxia católica o cuya fe original hubiera sido distinta del cristianismo. El prestigio social era una garantía para obtener buenos testigos. En pocas palabras, la familia de la monja tenía que ser reconocida y estimada por los vecinos y personas de fiar de la Iglesia.

Los sectores pudientes de la sociedad buscaban ligarse a los conventos de mujeres con los que se establecía una relación recíproca a cambio de la educación religiosa y moral de sus mujeres: el prestigio que por un lado proporcionaba el albergar hijas de padres prominentes y por otro, el incremento del capital simbólico que adquiriría una familia mediante la fundación de un monasterio o de hacer ingresar a alguna de sus hijas como monja.

Los Raboso de la Plaza, fundadores de Santa Rosa

El nacimiento del convento de Santa Rosa fue producto de los esfuerzos de los dominicos, principalmente a través de fray Bernardo de Andía, y de la tradición familiar de los Raboso de la Plaza, no sólo por los medios materiales que aportaron sino sobre todo porque representaban los intereses de un grupo de poblanos que se propusieron fundar el penúltimo monasterio de la época colonial en la ciudad de los Ángeles hacia 1740.

El caso de esta familia muestra la evolución de la religiosidad de un hogar de acaudalados poblanos. Cuando Miguel Raboso se refirió a los motivos que lo llevaron a fundar el citado monasterio, si bien reconoció la gran devoción que él había sentido por la primera santa americana, también expresó que esta peculiar inclinación la había heredado de su padre, por lo que no era sino un continuador de la obra de Alonso Raboso de la Plaza. Veremos algunos aspectos de la vida de este personaje, los que condujeron a una familia a invertir parte considerable de sus esfuerzos en tal empresa.

Alonso o Idelfonso Raboso de la Plaza fue un español que vino de la villa de Illana, Toledo. Hijo del capitán Diego Raboso y de Quiteria de la Plaza, en la Nueva España, ya figura como capitán, casado con María Guevara y Fajardo. El apellido de su esposa llegó a ser bien conocido en Puebla, pues en 1664 se cita a Juan Guevara y Fajardo como alguacil mayor de la ciudad. Es probable que nuestro personaje descendiera de nobles, pues a su muerte se reprodujo en sus exequias el escudo del linaje que ostentaba. Su máximo logro fue en la burocracia, ya que llegó a ser alguacil mayor de la ciudad. La religiosidad como fuente de prestigio resultó clave en su carrera política; su marcado comportamiento caritativo se manifestó en muchas obras, aun cuando no pasaba de ser un hacendado acomodado que no pertenecía ni a la élite ni a la oligarquía del Ayuntamiento. Los actos que narran el principio de su obra están fechados en el año de 1662, cuando...

padeció grande calamidad este Reyno en las semillas. Valía el mais a tres pessos [...] Abrió las troxes, repartió a los pobres indios y a todos los necessitados que venían a buscarlo, sin más intereses que remediar del común las necesidades. Ea, que este es bueno para padre de una República. Salga del campo, dexé la hera, sirva la vara [...] ⁹

Este tipo de actos de caridad propició el inicio de su vida pública en el cabildo de la ciudad de Puebla. Pasó entonces de ser un hacendado de Izúcar a miembro del Ayuntamiento de Puebla. Bien es cierto que Alonso Raboso gozaba de un origen noble y que poseía propiedades rurales y urbanas que hacían de él un candidato a cargo en el cabildo,¹⁰ su marcada religiosidad le sirvió a su vez para acrecentar su renombre. Parecer haber desempeñado cabalmente su oficio, ya que:

[...] con que desinterés rigió la vara de su justicia; con que zelo la utilidad de su República; Llevado de este zelo común hizo la Puente que llaman de Cholula, tan importante a este Reyno. Aderessó las cárceles, los Hospitales, y las Audiencias, que aunque es verdad que esta nobilísima ciudad le libró todo el dinero con la liberalidad que acostumbra: pero en lo actual de su obra, suplió todo su gasto, por la utilidad del común. Y llevado por el zelo común, en el pueblo de Yzocan [Izúcar] en un río caudaloso, en que peligravan muchos pobres indios, y vecinos de toda la jurisdicción, hizo otra Puente muy costossa [...] ¹¹

En la ciudad de los Ángeles, tuvo cuidado de proveer todas las enfermerías de los conventos con algunas limosnas y dejó una dotación de 2 000 pesos al hospital de San Juan de Dios, para que se pusiera a rédito y se compraran sábanas para los enfermos. Según su apologista trató, inútilmente, de que sus limosnas no se descubrieran: “dejaba de darla porque se la pedían en público: hasta que la mandaron le diesse en qualquiera parte”,¹² aunque fue su voluntad que no se difundiesen hasta después de su muerte.

Su más destacada labor caritativa se reflejó en sus donaciones a la Iglesia. Otorgó 1 000 pesos para la edificación de San Agustín de Atlixco, 300 pesos para la construcción de parte de la cúpula de San Juan de Dios de Puebla, reconstruyó la de San Sebastián, donó 100 pesos al convento de La Merced para la terminación de su torre, en el de San Francisco costéó la pila del patio, y ordenó blanquear totalmente el templo de San Antonio. Contribuyó también a la construcción de la casa de niños expósitos de San Cristóbal. En la ciudad de México dejó una dota-

⁹ Espinoza, J., 1680, p. 4.

¹⁰ Su principal riqueza consistía en una hacienda e ingenio de valor mayor a los 30 000 pesos, además de otras propiedades en la ciudad.

¹¹ Espinoza, J., 1680, pp. 5 y ss.

¹² *Ibidem*.

ción, para que todos los sábados del año se cantara el *salve* en el santuario de Nuestra Señora de los Remedios. Envio a su patria, España, “gran cantidad de pesos para que se fundase un patronato perpetuo” para beneficio de los huérfanos pobres de su linaje. Remitió, además, una lámpara grande de plata a la parroquia donde lo bautizaron. Entregó dotes de 200, 300, 500 y 3 000 pesos como contribución para la profesión de varias monjas.

Tuvo especial apego a los religiosos de santo Domingo. En el convento de San Pablo, donó 117 pesos para hacer la portería; a la capilla de Rosario regaló otros 100, además de una cantidad igual a la casa mayor de dominicos de la ciudad para instalar puertas en la sacristía. Las religiosas de Santa Catalina se beneficiaron particularmente por su generosidad: durante la estancia de sus tres hijas como profesas de velo negro y coro¹³ mandó construirles una importante ermita de retiro en el monasterio; además, junto con el colateral del niño perdido en la iglesia, mandó se aderezasen todas las oficinas interiores del convento, “lo que le costó gran cantidad de pesos”, además, hizo una dotación de 4 000 pesos para que sus réditos se distribuyeran entre las religiosas pobres.

A su muerte, el 11 de abril de 1680, en el sermón fúnebre, el dominico José de Espinosa¹⁴ expresó: “Llorole este Convento de Predicadores agradecido: pues no fuimos los menos interesados en sus obsequios”. Alonso Raboso y su esposa María Guevara fueron enterrados, por su expresa voluntad, en el convento de Santo Domingo de Puebla.

Su especial inclinación por los predicadores fue patente no sólo por las obras a las que contribuyó de una manera u otra, sino también por la forma en que se expresó particularmente el catolicismo familiar, ya que una de sus hijas adoptó por segundo nombre de religión el de Santa Rosa, advocación muy reciente y claramente identificada como santa criolla y patrona de América.¹⁵

La religiosidad de Alonso Raboso de la Plaza se tradujo ante todo por su apego a la orden dominica; después, en especial, al convento de Santa Catalina de Sena, donde sus hijas entraron como religiosas y por la intención de fundar un nuevo convento, con una devoción muy especial a Santa Rosa. Este último dato hace pensar que, a pesar de su origen español, Alonso Raboso de la Plaza se había identificado plenamente con los intereses locales y que, con la idea de impul-

¹³ Catalina de San Idelfonso (1678), Mariana de los Reyes (1669) y Juana de Santa Rosa (1680) fueron monjas profesas en el convento de Santa Catalina de Sena de la ciudad. ACSCP. Libro de profesiones.

¹⁴ El sermón en memoria de Alonso Raboso fue dedicado a Miguel Raboso, su hijo. A la muerte de este último en 1692, dejó asentado en su testamento que le debía 200 pesos a José Espinosa que a la sazón era prior de Santo Domingo en Izúcar. Testamento de Miguel Raboso de la Plaza, AGNEP, 4 de diciembre de 1692, ante Francisco de Solano.

¹⁵ Fue formalmente reconocida como tal por la real cédula del 24 de mayo de 1672 y canonizada en 1677.

sar la fundación del convento, contribuyó especialmente a los mismos. La muerte le impidió materializar tal deseo, pero su hijo sí lo realizó.

Miguel Raboso de la Plaza, hijo de Alonso, nacido ya en Puebla, fue el heredero principal de sus padres, iniciando por tanto su carrera con los principales bienes de la familia: un ingenio en Izúcar, varias casas en la ciudad, plata labrada, carrozas, esclavos y el oficio que tenía su padre al morir, el de alguacil mayor de Puebla. La fortuna se concentró en Miguel Raboso porque sus hermanas fueron monjas y porque además de ser dotadas, recibieron cantidades menores de dinero para asegurar dignamente su subsistencia o sostener alguna celebración religiosa.¹⁶ Además de esta herencia, Miguel había podido consolidar su fortuna con un buen matrimonio. Al año siguiente de la muerte de su padre, en 1681, se casó con Thomasa de Gárate, originaria de la ciudad de México e hija del doctor Juan de Gárate y Francia, oidor de la real audiencia, y de Antonia María de Chávez, vecina de la ciudad de Puebla. Su matrimonio duró 11 años, durante los cuales, aunque tuvo varios hijos, sólo le sobrevivió uno, Juana Raboso, pues los demás murieron a corta edad.

Previamente a la fundación del convento de Santa Rosa, Miguel Raboso realizó otras acciones que contribuyeron a realzar su prestigio. En 1685, junto con el regidor Nicolás de Victoria Salazar, fue comisionado por el ayuntamiento para comprar un terreno donde se establecería el convento de Belén,¹⁷ del que fue patrono. Pero su obra más importante fue el patronato del convento de Santa Rosa. Por la devoción que tenía a esa santa, comenzó a construir por su cuenta la fábrica del convento, para lo cual compró primero el sitio donde se inició la obra.¹⁸

Su afición por los dominicos continuó siendo patente, hasta sus últimos días y al igual que sus padres, ordenó ser enterrado en Santo Domingo. Algunas de sus disposiciones testamentarias revelan sus sentimientos religiosos. Aunque murió en Atlixco, su cuerpo fue trasladado:

¹⁶ La muy reverenda madre Juana de Santa Rosa ordenó en su cláusula testamentaria que sus albaceas tomaran "de su legítimas Paternas cierta cantidad y la impusieran a censo 6 000 pesos sobre fincas seguras, para que su convento adquiriera derecho sobre ellas al fundar una capellanía, las misas se dirían todos los días en el altar del Niño Perdido. Se reconocieron 4 000 pesos de censo sobre el ingenio de hacer azúcar de su padre". AGNEP, 6 de marzo de 1705, notaría 3, s.f.

¹⁷ Leicht, 1934, p. 35.

¹⁸ En 1692, el convento todavía no había sido terminado y teniendo que signar su testamento dispuso que se destinara un quinto de sus bienes para su conclusión. En caso de que esto no bastara, ordenó que se sacara 6% de los rendimientos de su ingenio San Juan Bautista, en Izúcar, para que se invirtiera en la obra hasta que se concluyese. Además, dejó 2 000 pesos para que, puestos a réditos, contribuyeran a la fiesta anual de la santa americana en Santo Domingo, con misa cantada, procesión y sermón. Ordenó además, que cuando se terminara la edificación del convento, se pasara una dotación a la iglesia del mismo. Testamento de Miguel Raboso, AGNEP, 4 de diciembre de 1692, ante Francisco de Solano.

a esta ciudad [...] y fue amortajado con el hábito de nuestro seráfico padre san Francisco y se le dio sepultura en el convento del Señor santo Domingo en la bóveda y sepulcro que le pertenece, y le acompañaron los curas capellanes, el venerable Cabildo de la santa Yglesia Cathedral de la ciudad, con sus religiones de ella y siento y sin cuenta sacerdotes [...]¹⁹

En la evolución religiosa de la familia Raboso de la Plaza, don Miguel se empeñó en promover la beatificación de eclesiásticos que habían tenido un desempeño especial en América y concretamente en la ciudad de Puebla:

Mando a las mandas forzosas y acostumbradas con la del venerable siervo de Dios Gregorio López, a cuatro pesos de oro común cada una [...] mando para ayuda a la beatificación de los venerables siervos de Dios, el Ilustrísimo y Excelentísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza, y madre Ma de Jesús, religiosa que fue del convento de la Limpia Concepción, de Nuestra Señora de nuestra ciudad de los Ángeles a veinte pesos del dicho oro a cada una, cuya limosna se de mis bienes [...]²⁰

Las mandas forzosas descritas en los testamentos poblanos de la época son una muestra feaciente de la religiosidad criolla local impulsada por sectores prominentes de la sociedad. Gregorio López llegó a la Nueva España en 1562, vivió en una ermita en Zacatecas y después viajó a la ciudad de México. Se destacó por sus conocimientos y prácticas medicinales iniciados en Extremadura. Tuvo varios intentos de dedicar su vida al eremitismo pero debido a su mal estado físico abandonó la vida contemplativa. En el hospital de Oaxtepec colaboró asiduamente en la curación de enfermos y elaboró un texto importante donde fusiona medicina europea y americana. Finalmente radicó en Santa Fe, llevando una vida de penitencia y soledad. Por su particular religiosidad fue incomprendido, pero salió fortalecido de las sospechas a las que daba lugar su catolicismo, y su fama de santo propició el inicio de causa de su beatificación. Su ejemplo en la Nueva España había logrado hacer adeptos.

Por su parte, Juan de Palafox y Mendoza había sido obispo de Puebla entre 1640 y 1649 y sobresalió por sus intentos de reorganizar a la Iglesia fortaleciendo la autoridad diocesana. A pesar de no haber nacido en Puebla, sus virtudes eran consideradas como un orgullo por muchos poblanos; de manera especial, fue durante su estancia en la ciudad cuando se terminaron de construir varias iglesias, entre ellas la ilustre catedral angelopolitana. La madre María de Jesús fue una monja de La Concepción de Puebla que obtuvo un prestigio muy amplio por su ascetismo

¹⁹ Testamento de Miguel Raboso, AGNEP, 4 de diciembre de 1692, ante Francisco de Solano.

²⁰ *Ibidem*.

ejemplar y milagrosa vida. La causa de su beatificación durante mucho tiempo constituyó una reivindicación específicamente local. Miguel Raboso mostró su marcada inclinación por figuras representativas del nuevo mundo, en especial por Santa Rosa cuando manifestó en su testamento la voluntad de que su única hija, de escasos 11 años en 1692, se educara en el convento que bajo esa misma advocación él estaba promoviendo.

Los Raboso fueron relevantes para la ciudad de Puebla no sólo por la fundación de Santa Rosa. También dieron su nombre a la calle donde estaba ubicada su casa, que al menos desde 1774 se llamó calle de Raboso.²¹ Es muy probable que por parte de la familia de su madre, María de Guevara Lucio y Fajardo, haya ocurrido lo mismo, pues existe una calle de Guevara, nombrada así por Miguel de Guevara.

El caso de la familia Raboso de la Plaza muestra la gran relevancia de la religiosidad familiar en la fundación y promoción de los conventos y sus advocaciones. Para que pudiera crecer y fortalecerse, el convento no sólo requirió de la voluntad de los fundadores, sino también de otras familias poblanas cuyas hijas formaron la parte viva y regenerante del monasterio. Veamos algunas de las familias de las religiosas de Santa Rosa.

...De casa y solar conocidos

El acto de ingresar a un convento como Santa Rosa, por ejemplo, fue una de las respuestas del comportamiento religioso familiar, que se recreó a nivel de la educación dentro de sus hogares, propiciando la dedicación de más de un hijo o hija a la Iglesia.

Aunque algunas de las mujeres que ingresaban a los conventos procedían de hogares modestos o poco conocidos, un número claramente identificable de monjas pertenecían a la élite poblana o, como se decía en la documentación de la época, eran “de casa y solar conocido”. Las siguientes historias revelan la articulación de la religiosidad familiar.

Sor María Gertrudis Josepha de San Miguel

Fue hija legítima del capitán Juan Bautista Saenz y de Leonor Godínez Maldonado, ambos muertos hacia 1693, cuando ella ingresó como novicia al entonces beaterio de Santa Rosa. Un hermano, el presbítero, Cristóbal Saenz Bautista, era

²¹ Leicht, 1934, p. 365.

su *curador ad litem*, una hermana era también novicia en el convento de San Jerónimo; Leonor del Niño Jesús, quien estaba por profesar cuando sor María ingresó a Santa Rosa, y otra hermana, María Josepha de la Encarnación, era religiosa jerónima de velo y coro.

El padre de las monjas, Juan Bautista Saenz, había tenido una casa de obraje en la calle que iba de Santo Domingo al río San Francisco, frente al rastro de carnero, con valor de 2 000 pesos.²² En 1685 sobre dicho obraje se cargó un censo “por la dote de Josepha Saenz, religiosa del convento de San Jerónimo”.²³ Y tenía otra propiedad en esquina frente a la iglesia y convento de La Merced, con valor de 5 800 pesos. Este inmueble estaba hipotecado con 1 000 pesos en favor de la capellanía que sirvió Andrés Pérez de Victoria y con 2 000 pesos de otra capellanía que sirvió su hermano Cristóbal.

Por permuta, el valor libre de esta casa pasó, en concepto de herencia, a sor María Gertrudis Josepha de San Miguel el 26 de octubre de 1693. Como esta novicia religiosa estaba en el beaterio de Santa Rosa y ahí le estaban acudiendo con “sustento, vestuario y todo lo necesario por el Reverendo padre fray Pedro de Andía”, protector de la citada hermandad de terciarias, Josepha de San Miguel le hizo cesión de la casa a dicho fraile, el 20 de marzo de 1694, para que como tal patrón y fundador dispusiera de ella a su voluntad. Para 1694 Josepha de San Miguel era menor de 25 años.²⁴

Este caso muestra que varios miembros de una familia tuvieron vocación eclesiástica, hecho que encontraremos en repetidas ocasiones, también ilustra que el monasterio, aunque en algunos casos no pidiera dote, podía absorber parte de la herencia familiar de la religiosa.

Sor María Ignacia

Era hija de Ignacio Xavier Yañez Remuzgo de Vera y Josepha Camino y Frías, vecinos de San Agustín Tlaxco, Tlaxcala. Cuando se casaron, Josepha llevó como dote 4 000 pesos y él aportó un capital de 20 000 pesos. Además de la religiosa,²⁵ tuvieron otros cinco hijos: Manuel, Francisco, Josefa, Gertrudis y Joaquina. El pa-

²² Juan Bautista Saenz aparece como dueño de un obraje de hacer paños, ubicado frente al rastro del carnero en la calle que baja del convento de Santo Domingo hacia San Francisco. AGNEP, 2 de junio de 1665, ante José Sánchez de León, ff. 41-41v.

²³ AGNEP, 25 de octubre de 1685, ante Francisco de Solano, f. 177v.

²⁴ Escalona Matamoros, C., c. 1740, *op. cit.*

²⁵ Ignacia Micaela Josefa Yañez Remuzgo de Vera nació el 8 de mayo de 1747 y fue bautizada en la parroquia de San Marcos (libro de bautizos de españoles, el 19 de mayo de 1747, f. 33), ingresó en Santa Rosa en 1773 (libro de profesiones, f. 30).

dre de la monja, Ignacio Yañez, era dueño de las haciendas Mazaquiahuc y El Rosario, que había heredado por línea paterna.²⁶ No obstante ser labrador de Tlaxcala, residía en Puebla en 1773.

Los abuelos paternos de sor María Ignacia fueron Francisco Yañez Remuzgo de Vera y Thomasa Gárate y Palacios.²⁷ En 1712 la hacienda Mazaquiahuc pertenecía a Francisco Yañez, labrador de Tlaxco²⁸ y pariente de la monja, este personaje era propietario de Nuestra Señora del Rosario, la que tenía “en arrendamiento pro-indiviso junto con los demás herederos”,²⁹ además, por la misma fecha tenía cuarenta caballerías de tierra laboría y un sitio de ganado menor montuoso (2 500 hectáreas).³⁰

Estas dos haciendas las heredó Ignacio Yañez, padre de la religiosa, quien además tenía que ver con otra gran extensión agrícola, la hacienda de San Blas en Hueyotlipan, que valía aproximadamente 25 000 pesos de la que era administrador y cuyo propietario era uno de sus yernos. Los Yañez y de Vera figuran también como dueños de otras haciendas en Tlaxco: Cristóbal Yañez poseía una hacienda y un rancho de San Buenaventura y Antonio Ximenez de Vera, la de San Antonio Toltecapan. La primera lindaba con Mazaquiahuc y estaba muy cerca de San Blas. El capitán Cristóbal Yañez Remuzgo de Vera, probable hermano de Ignacio, poseía propiedades rurales que valían 30 000 pesos y reconocía 18 000 pesos entre una capellanía y la dote de una monja. El yerno de Cristóbal era el capitán Antonio Moreno Ortega, a quien en 1712 le arrendaba la hacienda y el rancho.

Antes de morir, Ignacio Yañez, padre de la religiosa, pidió en su testamento se dijera por su alma y las de sus padres 200 misas de a peso cada una, mismas que fueron dichas por los religiosos de San Francisco Totimehuacan y de San Antonio Topoyango. Las haciendas Mazaquiahuc y El Rosario fueron heredadas por su hijo Manuel. La religiosa de Santa Rosa profesó a los 26 años de edad. Su madrina de bautizo fue su tía, Mariana Camino y Frías.

La familia de la futura religiosa de Santa Rosa vivía en 1773 en la jurisdicción

²⁶ Las referencias sobre las propiedades rurales de la familia Yañez Remuzgo de Vera fueron recogidas. Véase González Sánchez, 1969.

²⁷ Posiblemente se trate de la viuda de Miguel Raboso de la Plaza, cfr. en este mismo apartado a la citada familia.

²⁸ La propiedad comprendía; 60 caballerías de tierra, laboría y montuosa (2 580 hectáreas), con 200 bueyes de arado, 1000 ovejas, 300 carneros, 50 vacas, 30 mulas de recua y otras tantas de todas las edades, 500 cabezas de ganado de cerda y 30 caballos mansos de silla. Esta finca reconocía un censo en favor del convento de Santa Clara de Puebla.

²⁹ González Sánchez, 1969.

³⁰ En éste se criaban 150 bueyes mansos de arado, y la misma cantidad de vacas de vientre, 1 000 ovejas, 500 cabezas de ganado de cerda de todas las edades, 150 yeguas de trilla y 25 caballos mansos, cuyo valor era de 34 000 pesos y reconocía sobre la citada finca un censo de 11 000 pesos en favor de diferentes dueños.

parroquial de San Marcos de la ciudad de Puebla. El cura de San Marcos que la bautizó era entonces el licenciado Lucas Yañez, probablemente pariente cercano del padre de la monja. Este cura era capellán del convento de Santa Rosa cuando ingresó María Ignacia y él fue quien le tomó la profesión de votos. Es muy probable que este presbítero haya ejercido una influencia muy importante para que la joven haya entrado a este convento; ella, al momento de hacer su testamento “renunció” en favor de sus padres, a los que nombró como sus universales herederos y albaceas.

Los Yañez Remuzgo de Vera tenían vínculos importantes en la ciudad de Puebla. Un amigo cercano suyo fue Eugenio González Maldonado, coronel del cuerpo de milicias urbanas del comercio de Puebla, quien llegó a ser alcalde de la ciudad en 1764 y que aparece como testigo en las certificaciones de legitimidad y pureza de sangre de María Ignacia. Este personaje tuvo al menos otros dos parientes en el Ayuntamiento poblano como regidores. Uno de ellos fue Cándido González Maldonado, sargento mayor del regimiento de comercio y regidor honorario de la ciudad en 1773, el cual también testificó cuando profesó la religiosa.

El apellido Yañez Remuzgo de Vera además de figurar en Santa Rosa, apareció también en otros conventos de la ciudad de Puebla. Ana María de San Buena Ventura, hija de Pedro Mendoza y Escalante y de Rosa María Yañez Remuzgo de Vera y Guzmán ingresó en 1726 al convento de La Concepción.³¹ Su sobrina María Micaela de San Bernardino, lo hizo en 1738 en el mismo convento.³² Ellas convivieron como religiosas con Gertrudis de la Concepción quien profesó en 1734, mientras que su hermana Magdalena de Jesús profesó en Santa Catalina en 1740³³ junto con sus dos medias hermanas; Ana Francisca de la Santísima Trinidad, hacia 1740, y María Josefa de la Sangre de Cristo quien ingresó 19 años más tarde.³⁴ También en el citado monasterio dominico profesaron, en 1736, 1741 y 1755, María Gregoria del Señor San José, Francisca de la Santísima Trinidad y Juliana Josefa de la Santísima Trinidad, hijas de José Ortiz de Casqueta, marqués de Al-

³¹ “Libro de profesiones del convento de La Concepción”, 17 de octubre de 1726, núm. 350.

³² Era hija de Bernardino Yañez Remuzgo de Vera, casado con Juana Pedraza, ambos vecinos del arzobispado de México.

³³ Hijas del matrimonio de Marcos Yañez Remuzgo de Vera y Micaela Rivadeneyra. “Libro de profesiones de La Concepción”, 29 de diciembre de 1734 y “Libro de profesiones de Santa Catalina”, 1740.

³⁴ Hijas del segundo matrimonio de su padre Marcos Yañez Remuzgo de Vera con Micaela Teresa de Anduza. Ana Francisca de la Santísima Trinidad y María Josefa de la Sangre de Cristo aparecen heredando una hacienda el 7 de mayo de 1777, “Segundo Libro de profesiones del convento de Santa Catalina”, 1759.

tamira y vizconde de San Antonio³⁵ y María Teresa Yañez Remuzgo de Vera y Guzmán.³⁶

En total once miembros del clan familiar Yañez Remuzgo de Vera ingresaron a dos conventos poblanos en el siglo XVIII. En estos espacios continuaron reforzando sus lazos de consanguinidad las hermanas, medias hermanas y primas en primero y segundo grado. Éste es un ejemplo de una familia importante de terratenientes en Tlaxcala y en México que muestran el comportamiento de “la gran familia” conventual.

*Sor Antonia de San Anselmo y Sor María Rosalía*³⁷

La familia de estas monjas era tan importante en Puebla que nominó a una de las principales calles de la ciudad. Una de sus casas de la calle Victoria perteneció después al convento de Santa Rosa y las referencias de la número 14 nos indican que el apellido Victoria Salazar figuraba ya en 1641 cuando el licenciado Nicolás Victoria³⁸ presentó su título de médico. Este hombre, abuelo de las religiosas do-

³⁵ AGNEP, 20 de abril de 1712, ante Lucas de Revilla. Hacia 1715 aparece José Antonio Ortiz Casqueta como regidor y alférez mayor. AAP, libro de cabildo núm. 38, 9 de marzo de 1715, ff. 48-62. Aparece anexo en el “Primer libro de profesiones de Santa Catalina” que el título les fue retirado por penuria por el licenciado presbítero Juan Casqueta Yañez, residente en España en 1778. Profesión de Josepha de la Santísima Trinidad, 1741, núm. 432.

³⁶ María Teresa Yañez Remuzgo de Vera y Guzmán aparece como mujer legítima de Joseph Antonio Ortiz Casqueta Marqués de Altamira y moradora del convento de Santa Catalina. AGNEP, 15 de mayo de 1726, ante Lucas de Revilla, ff. 284v-285v.

³⁷ Rosalía Victoria Salazar y Frías profesó como monja de velo negro y coro en el monasterio de Santa Rosa el 8 de diciembre de 1752 y su hermana Manuela Antonia de San Anselmo el 6 de diciembre de 1753. Fueron hijas de Ignacio Javier Victoria Salazar y Frías y de Ana María Páez de Villanueva, vecinos de Puebla.

³⁸ Fue hijo de Nicolás Victoria Salazar y Frías y de Jacinta de Espíndola y hermano del Deán Diego de Victoria. Intervino en la fundación del hospital de Belén (1684) junto con el alguacil mayor Miguel Raboso de la Plaza; su religiosidad se hizo más patente al quedar viudo pues fue nombrado clérigo de órdenes menores, para lo cual fundó una capellanía con valor de 1 000 pesos que impuso sobre los bienes que heredó de su hermano, especialmente sobre un molino de pan moler nombrado Cocolapa, en términos de Orizaba, valuado en 13 000 pesos. Él se nombró como primer capellán para poderse ordenar y a su muerte la gozarían sus hijos, el licenciado Juan Crisóstomo y Thomas de Victoria Salazar y Frías. AGNEP, 1 de junio de 1711, ante Francisco de Herrera Calderón, s.f. Entre sus bienes se contaba una hacienda de ganado mayor ubicada en jurisdicción del pueblo de Cosamaloapan, nombrada Santo Thomas de las Lomas, con 67 sitios de ganado mayor. AGNEP, 7 de septiembre de 1712, ante Francisco de Herrera Calderón, ff. 14-17.

Entre sus parientes aparece; Juan de Victoria Salazar y Cuenca, su primo hermano quien fue presbítero, rector, mayordomo y administrador de los bienes del colegio de Niñas Vírgenes de La Concepción en 1678. AGNEP, 30 de enero de 1678, ante Antonio Robles Samano. El padre de las religio-

minicas, fue capitán y regidor, estuvo casado con Clara Úrsula de la Hedesa Verástegui³⁹ con quien procreó seis hijos sobrevivientes; Juan Crisóstomo fue clérigo de órdenes menores, en 1706 dotó con 500 pesos al convento de La Concepción para la festividad que se celebraba por el novenario de la virgen del Carmen⁴⁰ posteriormente fue capellán del citado monasterio.⁴¹ Otro hijo, fray Fernando, fue religioso descalzo de la orden de San Francisco y sus dos hijas ingresaron al convento de La Concepción a fines del siglo XVII: María de San Nicolás (1689) y Josefa de San Diego (1692).⁴² Thomas fue cura de la parroquia del Santo Ángel de Analco en 1712, en 1725 fue vicario superintendente de los conventos de mujeres⁴³ además de ser canónigo lectoral de catedral entre 1712 y 1746 cuando falleció.⁴⁴ Sus propiedades fueron heredadas por su hijo, el canónigo Diego Victoria Salazar y Frías, quien en 1698 fue arcediano, vicario superintendente y juez ordinario de los conventos de religiosas de la ciudad,⁴⁵ también llegó a ser deán de la catedral de Puebla en 1702, un año antes de su muerte.⁴⁶ A principios del siglo XVIII, Diego dejó dinero para que se dotara a 10 colegialas en el colegio de Jesús María y gracias a él aumentó el número de mujeres educandas de 12 a 22,⁴⁷ ade-

sas también figuró como fiador y heredero de una capellanía de misas que instituyó su hermano Bartholomé quien fue clérigo mercedario. AGNEP, 20 de agosto de 1706, ante Juan Chávez.

³⁹ Ella era hija del capitán Domingo de la Hedesa Verástegui y de doña María Caballero de la Carrera, llevó por caudal y dote 10 000 pesos y después de la muerte de sus padres recibió por legítimos 7 279 pesos. AGNEP, 25 de abril de 1709, ante Francisco de Herrera, s.f.

⁴⁰ Se declaró por patrón de dicho novenario, y a su muerte le sucedieron en el patronato sus hermanas María de San Nicolás y Josepha de San Diego, religiosas en el citado convento. AGNEP, notaría, 6, enero de 1706, s.f.

⁴¹ AGNEP, 25 de febrero de 1733, s.f., ante Diego Robles.

⁴² Se estipuló en la fundación del vínculo de los Victoria Salazar que las madres María de San Nicolás y Josepha de San Diego, recibirían 100 pesos cada año por todos los días de su vida, y que a su muerte se incorporaría dicha cantidad al vínculo. AGNEP, 24 de septiembre de 1709, ante Francisco Calderón, s.f.

⁴³ AGNEP, 5 de enero de 1725, ante Lucas de Revilla, ff. 11v-12.

⁴⁴ AGNEP, 6 de diciembre de 1719 ante Lucas de Revilla.

⁴⁵ AGNEP, 15 de noviembre de 1698, ante Francisco de Solano, s.f.

⁴⁶ El deán falleció el 6 de septiembre de 1703, y en sus disposiciones testamentarias ordenó que de sus bienes patrimoniales y mejora del quinto que le hizo el licenciado Nicolás de Victoria Salazar, su padre, se fundase un vínculo para que lo poseyera don Ignacio Xavier de Victoria Salazar y Frías, hijo legítimo del capitán Nicolás de Victoria Salazar y de Clara Úrsula de la Hedesa y Verástegui. Se nombraron por sucesores al vínculo los nietos, bisnietos y descendientes por línea recta del citado Ignacio Xavier; se gravó para el establecimiento del vínculo una hacienda de labor nombrada de San Diego y el rancho de San José en San Pablo, doctrina de Quechola, jurisdicción de Tepeaca con un valor de 20 886 pesos. AGNEP, disposiciones testamentarias del deán don Diego de Victoria Salazar, 24 de septiembre de 1709, ante Francisco Calderón, s.f.

⁴⁷ Ordenó el deán que se fundara un colegio para diez niñas pupilas anexo al de niñas vírgenes de Jesús María; para ello adquirió el edificio adjunto a dicho colegio y dejó garantizada la manutención de las pupilas mediante la asignación de tres pares de casas grandes ubicadas en la calle de los He-

más de concluir la capilla séptima de la estación del Calvario. Su actitud religiosa fue complemento del prestigio del linaje al que pertenecía y que expresó mediante la fundación de un vínculo en el que estableció que:

Todos los susesores del dicho vínculo se han de nombrar y apellidar Victoria Salazar y Frías desde el día que entraren en posesión y deben poner las armas del Deán en sus escudos y edificios [...] y cualquiera de los susesores no suseda y sea excuido si se casare con mestiza, mulata, negra, china o india [...] ⁴⁸

Como parte de las estrategias familiares encaminadas a la preservación patrimonial, el hijo menor Ignacio Xavier, padre de las monjas, fue el único integrante de este clan que contrajo nupcias. Sobre él cayó la sucesión del vínculo pues su tío, el fundador especificó que “no podrán suceder en el vínculo clérigos de orden sacro, ni religioso ni monja que no se puedan casar”.⁴⁹ Así que como único heredero contrajo primeras nupcias con doña María Nicolasa de Andrada y Moctezuma⁵⁰ de cuya unión nació José Xavier quien heredó su cargo de regidor en 1739,⁵¹ y Anna María de Victoria Salazar y Frías y Moctezuma quien se casó con Diego Cano y Moctezuma. Ella se encontraba como moradora del convento de la Santísima Trinidad en 1740.⁵² De su segundo matrimonio con Ana María Páez de Villanueva profesaron como monjas de velo negro en Santa Rosa, sor María Rosalía y sor Manuela Antonia de San Anselmo en 1753; José Joaquín, su único hermano, fue clérigo y presbítero de este obispado.

La familia Victoria Salazar tenía también gran influencia en el cabildo secular, pues Ignacio Javier de Victoria Salazar y Frías, padre de las monjas de Santa Rosa, había sido alcalde, en 1708 y alcalde sustituto en 1724 y finalmente alférez mayor en 1737. Su medio hermano José Manuel Victoria, ocupó el mismo cargo en 1761 y fue regidor en 1787. La familia Victoria Salazar y Páez era una rama de este linaje tan influyente en la región a fines del siglo XVII y principios del XVIII.

rreros, más 21 800 pesos de censo impuestos en su favor. De las diez colegialas, siete debían ser parientas del señor deán quedando libres tres colegiaturas a disposición del patrón, las jóvenes sólo saldrían para tomar estado y para ello se les dotaría de 600 pesos adicionales. A la memoria del deán se rezaban cada semana una corona de tres *aves marías* y seis *paternoster* por su alma. AGNEP, disposiciones testamentarias del deán don Diego de Victoria Salazar, 24 de septiembre de 1709, ante Francisco Calderón, s.f.

⁴⁸ AGNEP. Disposiciones testamentarias del deán don Diego de Victoria Salazar, 24 de septiembre de 1709, ante Francisco Calderón, s.f.

⁴⁹ AGNEP. Disposiciones testamentarias del deán don Diego de Victoria Salazar, 24 de septiembre de 1709, ante Francisco Calderón, s.f.

⁵⁰ AGNEP, 25 de abril de 1709, ante Francisco de Herrera Calderón, s.f.

⁵¹ AGNEP, 3 de julio de 1739, ante Lucas de Revilla, ff. 95v-96.

⁵² AGNEP, 1 de diciembre de 1740, ante Lucas de Revilla, ff. 242v-243.

De esta segunda unión de Ignacio Javier, sus hijos fueron los menos favorecidos en cuanto a la participación del capital; hacia 1750 las novicias Victoria Salazar eran huérfanas de padre, por lo que en 1752, para poder profesar sor María Rosalía fue dotada por su hermano José Joaquín, mientras que sor Manuela de San Anselmo ingresó en 1753 mediante una obra pía, que había fundado a fines del siglo XVII el regidor Domingo de la Hedesa y Verástegui, su bisabuelo.

Este último núcleo familiar formado por los De la Hedesa-Verástegui figuró como miembro del cabildo catedralicio. Uno de sus miembros, Pedro de la Hedesa Verástegui, como racionero de la catedral, tomó la profesión de sus sobrinas, las hijas de Clara Úrsula de la Hedesa y Nicolás Victoria. Es curioso notar que la viuda de Antonio, otro De la Hedesa y Verástegui, vivía en 1715 en una casa propiedad del convento de Santa Rosa.

Otras monjas de apellido Victoria fueron las hijas de Isabel de Victoria y Gaspar de Sosa y Vasconcelos que profesaron en Santa Teresa (1674) y en Santa Catalina (1658). Este conjunto de núcleos familiares en torno a un linaje muestra un modelo de reproducción social donde el ingreso de parientes a las filas de la religión se asoció con la fundación de vínculos y mayorazgos.

Sor María Antonia

Era hermana de Gaspar Antonio Méndez Cisneros. Este presbítero en 1711 fue juez delegado de su santidad para tramitar la erección y fundación formal del convento de Santa Rosa; por la misma fecha era juez de testamentos, capellanías, diezmos y obras pías y provisor general y vicario de los conventos de mujeres sujetos al obispo. Ingresó al cabildo catedralicio como medio racionero en 1721, racionero en 1730; gobernador del obispado en sede vacante entre 1737-1743, canónigo en 1748, tesorero al año siguiente hasta 1756, fecha en que fue nombrado maestrescuelas; en 1757 fue ascendido a Chantre y murió en 1764. En diciembre de 1740 tomó profesión a las 25 fundadoras del convento de monjas de Santa Rosa, entre ellas, a su hermana María Antonia, quien llevaba 33 años en el beaterio. Otra de sus hermanas profesó en el convento de Capuchinas el 19 de diciembre de 1712 con el nombre de sor Ana Joaquina. La presencia de dos personajes familiares en torno a una fundación conventual sintetiza un esquema constante de religiosidad familiar novohispana.

Sor Ignacia María de San José y Sor Ignacia de la Soledad

Hijas de Ignacia Tembra y Simanes y de Francisco Pérez de Castro, vecinos de Córdoba, el padre de las religiosas había sido notario y revisor de libros de la in-

quisición, y administrador de diezmos de la iglesia de Córdoba; su madre había muerto en 1758 cuando ellas profesaron en Santa Rosa.⁵³ El certificado de pureza de sangre de estas religiosas centró la información sobre sus parientes maternos; sus abuelos José Pedro Tembra y Simanes y Catalina de Soto Noguera, eran originarios de Galicia pero residentes en Córdoba, él era miembro de la tercera orden de San Francisco y fundador de una capellanía para el disfrute de sus descendientes. Hasta 1760 la capellanía estuvo en manos del doctor José Tembra, tío de las monjas, quien fue canónigo lectoral de la catedral de Valladolid, Michoacán. Sus dos hermanas, Antonia del Corazón de Jesús y Nicolasa de San José,⁵⁴ fueron monjas profesas en Santa Catalina, y posiblemente influyeron en la decisión de hacer profesar a sus sobrinas en otro monasterio dominico.

La familia Tembra era propietaria de casas en Córdoba y de una ladrillera en Puebla. El padre de la monja era amigo del capitán Ignacio de Eguren y del regidor Joaquín Burguñas. Eguren tenía también una hija en el convento de Santa Rosa, sor Lorenza Josefa de la Purísima Concepción. La familia Pérez de Castro y Tembra procreó, además de las religiosas, otras dos hijas, una de las cuales, Teresa de Jesús, profesó a los 17 años en el convento de Carmelitas Descalzas de La Soledad, quedando la posibilidad de la reproducción familiar en la única hija que no profesó.⁵⁵

*Sor Manuela María Josepha de San Juan*⁵⁶

En este ejemplo se muestra que el culto a las devociones locales fue complemento de otras expresiones de religiosidad familiar. Sor Manuela María Josefa de San Juan era hija de María Josefa Ponce Lebré y Aguayo y Juan Antonio Rabanillo y Sanabria, quien en sus disposiciones testamentarias⁵⁷ hizo especial énfasis en su contribución a las mandas forzosas, dedicándolas a la beatificación y canonización de Juan de Palafox y Mendoza, fray Sebastián de Aparicio y la madre María de Jesús, todas nuevas devociones relacionadas en especial con Puebla, doce pesos al primero más cincuenta pesos de limosna a cada uno de los siguientes. Dispuso

⁵³ Libro de profesiones de Santa Rosa de Santa María, años 1758 y 1759, núms. 12 y 13.

⁵⁴ Libro de profesiones de Santa Catalina, 1 de enero de 1753, las dos profesaron el mismo día.

⁵⁵ Libro de profesiones de La Soledad, 15 de junio de 1750, núm. 17.

⁵⁶ Manuela María Josefa, nació el 1 de diciembre de 1737 y profesó en Santa Rosa el 18 de mayo de 1756. Libro de profesiones de Santa Rosa, núm. 19.

⁵⁷ Testamento de Juan Antonio Rabanillo y Sanabria, hijo de Juan de Rabanillo y Sanabria y María Rodríguez, naturales de los reinos de Robledo en Castilla la vieja, obispado de Astorga. AGNEP, 22 de noviembre de 1751, ante Manuel del Castillo, ff. 75 a 78v.

además que se le rezaren dos mil misas por su propia alma y la de sus padres.⁵⁸ Había fundado dos patronatos de legos con tres mil pesos cada uno y poseía un censo impuesto en su favor, que convirtió en misas por las ánimas del purgatorio.⁵⁹ Prometió su casa de San Andrés Chalchicomula a los padres carmelitas descalzos para que fundasen en ella un hospicio.⁶⁰

El padre de Manuela María Josefa era una persona relativamente acomodada en la ciudad de Puebla, pues en 1747 poseía dos casas contiguas que él “mismo fabricó en la Calle del Alguacil Mayor que hacía esquina, justo enfrente de la plazuela de san Francisco”.⁶¹ En ese mismo año obtuvo una merced de agua bajo la condición de instalar una fuente en la plazuela. En 1748 sacó a arrendamiento durante tres años los diezmos del partido de San Andrés Chalchicomula y en 1751 declaró poseer una hacienda de labor y ganado en Tepeaca, la que se componía de dos sitios de ganado menor y dos caballerías de tierra, misma que se hallaba aparejada de todo lo necesario: ganados machos de tiro, cría de ganado de cerda, manadas de todas las edades, chinchorro de ovejas, caballos de trilla, mulas de recua, semillas, casas de vivienda y oficinas, todas nuevas.⁶² En 1761 declaró poseer un sitio de ganado menor en los lindes de su hacienda, llamado Nuestra Señora de los Dolores, el cual se hallaba libre de gravamen.⁶³ Además arrendaba otra finca llamada San Pedro Tecamaluca en la jurisdicción de Orizaba, que era propiedad del conde Del Valle.⁶⁴

Manuela María Josefa tuvo además por hermanos a María Josefa, Josefa Anna, Juan José, José Mariano, Rosa Ignacia Josefa y María Ignacia y José Francisco de Jesús Rabanillo, quien fue regidor durante varios años, obrero mayor en 1777, capitán y más tarde depositario general del cabildo. Fue síndico del convento de San Francisco y alcalde de la ciudad en 1773; trasladó la fuente del interior del convento a la plazuela del mismo nombre, e intervino en la construcción de la fuente de San Miguel.

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ Cfr. Testamento de Juan Antonio Rabanillo y Sanabria. AGNEP, 22 de noviembre de 1751, ante Manuel del Castillo, ff. 75 a 78v.

⁶⁰ Testamento de Juan Antonio Rabanillo y Sanabria, 17 de octubre de 1744, ante Lucas de Revilla, ff. 35-37v.

⁶¹ “Libres de hipoteca. Una es de mi morada y la otra es de ganado de cerda”. AGNEP. Testamento de Juan Antonio Rabanillo y Sanabria, 18 de noviembre de 1761, ante Manuel del Castillo, ff. 75 a 78v.

⁶² Se especifica que la hacienda de Santa Inés se encontraba gravada con seis mil pesos de principal redimible en favor de la enfermería del convento de las llagas de San Francisco. De ellos tres mil correspondían a un patronato de legos que él fundó y los otros tres mil a una capellanía de misas que se celebraba en la iglesia parroquial de San Andrés Chalchicomula. AGNEP. Testamento de Juan Antonio Rabanillo y Sanabria, 18 de noviembre de 1761, ante Manuel del Castillo, ff. 75 a 78v.

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibidem.*

La monja de Santa Rosa, sor Manuela Josepha de San Juan, nació en 1737 en Chalchicomula. Ahí, el padre de la monja tenía una hacienda llamada Santa Inés, en cuya capilla fue bautizada la futura religiosa. Su padrino fue Juan Bautista de Navarra de Elorza, natural del reino de Castilla. Manuela Josefa Rabanillo ingresó al convento de Santa Rosa en 1755, cuando tenía 18 años. Otro miembro de la familia Rabanillo, la hija de su hermana, María Ignacia Rabanillo y del capitán Ignacio Larrasquito, profesó en San Jerónimo en 1783.

Sor María Francisca Javiera de San Bernardo

Hija de José de Conca y Manuela de Anzolasena Ocaña. Por línea paterna, sus abuelos fueron Gabriel de Conca y Ortega y Josefa Sotomayor, ambos de Sevilla, España. La familia por parte de su madre se arraigó primero en Tlaxcala y luego en la ciudad de Puebla. El abuelo materno de la monja, Juan Bautista Anzolasena, provenía de Vizcaya, España, y se casó con María Teresa de Ocaña, vecina de San Felipe Ixtaquistla, Tlaxcala. Un hermano de Teresa fue Carlos Ocaña, cura de Zongolica. Esta rama de la familia era pariente de Antonio Vizarrón, arzobispo y virrey de la Nueva España. Uno de los miembros más prominentes de este linaje fue Diego Anzolasena Ocaña, tío de la monja de Santa Rosa, que tenía dos almacenes y alguna propiedad urbana. A principios de la década de 1780, la fortuna de este personaje era un poco más de 80 000 pesos, suma considerable para los niveles de riqueza poblanos de la época. Entre los amigos de la familia de la monja estaban el capitán Agustín Espinosa de los Monteros, quien conoció a los Conca Anzolasena en Ixtaquistla y testificó su posterior avecindamiento en la ciudad; José Carmona y Tamaríz, cuya familia había tenido tratos con los padres de la monja desde Tlaxcala, y el capitán José López Milán, que vivía en la misma calle que los padres de la religiosa. Ana Francisca fue bautizada en la parroquia de San Marcos en 1739, lo que indica que sus padres ya vivían en Puebla en esa época. En 1766 tenía 27 años cuando profesó,⁶⁵ su padre había muerto y un hermano estudiaba en el colegio de jesuitas de San Ignacio.

Estas breves biografías de algunas de las religiosas proporcionan un panorama general del comportamiento y las estrategias de reproducción de las familias de las monjas de Santa Rosa. Aunque sólo describimos un número reducido de ejemplos, éstos pueden considerarse representativos de un grupo mayor de linajes conocidos en la ciudad de Puebla, sea por su poder, sus casas, sus haciendas o por tener uno o más miembros en el ayuntamiento o en el cabildo catedralicio. Otra característica importante es que varias de las monjas tenían parientes en otros con-

⁶⁵ Libro de profesiones de Santa Rosa, 19 de junio de 1766, núm. 23.

ventos de la ciudad y otro tanto tenía al menos un hermano presbítero. Estos casos nos muestran que la religiosidad puede ser vista también como un hecho familiar que estuvo ligado al prestigio económico y social, relación que representó para la Iglesia un sólido vínculo con la élite de la religión. Así, las monjas poblanas, que caminaron por los oscuros pasillos de los conventos en las procesiones, con sus rezos cuando el sol se ocultaba o cuando aún no salía, las que cantaban en las luminosas mañanas para todos los que asistían a la misa del convento, las que se ocultaban en uniformes hábitos y tras los gruesos muros de los monasterios, aquellas que daban vida a los conventos, eran por su estirpe, de “casa y solar conocidas”.

CUARTA PARTE

**LOS CONVENTOS FEMENINOS
Y EL SISTEMA DEVOCIONAL URBANO**

INTRODUCCIÓN

A lo largo del periodo colonial, el surgimiento de devociones fue una expresión más de la adecuación de creencias que, como parte de un continuo proceso cultural, impusieron formas de sociabilidad y prácticas colectivas reconocidas no sólo como válidas sino como necesarias para el mantenimiento de la religión cristiana.

El aporte de los conventos de mujeres en la conformación del sistema devocional urbano estuvo relacionado con la gran importancia que alcanzaron en la cultura de la época. Determinar su lugar social requiere tomar en consideración diferentes aspectos; uno de ellos se refiere a las variadas manifestaciones de religiosidad que surgieron como respuesta a los intereses de una sociedad compuesta por emigrantes que con sus propios cultos se fusionaron con la población y las creencias locales. Por otro lado la advocación y dedicación de las iglesias conventuales, las imágenes que se veneraban, el tipo de construcciones y las festividades, también fueron algunos de los múltiples aspectos que surgieron como consecuencia de la relación entre los conventos y el mundo urbano.

La filiación y relaciones entre diferentes cultos puede ayudar a comprender la fuerza que adquirieron los monasterios en el conjunto social, y su papel fue clave en las diversas fases de conformación de la identidad de la ciudad. Durante los primeros sesenta años de vida de la angelópolis, el santoral hizo referencia de manera especial a la intercesión de santos varones que, con excepción de Santa Bárbara y en casos extraordinarios de la virgen llamada La Conquistadora, fueron promovidos por el Ayuntamiento. Su función se asoció directamente con la súplica colectiva por la intervención celestial ante los accidentes de la naturaleza, como tempestades y enfermedades. En el periodo comprendido entre 1593 y 1700, surgieron advocaciones femeninas asociadas a nombres de conventos de mujeres que se insertaron en el calendario devocional urbano; mediante apariciones, sueños, milagros y sorteos, ganaron un lugar en las festividades populares hasta ser nombradas finalmente patronas de la ciudad.

De manera paralela al surgimiento de los patronatos femeninos emergió otra

importante manifestación de la religiosidad asociada con la erección de los santuarios marianos en zonas periféricas de Puebla y de la región. Estos han sido considerados y estudiados como la forma devocional por excelencia de culto público.¹ Sin embargo, también emergieron otras formas alternas de devoción privada que contribuyeron a formar la identidad urbana. Como la más clara muestra de ese proceso tenemos que, dentro de los conventos femeninos, se manifestaron formas de culto privado a la virgen María a través de diferentes advocaciones particulares. Por tanto, constatamos a lo largo del siglo XVII la conversión de espacios monásticos en santuarios marianos temporales y privados que, mediante las apariciones y visiones celestiales, formaron parte de la vida mística al interior de los conventos.

Esta manifestación de religiosidad generada dentro de los muros conventuales a lo largo del siglo XVIII, contribuyó a identificar y definir parte del sistema devocional criollo al integrar a venerables monjas en proceso de beatificación en las nominaciones patronales e intercesoras.² Esta espiritualidad reflejada en las hagiografías y crónicas se constituyó en el modelo ideal que formó parte importante de la cultura local. El proceso culminó hacia 1754 con un cambio en el imaginario individual y público que dio cabida a los milagros colectivos con las apariciones de la virgen de Guadalupe dentro de dos conventos de calzadas.

Conjuntamente, durante este periodo, la religiosidad conventual se expresó también en un incremento de la veneración de las imágenes de Jesús, recreando así formas de devoción pública por medio del milagro. Estas variadas muestras de piedad fueron cuestionadas hacia la segunda mitad del siglo XVIII cuando se ex-

¹ El trabajo de Martínez Rosales, 1993, circunscrito al caso de San Luis Potosí, el de Calvo, 1994, referente al *Zodiaco Mariano* y el de Gonzalbo, 1994, que hace alusión a la importante influencia jesuita en el desarrollo del culto mariano, presentan sugerentes enfoques para el estudio de la devoción colectiva popular.

² Los trabajos sobre mujeres “venerables y siervas de Dios” dentro de las comunidades monásticas se iniciaron ubicándolos como un aporte a la cultura novohispana, véase Muriel, 1982. Destacando el papel de estas místicas a través de sus biografías y hagiografías, pueden englobarse las investigaciones de Destefano, 1977, en el análisis del caso de los milagros y el monasticismo en la ciudad de Puebla entre 1600 y 1750. Myers, 1986, ha trabajado con profundidad la vertiente autobiográfica a través de la documentación generada por María de San José, fundadora de un convento de agustinas en Oaxaca. Otras investigaciones han tratado de interpretar esa mística cargada de elementos psicoanalíticos, donde el representante inicial de la corriente es Certau, 1970 y 1993. Su aporte reside en la identificación de estas manifestaciones como parte de una actitud psicológica más o menos generalizada en el siglo XVII. Arenal y Schlau, 1989, interpretan estas manifestaciones como continuidad de un conjunto de actitudes religiosas que caracterizaron la vida monástica española. Recientemente Lavrín, 1993, 1995 y 1995a ha incursionado en el análisis de la espiritualidad y la religiosidad conventual a partir de las obras impresas de hagiógrafos y biógrafos de religiosas. Como complemento de este nuevo enfoque, los estudios de caso han centrado su análisis sobre algunos de los componentes del discurso místico, entre ellos destaca el de Blanco, 1995.

perimentó la reacción de las autoridades del clero secular contra las manifestaciones de culto popular.

Los conventos femeninos influyeron en la definición del sistema religioso urbano que, como una expresión del proceso civilizatorio, constituyó normas de comportamiento individual y colectivo, legitimando por medio del culto la conducta moral de la sociedad, además de dotar a la ciudad de una identidad religiosa que la diferenciaría, a lo largo de los siglos, del resto de la Nueva España.

LA CIUDAD Y SUS SANTOS PATRONOS

El sistema devocional de la ciudad de Puebla se conformó en diversos momentos y formas. mediante leyendas se expresó el interés social por reconocer la protección de sus patronos jurados cuya reiteración se consideró un bien continuo y ordinario. Sin pretender lo extraordinario ni lo espectacular se invocaban colectivamente a los santos tutelares “de esta imperial ciudad a quien pedimos humillados en nuestras necesidades, que su intercesión sea medianera para que, aminoradas (nuestras necesidades) reconozcamos su patrocinio”.¹

Los devotos asignaron a los distintos santos² funciones y formas devocionales específicas caracterizadas por la mutabilidad, lo que permitió orientar la atención de los devotos según la necesidad del momento. Así, mantenían a unos santos, olvidaban a otros e incorporaban a terceros al panteón de la religiosidad popular. Con ellos aparecían nuevas fiestas, misas, santuarios, procesiones, rezos individuales y colectivos. Su influencia fue tan decisiva que la nominación consuetudinaria de las calles surgió y cambió en función de esta dinámica urbana.

“...que como de una ciudad angélica había de ser el patrón”³

Durante una primera etapa que se puede situar entre 1545 y 1593, el santoral poblano correspondió al modelo hispánico heredado; las advocaciones a las que acudió la población como soluciones piadosas durante las crisis temporales se identificaron con los patronos y protectores seculares. Su invocación obedeció a la necesidad de una población que si bien iba en aumento, sufría continuas crisis y mortandades y necesitaba de una fuente activa de gracia divina. La acción de estos seres celestiales tuvo un impacto y un objetivo definido, que consistió en establecer un vínculo regular de clientela y patronazgo.

La jura de santos patronos fue una práctica eminentemente municipal⁴ que ac-

¹ Zerón Zapata, 1945, p. 115.

² Santos, hombres y mujeres elevados al panteón con carácter semidivino a causa de sus especiales cualidades y su vida ejemplar. Zamora Acosta, 1989, p. 532.

³ Zerón Zapata, 1945, p. 119.

⁴ Para un proceso semejante en San Luis Potosí, véase Martínez Rosales, 1993, p. 107.

tuó todo el tiempo en combinación con el cabildo eclesiástico. Fue, decididamente, un hecho característicamente urbano que expresó el consenso de una sociedad en el proceso de construcción de sus prácticas devocionales colectivas.⁵ Como ejemplo de ello está el caso de San Sebastián, el primer santo patrono de la ciudad después de su fundación. Los cabildantes del Ayuntamiento lo invocaron contra la pestilencia, “sin otra fórmula que ocurrir al Señor Deán y Cabildo en la sede vacante del ilustrísimo Señor Garcés para que se diera permiso de erigirlo en la iglesia como a tal abogado contra la peste”, sin otro pedimento que el de su propia devoción como lo dice el acuerdo de 15 de junio de 1545.⁶

Varias fueron las intenciones de estas primeras formas de espiritualidad urbana al buscar, por medio de sus patronos, abogados intercesores entre la nueva población y Dios. Su más importante función fue la salvaguarda colectiva del nuevo asentamiento contra las incontrolables fuerzas de la naturaleza en una tierra que recién se conocía; por ello se recurrió al santoral hispano recomendado para tal fin. A San José se le invocó contra los rayos y las tempestades junto con Santa Bárbara, quien además controlaba el fuego...

A los cinco de diciembre, [...] a la misma gloriosa Santa Bárbara, virgen y mártir patrona contra los rayos que es combatida esta ciudad y si su padre Dios quiso, por complacer al tirano juez, ser verdugo de la santa quitándole la cabeza, después un rayo lo convirtió en cenizas cuando millares de ángeles colocaron a Bárbara en el trono majestuoso de gloria que le esperaba [...]⁷

Otras intermediaciones se establecieron especialmente en tiempos de epidemias y pestes, cuando se recurrió al citado San Sebastián y a San Roque “que como de una ciudad angélica había de ser el patrón”.⁸ San Nicolás Tolentino fue invocado “por los temidos terremotos a que esta expuesta la ciudad”, por lo que se le dedicaron los debidos cultos;⁹ mientras se recurrió a San Antonio¹⁰ para el control

⁵ Es de resaltar la importancia del acuerdo entre las autoridades temporales y espirituales en el establecimiento de los cultos urbanos. Las implicaciones de este mutuo compromiso fueron desde dar limosna de los fondos municipales hasta la obligación de asistir a la fiesta como corporación, amén de promover el culto a una devoción, hechos que de entrada transformaban la vida social y política de la urbe.

⁶ AAP. Libro de cabildo, núm. 15, f. 46.

⁷ “La ciudad da 25 pesos para la cera y adorno”. Zerón Zapata, 1945, pp. 123 y 124.

⁸ “En el mes de agosto se celebra el bien aventurado San Roque, que no faltó ángel que le curase sus llagas, [...] para remedio de los desvalidos que con sus llagas le pidieron humildes, se apiadase de sus gemidos. Ni dejaron de asistir a su curación animales domésticos”. Zerón Zapata, 1945, p. 119.

⁹ Se celebra el 10 de septiembre en el convento de San Agustín, al glorioso San Nicolás Tolentino (7 de febrero de 1653). Zerón Zapata, 1945, p. 120.

¹⁰ Oriundo de Lisboa, canónigo regular de la orden de San Agustín y posteriormente de la francis-

de los vendavales y el mal aire. Con esto se buscó el dominio de los cuatro elementos básicos de la naturaleza.

Siguiendo esta lógica, se hizo intervenir de manera excepcional a la virgen Conquistadora en el control de las aguas e inundaciones. En 1697, el río de San Francisco por tiempo de lluvias solía correr en caudalosas avenidas. Un día especial fue el 15 de octubre cuando:

[...] sobrepujando a las cuatro y media de la tarde, (el río) con sus impetuosos raudales [...] paso a entrar en el vecino convento desmenuzando la represa y torciéndola a la plazuela inmediata [...] y habiéndose conmovido todos los ciudadanos con la novedad, se sacó el procesión entre otras con el Augustísimo Sacramento por los religiosos de san Francisco la milagrosa imagen de María Santísima La Conquistadora, quedando tan escarmentados y medrosos los vecinos de esta avenida que hasta los presentes tiempos hacen fúnebre recuerdo de ella, nombrándola de santa Teresa.¹¹

El culto de los patronos jurados se caracterizó por su inmediatez. Esto se reflejó de alguna manera en la visión fatalista que el mortal tenía del mundo que le rodeaba, donde los medios humanos se manifestaban absolutamente impotentes, donde sólo la intervención sobrenatural podía ordenar ese caos. Esta característica del culto popular junto con la concepción eclesial de la santidad no sólo se manifestaba en el tipo de petición sino también en la idea que se tenía acerca de los poderes que los santos como intercesores ante el Todopoderoso tenían en el control de las fuerzas de la naturaleza.

La función de los patronos se buscaba de manera cotidiana estableciendo rituales-compromiso entre la figura del santo y la población. Por medio de acuerdos entre ambos cabildos se establecían compromisos, esperando, de San José "su patrocinio para los buenos temporales y la defensa contra los rayos".¹² A cambio de su intercesión el Ayuntamiento manifestaba la obligatoriedad de promover la devoción pública al traer en procesión la imagen del santo desde su iglesia hasta la catedral, donde permanecía por casi 12 días; pasadas las celebraciones, volvía a su parroquia previamente acompañado con las solemnidades correspondientes. En el caso especial de este santo su función, aunque especializada en principio, se fue haciendo múltiple, pues empezó a recurrirse a él ante aflicciones o necesidades públicas como la guerra, la peste o las sequías. Entonces "trae la ciudad o el

cana fue un santo familiar del mundo hispánico. Ha sido identificado con Italia, especialmente con Padua. Murió en 1231 y en 1946 fue declarado doctor de la iglesia. Por su fortuito arribo a Italia se le ha asociado con el viento favorable y protector. Englebert, 1985, *La flor de los santos o vida de santos para cada día del año*. México, 1985. Citado por Martínez Rosales, 1993.

¹¹ Bermúdez de Castro, 1985, pp. 151 y 152.

¹² Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 209.

venerable cabildo esta santa imagen a la catedral [...] con una casi certeza de obtener el beneficio que se desea de la piedad del santísimo patriarca, por las repetidas experiencias que lo han manifestado”.¹³

“Se celebre su fiesta (...) en cada un año perpetuamente”¹⁴

La identificación de miembros de la corte celestial con el proceso de poblamiento del nuevo mundo fue de *facto* parte de la política colonial regulada por los ayuntamientos. San Miguel Arcángel formó parte de la leyenda histórica de la ciudad al ser asociado a su fundación. A los santos varones del siglo XVI, se añadieron a lo largo del periodo colonial otros patronatos, entre ellos algunos femeninos como la Purísima Concepción, Santa Teresa y Santa Rosa, enriqueciéndose el panteón urbano bajo el influjo de nuevas advocaciones conventuales, como lo muestra el cuadro 13.

En un primer periodo vemos la marcada preferencia por los santos varones,¹⁵ una santa y dos advocaciones de la virgen bajo la concepción española de La Conquistadora¹⁶ o La Purísima Concepción a partir de 1619. El segundo periodo, posterior a 1670, señala una tendencia devocional hacia personajes asociados directamente al nuevo mundo o conocidos por sus reformas dentro de las órdenes a las que pertenecieron, como sería el caso de San Juan de la Cruz,¹⁷ San Francisco Javier¹⁸ y Santa Teresa...

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ López de Villaseñor, 1961, p. 232.

¹⁵ Se ha identificado la existencia de una condición de marginalidad en las promociones de las mujeres a la santidad durante la época colonial. Véase Rubial García, 1993, pp. 73 y 74.

¹⁶ “Recibe ese nombre por haberla traído consigo Hernán Cortés quien hizo donación de ella a un noble cacique de la ciudad de Tlaxcala quien le auxilio en la conquista de México. Esta imagen estuvo algún tiempo en la casa del cacique hasta que vinieron los religiosos franciscanos que la colocaron en la iglesia primera que tuvieron en aquella ciudad, posteriormente acompañó a un misionero cuando salió a reconocer la tierra para ver los lugares en que se podrían erigir conventos para la instrucción de los indios. En el convento de Puebla aparece ya colocada el año de 1582.” Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 292. “El 25 de junio de cada año, en el convento de San Francisco se celebra un novenario a ésta milagrosa Virgen.” Zerón Zapata, 1945, p. 118.

¹⁷ Fray Juan de la Cruz (1542-1591) se asocia directamente a la figura de Santa Teresa de Jesús. Este personaje es considerado como el verdadero padre de la reforma carmelitana. Con él las carmelitas encontraron las más altas lecciones de experiencia mística y de doctrina espiritual. Álvarez Gómez, 1990, pp. 316-319.

¹⁸ Nació en Navarra, España en 1506, después de haber recorrido como apóstol misionero diversos países entre 1522 y 1524: Francia, Italia, Portugal, la India e Indonesia entre otros, murió en China. Su mayor milagro consistió en poseer “un heroísmo continuo y conservar la alegría en medio de las tribulaciones”. Nieremberg, citado por Martínez Rosales, 1993, p. 115. “A los tres de diciembre, en el Colegio del espíritu santo de la Compañía de Jesús, al soberano apóstol de la India, san Francisco Ja-

A los 15 de octubre de cada año, en el convento de Nuestra Señora del Carmen (celebra) a la doctora mística de la iglesia santa Teresa de Jesús, como a su abogada y patrona, la celebra la ciudad su fiesta con la dotación que le es permitida de las rentas de sus propios.¹⁹

Cuadro 13

Patronatos de la ciudad de Puebla de los Ángeles (siglos XVI-XVIII)

<i>Santo</i>	<i>Año de patronato</i>	<i>Función o defensa</i>	<i>Sitio o lugar de devoción</i>
San Miguel			
Arcángel	1531	fundador	catedral
San Sebastián	1545	peste	titular parroquial
San José	1546	rayos	titular parroquial
La Conquistadora	1582	inundaciones	cvto. franciscano
Santa Bárbara	1611	fuego	cvto. franciscano
La Purísima Concepción	1619	patrona	catedral-cvto. franciscanas
San Roque	1624	pestes	hospital de juaninos
San Nicolás T.	1653	terremotos	cvto. agustinos
San Antonio		aire	cvto. franciscano
Santa Rosa de Lima	1672	patrona	cvto. de dominicas
Santa Teresa	1700	patrona	cvto. de carmelitas
San Juan de la Cruz	1781	demonios	cvto. de carmelitas
Beato Sebastián de Aparicio	1789	pestilencias	cvto. franciscano
San Felipe de Jesús			cvto. franciscano
San Francisco Javier		contagios	colg. de jesuitas

En las crónicas aparecen aún antes de ser canonizado los dos últimos personajes.
FUENTES: APP, libro de patronatos de la ciudad, y Zerón Zapata, 1945.

vier, nombrado patrón para los males contagiosos, le dedica su anual fiesta y da para la ayuda de sus gastos 25 pesos." Zerón Zapata, 1945, p. 122.

¹⁹ Zerón Zapata, 1945, p. 122.

Integrándose en unos casos y difundiendo en otros, a lo largo del siglo XVIII, el culto a la virgen de Guadalupe y demás santos y beatos americanos como; San Felipe de Jesús,²⁰ Santa Rosa de Lima²¹ y el beato Sebastián de Aparicio.²²

Quizás la fuerza de los patronatos masculinos del siglo XVI obedeció al intento de cultivar el espíritu de fortaleza y seguridad necesarias en esta nueva tierra a partir de la exaltación de la fe.²³ Fueron expresión de la religiosidad urbana que poco a poco se enriqueció con las celebraciones eclesiásticas, las advocaciones y consagraciones de las órdenes religiosas, las prácticas devocionales y los desagravios.

Cada devoción propuesta por el ayuntamiento y avalada por el clero secular traía consigo la necesidad de representar físicamente al santo patrono, para incluirlo materialmente en las prácticas de reconocimiento y celebración pública. En el caso de San José la tradición dice que la imagen del santo se diseñó en el tronco de un árbol, que se erguía en la que hoy es plaza delante de la iglesia, sobre el cual cayeron en una sola tarde siete rayos.²⁴ De San Miguel Arcángel, el principal patrono de la ciudad, el 20 de septiembre de 1617 se encargó al regidor Pedro de Uribe:

²⁰ Patrono de la ciudad de los Ángeles, mártir, natural de la imperial ciudad de México, celebra la fiesta como a su devoto y patrón, en el convento de Santa Bárbara de religiosos descalzos de San Francisco. "El cabildo da 25 pesos para el gasto de la cera y demás adornos; asistiendo con su reverente culto a oír las glorias de su martirio a que bajaron ángeles a coronarle." Zerón Zapata, 1945, p. 116. Fue canonizado en 1862 por Pío IX.

²¹ "Según Real cédula emitida el 14 de mayo de 1668 se ordena a todas las iglesias, metropolitanas y catedrales de los reinos y de las Indias, que se celebre la fiesta de la beatificación a la madre Rosa de Santa María, de la orden tercera de Santo Domingo, natural de la ciudad de los Reyes, donde vivió y murió, como la indica la bula expedida en Santa Sabina, el 12 de febrero de 1668. En la bula expedida el 17 de noviembre de 1670 se indicó la canonización de dicha beata y se pidió se integre en el catálogo de los santos. El 12 de abril de 1672 se declaró como patrona de todas las Indias. Al recibir de real cédula el cabildo la eligió por su abogada Santa Rosa como a los demás patronos y abogados." 27 de agosto de 1748, AAP, libro de reales cédulas y ordenanzas de esta nobilísima ciudad, libro núm. 28, ff. 190-192 y libro núm. 46, ff. 449v-551.

²² Originario de Galicia, emigró a las Indias hacia 1595, estableció una flota de carros entre Veracruz, México y Puebla. Aunque iletrado era considerado un hombre rico. Ya mayor, se casó dos veces, pero enviudó pronto. En 1556 después de una grave enfermedad, donó todos sus bienes a las clarisas de México y él se quedó al servicio de las mismas. A los setenta años vistió el hábito franciscano en México y fue destinado a Puebla, donde se dedicó al cuidado de toros salvajes y al oficio de carretero. A su muerte se percataron de que aquella humilde apariencia había escondido un santo. Borges, 1992, p. 388.

²³ Para el caso de San Luis Potosí, véase Martínez Rosales, 1993, pp. 107-123.

²⁴ El artífice fue un español europeo llamado André Fernández de Sandrea. "Tiene poco mas de vara y media de alto, con la vara en la mano siniestra y llevando con la diestra al niño Dios". López de Villaseñor, 1961, pp. 225 y 226.

[...] que se hiciera la imagen del santo Arcángel, de bulto tallada, con sus andas para que se trajera en hombros de los regidores en la procesión de su día lo cual se mando a hacer a costa de los propios.²⁵

La participación de todas las congregaciones y del pueblo creyente para avalar la introducción de un patronato, solicitar la intercesión celestial y de manera casi obligada para reforzar la religiosidad, fueron de las características de esta fase del sistema devocional.

Una vez propuestos los patronatos, se establecía la costumbre de festejarlos, para lo cual, a partir de su elección, quedaban registrados con una dotación de los "propios" de la ciudad en los libros de cabildo. El ayuntamiento estableció como práctica consuetudinaria el financiamiento de las fiestas de patronatos. El 13 de agosto de 1611:

se acordó este dicho día y estableció que, así mismo, el día de la gloriosa virgen y mártir santa Bárbara, abogada general de los rayos se celebre su fiesta con vísperas, misa y sermón solemne, en cada un año, perpetuamente, a costa de los propios de ciudad, en el convento de los descalzos de san Francisco, cuya iglesia es de la advocación de dicha gloriosa santa, a la cual a de ir y asistir el dicho cabildo, justicia y regimiento, en cuerpo de ciudad y se de limosna al dicho convento y frailes 10 pesos de oro común a costa de los dichos propios de ciudad cada un año.²⁶

Otro aspecto importante contemplado en las manifestaciones devocionales públicas fue la posibilidad de hacer extensiva la protección celestial al espacio familiar y privado. El 19 de marzo, día en que se celebraba a San José, después de la función solemne se bendecía una gran cantidad de candelas de cera, que los fieles llevaban a sus hogares "con bendición especial por particular privilegio y bula de su santidad, contra los rayos y tempestades".²⁷

Las creencias populares respecto a los santos combinaban tres acciones; oración, petición y ofrenda. La combinación y el énfasis particular puesto en cada uno de estos aspectos caracterizó cada devoción. Además de la cera, el Ayuntamiento hacía el gasto necesario de las palmas que se bendecían en su parroquia para que se distribuyeran entre los fieles como recordatorio del compromiso colectivo e individual entre los devotos y el santo. Según las *Siete Partidas* los peregrinos iban a los santos lugares precisamente "para llevarse algo", con la esperanza de que el objeto-reliquia hiciera curaciones en casa y los protegiera contra los enemigos. La

²⁵ Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, pp. 205 y ss.

²⁶ López de Villaseñor, 1961, p. 232.

²⁷ Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 208.

distribución de estos objetos, previa bendición en presencia sagrada, aseguraba que se repetiría la historia del patronato y su objetivo protector.²⁸

“Que por su ruegos e intercesiones esta república esta guardada y amparada...”²⁹

En principio las celebraciones patronales se restringieron al grupo de españoles y criollos, excluyendo a grupos subalternos en las rogativas públicas³⁰ más no de los beneficios que otorgaba el patronato:

Costumbre loable y aprobada es en las ciudades y lugares tener santos vocales por patronos y abogados, según el consejo de Job y por el auxilio que persuade David, de los santos que, como Dios quiere que sean venerados, por su intercesión hacen muchas misericordias y singulares beneficios a los pueblos que los toman por patronos. [...] pareció a la congregación ser cosa muy justa tomar a los dichos santos por patronos y abogados de estas indias y que los días que se celebran se guarden en esta diócesis con las fiestas de la Visitación y Expectación de Nuestra Señora.³¹

Con el tiempo se integraron las comunidades indígenas, al sistema devocional cuando se les asignaron, por ejemplo, los nombres de santos patronos a los barrios que ellos poblaron. Un ejemplo de ello fue el de la parroquia de San Sebastián administrada por los agustinos desde 1546;³² su doctrina, al estar ubicada al poniente de la ciudad, comprendía a la población en la falda del cerro del Centepéc (cerro solo) y las zonas colindantes donde se avecindaron los huejostzincas.

El ayuntamiento angelopolitano juró a sus patronos y abogados siempre con la aceptación colectiva, misma que de acuerdo con sus necesidades podía modificar la importancia del lugar de su culto como en el caso del convento franciscano de Santa Bárbara,³³ en cuya portería los religiosos colocaron una pintura antigua de San Antonio.

²⁸ Christian, 1990, p. 260.

²⁹ López de Villaseñor, 1961, pp. 228-230.

³⁰ “Fue acordado que se guarden las dichas fiestas en la dicha ciudad y obispado, con que los indios no tengan obligación de guardar mas fiestas que las que [...] el santo padre Paulo Tercero les obliga. [...] Ordena que se guarde y se cumpla la constitución del Arzobispado de Sevilla.” López de Villaseñor, 1961, p. 227.

³¹ López de Villaseñor, 1961, p. 227.

³² “La más antigua parroquia de la ciudad por que cuenta su antigüedad sin interrupción desde que comenzaron a administrarla los agustinos en 1546.” Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 238.

³³ “Este pequeño convento se erigió en el mismo sitio en que estuvo una capillita dedicada a Santa Bárbara que fabricaron los vecinos de aquel barrio con motivo de haber caído un rayo en él y destruido

Por medio de ésta comenzó el santo muchos milagros que obraba el santo por medio de esta su imagen, con que se concilio la veneración y el aplauso, siendo muchísimo el concurso que acudía a pedirle remedio en sus necesidades y de aquí nació que tomase el convento el nombre de san Antonio.³⁴

Las celebraciones de los patronatos desempeñaron un papel importante en la integración del espacio urbano, resaltando en principio la intención integradora y ordenadora del cabildo municipal. Para erigir el templo de San José, el “señor obispo y por los dichos señores (cabildantes) inspeccionaron dos o tres sitios en el barrio de San Francisco y en el cerro que ahí esta (San Cristóbal) y fue acordado de elegir un sitio junto a un horno de cal antiguo, que allí aparece cerca de las casas de los indios que allí están edificadas”.³⁵ De esta manera quedaban integrados los barrios indígenas del norte de la ciudad a la jurisdicción parroquial española.

La aceptación de los patronatos implicaba la construcción de parroquias o la dedicación de capillas. En algunos casos se inició el patronato con la erección de ermitas:

Los reverendos señores deán y cabildo de este obispado de Tlaxcala, y por que Señor san Sebastian es abogado de las pestilencias, acordaron se hiciese una ermita de su advocación cerca de la traza de esta ciudad, [...] tal que en el medir de el se guarde la traza y sea sin perjuicio.³⁶

Dependiendo de la importancia del invocado, su lugar de culto podía ser la misma catedral como en el caso de San Miguel Arcángel.³⁷ También se le dedicó una capilla especial a La Purísima Concepción al lado del evangelio, dado que dicha basílica estaba dedicada a su advocación.

El culto de los patronos jurados se llevaba a cabo en días específicos que se combinaban con las restantes conmemoraciones del santoral. Generalmente estos

una santa cruz de piedra que estaba colocada sobre una peana de cal y canto.” Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 309.

³⁴ Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 309.

³⁵ “Se dotó para ello de una cuadra de ocho solares enteros. En una cuadra, juntos, guardando en ello cuadras, traza, calle e derecera, para que se edifique la iglesia de la advocación del dicho santo para los provechos de ella e que la dicha iglesia la cual tenga el primer lugar y preeminencia en todas las cosas y procesiones que hubiere sea preferida a las demás parroquias que hay e hubiere en esta ciudad y sus barrios.” Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, pp. 227 y ss.

³⁶ AAP, libro de patronatos de esta nobilísima ciudad, f. 18 y López de Villaseñor, 1961, p. 233.

³⁷ San Miguel Arcángel, el 29 de septiembre día de su principal patrón tutelar y abogado glorioso, en la santa iglesia catedral, celebra anual su fiesta, teniendo reducido su gasto a 100 pesos, cuando se halla con un desahogo en sus gastos se adelanta a cuanto mas puede. Posteriormente una de las capillas laterales estuvo dedicada a este arcángel. Zerón Zapata, 1945, p. 121.

cultos duraban una semana, frente a otras que se encontraban distribuidas durante el año litúrgico, cuando los santos recibían culto un día específico. Por ejemplo, a San José le dedicaba una gran fiesta en marzo,³⁸ y en este caso en particular se le recordaba mensualmente mediante una misa los días decimononos de cada mes.

Toda devoción impuso la obligación de visitar el centro principal de su culto periódicamente, a modo de procesión. El devoto lograba de este modo establecer una relación satisfactoria con el santo, propiciando los medios necesarios para conseguir su protección.

Los programas de las fiestas de los patronos jurados se enriquecieron y variaron con el tiempo; algunas celebraciones decaían y resurgían con el tiempo. La ciudad era resguardada contra los rayos y tempestades por la intercesión de San José desde 1556. Sin embargo, el 13 de agosto de 1611, reconoció el ayuntamiento en sesión de cabildo que:

en el año presente, por nuestros grandes pecados o por haberse resfriado la devoción del pueblo (cosa digna de lamentar) o por otros secretos juicios de dios, Nuestro Señor, queriendonos despertar ha permitido su divina majestad, que hayan caído algunos rayos, asi dentro de esta dicha ciudad como en su contorno y cercanias, de que han peligrado y muerto algunas personas, causando gran sentimiento a todo genero de individuos, grandes y pequeños, eclesiasticos y seculares [...] se solicita que este patron sea honrado y su celebridad celebrada con la pompa y autoridad que tan gran santo merece y que por su ruegos e intercesiones esta republica este guardada y amparada de las dichas tempestades, aprobando y ratificando de nuevo el dicho patronato.³⁹

La introducción de los patronos en el santoral implicaba una magna celebración, restringida únicamente por el radio de influencia territorial del cabildo secular. En el caso del arcángel y patrón tutelar de la ciudad:

[...] acordaron y mandaron (los cabildantes) que dicho dia de san Miguel de cada año haya en esta ciudad toros y juegos de cañas y tenga cargo de ordenar la fiesta el regidor que llevare el pendon y su padrino y se les encarga tengan en ello gran cuidado y prevengan y llamen para ella los principales de la ciudad e comarca [...] ⁴⁰

³⁸ “Se acordó y estableció y promete que, de aquí adelante perpetuamente para siempre jamas que el día de la octava de la fiesta principal de san José se celebrara por esta ciudad su fiesta en la iglesia parroquial, en su mismo titulo y advocación Todo lo cual se ha de pagar a costa de los dichos propios de ciudad con mas lo que hubieren de llevar por su trabajo los cantores y músicos de la capilla de la catedral [...] y desde luego, se nombran por patronos de esta memoria a los regidores capitulares de este cabildo que ahora son y en adelante fueren.” AAP, libro de cabildo núm. 14 y López de Villaseñor, 1961, p. 231.

³⁹ López de Villaseñor, 1961, pp. 228-230.

⁴⁰ López de Villaseñor, 1961, pp. 222 y ss.

Aunque todas las devociones patronales tuvieron como punto de partida oficial la propuesta municipal, sólo en caso de los patronatos femeninos lo maravilloso y milagroso desempeñó un papel decisivo en el reconocimiento e iniciativa municipal. Estos casos fueron las fundaciones y patronatos de La Purísima Concepción entre 1593 y 1619 y Santa Rosa entre 1683 y 1740.

LOS CONVENTOS FEMENINOS Y LOS PATRONATOS URBANOS

Independientemente de los objetivos que originaron las fundaciones conventuales, algunas de éstas lograron insertar sus advocaciones en el santoral poblano gracias al impulso de su mecenazgo. A manera de ejemplo tomaré las motivaciones fundacionales de La Concepción a fines del siglo XVI y Santa Rosa, hacia la segunda mitad del siglo XVII; ambos casos tuvieron en común la incorporación de sus símbolos protectores en el imaginario urbano. El caso del La Purísima Concepción en el siglo XVII fue generado a raíz de una aparición de la virgen, hecho que provocó que una primigenia fundación conventual extendiera su influencia hasta convertirse en uno de los patronatos más importantes de la ciudad. En cuanto a Santa Rosa, una manifestación divina dio inicio a una fundación que con el tiempo se materializó en el primer convento poblano bajo la advocación de la santa limeña.

En ambos casos la intervención divina fue un factor decisivo en la adopción de tales advocaciones. Ambas fundaciones contribuyeron a mostrar la importancia de lo maravilloso en la construcción de la devoción urbana de los siglos XVII y XVIII. En un primer momento, el patronato de La Purísima Concepción fue un elemento de integración y cohesión cultural de los grupos dominantes, además de sincretizar en su entorno un conjunto de creencias indígenas.¹

Con santa Rosa de Santa María, noventa años después se insertó otra devoción femenina en el espectro patronal, expresión de la fuerza del clero regular al conseguir la canonización de la primera santa americana, con ello no sólo compartieron el mismo espacio españoles e indígenas, sino que se cohesionaron al rendir culto a un nuevo miembro de la corte celestial.

Por diferentes mecanismos relacionados con lo milagroso, se insertaron las advocaciones femeninas conventuales en el sistema de patronatos urbanos de la Angelópolis. Un suceso milagroso ocurrido en 1593 obligó a Leonardo Ruiz de la Peña al cumplimiento de una promesa hecha cuatro años antes a la virgen de La Purísima Concepción. El marco geográfico de la aparición fue la inhóspita sierra del norte, lugar habitado por grupos totonacas hacia finales del siglo XVI, es-

¹ Véase Loreto López, 1994, pp. 87-104.

pecíficamente dentro de las aguas del caudaloso río llamado “Vinasco”. El hecho se remite a la salvación de nuestro personaje mediante la intervención física y directa de la madre de Dios cuando se vio sumergido...

en una poza la cabalgadura en que venia y naufragó en sus corrientes sin que pudieran socorrerle los que le acompañaban, en este conflicto se acordó del voto que tenia hecho, el que renovó, prometiendo ponerlo en ejecución luego que llegase a la ciudad y al punto vio a Nuestra señora que le reprendia su descuido y alargandole la orla o extremo del manto azul de que estaba vestida, se asio de ella el cura y salio felizmente a la orilla, atestiguando el milagro el hallarle los que le acompañaban, enjuto y sin haberse mojado la ropa que llevaba.²

Se expresa aquí la racionalización de un suceso maravilloso matizado con elementos propios del milagro, al transformar un acto de carácter espontáneo, imprevisible y natural en un hecho de intervención divina.³

En el caso de Santa Rosa, al fraile dominico Bernardo Andía, Santa Inés le indicó, a través de un sueño, el sitio específico para la fundación de un beaterio y futuro convento.

La palabra de estos dos religiosos, como intérpretes mediadores entre la virgen y los designios del señor, tuvo la fuerza necesaria para echar a andar dos proyectos de fundaciones conventuales. Leonardo Ruiz de la Peña, fundador de La Concepción, fue hijo de Juan Ruiz de Rojas y de Isabel de Zúñiga, y una de sus hermanas profesó como religiosa del convento de Santa Catalina de la ciudad de Puebla.⁴ Su cuñado, el regidor Diego Maldonado fue electo alcalde ordinario de la ciudad en 1594, justo al año de haber sido fundado el convento. Seis descendientes de esta rama familiar ingresaron por fundadoras y capellanas del monasterio.⁵

Por otro lado, el dominico Bernardo de Andía fue el impulsor inicial del establecimiento de un beaterio y futuro convento; él tenía ya una amplia experiencia

² “Luego que llego a la ciudad dio pasos la cumplimiento de su voto, diligenciando ante todas cosas licencias necesarias de las corte de España y Roma, las que obtuvo felizmente y en su virtud procedio a la fundacion, nombrandose por primer patrono del convento y después de sus días a Diego Maldonado su cuñado, persona distinguida de la ciudad”. Noticias tomadas de la obra del Bachiller Francisco de Pardo “Vida y virtudes de la madre María de Jesús”, en Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 432.

³ Véase Le Goff, 1986, p. 13.

⁴ Beatriz de Santo Thomas fue monja profesa de velo negro en el convento de Santa Catalina de Sena en la ciudad de los Ángeles. Salio de su convento con privilegio concedido por el sumo pontífice Sixto Quinto, siendo nombrada por él, por primera vez como fundadora del dicho convento y con licencia para mudar de hábito y profesión, el 26 de febrero de 1594; murió en el monasterio de La Concepción en abril de 1647, libro de profesiones de La Concepción.

⁵ Véase Loreto López, 1991, pp. 167 y ss.

como promotor de instituciones religiosas en la ciudad de los Ángeles puesto que fue fundador y patrón de la cofradía de Santa Inés del Monte Policiano y administró y patrocinó la construcción de las capillas de la Santísima Cruz y de Nuestra Señora de la Piedad en el convento dominico de San Pablo de los Naturales. En 1692 fue electo ministro provincial de la orden dominica, cargo que mantuvo hasta el año de su muerte en 1696.

La posición social de ambos personajes imprimió a las apariciones un contenido de veracidad incuestionable y su intercesión fue decisiva en la conformación del panteón devocional poblano.

“Jurasen (...) defender el misterio de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora...”⁶

En los cien años que siguieron a la fundación de Puebla (1531-1631), varias “calidades de gentes” llegaron a la ciudad. En este primer momento algunas oleadas de migrantes se vincularon a las principales ramas productivas y agrícolas de la región, logrando al cabo de dos generaciones que funcionara el proyecto poblacional “ideal”. Expresión del éxito económico fue la formación de las principales fortunas de la ciudad. Por otro lado, y de manera complementaria, una de las manifestaciones más importantes en la cultura urbana fue la fundación de los conventos de mujeres que surgieron como producto de la madurez de la sociedad poblana.

La renovación del voto que hizo Leonardo Ruiz de la Peña para fundar un convento dedicado a la pura y limpia Concepción de María coincidió con una necesidad real, dado que el convento de Santa Catalina de Sena fundado 25 años antes:

[...] no es suficiente para todas las mujeres que desean tomar el estado de religión y dexar el mundo, por ser mucha cantidad las que lo pretenden [...] por lo cual e acordado de muy agradable y espontanea voluntad de fundar otro monasterio [...]⁷

Después de 17 años de ser párroco, Leonardo Ruiz de la Peña decidió poner en marcha la fundación de La Concepción hacia 1593, año en que coincidentemente obtuvo el nombramiento de cura beneficiario del partido de Jonotla, en el obispado de Puebla. El significado de la fundación y la fuerza de la identidad de los grupos familiares representados en el convento, quedó de manifiesto en 1617 durante la celebración de la dedicación de la iglesia del monasterio. Luminarias,

⁶ Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 26.

⁷ Testamento de Leonardo Ruiz de la Peña, AGNP, notaría 3, 1586, s. f.

hogueras y mascaradas fueron promovidas por el Ayuntamiento de la ciudad para celebrar tal acontecimiento. Pero cortas quedaron estas celebraciones cuando dos años después, en 1619, se organizaron unas fiestas especiales dedicadas a la defensa del misterio de fe de la inmaculada Concepción de María santísima.⁸ Dado que en “la ciudad de México el Arzobispado y el Cabildo están próximos a hacerlas”⁹ con motivo de la bula del santísimo padre Paulo V, en que aprobó la piadosa fe en el misterio,¹⁰ el día:

6 de diciembre dio el ayuntamiento su poder en forma a los señores don Alonso de Guzmán, alcalde mayor, y don Juan Antonio de Aguilar, regidor para que en nombre de toda la ciudad jurasen solemnemente en la santa iglesia catedral defender el misterio de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora, como efectivamente lo ejecutaron el día 8 del mismo, en manos del ilustrísimo señor don Alonso de la Mota.¹¹

En esta fiesta, la corporación municipal juró solemnemente la defensa de la piadosa creencia representada por la advocación del convento, convirtiendo a la inmaculada Concepción en la patrona de la ciudad. Por su parte, las autoridades seculares participaron en la promoción festiva, estableciendo la representación de la madre de Dios al conjunto heterogéneo de sectores indígenas que habitaban los barrios periféricos.

Fue muy importante el establecimiento de patronato, pues continuamente se recalca la importancia de la ciudad “que es la segunda de ese reino”.¹² Junto con otras argumentaciones el cabildo angelopolitano manifestaba su pretensión de igualdad al emularse con la capital del virreinato a través de actos públicos. La ciudad de Puebla adquiriría con esta celebración un compromiso político y religioso que se repetiría secularmente al declarar los cabildantes que

[...] sería bien que de parte de la dicha ciudad, justicia y regimiento de ella, hiciera voto en cada un año de celebrar perpetuamente por siempre jamas la fiesta de la Purísima Concepción de la Sacramentísima Virgen [...] a imitación de otra ciudad de España y de la cristiandad.¹³

⁸ Véase Loreto López, 1994, pp. 87-104.

⁹ AAP. Libro de actas de cabildo del 9 de noviembre de 1618, f. 209.

¹⁰ “El 7 de julio de ese año se acordó con el cabildo del Ayuntamiento el costo de las fiestas que por tal motivo debían hacerse, pidiendo licencia al virrey Márquez de Guadalcazar, para gastar en las fiesta cuatro mil pesos de sus propios”. AAP. Libro de actas de cabildo, núm. 15 del 7 de julio de 1619, f. 240.

¹¹ Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 26.

¹² AGI. México, 218-219, citado por Gantes Trellez, 1983, p. 54.

¹³ AAP. Libro de patronatos de esta nobilísima ciudad, f. 119.

Un indicador de la importancia de esta fiesta en la ciudad es que para este mismo periodo, en ciudades como Córdoba o Sevilla, las manifestaciones festivas en honor a la Virgen fueron tan magníficas como las organizadas aquí. En cambio en Toledo, cuna de la orden concepcionista, hasta 1645 no se pudo celebrar una fiesta similar de manera oficial.¹⁴ El patronato de La Purísima Concepción, fue expresión de la mentalidad barroca que definía la unión entre lo religioso y lo político y sacralizaba profundamente la realidad.

La celebración de la festividad de la Inmaculada Concepción de María refleja con claridad la consolidación del grupo socialmente dominante en la ciudad de Puebla durante la primera mitad del siglo XVII, configurando mediante la citada celebración una forma de identidad cultural.¹⁵

La institucionalización de esta festividad puede verse como elemento integrador de cultura¹⁶ en la medida en que se constituyó en una forma de reproducción y actualización de modelos simbólicos poseídos socialmente por el grupo español¹⁷ que se incorporaron a la mentalidad popular mediante su reiteración anual.

Gruzinski sostiene que si bien el siglo XVI fue el de la evangelización y del contacto de las religiones indígenas con el cristianismo, en el XVII se generalizaron e intensificaron los contrabandos sincréticos entre los sectores marginales y clandestinos de la cultura colonial.¹⁸ Es sugerente pensar que en la fiesta de La Concepción se representó de alguna manera este proceso al existir una posible transposición de deidades. El reconocimiento oficial del misterio de la inmaculada concepción pudo coadyuvar a la política evangelizadora del clero, mediatizando y transformando las devociones locales que persistían clandestinamente en la región poblano-tlaxcalteca.

Ante la nueva imagen de la virgen española del manto azul que celebraba su

¹⁴ Viforcós Marinas, 1990, pp. 341-347.

¹⁵ Ésta incluye las ideas, valores, necesidades, e intereses expresados o imbricados en las acciones festivas, con los que se identifica la comunidad o alguno de los sectores que la componen. Esos valores y concepciones se codifican en múltiples registros que circulan e interactúan simbólicamente en busca de reconocimiento social y prestigio colectivo. Véase Gómez Pellón, 1989.

¹⁶ Nos referimos a un proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y orientación del comportamiento) en la práctica individual y colectiva a partir de un "capital simbólico" socialmente poseído e individualmente incorporado en continua transformación a partir de la práctica individual y colectiva. Véase Bourdieu, 1972.

¹⁷ "La identidad, igual que la fiesta, se caracteriza por el sociocentrismo. Mira las cosas desde el punto de vista del endogrupo, sobrevalorando lo que se percibe como propio y diferenciando lo que le es ajeno". Véase Gómez Pellón, 1989.

¹⁸ "(Creando) el maravilloso cristiano adulterado o rayando (en la heterodoxia, las imágenes, las técnicas, las recetas y las fórmulas circulaban y se intercambiaban para precipitarse en un remolino sincrético que la inquisición y la justicia eclesiástica con enormes dificultades lograban contener)". Gruzinski, 1988, p. 87.

primera fiesta oficial en diciembre de 1619, se sobreponía posiblemente Soapile,¹⁹ señora, diosa del vestido verde azulado a la que se reverenciaba en el siglo XVI en la región de Atlixco, Tlaxcala y Cuauhquechola también en el último mes del año. Cihuapilli es la manera como en náhuatl uno se dirige a la virgen María y quiere decir reina del cielo.²⁰ ¿Podemos verla como la respuesta a una contraofensiva cristiana que por medio de la “mariolatría triunfalista” trataba de diluir el culto tradicional indígena?, ¿o simplemente como una transposición del culto hispano al nuevo mundo? Podemos pensar que la imagen barroca de la virgen María, a partir de la gran fiesta, territorializó su culto incorporando a las comunidades indígenas, ya que la veneración a la virgen indígena adorada extraoficialmente, compartía suficientes rasgos con el cristianismo como para poder sincretizarse en una devoción mariana.

Con el caso aquí tratado, la fundación del monasterio dedicado a La Purísima Concepción en 1593, la consagración de su iglesia en 1616 y la dedicación de la santa iglesia catedral con esa misma advocación en 1619, comenzó la aceptación colectiva del misterio de la fe y el reconocimiento de su patronato sobre la ciudad.²¹ Posteriormente otras advocaciones de María surgieron en santuarios dentro y fuera del centro urbano como la virgen de Loreto y Guadalupe a lo largo del siglo XVII, estableciéndose una red de santuarios marianos en la ciudad y en sus inmediaciones con Ocotlán en Tlaxcala y Tonanzintla en Atlixco.

“...Y quedó Santa Ynés transformada en Santa Rosa”²²

En el caso del monasterio de Santa Rosa, se puede apreciar la inserción de lo milagroso en las diversas etapas de su fundación. Como antecedente cabe recordar que éste comenzó siendo una hermandad para transformarse en beaterio y posteriormente en convento.

La cofradía de Santa Inés fundada en 1671 por el fraile dominico Bernardo An-

¹⁹ “Variante de Cihuapilli, o sea Señora que podía expresar la veneración de La Virgen Chimalma, compañera de Camaxtli y madre de Quetzalcoatl ¿O Matlacueye, esposa ella también de Camaxtli?” Gruzinski, 1988, p. 115.

²⁰ Martín de León, *Camino del cielo en lengua mexicana*, México, Diego López, 1611, fol. 145v, citado por Gruzinski, 1988.

²¹ Aunque la fiesta de la Inmaculada es de larga data en el orbe cristiano, tiene visos de novedad porque la definición de su dogma es reciente: fue proclamado por Pío IX en 1854. Por mandato real se hizo juramento de la Inmaculada Concepción, según reales cédulas de 1662 y 1664. AGN. Reales cédulas originales, vol. 7, exp. 159, f. 359, citado por Martínez Rosales, 1993, p. 111. Con motivo de su exaltación al trono de España, el rey Carlos III expidió en Aranjuez, el 22 de abril de 1761, una real cédula en que proclamaba patrona universal de España a la Inmaculada.

²² Escalona Matamoros, C., c. 1740, ff. 19 y ss.

día corrió con un éxito inmediato. Celebró fiestas y actos de caridad, creció y sus rentas se multiplicaron. Una noche el padre Andía se preguntaba en qué otras obras piadosas, más agradables a Dios, se podrían emplear los incrementos del capital de la corporación y se le ocurrió la posibilidad de fundar un beaterio. Rezó y en sus oraciones encomendó su suerte a Dios y durmió esperando en sueños que la voluntad divina se hiciera manifiesta. Esa noche soñó que veía claramente a su querida y amada virgen que estaba esparciendo mana²³ sobre una pequeña casa propiedad de la misma cofradía: eran sus deseos que se fundara allí un beaterio, bajo la advocación de la Santa Inés. Esta aparición imprimió en Andía anhelos y ansias de nuevas acciones, “este fue el principio –reconocería más adelante el cronista del convento de Santa Rosa– primer anuncio y fundamento de esta fundación”.²⁴ El fraile interpretó el mensaje y se dio a la tarea de buscar el sitio escogido por la virgen para que sus “hijas, (las beatas) esposas de su amado hijo” pudieran vivir en reclusión.

Este sueño se presentó coincidentemente con la voluntad de fundar el beaterio, a partir del hecho sobrenatural de una aparición. El suceso extraordinario generó la argumentación milagrosa para permutar la cofradía en recogimiento de mujeres. El citado fraile se avocó a localizar el lugar donde se iniciaría la edificación del nuevo claustro. En un primer momento fijó su atención en un lugar vecino a la puerta del costado de la iglesia de Santo Domingo, que había servido primero como emplazamiento de un teatro y posteriormente como palenque de gallos en donde se jugaban apuestas y había continuos pleitos, y al que los religiosos consideraban “trono de Lucifer, lugar que durante setenta y dos años estaba sirviendo de garita para el infierno, hecho un corral de gallos”. Se creía que estableciendo una casa de religiosas en ese lugar, se desterraría al demonio de esa calle tan próxima al convento de los dominicos y que en cambio serviría como describe el cronista de la orden: “de ameno y florido huerto en que el esposo divino bajaría a tener sus delicias con sus queridas esposas”.²⁵

Esta primera intención de “purificar” un espacio seglar, aunque formaba parte del objetivo que justificaría la fundación, no llegó a fructificar. En este caso la búsqueda del sitio esbozado en la aparición puede ser interpretado como parte del pro-

²³ “Mana significa ¿qué es esto? la tradición dice que el pueblo hebreo durante 40 años, se alimentó con el mana del desierto (Ex. 16). Ofrecía un aspecto parecido a la escarcha y caía de noche. Se interpreta el mana como el alimento dado por Dios a los hombres. Es figura de la Eucaristía como también la multiplicación de los panes que contiene un trasfondo netamente eucarístico. Metafóricamente es como un pan a punto de ser comido. Este es el auténtico milagro multiplicador; la capacidad de compartir”. Pimentel, 1989, p. 117

²⁴ Escalona Matamoros, c.1740, f. 5.

²⁵ Escalona Matamoros, C., c. 1740.

ceso de cristianización, con el cual se pretendía la intervención divina con el objeto de sacralizar un lugar considerado como pagano.

Bernardo Andía buscó entonces otra casa propicia para la fundación del beaterio. Un día, caminando por la calle que conducía de la iglesia de Santa Catalina a Santo Domingo, observó con detenimiento una de las casas que pertenecía a la cofradía y que tenía una extraordinaria semejanza con la aparecida en sueños, desde donde la virgen había esparcido el rocío milagroso por la ciudad.

La finca quedaba a dos calles y media de la iglesia de Santa Catalina: ahí debía ser, de acuerdo con la descripción, el lugar donde se tenía que establecer el nuevo beaterio, el cual comenzó a funcionar el 23 de enero de 1683.

Una vez establecido el recogimiento, se consiguió licencia del señor don Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla, para que se pudiese celebrar el santo sacrificio de la misa en el oratorio de la casa que para ello se acondicionó. Para tal fin, se mandó hacer un retablo colateral para la sala adaptada como capilla, en cuyo lugar principal colocó una pintura dedicada a la gloriosa virgen Santa Inés y a las religiosas beatas como sus amadas hijas debajo de su manto. Así vivieron algunos años en el beaterio, recreándose en su imagen, debajo de su advocación, “reverenciándola como a verdadera madre”.

El provincial y el prior de los dominicos dirigieron cartas al mitrado, solicitándole licencia para acondicionar un oratorio dentro del beaterio en el que se celebrase misa. Con su anuencia se dispuso la primera de ellas, que causó gran júbilo entre las religiosas, a celebrarse el día 22 de julio de 1686. El sacerdote oficiante fue el dominico fray Gregorio Cedeño quien afirmó haber recibido muy especiales impulsos de recibir a Dios, y al terminar la misa

sin que hubiera el menor ruido afuera, parece que de algún modo quiso Dios demostrar quan agradable le fue (esta celebración) con un globo de fuego que alumbro toda la ciudad entre siete y ocho de aquella misma noche y causo grandísima admiración en toda ella [...] y assi lo afirmo por que no es mi intento hacer de todo misterio de que pudo no carecer este suceso quando vemos que a san Martín obispo celebrando su primera misa se le puso otro globo de fuego en la cabeza para denotar Dios lo mucho que se enserraba de su amor [...] y así no dejo de ser muy especial el aparecer el globo de fuego en esta noche habiéndose celebrado el primer sacrificio de la misa en este beaterio tan del agrado de Dios.²⁶

Sorpresivamente el escenario de lo milagroso fue patente para toda la ciudad que se vio envuelta en una luz inusual, transformándose el lugar por algo sobre-

²⁶ Escalona Matamoros, c. 1740, f. 19v.

natural. La población interpretó el hecho como algo milagroso y se unió más estrechamente a las beatas.

Aunque el beaterio dedicado a Santa Inés había comenzado a funcionar bajo la tutela de los dominicos desde 1683,²⁷ pocos años después la familia Raboso, recibiendo la orientación e influencia de Andía, promovió financiar la construcción de un claustro para transformarlo en convento, pero ahora con una nueva advocación: Santa Rosa de Santa María. Su culto era relativamente nuevo. Mediante la bula del 12 de abril de 1672, firmada por Clemente IX, el papa ascendió a la santa nada menos que a patrona de América, Filipinas e Indias.²⁸ Pero este proyecto no fructificaría sino sesenta y ocho años más tarde.

La situación del beaterio se mantuvo sin grandes cambios durante algún tiempo al morir don Ildefonso (1680), su hijo prosiguió la obra al continuar con la construcción del que sería el primer convento de Santa Rosa en América. Para ello, propuso destinar el sitio donde se encontraba el beaterio para un hospital de convalecencia de mujeres pobres, que podía conservar su antigua dedicación y principal pintura dedicada a santa Inés y construir en otro sitio, un nuevo espacio de clausura femenina. Para que el retablo tuviera un motivo más adecuado, Raboso ordenó que, una vez que salieran las beatas a poblar su nuevo edificio, se repintaran las religiosas bajo el manto y se transformaran en mujeres convalecientes ordenando que:

en el oratorio exterior [del futuro hospital] ha de quedar el altar con su retablo, mudando las religiosas que están en el lienzo principal debajo de la gloriosa virgen santa Inés en pobres combalesientes.²⁹

Como el hospital nunca se llegó a fundar, la transformación del cuadro no se llevó a cabo sino hasta que se trasladaron las beatas en 1697 a su nuevo edificio. Para ello, la pintura sufrió algunas alteraciones, pero no las previstas, pues se mandó que se borrara el rostro de la virgen de Santa Inés y se le convirtiera en el de la nueva patrona de América; Santa Rosa, sin ser necesario el quitar a una santa para pintar otra porque, como cita la crónica, “quedó santa Ynés transformada en santa Rosa”.³⁰

Mientras las terciarias permanecían en su beaterio original, el edificio conventual aún no terminaba de construirse, añadiéndose a ello la muerte de sus promotores y una de sus peores crisis financieras, lo que planteó la posibilidad de venta del inmueble por parte de la viuda de Raboso.

²⁷ Véase el proceso completo de fundación de este convento en la primera parte de este texto.

²⁸ Vargaslugo, 1977.

²⁹ Escalona Matamoros, c. 1740, ff. 19-20.

³⁰ Escalona Matamoros, c. 1740, ff. 19 y ss.

Fue en esta coyuntura cuando intervino la virgen otra vez, ahora bajo la advocación de San Juan. Las beatas, ante el intento de venta del monasterio, se apresuraron a solicitar las licencias de transformación a convento formal, las cuales no les serían otorgadas hasta no tener un edificio ex profeso terminado y el patronato debidamente legalizado. Encomendóse la comunidad a la virgen de San Juan³¹ para tal fin. La crónica describe textualmente sus desesperadas oraciones de la manera siguiente:

bien vez Señora Nuestra la mucha necesidad que tenemos de casa y la imposibilidad que hay para que se acabe el convento, ahora queremos por tu intersección quitar el patronato [a la viuda de Raboso]. Para ello Señora te prometo —dijo la vicaria María de la Encarnación— unos ejercicios que tendremos en comunidad entrando desde el jueves hasta el domingo por la mañana.³²

A esto añadieron sangrientas mortificaciones, cilicios, cruces, ayunos y continuas oraciones. A partir de entonces, dado lo milagroso de la imagen, la virgen de San Juan fue proclamada prelada vitalicia del monasterio.

La solicitud del conjunto de las beatas y el ofrecimiento de un voto colectivo estableció la base de un compromiso devocional con la madre de Dios. Finalmente sus súplicas fueron escuchadas; se terminó y al poco tiempo legalizó el beaterio. Cercana la fecha del término de la obra, empezaron las beatas a disponer la mudanza a su nuevo edificio, y para dar algún reconocimiento a la purísima virgen señora de San Juan, a quien, según ellas, debían tal empresa, organizaron una ceremonia. Parte del compromiso adquirido era engrandecer la obra de tan venerada virgen y reconocer públicamente la gracia obtenida por su intercesión. Para ello planearon las beatas una procesión que coincidiría con su traslado a su nuevo beaterio en 1697. La virgen se depositó cinco días con las recoletas agustinas hasta que llegara el momento de tomar posesión del edificio, y sería trasladada en medio de una solemnísimas procesión, del convento de Santa Mónica al de Santa Rosa pa-

³¹ Esta escultura de la virgen con advocación de San Juan localizada en el beaterio de Santa Rosa fue donación de una terciaria carmelita proveniente de San Juan de los Lagos en el obispado de Guadalajara, quien llegó a residir a Puebla y “como pobre que era contrajo con casero una corta dependencia de veinte reales, por los cuales le quitó en prendas la Sacratísima Imagen, pesadumbre imponderable de la beata que se refugió con Doña Luisa de la Parra, madre de María del Espíritu Santo religiosa de este beaterio, quien pagó la deuda (...) en agradecimiento del rescate de la imagen y sabiendo que no podía darle el culto decencia y veneración debida la donó a la citada religiosa”. Escalona Matamoros, c. 1740, f. 50.

³² Escalona Matamoros, c. 1740, f. 43.

sando por las principales calles de la ciudad, así, nuevamente se expresaría públicamente la idea de perpetuar y profundizar una devoción.³³

En Puebla, la fiesta en honor de Santa Rosa se realizaba en el convento de Santo Domingo hasta 1740. Cuando el convento de Santa Rosa se fundó formalmente, el ámbito de la festividad se amplió al incluir al recién fundado monasterio, y hacia 1768 rebasaba el contexto dominico al compartir con la catedral angelopolitana las magnificentes celebraciones en honor de la santa criolla.³⁴ Ya a principios del siglo XVIII el cronista Miguel de Alcalá y Mendiola menciona a Santa Rosa como una de las principales patronas de la Puebla, “querida y venerada por todos los moradores de esta ciudad”, y cita el siguiente soneto, que muestra la gran importancia que tuvo esta santa para la Angelópolis:

Nace en Lima la Rosa y se desata
del capullo a rigores desprendida
entre espinas limada y bien pulida
que en fragantes olores se dilata

Rica de gracias y virtudes trata
la perulera de buscar la vida
hayala en Dios que siempre prevenida
de su mano la tiene y la rescata

Divina Rosa, generoso empleo
de prendas tan divinas y notorias
la angélica ciudad cante el trofeo

Y no quiera el Perú de sus victorias
siendo esta ciudad todo el recreo
por sí sola la dicha de sus glorias.³⁵

Los casos de La Concepción y Santa Rosa muestran la decisiva importancia que los conventos de mujeres tuvieron en la conformación de la religiosidad y prácticas urbanas en dos épocas diferentes. En ambos casos existen aspectos comunes que muestran el gran alcance de las nuevas advocaciones que se impusieron en la ciudad para protección de los poblanos.

³³ El procedimiento fue acertado, pero la existencia en esta región de una importante red de santuarios volvía relativamente inoperante una devoción proveniente de otro lugar. Un caso similar puede verse en Calvo, 1994, pp. 124-126.

³⁴ Leicht, 1934, p. 431.

³⁵ Alcalá Mendiola, 1992, p. 155.

EL SANTUARIO MARIANO Y EL SISTEMA DEVOCIONAL URBANO

En México la devoción a la virgen María es considerada por algunos autores como parte de un mito sincrético, que “representa un éxito absoluto en relación con las divinidades femeninas que la precedieron; ella sola reúne en sí los atributos, las cualidades y los poderes compartidos por aquellas”.¹ El culto mariano forma parte importante del gran esquema devocional poblano de los siglos XVII y mediados del XVIII. La popularidad de María como virgen auxiliadora y consoladora eclipsó a la mayor parte de los otros santuarios dedicados a los patronos jurados que se especializaron en la intercesión colectiva contra fuerzas de la naturaleza.

Con las manifestaciones marianas se presentaron algunos elementos esbozados ya en los patronatos femeninos. La virgen era reconocida como patrona de la ciudad hacia fines del siglo XVI bajo las advocaciones de La Conquistadora (1582) o de La Purísima Concepción (1593), y como principal mediadora entre el devoto y Dios; su función en el siglo XVII se revistió de una acentuada tendencia hacia lo maravilloso, en la que se supeditaba la realidad a lo sagrado a través del milagro.

Los estudios de mariología han destacado el papel de las leyendas centradas en torno al hallazgo de la imagen y al milagro donde debía ser venerada en su santuario;² en nuestro caso lo sobresaliente resultó de la definición de la territorialidad urbana gracias a la integración geográfica de los adoratorios marianos públicos y privados.

“...habiéndose encomendado a la virgen de Loreto, resultó ileso...”³

Las diferentes advocaciones marianas en la ciudad de los Ángeles, estuvieron, en un primer momento que se sitúa entre 1586 y 1688, muy estrechamente ligadas al sistema mariológico español; atendiendo al origen hispano del vidente masculino (con excepción de la virgen mexicana de Guadalupe) porque la mariofanía se llevó

¹ Alberro, 1994, p. 151.

² González Modino, 1989, p. 461 y Christian, 1990.

³ Toussaint, 1954, p. 217.

a cabo en sitios abiertos fuera del contexto de la ciudad o en torno a una ermita o santuario dentro del perímetro de la zona urbana. En cambio, las manifestaciones marianas documentadas entre 1690 y 1755, además de incluir la participación de monjas y religiosos, ocurrieron en espacios cerrados y conventuales como los coros. Estas devociones marcan ya una tendencia diferente de lo que se podría llamar lo maravilloso urbano como lo muestra el siguiente cuadro:

Cuadro 14
Santuarios marianos en la ciudad de los Ángeles
(siglos XVI-XVIII)

<i>Advocación</i>	<i>Año de aparición</i>	<i>Origen-profesión del personaje</i>	<i>Tipo de milagro o mérito</i>	<i>Sitio o lugar la capilla o ermita</i>
Remedios	1586	español vagabundo	libró de cornada	sur
De Gracia	1600	español vagabundo	amainó tempestad	cerro oriente
Loreto	1655	pollero mestizo	libró de un rayo	cerro norte
Defensa	1676?	español ermitaño	defensa de animales	centro
Guadalupe	1688	sacerdote	conversión de imagen	cerro
Manga	1754	monjas	estampa de imagen	jerónimas
	1755	monjas		catalinas
	1690	monja criolla		jerónimas
La Soledad	1699	monja española	cambio de lugar	sur
Refugio	1746	jesuita	devoción popular	carmelitas jesuitas

FUENTES: Fernández de Echeverría y Veytia, 1962, Zerón Zapata, 1945, Toussaint, 1954.

Una de las características más importantes de los santuarios marianos, que ha sido previamente resaltada por Calvo, fue su ubicación estratégica en los cuatro puntos cardinales de los contornos de las urbes.⁴ Esta localización coincidió en al-

⁴ “El pensamiento barroco es emblemático, abismal o espiral, como se quiera La ciudad rodeada por esas torres es en sí un santuario.” Calvo, 1994, p. 119.

gunos casos con la protección urbana ejercida por los patronos jurados en el control de las fuerzas de la naturaleza como en el caso de la virgen de Loreto:

En 1655 José de la Cruz Sarmiento, vecino del pueblo de la Resurrección, al pasar por al cumbre del cerro fue sorprendido por una terrible tempestad. Un rayo mató al caballo que montaba y a las gallinas que colgaban del arzón de la silla. Pero el habiéndose encomendado a la virgen de Loreto, resultó ileso. Al año siguiente pidió licencia para edificar una ermita a la virgen en el sitio del milagro, la que obtuvo hasta el año de 1659.⁵

Esta capilla se erigió en el norte de la ciudad y su advocación estuvo en combinación devocional con san José. Por otro lado, el cerro de San Cristóbal, ubicado al poniente se convirtió en espacio sagrado con la aparición de la virgen de Guadalupe. Ahí la importancia del lugar fue subrayada en la leyenda mediante un episodio de resistencia de la imagen. En 1688 el párroco de San José que se hizo cargo de la capilla del cerro decidió, para reforzar la devoción popular, colocar junto a una pintura de la virgen de Belén, que ahí se encontraba, una escultura con el mismo tema; la escultura la mandó a hacer a un tallista

éste le llevó después de mucho tiempo una de la Virgen de Guadalupe de México. El cura la rechazó y el escultor tomó a tallarla, pero otra vez le salió de Guadalupe. Entonces el padre la recibió y la puso en la ermita cambiando la advocación de la misma.⁶

En otro caso la intervención divina aparece para continuar la tradición establecida previamente por La Conquistadora; aquí la Señora de Gracia hizo su aparición ejerciendo el control sobre las aguas de lluvia o tempestades y las muertes por ahogamiento. Al respecto la leyenda refiere que:

habiéndose embarcado para España el capitán Gaspar de Jimena Villanueva, en uno de los navíos de flota que regresaba, les entró un recio norte en la ensenada mexicana con mucha tempestad de aguaceros y rayos, en que desarbolado el bajel y sin esperanza

⁵ Toussaint, 1954, p. 217.

⁶ "Los franciscanos edificaron hacia 1537 una capilla en la cima del cerro que llamaban de San Cristóbal, en honor del niño tlaxcalteca martirizado por su padre. En 1640 Palafox la abrió para que se dijese misa a los operarios de las canteras que extraían piedra para la obra de catedral, quedando abandonada desde 1649. Posteriormente se dedicó a la Virgen de Guadalupe." Toussaint, 1954, p. 219. Otros patronatos se fundaron, también en honor de la virgen, en el convento de La Merced. AAP, libro de actas de cabildo del 21 de agosto de 1675, núm. 28, f. 376v. También se promovió la construcción de una iglesia con advocación a la virgen de Guadalupe, que se empezó a edificar en 1694 y en la que surgieron problemas dado que el permiso inicial se consiguió para edificar una capilla y no una suntuosa iglesia como la que se construyó. Se autorizó finalmente en 1722.

de salvar vidas, hizo el dicho capitán voto de una imagen de Nuestra Señora de Gracia que llevaba en su camarote, de edificarle un templo si le sacaba a salvamento, [...] apenas hizo el voto, amainó el viento, ceso al tempestad, se aquieto el mar y aclarando el tiempo se hallaron a vista del castillo de san Juan de Ulúa y entraron en el puerto salvando todos sus vidas y caudales [...]⁷

Este caso puede servir para mostrar que algunas de las imágenes marianas respaldan la idea del papel de María como sucesora de las diosas madres de la fertilidad. Las leyendas sobre las apariciones relacionadas con el agua representaban un vínculo concreto entre María y la tierra⁸ en su función de receptora.

Dicho papel no excluyó la función que también llegó a tener la madre de Dios como mediadora entre los hombres y las fuerzas de la naturaleza. La virgen de los Remedios parece retomar esta tradición peninsular, en este caso aparece controlando una embestida de un toro contra el hombre;

al suroeste de la ciudad los carmelitas tomaron posesión de la ermita de Los Remedios que les donó el obispo Diego Romano el 26 de junio de 1586. Dice la tradición que un caballero nombrado Hernando de Villanueva, joven de espíritu y aficionado a torear, habiendo entrado en la plaza en una corrida que se hizo en esta ciudad, hallándose en peligro de muerte, escapo milagrosamente invocando a Nuestra señora de los Remedios, en cuya gratitud le erigió esta ermita y coloco en ella su sagrada imagen.⁹

Relacionada temáticamente con la protección de los animales, hizo su aparición la virgen de la Defensa.¹⁰ Siguiendo la tradición eremítica, esta imagen recibió “ese nombre para que protegiera a todo ser de sus enemigos, a la tórtola de los pájaros de presa; a los pecadores del diablo que llora de rabia”.¹¹ Además de aparecer como ordenadora de los elementos de la naturaleza, se le añadieron otros atributos que incrementaron su popularidad entre el grupo español, al haber servido en campañas misionales, recurso utilizado para generalizar su devoción.¹²

⁷ A partir de ese suceso, desistió Gaspar de Jimena del intento de regresar a España y se estableció en la ciudad de los Ángeles. Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 247, y AAP, libro de actas de cabildo del 18 de septiembre de 1598, núm. 13, f. 46.

⁸ Christian, 1990, p. 35.

⁹ Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 386.

¹⁰ “Haciendo vida eremítica en la sierra de Tlaxcala un hombre llamado Juan Bautista de Jesús era dueño de una pequeña imagen de Nuestra señora en el misterio de su Concepción, la cual es de madera, de una tercia de alto y la tenía colocada en un ermita al lado de la choza en que habitaba.” Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 108.

¹¹ Calvo, 1994, p. 122.

¹² Calvo opina que si bien la tradición campestre atrajo la atención sobre la mencionada imagen no fue suficiente para establecer su carisma; “fue necesario que durante treinta años surcara el imperio de

Por otro lado la señora de Gracia y la de los Remedios comparten el haber motivado el avestamiento¹³ de los videntes españoles en la ciudad de los Ángeles, como fue el caso de Hernando de Villanueva, quien aprovechando el aviso del cielo, dado por la virgen de Gracia que lo salvó de morir ahogado...

procuró mudar de conducta y fijar aquí su vecindario, por que sería sin duda uno de aquellos españoles vagos, que en aquellos principios andaban sin destino, ni domicilio fijo, de que hay harta noticia en nuestras historias y prueba evidente el juicio y cordura con que se portó en lo sucesivo el dicho Hernando de Villanueva, que en que el año de 1555 le eligieron Alcalde Ordinario.¹⁴

Uno de los elementos más importantes de las manifestaciones marianas públicas y privadas fue la existencia del binomio aparición-milagro, que Le Goff definió como parte de lo maravilloso cristiano.¹⁵ Éste se enriqueció con otros elementos como los “desplazamientos” de las imágenes hacia sitios u objetos percibidos por los videntes como acciones sobrenaturales y con acciones o “asaltos” que las imágenes o esculturas podían desencadenar. Con nuestra señora de la Manga la invocación se hizo manifiesta en una prenda de uso personal, como fue el hábito de una religiosa jerónima quien al encontrarse

en el coro una noche de la Semana Santa [...] se le escitaron unos ardientes deseos de tener alguna imagen que le representase al vivo las angustias de la Señora: en esto otras religiosas ahí presentes vieron descender de lo alto una clarísima luz cuyo rayo se dirigía a la religiosa y terminaba en su pecho: (con esta manifestación se estampo la imagen de Nuestra Señora en la manga del hábito de la religiosa)¹⁶

La virgen de la Soledad solicitó ser venerada en América. La imagen fue en-

California a Chile, para que regresara de manera inopinada y su culto viera al fin su día, después de 1676”. En el desarrollo hacia la sacralidad, las imágenes y los santuarios tomaron caminos diferentes de los que eran sus homólogos españoles. Calvo, 1994, pp. 122 y 123.

¹³ El establecimiento de vagos o viajeros itinerantes en Puebla puede ser visto como parte del proceso de aculturación de los españoles en México. Al respecto véase Alberro, 1992, pp. 55-98.

¹⁴ Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 386.

¹⁵ Le Goff, 1986, pp. 9-19.

¹⁶ “La imagen ni parece estampada ni pintada; no tiene mas color que el blanco de la tela y ciertas sombras difíciles de averiguar. Resulta una bellísima imagen que en lo triste del semblante, lo lloroso de los ojos, lo inclinado de la cabeza [...] muestra ser imagen de los Dolores. Habiendo fallecido la religiosa se entregó el hábito por error a un pariente de los condes Pardiñas Villar y Franco y no a su confesor que era su destinatario original, esto motivó pleito, determinándose que se quedara la imagen con su primer poseedor por estar ya colocada en un altar construido expreso en la Iglesia de santo Domingo.” Villa Sánchez, 1962, p. 35.

cargada y diseñada en España por el conde de Casa Alegre para un criado suyo radicado en Puebla; cuando el escultor tenía

[...] acabada cabeza y manos de la imagen y ajustado el precio la encajono y condujo a Cádiz [...] pero no habiendo embarcación pronta hubo de detenerse [...] donde una religiosa recoleta hija del escultor suplico al conde para que estuviese la imagen en su convento, interin llegaba el tiempo de embarcarla. Condescendió el conde al gusto de la religiosa, y esta a pocos días aficionada a la santa imagen, intento quedarse con ella [...] inmediatamente le asalto a la religiosa una fiebre aguda y maligna, que en breve la condujo a las puertas de la muerte y hallándose en este conflicto así ella como las demás religiosas ofrecieron entregar luego la imagen si el señor daba salud a la enferma; a punto que hicieron la oferta quedo enteramente libre de la fiebre la religiosa.¹⁷

Esta resistencia de significados múltiples puede atribuir al milagro fines conminatorios para tratar de normar la conducta inadecuada individual y colectiva como se muestra en los casos de pleitos urbanos. Un ejemplo de ello lo tenemos en el caso de la iglesia de La Soledad que originalmente albergó a la última imagen mencionada como patrona de una cofradía, a causa de un pleito entre dos bandos de la hermandad en el que tuvieron que intervenir las autoridades eclesiásticas.¹⁸ Posteriormente se construyó ahí, aprovechando el antiguo camarín de la virgen, la iglesia del convento de monjas carmelitas descalzas de Nuestra Señora de la Soledad, el último monasterio de clausura en la ciudad de la época colonial.

La Compañía de Jesús estuvo entre las principales instituciones promotoras del culto a las imágenes marianas, dando prioridad a las reproducciones de imágenes italianas. Como ejemplo notable podemos mencionar la advocación de nuestra señora del Refugio en torno a la cual se organizó todo un sistema devocional popular que originó que en su honor se levantaran más de 60 nichos o tabernáculos en los que se colocó su imagen en varias calles de la ciudad. Calvo equipara este tipo de religiosidad con la mediterránea [...] donde “las imágenes en los nichos o en los hogares no son mas que copias del santuario”.¹⁹

“La sacó la poderosa mano de la gran Señora que es vida”²⁰

Los relatos de apariciones y milagros personales ocuparon un lugar privilegiado

¹⁷ Fernández de Echeverría y Veytia, 1963, p. 481.

¹⁸ Uno de los bandos trataba de que se le cambiaran las manos a la imagen, en tanto que el otro se oponía; la Mitra la decomisó. Toussaint, 1954, p. 144.

¹⁹ Citado por Calvo, 1994, p. 121.

²⁰ Villa Sánchez, 1962, p. 33.

en la tradición religiosa europea de los siglos XII y XIII; sus temas y motivos se repitieron en posteriores visiones públicas que ocasionaron la creación y el resurgimiento de santuarios, lo que, además de incrementar el acervo devocional y cultural de las ciudades contribuyó a definir la territorialidad urbana desde la perspectiva de lo imaginario.

El proceso de difusión social de las apariciones presentó dos variantes. En la primera, el portador del mensaje carecía de autoridad, es decir de credibilidad, y la visión tenía siempre más valor social que el vidente (vago, mulato, gallero). En la segunda un cura, en el caso de la virgen de Guadalupe, un jesuita con la del Refugio y dos monjas fueron protagonistas en los relatos de nuestra señora de la Manga y La Soledad respectivamente; aquí el mensaje adquirió un peso importante a partir de la calidad del receptor. En la mayoría de los casos, la presencia del personaje en el lugar estuvo expresada por verbos de acción activa, torear, navegar, montar, orar, en donde la aparición o invocación se presentó como una iniciativa de orden sobrenatural.

Las apariciones laicas fueron documentadas en occidente desde hace al menos seis siglos.²¹ Y gracias a ellas, ciertos personajes comunes recibieron un mensaje celestial como anticipo de la eternidad. El gallero de la ermita de Loreto, después del milagro que le permitió sobrevivir se retiró del mundo;

[...] fabricó una nueva capilla de vigas, con estrecha y corta vivienda, en la que como ermitaño en poblado, vivió dedicado al obsequio de su portentísima bienhechora: así pasaron los años hasta que un piadoso sacerdote baltasar Rodríguez Zambrano se dedicó a hacer un templo dentro del cual estuviese la santa casa en aquella disposición y con aquellas medidas que dice la historia [...]²²

Los milagros operados sobre los hombres elegidos en las marifanías, campesinos y artesanos rurales, aparecen cumpliendo un cometido apropiado para el contexto rural en la medida que servían de modelo explicativo de la relación de esa sociedad con su entorno geográfico y el mundo cristiano. Las apariciones se realizaban en puntos simbólicos de acceso a la naturaleza; los árboles y las cimas de las montañas eran puntos de contacto con el cielo.²³

Podemos pensar que las apariciones en los confines urbanos formaron parte de un proceso de sacralización del territorio de frontera, que permitió la integración de las comunidades indígenas ahí asentadas a la geografía del imaginario no-

²¹ Christian, 1990, p. 14.

²² Toussaint, 1954, pp. 217-218.

²³ Al respecto, añade Christian que la relación del agua y las fuentes con el mundo subterráneo fueron sitios que resultaron lógicos para la súplica y apropiación de las fuerzas exteriores. Christian, 1990, p. 32.

vohispano. Se trataba con cada nuevo culto de la creación de un nuevo foco de orientación urbana que connotaba cambios en el esquema devocional.

Esta espiritualidad, que correspondió al modelo del universo occidental, fue trasplantada a América. En España la virgen de Guadalupe²⁴ desempeñó un claro papel al respecto, en Puebla la ubicación de su primer santuario entre dos cerros, coincidió con el emplazamiento de los arrabales de Xonaca y Xanenentla, cuya población indígena en múltiples ocasiones amenazó con “bajar a la ciudad”.²⁵

En esta primera etapa, el espacio propio de las apariciones fuera del asentamiento poblacional español, modificó los propios límites de la ciudad al quedar inmersos los santuarios dentro de su red de garitas. En esta medida las manifestaciones devocionales sirvieron de acotamientos de la geografía urbana.

A los santuarios se les adjudicaron virtudes taumátúrgicas, a partir de la relación aparición, intercesión y milagro. Si un santuario resultaba milagroso, los mismos devotos servían de comunicadores. Como en el caso de doña María de Vega quien

en ocasión de visitar el santuario, en un alto se subió en una mula alevosamente mansa: llegada al santuario, al desmontar quedo presa por la fimbria del guarda pie, con lo que la bastarda bestia por naturaleza desleal, se azoro a la carrera [...] no solamente la desnudo hasta el estrecho fustillo, sembrando en el mortal camino los rigores de la camisa y de las naguas; sino que la hizo rendir por despojo a su bruta fiereza parte de la rubia trenza (que hasta hoy esta pendiente por anatema en las paredes del templo) y aún alguna una oreja; pero bastole para tanto peligro el haberlo incurrido por reverencia a la santísima virgen y Señora de Loreto y en este momento [...] la sacó la poderosa mano de la gran Señora que es vida.²⁶

Los lugares de hallazgo o de aparición fueron calificados mediante la leyenda como lugares de culto. Algunos se ubicaban en enclaves de importancia ecológica, por ejemplo en los nacimientos de agua, como en las inmediaciones de la ermita de Nuestra Señora de Loreto, donde “entre otros extraordinarios beneficios y repetidos milagros reciben allí los devotos en el agua, poco ha descubierta en un pozo que se ha cavado en sitio donde no se podía esperar, a mano la salud de todo

²⁴ La devoción de la virgen fue extendiéndose en la península Ibérica debido a su fama milagrosa. En las regiones fronterizas esta veneración adquiere un barniz específico al estar directamente vinculada con la liberación de los cristianos que padecían cautiverio. Como precedente, ya en el siglo XVIII, los cautivos cristianos suplieron la intermediación de otros santos por el de la virgen de Guadalupe. González Modino, 1989, p. 465.

²⁵ Fenómeno documentado en época de hambrunas como la de la década de 1690 y cuando hubo serios conflictos por usurpación de tierras por parte de los españoles.

²⁶ Villa Sánchez, 1962, p. 33.

género de dolientes".²⁷ Pero la aparición dotó al lugar de un significado y de un valor social que rebasaba la función ecológica. Desde y por la aparición, los lugares se convirtieron en sitios rituales, en parte del escenario de la ciudad.

Estas visiones, que no siempre fueron documentadas sino transmitidas por tradición oral, fueron trascendentes porque la comunidad construía en ellos provisionales chozas o ermitas que luego de modo permanente se convertían en santuarios, determinando así la función de tales zonas, mostrando la profunda transformación realizada a partir del hallazgo o aparición de una imagen.

²⁷ Villa Sánchez, 1962, p. 33.

LA DEVOCIÓN MARIANA CONVENTUAL

Paralelamente al surgimiento de santuarios marianos en la ciudad, las apariciones, experiencias místicas y sobrenaturales al interior de los monasterios femeninos se convirtieron en características de la espiritualidad monacal. Ésta formó parte del sistema devocional poblano del siglo XVII al conformar el modelo de vida de monjas venerables y siervas de Dios, mujeres ejemplares que por medio de su imaginario mantuvieron una relación directa entre el convento, lo sobrenatural y la sociedad.

Los estudios antropológicos de la religiosidad popular se han preocupado fundamental y casi exclusivamente de aquellos aspectos de la conducta devocional que se manifestaron colectiva y públicamente prestando muy escasa atención a las prácticas religiosas de carácter individual o privado.¹ Ambas fueron formas de expresión religiosa que de ningún modo fueron excluyentes, pues se mantuvo entre ellas una relación permanente que dio lugar a continuos cambios y adaptaciones entre las formas de concebir y practicar la religión local. Las prácticas privadas se recrearon al interior de las comunidades monásticas y constituyeron una parte importante de la conducta religiosa femenina.

Estas manifestaciones, en apariencia aisladas, formaron parte de la devoción urbana y de la cultura criolla que fue valorada por múltiples hagiógrafos de monjas, quienes resaltaron la existencia del imaginario conventual. Éste puede ser considerado como parte de un proceso cultural, pues una vez que la experiencia religiosa era avalada por los confesores, era retomada y orientada bajo un entrenamiento que conllevaba finalidades, métodos y valores transmitidos como modelo de comportamiento ideal; se socializaba y se convertía en fenómeno cultural, clara e imitable expresión de un prototipo de conducta femenina que planteaba transformaciones de la sensibilidad humana.

El mecanismo por medio del cual se reprodujo el maravilloso conventual se basó en las apariciones² y fue enfocado en el siglo XVII hacia lo sobrenatural y en el siglo XVIII en lo milagroso. Durante la lenta conformación de este proceso, las monjas iluminadas, en la búsqueda del camino de la perfección, enfrentaron la ac-

¹ Sobre una amplia crítica del caso de España, véase Zamora Acosta, 1989, p. 528.

² Si nos atenemos etimológicamente a las raíces visuales de lo maravilloso, comprobamos la existencia de un rasgo fundamental de éste en la idea de aparición. Le Goff, 1986, p. 13.

ción de seres y objetos de naturaleza demoniaca y celestial. El autor de tales confrontaciones era Dios.

Las apariciones tuvieron como fuente directa las páginas bíblicas y un análisis de ellas nos muestra que fueron esenciales en la construcción de la religión cristiana. Las visiones fueron aceptadas por el Vaticano cuando provinieron de individuos fuera de toda duda inquisitorial. Las monjas iluminadas encarnaron esta posibilidad.³ En este apartado analizaremos el imaginario conventual como sustrato de una religiosidad urbana más amplia. Resaltaremos dos aspectos: las apariciones o visiones y los milagros.

La mayoría de las apariciones se registraron durante el siglo XVII, la huella más sobresaliente de ello fueron los testimonios de las venerables y las iluminadas cuyas experiencias sobrenaturales fueron consignadas durante ese siglo y editadas en el XVIII. El hecho muestra cierta continuidad en las creencias aunque las experiencias religiosas ya no se repitieran en el siglo de la Ilustración.

El imaginario de las iluminadas y venerables constituyó parte importante del conjunto de creencias y prácticas devocionales locales de esos siglos. Las limosnas depositadas en los testamentos poblanos para proseguir los procesos de beatificación así lo demuestran. Seguramente la manifestación de la religiosidad se mantuvo en la memoria de la comunidad urbana y fue apoyada de manera determinante por la tradición oral, tanto dentro como fuera de las iglesias. Igualmente el milagro, otro aspecto del imaginario conventual, representó una forma adicional de actualizar la devoción que tuvo amplia influencia en la medida en que estuvo vinculado a la religiosidad mariana.

“Los obsesos (...) tienen los demonios exteriormente alrededor de su cuerpo...”⁴

Enfocaremos el análisis de las apariciones conventuales a partir de la experiencia personal de las monjas, recalcando las características y objetivos propios de estas manifestaciones que se pueden considerar como prototipos de la conducta moral y civilizada de la sociedad.

Las apariciones,⁵ manifestaciones del inconsciente humano categorizadas y cargadas de contenido simbólico cultural y personal, formaron parte importante

³ Sobre el caso español, véase Fericgla, 1989, p. 592.

⁴ Godínez, c. 1630, f. 31v.

⁵ También concebidas como visiones; “son percepciones sobrenaturales de un objeto naturalmente invisible para el hombre. No son revelaciones, sino cuando manifiestan alguna verdad oculta”. Tanquerey, 1930, p. 952.

del catolicismo, pues a través de la imagería mental organizada, jerarquizada y cultivada se ordenó también la vida cotidiana y sagrada de los cristianos.⁶

Las visiones conventuales fueron reconocidas teológicamente como un mecanismo válido de comunicación entre Dios y la vidente dentro de un mundo compartido por toda la comunidad monástica. Su objetivo se encaminó a aprovechar las enseñanzas que provenían de los mensajes, y que, de manera general, fijaban pautas de funcionamiento individual y colectivo sancionadas previamente por los confesores. Esta experiencia simbólico-religiosa siempre fue experimentada como proveniente del mundo sobrenatural, como algo dado por “gracia divina”, y no intrínseco a la monja. Reconocía el teólogo Godínez⁷ que:

Aunque las revelaciones no son partes esenciales ni integrantes de la vida espiritual como lo noto muy bien san Buenaventura por que como no son actos de ninguna virtud no son de suyo meritorias [...] sino un ornamento accidental de la vida espiritual [...]⁸

Recordaremos que una de las intenciones de toda fundación conventual fue asegurar el contacto de la ciudad con el mundo de lo sagrado. Esta relación fue mantenida, comprendida y controlada por medio del imaginario de las iluminadas. La iglesia reconoció como válidos esos mensajes transmitidos a través de estados mentales especiales ya que eran benéficos a la colectividad, dándole seguridad, cohesión e importancia. Su repercusión en la sociedad coincidió con la presencia y trascendencia del convento ya que no cualquier ciudad podía citar entre sus glorias tener una o varias monjas en proceso de beatificación.

Las fuentes de este apartado se reducen a los escasos escritos que las amigas o compañeras contemporáneas de las iluminadas escribieron por orden de los confesores. En este material aparecen esbozados los esquemas del “maravilloso cristiano”. Se distinguen, por un lado los sucesos prodigiosos que rodearon la vida de la elegida de Dios y los que son propiamente milagros que ésta realizó en vida, lo “taumatúrgico biográfico”, quedando por otro lado la “taumaturgia póstuma” efectuada por la bienaventurada cuando había dejado de pertenecer a este mundo.

⁶ Fericgla, 1989, p. 594.

⁷ Religioso jesuita de origen irlandés (1591-1644) maestro en filosofía en Puebla y prefecto de estudios del colegio seminario de San Pedro y San Pablo y maestro de teología en la ciudad de México. Su obra más reconocida fue *Práctica de Theología Mystica*, de la que se conocen varias ediciones publicadas entre 1681 y 1761. También escribió como confesor de la carmelita Isabel de la Encarnación un manuscrito original titulado: “Dicho del Padre Miguel Godínez, varón muy espiritual de la Compañía acerca de la vida y virtudes de la Venerable M. Isabel de la Encarnación cuyo padre espiritual fue”, c. 1630. Sobre ambos personajes véase Ramos Medina, 1993, pp. 41-51.

⁸ Godínez, c. 1630, ff. 34v-35.

El material antes descrito se diferencia de las hagiografías impresas redactadas por religiosos, que aunque basados en los documentos de las monjas y a partir de algunos aspectos del “maravilloso biográfico”, se centraron en ordenar la información de los textos proyectando en el relato y el milagro los intereses al servicio de argumentos doctrinales. La estructura narrativa de los sucesos maravillosos se fue perfilando bajo un esquema que cristalizó, por ejemplo, en la postulación para beatificar a la venerable madre María de Jesús, monja profesa en el convento de La Purísima Concepción. En el proceso, que se envió a Roma se consignaron los datos relativos a los beneficiarios del milagro, su edad, sexo, nombre, estatus social, el favor concedido, mecanismo y circunstancias del beneficio, testigos de fe del hecho y en ocasiones hasta certificación notarial.

Si bien las apariciones, visiones y milagros hacían alusión directa al sentido de la vista,⁹ los “mirabilia” no eran sólo cosas que el hombre pudiera admirar con la mirada, sino que eran sensibles a los sentidos, a la imaginación y al intelecto. Las apariciones de las monjas en cuestión se refirieron a una tipología en la que una o más figuras divinas se aparecían, de manera perceptible por los sentidos a una vidente; les hablaban y en ocasiones les tocaban, con frecuencia caminaron a su lado, o les mostraban cosas y algunas veces les hacían entregas de objetos sagrados. Eran apariciones en todo el sentido de la palabra.¹⁰ A la madre María de Jesús su ángel le mostró una vestidura blanca y le dijo:

[...] incate de rodillas criatura de dios i le bistio la túnica y la siño y luego se bido la sierva de dios con los cabellos mui largos i rubios i espantada la sierva de dios le dijo al santo ángel como siendo monja tenía los cabellos cortados, estaban tan largos. Dijo el santo ángel, en la sagrada escritura significaban los cabellos los pensamientos i como ella con el aiuda de dios siempre los tenía buenos i en la meditación de la pasión por eso tenía tan lindos saco el santo ángel una sinta verde i la ato en la frente y le puso una cruz de oro con lo que el enemigo (el demonio) desapareció.¹¹

Otro tipo de manifestaciones fueron las visiones que “eran producidas en la

⁹ Le Goff asocia lo maravilloso con el ojo, etimológicamente los mirabilia (maravilloso) surgen de la raíz mir (mirar, mirari). Desde un comienzo se hace referencia al ojo, de manera importante, porque todo un mundo imaginario puede ordenarse en torno a esa apelación al sentido de la vista y alrededor de una serie de imágenes y de metáforas que son visuales. Le Goff, 1986, pp. 19-24.

¹⁰ “Se trata de visiones sensibles o corporales, que también se llaman apariciones y son aquellas en las que los sentidos, perciben una realidad objetiva naturalmente invisible para el hombre. No necesariamente el objeto que se percibe es un cuerpo humano en carne y hueso, basta que sea una forma sensible o luminosa”. Tanqueray, 1930, p. 953.

¹¹ Santa Teresa, c. 1630, ff. 10v-11.

imaginación por Dios o por los ángeles en estado de vigilia o durante el sueño".¹² La madre Francisca de la Natividad, cuando por orden de la priora caminaba en la madrugada por el corredor del claustro...

algunas veces reventando la naturaleza y oprimida de dolores y flaquezas empezaba aquella obediencia tan penosa, el mismo Jesuchristo se le aparecía con la cruz a cuestas y poniéndose a su lado daba tantos paseos con la cruz a cuestas como ella con tantos dolores que interiormente le daba fuerzas a aquella vigorosa alma.¹³

También se registraron en las religiosas visiones intelectivas en las cuales percibían una verdad espiritual sin formas sensibles. Hubo apariciones que se referían a comunicaciones en que la iluminada era la única en oír la voz de Dios, la música celestial, o que podía percibir aromas divinos o recibía una serie de revelaciones.

En la experiencia de estos fenómenos, hubo sentimientos y sensaciones que acompañaron a las apariciones y que permitían que una testigo las calificara; así por ejemplo, el miedo y el consuelo eran pruebas de que lo aparecido era "bueno". Las emociones fueron un importante resultado de la experiencia mística, datos sobre los que se podía actuar o juzgar. Para las monjas contemporáneas de las visionarias, ciertas manifestaciones parecían tener significados morales, por ejemplo, el dolor del corazón, tan caro a nuestras monjas, no era verdadero en sí mismo, sino que formaba parte de un sistema de comunicación con Dios; de la misma manera que los sueños eran mensajes por descifrar, y las sensaciones inhabituales eran parte de una etiología moral en la que las enfermedades o las señas obedecían a una lógica divina. Varios ejemplos del siglo XVII ilustran esta serie de actitudes manifiestas en el camino de la vía unitiva,¹⁴ que tiende a la consumación del matrimonio espiritual, a la unión transformadora en la cual se confunden la vida de la monja y su Amado en una sola. Porque finalmente ¿qué más puede desear una

¹² "A menudo estas visiones van acompañadas de una visión intelectual que explica la significación de aquellas, a veces recorre el alma países lejanos: estas son visiones imaginativas". Tanquerey, 1930, p. 954.

¹³ Francisca de la Natividad profesó como Carmelita Descalza el 13 de septiembre de 1609 y murió en 1658. Escribió c. 1630 un pequeño cuaderno autobiográfico titulado "Su vida de la Me. Francisca de la Natividad escrita sobre ella misma". El ejemplo aquí tomado corresponde a la f.11. Además, como compañera y biógrafa de la madre Isabel de la Encarnación redactó un cuaderno rotulado como: "Este es el original de la Madre Francisca de la Natividad dando razón de la madre Isabel de la Encarnación y de su confesor. Del que se hizo traslado", c. 1630. El padre Salmorón escribió un libro sobre su vida y virtudes, c. 1670.

¹⁴ "La vía unitiva, una vez que se ha purificado el alma se realiza la unión íntima con Dios, vivir únicamente para Dios, vivir no de cualquier manera, sino intensamente, es hacer que en él terminen todos los pensamientos, deseos y obras en oración continua, sin horas, sin tiempo..." Tanquerey, 1930, pp. 821-822.

esposa sino hacerse conforme a su digno esposo?¹⁵ De manera ejemplar, Isabel de la Encarnación:

tenía gran aprecio del camino de la cruz sin la qual ya no quería pasar, a imitación de su madre santa Teresa de Jesús, quería o morir o padecer, cumpliolo dios también las medidas de este deseo que son muy pocas las almas que leemos en la historia antigua que ayan padecido mas que la madre Isabel de la encarnación, quanto mas se acercaba la muerte parece que los demonios más se daban prisa para atormentarla pero esto dándoles licencia el señor.¹⁶

Las apariciones servían para reafirmar los métodos de devoción. Para las comunidades religiosas, las iluminadas eran un ejemplo concreto a imitar pues vivificaban la experiencia con lo divino y hacían inmediata la doctrina conocida. Además la actualizaban, otorgándole referencias físicas en el tiempo y en el espacio. Las visiones se integraban de alguna manera a un modelo teológico de castigo y gracia que a su vez estaba articulado con el panteón local de santos y lugares sagrados.

Los muros de los conventos de La Purísima Concepción (1593) de Santa Teresa (1605) y de Santa Mónica (1680) albergaron a tres monjas religiosas iluminadas, reconocidas por la sociedad poblana.

Estas religiosas desde su infancia encarnaron símbolos de pureza para interceder ante Dios como una de sus escogidas; esto se muestra en fragmentos hagiográficos de Isabel de la Encarnación quien:

[...] a los nueve años de edad Isabel oyó que se había fundado el convento de san Joseph de las madres carmelitas descalzas en la Puebla de los Ángeles. Se encendió grandemente el deseo fervoroso para ser religiosa en esta casa y para alcanzar este fin dijolo a su madre, que aunque era una mujer muy cristiana permitió dios que no gustase por entonces de los intentos de su hija. Viendo a sus padres tan ajenos al intento, ayunaba, oraba, lloraba, dormía en el suelo y se quitaba la camisa traiendo los otros vestidos a raíz de su carne para ensayarse para monja [...] La santísima birgen also la mano i echo otra gran bendición [diciéndole:] [...] io [...] crie a cada uno de mis criaturas como crei y quiero a unas para comunicarles mis secretos, a otras para otros ministerios y ansi entre muchas *te escogi* para comunicarte mis secretos i para que sepan que soi dios de amor i que no me comunico solo por rigores sino también por amores y bendiciones [...]¹⁷

¹⁵ Espinoza, M., 1799, p. 281.

¹⁶ Godínez, c. 1630, f. 44.

¹⁷ En el siglo su nombre fue Isabel de Bonilla, hija de Melchor de Bonilla y María de Piña, naturales de Biruega y vecinos de la ciudad de Ángeles. Profesó en el convento de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Puebla el 19 de mayo de 1614 y falleció en febrero de 1633. Libro de profesiones del convento de Santa Teresa, f. 19. En 1675 el padre Salmerón publicó una hagiografía sobre su vida y virtudes, la cual ha servido de base para este trabajo.

Esta joven, natural de la ciudad de los Ángeles (n. 1596) profesó en el convento de Carmelitas Descalzas el 19 de mayo de 1614 y murió en calidad de monja ejemplar el 2 de febrero de 1633. Las hagiografías que avalan su calidad espiritual y moral nos permiten conocer además de los aspectos biográficos, los rasgos particulares de la vida privada de una religiosa iluminada.

Existieron algunos apuntes escritos por religiosas compañeras suyas bajo la dirección del padre jesuita Miguel Godínéz, quien fuera su confesor y director espiritual, al igual que de María de Jesús (158?-1637) en el convento de la Inmaculada Concepción en la misma Angelópolis.¹⁸ El último caso que incluye aspectos de estas manifestaciones sobrenaturales fue el de María de San José (1656-1719) en el convento de Agustinas Recoletas de Santa Mónica.¹⁹

Mediante este tipo de biografías el mundo profano pudo tener un mayor conocimiento de lo que sucedía dentro del espacio sacralizado que representaron los monasterios. Esta fuente es un complemento importante de los registros sobre hechos colectivos y normas conventuales que conocemos a partir de constituciones, reglas y otros documentos. Asociada a la riqueza de este material, se encuentra una característica fundamental e invariable: estas vidas nos hablan de hechos maravillosos que fueron el fundamento de la construcción del imaginario conventual. Las manifestaciones sobrenaturales que vivieron las religiosas iluminadas²⁰ estuvieron encaminadas a alcanzar la vida de perfección²¹ para así unirse a su amado

¹⁸ María de Jesús Tomellín fue hija del capitán Sebastián Tomellín y Francisca Campos. Profesó como monja de velo y coro el 7 de mayo de 1599, falleció en 1637. Tuvo por hermana a Ana de San Sebastián, religiosa profesa en el mismo convento. (Libro de profesiones, 12 de septiembre de 1601.) Las primeras referencias sobre la vida de esta venerable fueron recopiladas y transcritas por su compañera de celda Agustina de Santa Teresa, quien profesó veinte años después. (Libro de profesiones, 6 de mayo de 1619.) Posteriormente otras religiosas escribieron, también al respecto, parte del material producido atribuido a Agustina de Santa Teresa c.1630, fue la base para las biografías impresas en el siglo XVIII. Para el estudio de este caso tomamos la información del libro de Jesús María, 1756.

¹⁹ María de San José fue hija de Luis Palacios y Solórzano y Antonia Berruecos, ambos hijos de padres españoles. Ella fue monja profesa de velo y coro en el convento de Agustinas Recoletas de Santa Mónica y posteriormente salió de él como fundadora al de Oaxaca. Escribió sus apuntes autobiográficos por orden de varios personajes, entre ellos el obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz y de diversos confesores. Véase el trabajo de Myers, 1993.

²⁰ El término de iluminadas se refiere a los procesos que experimentan los individuos en el tránsito de la vida teológicamente reconocida como "iluminativa". Las manifestaciones sobrenaturales se hacen más patentes, como parte de las pruebas que culminaran propiamente con los fenómenos místicos característicos de la vida unitiva. Véase Tanqueray, 1930, pp. 622 y ss.

²¹ La vida de perfección también se conoce como unitiva y es definida como la unión habitual e íntima con Dios. Supone haber experimentado previamente una serie de etapas de purificación y pruebas en el ejercicio de las virtudes morales y teologales para vivir únicamente por y para Dios. Tanqueray, 1930, p. 822.

esposo de manera intemporal. A estas religiosas teológicamente también se les conoció con el termino de obsesas.²²

Los *obsesos* (subrayado en el original) tienen los demonios exteriormente alrededor de su cuerpo pero con comisión para atormentarlos y causarles grandes enfermedades y tentaciones esta suele ser gente muy santa de ellos fueron Job, san Antonio padre de los ermitaños [...] de este genero de obsesos fue nuestra Isabel, la cual tiene tres demonios de continuo alrededor de su cuerpo que con varios nudos la atormentaban. Contra estos demonios obsidentes no tienen los exorcismos virtud directa sino indirectamente, digo pues que los exorcismos atormentaban mucho a estos demonios obsidentes pero no les ayuntan ni echan de los cuerpos en quienes tienen comisión de dios.²³

Si bien las manifestaciones sobrenaturales de estas religiosas fueron externas, paradójicamente formaron parte de su propia experiencia corporal e individual. El iluminismo fue una práctica de control mental producto de un entrenamiento y preparación que propiciaba crear jerarquías de imágenes con el objeto de establecer sistemas de comunicación mediante mensajes que a su vez fueron interpretados por algunas compañeras de su comunidad.

El poder de generar apariciones, visiones o experiencias corporales individualmente presupuso la posibilidad de separar el mundo real del imaginario al mismo tiempo que articularlo en uno mismo. Los mensajes percibidos eran diferenciables, pero formaron parte de un solo campo de significación: el mundo de lo sobrenatural. En este esquema, las religiosas fungieron como intermediarias entre Dios, la comunidad conventual y la sociedad. Receptoras del mensaje divino, lo decodificaban y lo aplicaban a las dimensiones de su mundo cotidiano.²⁴

La religión católica fomentó deliberadamente la imaginación mental a través del seguimiento de modelos de vidas de santos donde lo taumático y lo maravilloso eran posibles. Era factible imitar los mecanismos generadores de ese modelo por medio de prácticas que alteraban el funcionamiento ordinario del sistema nervioso, y la capacidad de controlar las percepciones sensoriales con ayunos, peni-

²² “Celoso de imitar la acción divina en el alma de los santos, esfuerzase el demonio para ejercer el también su imperio, mejor su tiranía sobre los hombres. Ora asedia el alma por defuera, moviendo horribles tentaciones; ora se aposenta dentro del cuerpo y le mueve a su antojo, como si fuera el dueño de él para poner en turbación el alma. El primer paso es la obsesión y el segundo la posesión.” Tanquerey, 1930, p. 976. Otra categoría con la cual suelen confundirse los términos es la de “alumbradas”. Un texto que ejemplifica estos casos es el de Alberro, 1988, pp. 491-530.

²³ Godínez, c. 1630, f. 31v.

²⁴ Las religiosas discernían la dimensión del mundo en que se hallaban e interpretaban los mensajes que le llegaban del “inconsciente o del imaginario traduciéndolos al lenguaje propio del mundo ordinario”. Idea planteada para el caso español por Fericgla, 1989, p. 591.

tencias y cilicios. Las celdas individuales fueron el escenario de esas prácticas de aislamiento que llevaban a recrear las visiones al interrumpirse la recepción de estímulos externos, logrando que se magnificara la viveza de la experiencia interna.

Las imágenes generadas individualmente eran jerarquizadas en categorías que ordenaban y componían cuadros significativos. La iluminada aceptaba sus visiones como experiencias válidas y profundamente enraizadas en un sistema religioso que las avalaba y en ello los confesores desempeñaron un papel de primer orden.²⁵ El padre Godínez advirtió a la madre Isabel de la Encarnación los peligros que corrían estas almas iluminadas al caer en manos de confesores ignorantes:

algunos pocos confesores le hicieron grande daño por no haber conocido su espíritu, terrible cosa es poner un espíritu levantado y extraordinario en manos de confesores ignorantes *Ibid non est scientia animae [...] non est bonum* donde no hay ciencia y conocimiento del alma no ay bien alguno para el pobre penitente, sino es que poniendo dios el alma en [...] un purgatorio terrible, después el mismo dios se ve obligado a sacarle de tales manos y encamilarle a gente experimentada que le entienda y le consuele.²⁶

Para las iluminadas, las imágenes interiores eran tan ciertas como las exteriores. Las apariciones podían ser espontáneas, incluyendo las visiones oníricas. En otras, lo importante era distinguir cada uno de los elementos que las componían clasificándolos y jerarquizándolos. La madre María de Jesús, al abrir los ojos una noche tuvo una hermosa visión con el niño Jesús. Al verlo se arrodilló de inmediato y recibió la bendición de tan divina visita:

[...] y desapareció y quedó con tantas fuerzas como si toda la noche hubiera tenido muy lindo sueño y antes que se desapareciera (el Niño) le dio a entender lo que significaban los colores de su túnica que eran blanco, morado y colorado [...] díjole, lo blanco significaba la pureza con que padeció, lo morado el amor, [...] lo colorado la compasión la copiosa redención que hizo con el derramamiento de su sangre.²⁷

Una vez que la información de las visiones había sido interpretada, formaba parte de un sistema de categorías que se integraban temáticamente como se relata

²⁵ Recientemente se ha revalorado la importancia de la escritura femenina de las religiosas, destacando entre algunas de sus características más sobresalientes su lugar dentro de la literatura de ejemplaridad. El confesor desempeñó un papel por demás protagonista en este tipo de producción testimonial ya que además de articular histórica y moralmente la vida de la iluminada en cuestión, sirvió como su legitimador formal. Lavrín, 1993.

²⁶ Godínez, c. 1630, ff. 1v-2.

²⁷ Santa Teresa, c. 1630, f. 4.

en las experiencias de Isabel de la Encarnación, con las que su biógrafo conformó una sección señalada específicamente como de “las varias figuras en que se aparecían los demonios y de los innumerables tormentos que le causaban”.²⁸

Por medio de las apariciones se configuraba un mundo sacro que necesitaba de la existencia de las monjas como seres generadores del imaginario a través del cual a su muerte, formarían, temporalmente, parte de la historia del monasterio y de la ciudad.

“...bido en alto (...) sobre una nube a la santísima virgen con el niño en los brazos i dos ángeles...”²⁹

Lo maravilloso conventual se manifestó en las apariciones y en el milagro. El autor de ambos fenómenos era Dios, que ejercía el control y reglamentaba todas las acciones, gracias al empleo de un sistema simbólico que dotaba de funciones específicas a cada personaje de la corte celestial. Interventían, además de Cristo, la virgen, los santos, las almas del purgatorio y las milicias angélicas, mediadoras entre las monjas y los demonios.³⁰

El universo barroco de lo prodigioso sobrenatural heredó del maravilloso medieval algunas representaciones adaptadas a lo real (animales, negros, etcétera) o creaciones de seres imaginarios que simbolizaban al demonio (bestiarios en los que se incluían grifos, dragones, sirenas), así como la función de una gama de objetos protectores: anillos, copas o cáliz, espadas o báculos, cinturones y lazos.

La figura de Cristo

Los medios por los cuales se manifestaba lo maravilloso hagiográfico fueron los sueños, las apariciones, las metamorfosis, los viajes al y del más allá. Cristo aparecía en ocasiones como el personaje que por excelencia acompañaba a la monja en sus penitencias y oraciones. Cuando aparecía como niño Jesús, se presentaba de manera activa e independiente pues no siempre descansaba en brazos de su madre,

²⁸ Salmerón, 1675.

²⁹ Santa Teresa, c. 1630, f. 12.

³⁰ Recientemente se ha resaltado como uno de los objetivos de las autobiografías y biografías generadas dentro de los claustros femeninos, la intención de crear cánones de espiritualidad, estos textos tuvieron como una de sus posibles fuentes de inspiración los ejercicios espirituales, punto articulador entre la devoción y la religiosidad monacal. En estas obras, la utilización de ciertos personajes y sus acciones desempeñaron un papel normativo en aras del seguimiento de la observancia como condición de espiritualidad. Lavrín, 1995.

sino que actuaba como intercesor directo ante el Padre Eterno. Esta imagen se asoció a la fragilidad de la sociedad sujeta a las grandes pestes que se caracterizaron por una desproporcionada mortalidad infantil, lo que orientó más la atención hacia los niños como seres delicados, vulnerables e inocentes, imagen que quizás repercutió en su ineludible presencia en las hagiografías.

Las grandes mortandades y la consecuente inseguridad que generaban podrían ser un elemento explicativo de la particular piedad que estimulaban las visiones de Cristo crucificado³¹ como parte de la devoción penitencial. La asociación de la orden Franciscana con el cuidado de los santuarios de Tierra Santa y la identificación de San Francisco con la pasión, hizo que fueran los Franciscanos quienes difundiesen su devoción. Las señales milagrosas de los siglos XVI y XVII en Castilla y Cataluña fueron casi exclusivamente dedicadas a esos temas y, como herencia cultural, su función didáctica se reforzó de manera especial en el imaginario conventual novohispano. A María de Jesús en el convento de franciscanas concepcionistas:

Estando un día en oración contemplando la dolorosa pasión enternecido su corazón, le pidió a nuestro srr. le enseñase un ejercicio que iciera saludando todas las gotas de sangre que derramo i las bofetadas i todo lo que padeció fue enseñado de nuestro señor en oraciones [...] ³²

Este pasaje presenta una interpretación de la pasión, con la posibilidad de ser repetida individualmente y revivida por la colectividad año tras año.³³

La religiosa elegida estableció un sistema comunicativo con el Todopoderoso. Su palabra, "oída" por las elegidas fue una gracia de las que pocas gozaron. En Santa Teresa, Isabel de la Encarnación, durante la recuperación de una larga y penosa enfermedad en la cual fue oleada varias veces, Jesús se le apareció en forma de cordero.³⁴ Las imágenes de Cristo en la mayoría de los casos muestran un carácter consolador o didáctico, algunas veces punitivo de manera directa. Otras ocasiones es la monja iluminada la que interviene entre Dios y otra religiosa, como transmisora de mensajes correctivos.

³¹ Tesis sostenida por Christian, 1990, p. 269.

³² Santa Teresa, c. 1630, f. 26.

³³ Eliade dice que el hombre no hace más que repetir el acto de la creación: su calendario religioso conmemora en el espacio de un año todas las fases cosmogónicas que tienen lugar, se centra en la repetición anual de los ritos y en la institución universal que es el año, el cual señala el punto exacto en que la imaginación domina la contingente fluidez del tiempo. Eliade, 1985.

³⁴ Natividad, c. 1630, f. 31.

La madre de Dios

Desde el siglo XII se identificó a la virgen María como a la mujer envuelta en el sol de la que se hablaba en el *Apocalipsis* 12.³⁵ En su papel de intercesora activa voluntaria, apareció como suprema abogada de los pecadores ante su hijo, lo que se expresó metafóricamente en el siguiente fragmento:

La madre María de Jesús, estando en el coro en la otava de la virgen de la natividad resando delante de la imagen del carmen la oración del lirio [...] bido como los ángeles cogían los lirios y los ofrecían a la virgen y bido parado en medio a nuestro srr con túnica morada y en la mano una llabe como de media bara de oro y le digo nuestro srr io soy la puerta y mi madre es la llabe maestra que abre esta puerta.³⁶

Emotiva, dolorida, frágil y regia, María representaba materialmente la posible salvación de la humanidad a través de la continua intercesión ante su hijo. En este proceso se la asoció directamente con la cura de enfermedades a cambio de devociones, fiestas o fundaciones de cofradías.

La Madre María de Jesús padeció grandes enfermedades y muy fuertes calenturas muchas veces mas continuas con que su vida era un continuo martirio, estando muy a lo último de desconcierto se le apareció una mañana la Virgen del Carmen y le dijo, tenme devoción y celebra mis fiestas y serás libre de esta enfermedad prometioselo de hacerle su fiesta y tomarle gran devoción y sano.³⁷

La intercesión de María permitía una comunicación indirecta con el Creador, quien así podía dar a conocer su voluntad. En una ocasión María de Jesús fue designada para el cargo de tornera por el obispo Mota; ella manifestó cierto desagrado por el oficio pues prefería el recogimiento y...

propuso en su corazón con toda humildad manifestar a su prelado su poca salud i con esto no admitir el oficio [...] a los pocos días de este propósito estando en oración bido a nuestro srr. crucificado i a la birgen a sus santisimos pies i le rogaba bendisiera a su ija y esposa, nuestro srr. bolbio a su madre y dijo madre mia no doi io mi bendición a quien no quiere obedecer en el oficio que le manda el que esta en mi lugar, entonces la sierva de dios postrada a sus pies le pidió perdón [...] ³⁸

³⁵ Christian, 1990, p. 17.

³⁶ Santa Teresa, c. 1630, f. 18.

³⁷ Santa Teresa, c. 1630, f. 6.

³⁸ Santa Teresa, c. 1630, f. 11.

Como intercesora ante el redentor, su madre fue la gran maestra encargada de enseñar cómo acercarse fervorosamente a Dios. A través de sus imágenes las religiosas aprendían un lenguaje corporal de desagravio porque al rezar, llorar, orar con las rodillas sangrando, mantenerse inmóviles durante horas abrazando una cruz o marchar en procesión, las monjas estaban aplicando ciertos métodos de piedad penitencial. María apareció en más de una ocasión como sustituta de la verdadera madre. Cuando los padres de una de las religiosas la ofrecieron siendo niña a la virgen si la curaba de una “calentura remisa”, después de obtener el milagro, ambos murieron del mismo mal, así que:

Estando en la víspera de san Bernardo con mucha fatiga, asta oi le dura el sentimiento de ver que tan claramente como quito dios la vida a sus padres por amor de ella que nunca mas a tenido calentura remisa y ansi viéndose guerfana de padre y madre se quejaba a la virgen y le decía que pues le había quitado a su madre y padre se dignase tomar a su cargo y que fuese ella su madre y la amparase a ella y a sus hermanas que por su causa habían quedado guerfanas.³⁹

Santos y ángeles

Los santos y los ángeles, elementos secundarios en las visiones, servían sobre todo para reforzar la intervención de la virgen o de Dios. En ocasiones aparecieron acompañando a un personaje de mayor jerarquía o bien solos como transmisores de mensajes divinos. Otras veces participaron limitando la intervención del demonio o mitigando el dolor del cuerpo de la víctima. Fueron personajes de carácter transitorio y variable.

En una visión a María de Jesús, San Francisco asumió claramente su lugar en la jerarquía celestial en aras de fortalecer la vinculación de la religiosa con la virgen. En este caso, el ángel de la monja le dio a escoger el hábito franciscano o del Carmen. Ella escogió el segundo por pertenecer a la madre de Dios y ante tal hecho, el santo le dijo:

te agradezco aias escogido el abito de la madre de dios, antes io te e de ajudar i rogara dios por ti y el dio un abraso o toce [toque] i juntando las palmas de las manos con las de la santa en el corazón con el suio i los pies con los de la santa y le dijo, con esto quedaras fortalecida para padecer i desapareció quedo al santa muy consolada y se sintió muy animada para padecer.⁴⁰

³⁹ Natividad, c. 1630, f. 2v.

⁴⁰ Santa Teresa, c. 1630, ff. 16v-17.

Las intervenciones de santos o santas durante los trances en que el demonio estaba implicado fueron uno de los mecanismos que neutralizaban sus acciones y mitigaban los dolores que corporal o espiritualmente causaba a las religiosas. Sin embargo su alivio era temporal pues desapareciendo la visión celestial, volvía a atormentar a la iluminada con mayores trabajos. Al parecer dependió de la fuerza devocional de la víctima y del grado de santidad de su invocación la posibilidad de librarse definitivamente del mal.

Después se aparecieron santa Teresa y una monja lega llamada María de la visitación que murió en aquel convento [...] y un padre de la compañía de Jesús que le había ayudado mucho en su espíritu y la santa Madre le prometió que aquella noche se había de ver libre de los demonios y así se cumplió [...] pero quedo el cuerpo tan emponzoñado que por muchos días no pudo volver en sí, antes quedo con tan gran calentura que la hubieron de sangrar 6 veces y purgar.⁴¹

Los ángeles desempeñaron un múltiple papel en las apariciones. Eran emisores de mensajes, servidores del Señor, y acompañantes de las monjas en las misiones que a éstas se les encomendaban. Un ángel guió a una monja al purgatorio:

En otra ocasión así que acabaron los maitines se apareció el santo ángel de su guarda i le digo, levántate i sígueme [...] entro en el dormitorio siguiéndolo la santa, la metió el santo ángel en su cama donde paro i bido grande multitud de almas en bibas llamas dijole el santo ángel si desde esta ora asta las tres de la mañana quieres entrar con estas almas en el fuego i padecer los tormentos que ellas padecen todas serán libres y dios te dará a ti mucho premio por la caridad, la santa le digo al santo ángel que aunque la naturaleza temía, el espíritu estaba pronto y que solo por agradar a dios y por pura caridad entraría y con el aiuda de dios ayudaria a las santas almas.⁴²

Además de ser emisores, fueron receptores de los mensajes enviados por Dios a la monja, y aparecen como acompañantes al servicio de la Virgen. Esta fue la forma más común de encontrarlos:

estando otro día en el común cuarto de oración (al) empesar la prelada la bendición bido en alto de la puerta del cor (coro) sobre una nube a la santisima virgen con el niño en los brazos i dos ángeles a los dos lados de la puerta del cor (coro) [...] ⁴³

⁴¹ Godínez, c. 1630, f. 50.

⁴² Santa Teresa, c. 1630, f. 13v.

⁴³ Santa Teresa, c. 1630, f. 12.

Los ángeles son mencionados en viajes imaginarios⁴⁴ y formaban parte activa en la ejecución del don de ubicuidad otorgado a la religiosa. Un ejemplo es la peregrinación de María de Jesús, a cuyo ángel ordenó la Virgen:

lleba esta criatura donde te e mandado y defiéndela [...] i le dijo anda ija con tu ángel, cogiola el ángel i la llebo por diversas partes mostrándole las partes del mundo y las tierras de los infieles. [...] Mostróle también el santo ángel el infierno [...] i llego a un lugar donde había una gran puerta i queriendo entrar apareció un demonio y pusose a disputar con el ángel disiendo no podía entrar allí criatura que bibia en carne, repondio el ángel que dios todo lo podía i el ángel abrió la puerta y entro donde bido muchas flores y arboledas aguas cristalinas digo el ángel era el paraiso terrenal.⁴⁵

Las almas del Purgatorio

Hacia el siglo XIII, la idea del purgatorio modificó profundamente la visión del más allá y las relaciones entre la sociedad de los vivos con la de los muertos.⁴⁶ Las monjas eran visitadas por las almas en pena que solicitaban de ellas sus oraciones con el objeto de facilitar su tránsito hacia el cielo, pues en virtud de los sufragios, podían abreviar su estancia en el lugar de castigo. Los tres casos que analizamos tuvieron en común contar con parientes en primer grado en el purgatorio. María de Jesús...

estando otro día en oración le mostró nuestro sr. el alma de un ermano suio que abia muchos años que era difunto me parece que treinta dijole la madre María de Jesús, como abia tanto que era muerto i abiendo sido moso virtuoso no gosaba de dios dijole el difunto que por la poca conformidad con que abia muerto por ser tan moso abia estado tanto en el purgatorio i que ia dios le abia dado licencia que rogara por el con que al Sierba de Dios iso particular orasion i salió (su hermano) del purgatorio.⁴⁷

Los teólogos medievales admitían que las almas pudieran visitar la tierra bajo formas visibles y se creía que dichos espíritus no eran malos sino buenos. En ocasiones las religiosas rogaron por el alma de obispos que las visitaban en busca de

⁴⁴ "Se trata de visiones imaginarias. Así se apareció varias veces un ángel a San José en sueños." Tanquerey, 1930, p. 954.

⁴⁵ Santa Teresa, c. 1630, ff. 10v y 11.

⁴⁶ Le Goff, 1986, p. 44.

⁴⁷ Santa Teresa, c. 1630, f. 20.

sufragos, y ellas como intermediarias solicitaban rezos colectivos a toda la comunidad.

Se identificaron como seres relacionados con el *purgatorium Sancti Patrii* a hombres y demonios. Entre los primeros se distinguían los muertos de ambos sexos que por sus pecados eran sometidos a torturas, almas provistas de una corporeidad que les permitía sentir sufrimientos materiales. Entre los demonios estaban aquellos que acompañaban, tentaban y torturaban a los humanos; eran justamente los que trasmutados en animales como tigres o leones atacaban a las religiosas por intervenir y salvar almas, cuando éstas con sus rezos intentaban disminuirles las penas. También les estuvo permitido torturar a los vivos con la intención de conmutarles en vida los sufrimientos que les esperaban a su fallecimiento. A Melchora de la Asunción:

por un brevisimo tiempo le dio dios a sentir las penas del purgatorio. Por marzo de 1631 murió la madre Melchora de la Asumpción, [...] bido Isabel que dios había dado licencia a los demonios para atormentarla conmutando el purgatorio de la otra vida en las penas temporales de esta vida cuando entraban los capellanes a ayudarla huian los demonios y descansaba la enferma, pero idos luego bolvian ellos. Esta santa religiosa no tuvo purgatorio de pena sensible ni de fuego sino solo el deseo.⁴⁸

Las pruebas sufridas por las criaturas del purgatorio consistían en un conjunto de tormentos estrechamente vinculados con el dolor corporal, lo que formaba parte de un proceso que afectaba todas sus facultades. Sensibilizada por el dolor de sus parientes y allegados, la iluminada podía no sólo interceder por la salvación de un alma, sino también tenía la posibilidad de permutar el perdón colectivo.

Con que viéndose la sierva de dios tan favorecida de su majestad le digo que por cada uno de los santos inocentes mártires le pedía e misericordia le diera diez mil almas que salieran del purgatorio i otros diez mil de pecado. Dijole nuestro sr. que de las santas almas se le cumpliría el numero, mas que de los pecadores estaban endurecidos algunos que de los que de nuevo criara se le cumpliría el número, bido tanto el numero de almas que salieron como atomos del sol quedo la sierva de dios muy agradecida a dios i con muchas lágrimas se lo agradeció a su majestad.⁴⁹

La monja “viajaba” al purgatorio como parte de un trayecto en el que visitaba los otros espacios de la geografía celeste. El lugar aparecía como una sucesión de espacios situados en un mismo plano y que se recorrían en el curso de una marcha, no de una ascensión ni de un descenso.

⁴⁸ Godínez, c. 1630, f. 37v.

⁴⁹ Santa Teresa, c. 1630, f. 19.

El demonio

Las apariciones diabólicas fueron un elemento constante en el imaginario de las religiosas que cursaban por la vía iluminativa. Dios se valía de la obsesión como mecanismo para purificar a un alma escogida y prepararla para la unión mística. En este sentido el demonio formaba parte del plan divino pues los tormentos diabólicos parecían aumentar en proporción al grado de virtud y de paciencia con que se toleraban. Señaló el padre Godínez que “los demonios como son ministros de Dios en ejecutar algunos mandatos suyos, algunas veces les daba Dios comisión sobre los cuerpos de sus siervos reservando para sí Dios el alma”.⁵⁰

El desarrollo del concepto del demonio y lo diabólico formó parte de un largo proceso, que incluyó la transformación cultural de lo mágico en sobrenatural. Este proceso se apoyó en la tendencia de la espiritualidad cristiana hacia la introspección e interiorización individual.⁵¹ En el nuevo mundo el demonismo adquirió características que modificaron el original esquema conceptual de Occidente, su adaptación a lugares, circunstancias y personajes estuvo a su vez sujeta a la propia dinámica de la noción del mal dentro de la tradición cristiana.⁵²

Fuera del terreno estrictamente sensual, y en particular de lo sexual, el demonio era impotente. Todo cuanto hiciera por atormentar físicamente a sus víctimas debía juzgarse sólo como obra de la permisión divina. Se le dotó de cierta autonomía en el control de las fuerzas de la naturaleza, como desafiar la ley de la gravitación, al transferir a los hombres de un espacio a otro en brevísimo tiempo o metamorfoseándolos en animales.⁵³

Una de las cualidades del demonio era que podía provocar visiones falsas. En dos capítulos del *Tratado de la vida espiritual* de San Vicente Ferrer, se advertía a los monjes y monjas contra las visiones, revelaciones, alucinaciones y tentaciones del diablo, del mismo modo que, de hecho, lo hacían casi todos los manuales de espiritualidad de los siglos XV y XVI.⁵⁴

El diablo se presentaba con una lógica racional y podía en un momento dado negociar con los ángeles. Sus mayores limitaciones físicas se mostraban frente a las reliquias y sobre todo, a la oración. En la medida en que el alma de los huma-

⁵⁰ Godínez. c. 1630, f. 6.

⁵¹ Este cambio a su vez se apoyó, según Cervantes, en el cambio de un sistema basado principalmente en los siete pecados capitales a otro fundamentado en los diez mandamientos. Se puede decir que la obsesión por lo diabólico coincidió con el establecimiento del decálogo como la base del sistema moral de la cristiandad. Cervantes, 1991a y 1993, p. 139.

⁵² Al respecto puede verse el ilustrativo trabajo de Cervantes, 1994.

⁵³ Sánchez Lora, 1989, p. 126.

⁵⁴ Citado por Christian, 1990, p. 244.

nos fue su presa más cara, la pérdida por la intervención de las religiosas mediante los rezos fue su mayor desgracia.

El siguiente cuadro muestra las formas de aparición más comunes del demonio en el imaginario conventual, sus acciones, el lugar y la defensa empleada por la religiosa:

Cuadro 15
Formas de aparición del demonio en el imaginario conventual
poblano del siglo XVII

<i>Figura</i>	<i>Acción-atentado corporal</i>	<i>Lugar</i>	<i>Defensa</i>
hombre	pecar	celda	oración
negro	pecar	derribar	agua bendita
desnudo	muerte	corredor	
satanás	pecar		cilicios
fantasma	confundir-cuerpo		oración
demonio	enfermar-cuerpo		cruz
ermitaño	ruido-sesos		
muchacho	atentar-ahorcar		
perro	desesperar-despedazar		
escarabajos	atormentar-sesos		reliquias
moscas	atormentar-postema		
toro	inmovilizar	escaleras	
chicharras	ensordecer	coro	
caballo	vengar	celda	agua bendita
tigres	vengar	celda	
leones	vengar	celda	

FUENTE: Godínez, c. 1620, Santa Teresa, c. 1630 y Natividad, c. 1630.

La animalidad se asoció directamente con la naturaleza y con ello se constituyó en un elemento en contradicción con la noción de civilización. En cierta forma, las monjas opusieron la civilidad en el dominio del cuerpo sobre la animalidad del demonio. Este imaginario seguramente contribuyó a reforzar las actitudes y normas respecto a las posturas y gestos corporales.

EL IMAGINARIO CONVENTUAL Y LA SENSIBILIDAD FEMENINA

Para las religiosas, la búsqueda de la vida de perfección se expresó de diversas formas. En una de ellas, el imaginario conventual se recreó mediante un conjunto de prácticas que bajo la orientación de los confesores adquirieron un gran valor moralizante. El objeto de tales atenciones fue su propio cuerpo, en el que las experiencias místicas de las iluminadas cristalizaron en formas específicas de devoción experimental que sirvieron de prototipo de la conducta moral y civilizadora de las comunidades monacales. Lo prodigioso individual trascendió los muros conventuales configurándose en parte de la cultura urbana y del grupo criollo que representaba.

La unidad del cuerpo y del alma y la búsqueda del camino de la salvación tenía como presupuesto la castidad para los hombres y la virginidad para las mujeres.¹ Ello dependía del ungimiento divino de las condiciones de la santidad (las gracias, las virtudes y los dones). Por medio de ellas, las monjas iluminadas se convirtieron en heroínas y en prototipo de modelo a imitar por el reconocimiento de su “natural fragilidad” y la tenaz defensa de su castidad ante los embates del demonio.

En las constituciones y reglas monacales se buscaba el reforzamiento de los hábitos de comportamiento individual y colectivo de las monjas. Sin embargo, de manera particular, uno de los objetivos de lo maravilloso conventual estuvo encaminado a fomentar las apariciones, visiones, mensajes y milagros obrados mediante la persona de la “elegida”. En estas descripciones se hacía continua mención a control, uso y tormentos de los sentidos como parte de la experiencia mística de cada religiosa. Los documentos los muestran vinculados a asociaciones

¹ La tradición teológica, científica y popular asociaba a las mujeres con el cuerpo, la lujuria, la flaqueza y la irracionalidad, mientras que identificaba a los hombres con el espíritu, la razón y la fuerza. Los hagiógrafos fueron propensos a ver en los pecados de las mujeres una naturaleza corporal y sensual considerándolos como si provinieran del interior de su cuerpo, mientras que representaban a los hombres pecadores como seducidos desde afuera, tentados frecuentemente de hecho por la corporeidad que la mujer les ofrecía. Véase Walker Bynum, 1990, pp. 163-225.

simbólicas que de una manera racional se presentaron como contraposiciones lógicas; con la vista se vinculó la caridad y la oscuridad, con el oído el ruido y la armonía, a la boca le correspondió lo dulce y lo amargo, y lo caliente y lo frío al tacto. Estas oposiciones expresadas físicamente formaron parte del camino de la perfección al concebirse como parte de una lucha cotidiana contra las tentaciones y el pecado.

Normar los criterios sobre esa puerta que representaba el paso del exterior al interior del cuerpo (la boca), sobre lo que se podía ver y tocar, sobre el control de las reacciones a los estímulos olfativos y auditivos fueron aspectos esenciales en el imaginario conventual. Además, vigilar y mortificar cada uno de los sentidos formó parte del control del placer como norma de civilidad.

La vista: “La vista de la muger es una saeta...”²

¿Qué era, qué peligros ofrecía, cómo mirar? Nos lo ilustra el siguiente fragmento.

Dos cosas hay sin recelo
que solo pueden mirarse
los ojos han de fijarse
o en el suelo, o en el cielo

El alma no se asegura
con llaves ni con cerrojos
solo con cerrar los ojos
tiene el alma la clausura.³

Pasando de los apetitos a las pasiones y de éstas a los sentidos, mucho cuidado se tuvo en “ejercitar la mortificación interior” [...] en especial, en el modestísimo recato de la vista; las carmelitas descalzas de santa Teresa llegaron a tanto que sólo miraban el trecho que necesitaban para andar; Melchora de la Asunción testificó:

que se pasaban años sin conocer a las religiosas por los rostros [...] todo este cuidado de mortificar la vista se observa hasta oy con tanto rigor que cuando la semana santa pasan las procesiones [...] y saliendo toda la comunidad al coro solo fixan los ojos en ver y adorar las imágenes, sin ver a las personas y si caen en alguna imperfección, que toque a la vista, piden licencia a la prelada para ponerse en los ojos vendas y cilicios.⁴

Objetivamente, la vista era considerada como una puerta abierta al contacto ex-

² Rodríguez, A., 1727, t. I, p. 180.

³ Cuaderno de versos “Para las religiosas de Nuestra Madre María Santísima de la Concepción” (c) 1770, anónimo.

⁴ Gómez de la Parra, 1731, p. 103.

terior, por lo que su normatividad quedó claramente explicitada en las pautas de comportamiento cotidiano de las comunidades monásticas. Como señaló el padre Alonso Rodríguez “que la vista de la muger es un saeta tocada con yerva venenosa que luego hiere el corazón [...] y así es el pensamiento malo causado de esta vista [...]”⁵

La percepción visual en el imaginario de las religiosas se redujo discursivamente a binomios contrapuestos asociados a cualidades positivas o negativas. Así aparecieron casi siempre oscuridad contra claridad. Tal oposición se hizo extensiva a acciones de bajar y subir la vista.

Algunas veces, la negación de la comunicación visual fue vista como sinónimo de la oscuridad real o imaginaria, como le sucedió a Melchora de la Asunción quién después de que murió “purgando algunos deseos temporales estuvo sin ver a dios por espacio de 10 horas”.⁶

La noche oscura⁷ teológicamente reconocida como parte del camino de la vida de perfección metaforizó un conjunto de posibilidades en torno al sentido de la vista. Isabel de la Encarnación:

[...] estuvo metida en una batalla terrible, quebrantado el cuerpo con tantas y tan intolerables enfermedades sin regalo ni descanso, el alma metida en una noche oscura, el entendimiento ciego, al imaginación loca, la voluntad llena de sequedad, desamparo, congoja [...]⁸

En la lógica opositora del maravilloso conventual a los símbolos tenebrosos, se opusieron los de la luz y por medio de ésta, la mirada podía ser dotada de gracia divina y captar imágenes sobrenaturales. Así cuando María de Jesús recorrió la tierra de los infieles:

[...] vía mucha oscuridad y conforme eran los pecados que aquellos bárbaros cometían i bisios tenían, eran los demonios que allí abia unos en figura de grifos, otros de micos. Pasola (su ángel) por tierras de los cristianos donde bido gran claridad [...]⁹

Asociada la mirada con la claridad y la acción ascensional, apareció un con-

⁵ Rodríguez, A., 1728, t. I, p. 180.

⁶ Godínez, c. 1630, f. 37.

⁷ Nadie mejor que San Juan de la Cruz ha descrito las pruebas pasivas de la noche oscura; llámalas noche, porque al atar en cierto modo la acción divina a las potencias inferiores para someterlas al espíritu, e impidiéndole a éste razonar, se halla el alma en una manera de noche: no solamente no puede discurrir como antes, sino que además es tan débil y atormentadora la luz que recibe de la contemplación, que piensa estar sumida en una noche oscura. Tanqueray, 1930, p. 908.

⁸ Una prelada mal intencionada la aisló y excluyó de la comunidad, permitiendo que otra ocupase su lugar. En el aislamiento total ella vivió estas circunstancias. Godínez, c. 1630, f. 17.

⁹ Santa Teresa, c. 1630, ff. 10v-11.

junto de elementos que evidenciaron el simbolismo de la gloria mediante la descripción de horizontes luminosos, resplandecientes, azulados y dorados, como lo muestra la visión de la purificación del obispo de la Mota y Escobar descrita por Isabel de la Encarnación.

[...] al fin (el obispo) salió andando por encima de las aguas y [...] empezó a andar por este camino de flores con mucha gracia y donaire [...] al fin de este camino estaban doce hombres ancianos, todos vestidos de blanco y con su barba blanca y crecida y con una gravedad santa les saludaron estos santos y dos de los mas ancianos le cogieron y llevaron de la mano y en forma de procesión se lo llevaron por aquel camino hasta que los perdió de vista y dióle Dios a entender que los doce ancianos eran los doce apóstoles y aquel campo el paraíso [...] y se lo llevo Dios al cielo, isabel le bido subir glorioso al cielo [...] ¹⁰

Las constituciones no en vano señalaron el peligro que entrañaba el “mal mirar”. El demonio no solamente atentaba contra la castidad y la pureza de esa manera, también impedía elevar la vista evitando “mirar a Dios”. La misma religiosa:

por espacio de cinco años no pudo alzar los ojos ni mirar ninguna imagen ni otra cosa por que los demonios le tiraban los ojos con tanta fuerza que parecía se los querían sacar. ¹¹

En la imaginación de las religiosas, las experiencias sobrenaturales más intensas correspondieron al campo visual (imágenes de apariciones). Con la inseparable conjugación de luz y oscuridad, se metaforizó la luz del entendimiento a la que se opuso siempre a la loca imaginación.

La voluntad tanto mas fuerte, sublime puramente y con mayores ganancias produce actos de amor divino cuanto mas sobrenaturalmente esta el entendimiento alumbrado con deslumbradoras verdades. [...] Su amor en esta unión es puro, sutil, sobrenatural, interior, delicado, trae consigo una novedad que deleita sin curiosidad una tranquilidad que pacífica con mucho sosiego el alma a ratos le venia una contemplación pasiva que es oración de silencio a donde el alma absorta en dios era divina paciencia. ¹²

¹⁰ Natividad, c. 1630, f. 37-37v.

¹¹ Godínez, c. 1630, f. 21.

¹² Godínez, c. 1630, f. 34.

El oído: “Metiósele el demonio en el oído...”¹³

“El oído podía ver mas profundamente de lo que pueden ver los ojos”, decían los manuales de las religiosas que:

Se debe tener presente que tiene el mundo perdido Eva que quiso dar oydo al sylbo de la serpiente	En este mundo ruidoso y el rumor de quanto pasa ensordece y embaraza para oir la voz del esposo. ¹⁴
--	---

Las constituciones atendieron a la especial función del oído, su cuidado comenzaba cuando novicias y profesas asistían a la *reja* de los locutorios acompañadas por las *escuchas*, para evitar que las religiosas “escucharan pláticas no convenientes al estado religioso” y para impedir el intercambio de papeles u objetos.¹⁵ El silencio, cuidado por las celadoras¹⁶ fue uno de los componentes esenciales de la vida de recogimiento, al romper el silencio al hablar y el oír incluía un comportamiento previamente normado y aprendido: “En el hablar, semblante y andar, sean imitadoras de la humildad y mansedumbre de nuestro Señor y su Santísima Madre”. Pues sólo se permitía hablar en voz baxa, precisamente lo necesario pero en todo tiempo y lugar “se escusen palabras ociosas y demasiadas”.¹⁷

En la medida en que cualquier factor extraordinario pudiera alterar la relación mística entre las religiosas y su amado esposo, se buscó individualmente evitar cualquier exceso. La cédula de profesión de la hermana Úrsula de San Juan dice que era “extraordinariamente hermosa”, por ello, esta sierva de Dios:

[...] por no estarlo se lavaba la cara con jabón y se ponía al sol y le pidió a nuestro Señor le quitara el sentido con que había de ofender a nuestro señor y así le quito el oído.¹⁸

¹³ Godínez, c. 1630, f. 21.

¹⁴ Cuaderno de versos “Para las religiosas de Nuestra Madre María Santísima de la Concepción” (c) 1770, anónimo.

¹⁵ Entre otras de las funciones de las madres “escuchas”, estuvieron observar el horario de las visitas y el cerrar las puertas interiores y exteriores de los locutorios. Regla, 1645, p. 64.

¹⁶ “Quienes celosas de la religión, zelen y hagan guardar, el silencio (...) dichas zeladoras denunciaran en Capítulo a la religiosa, o religiosas que de costumbre quebranten dicho silencio y la Priora reprehenda asperamente a las que hallare culpables.” Regla, 1701, p. 22.

¹⁷ Regla, 1645, pp. 31 y 84.

¹⁸ Profesó el 15 de enero de 1595 y falleció el 10 de noviembre de 1645. Fue hija de Benito Carreón y Ana Mucientes, originarios de Tepeaca. Libro de profesiones de La Purísima Concepción.

El oír se concebía como un acto pasivo. Lo oído se tenía además que interpretar y originaba una imagen indirecta. Como en el caso de los otros sentidos, se presentó en el imaginario un dualismo, en este caso el de silencio-ruido. Este último, se asoció a un conjunto de elementos nocturnos, como la ruptura del silencio obligatorio y la interrupción del sueño, los cuales fueron también objeto de especial atención por parte del demonio. Dice Francisca de la Natividad que a Isabel de la Encarnación quiso Dios probar su paciencia:

Desde sus primeros años de religiosa por medio de un duende que desde novicia la persiguió en figura de ermitaño con un gran rosario de cuentas muy gordas que yo misma las oía caer por que daba golpe, esto la afligía mucho por que le quitaba el sueño con el ruido que hacia, mas ella no sabia que era demonio hasta que andando el tiempo se desengaño de que non era duende sino demonio.¹⁹

Contra los ruidos, y los gritos la ayuda divina fue la palabra de Dios “oída” por las elegidas, como alternativa a los sonidos del “mundanal ruido”. La voz de su Amado les pedía una mayor entrega...

Juana de san Antonio estando en el dormitorio oio una voz que dijo mui recio gloria o infierno para siempre ella pensó que todas la oían como prosiguió el silencio echo de ber que ella sola la abia oído. Otra noche bido nuestro Sr. de pasión y llagas que le decía dame tu corazón.²⁰

No sólo el ruido opuesto al silencio monacal alteró la oración verbal y mental, ésta también se rompió por el dolor que disminuía la capacidad auditiva. A Isabel de la Encarnación el demonio le torturó

[...] primero en figura de culebra fiera le ciño la frente y cabeza atormentandole los sentidos asfisiandola en tanto extremo que no se puede decir, metiosele el demonio en el oido dabale intolerable tormento con tanto rigor que quedaba atormentada como si con un puñal le atravesaran el cerebro, entonces estaba sin poder mover pie ni manos como cosa muerta.²¹

¹⁹ Natividad, c. 1630, f. 2. “Cita también su confesor que otras veces (el citado demonio) al pasar las cuentas del rosario hacia tanto ruido que la misma priora y otras monjas fidedignas le oían, otras veces parece que cruxia tafetanes con todas estas figuras, le atormentaban (...)” Godínez, c. 1630, f. 20v.

²⁰ Juana de San Antonio, monja profesa del convento de La Concepción, fue hija de Sebastián de Arriaga y Florencia Grajeda. ACCP. Libro de Profesiones de la Purísima Concepción, 1623.

²¹ Godínez, c. 1630, f. 21.

La melodía o el canto armonioso en el coro desempeñaron un papel semejante al silencio; el momento de especial comunión con su amado esposo. La paz conventual era una condición indispensable para la oración mental en la medida en que neutralizaba la confusión producida por el ruido.

El tacto: “...ni bolvi a tocar cosa blanda de lienso o seda, sino todo aspero de lana...”²²

Además de lo dispuesto sobre el conjunto de los sentidos, el tacto fue específicamente tratado. Su máxima expresión fue la castidad que elevada al rango de voto fue uno de los puntos básicos de la vida de perfección. Por tanto se ordenó siempre de manera directa una clara coerción que limitaba el tocarse unas a otras entre las religiosas. Sobre ello se aplicaron los castigos correspondientes a las culpas “graves” y “gravísimas” que aludían a las acciones de “manos violentas” contra otras religiosas o contra la abadesa.²³

También se buscó evitar el contacto corporal en la vida cotidiana, por lo que se ordenó que monjas y priora durmieran en dormitorios donde las camas de las religiosas estuvieran “separadas unas de otras en competente distancia”, prohibiendo, la abadesa o la priora que durmieran dos en una misma cama, el dormitorio siempre debía tener “lámpara encendida”. La sensibilidad personal también se limitó visual y físicamente mediante el uso de ropas que recordaban su estado de religión aun en los momentos de descanso “ceñidas con cordones, con velo en la cabeza”, con zayuela y escapulario.²⁴ Si alguna de las enfermas “sintiere fatiga en tener vestido, la priora podía dispensar el que duerma sin ello por algunos días, con tal, que tengan debajo de la cabecera, o almohada el escapulario [...]”²⁵

Para evitar el contacto corporal por la falta de camas, se prohibía, que sin licencia del obispo durmieran niñas o criadas en los mismos dormitorios que las monjas. En el siglo XVII la privacidad monacal en cuanto al manejo del cuerpo se redujo a usar cortinas de brin o cotense para dividir las camas. Estas restricciones fueron alteradas con el tiempo con la construcción de “tabiques” para conformar celdas individuales, con la admisión de supernumerarias, niñas y criadas en los conventos de calzadas, donde a mediados del siglo XVIII en las celdas particulares convivían juntas al abrigo de la noche.

²² Citado por Myers, 1993, p. 113.

²³ El castigo por tales faltas se remitía a ayunar a pan y agua y una disciplina en el capítulo: y si no la recibiere la comunidad, dos días de reclusión. En caso de la culpa gravísima, sin hábito y en reclusión por el tiempo que considerase la abadesa. Regla, c. 1645, pp. 114 y 115.

²⁴ Regla, c. 1645, pp. 31 y 102.

²⁵ Regla, 1701, p. 27.

El empleo de las manos se expresó en la necesidad de mantener el cuerpo ocupado para evitar la ociosidad, “enemiga del anima la cual es puerta y camino por donde entran los vicios y pecado y llevan el anima a la perdición”.²⁶ Se regulaban los ademanes de las manos todo el tiempo, y en especial al dormir existían prescripciones de tipo moral dado que el espacio destinado para el descanso había sido previamente santificado pues luego que se hacía la señal con la campana debían asistir en el acto todas las monjas y “se ponga cada cual en su cama donde esperaran al bendición del agua bendita que ha de hacer la priora o vicaria [...]”²⁷

El control del tacto quedó asociado al placer carnal, por eso se recomendaba a “nuestra religiosa que conoce quan peligrosos son los asaltos de este enemigo doméstico, que es la carne, pida a dios que la sujete, o que la crucifique con los clavos de su temor santo”.²⁸ Para María de san José, este temor se extendía hasta el contacto cotidiano. Asociando todo tipo de texturas al placer corpóreo. Ella confesó que:

No bolbio a caer en mi cuerpo cosa nueva, ni bolvi a tocar cosa blanda de lienso o seda, sino todo aspero de lana. I de la manera que me mantube en el calzado, de esa misma manera me mantube en el bestido. Lo eternizaba a puro remiendos [...] i para los remiendos, no gastava ni ilo ni pita, sino que de lo mismo desilachava un pedaso i sacava las ebras con que los cosía.²⁹

Por otro lado, el tacto y la sensibilidad fueron concebidos como medios de comunicación con Dios, la Virgen y los santos. En estos contactos, el simbolismo de lo sobrenatural se enfocó hacia las manos como receptoras y manipuladoras de objetos como anillos de cristal, varas de oro, cintas de colores e incluso fueron objeto de castigos y señales divinas. Dios permitió que una religiosa difunta le pidiera oraciones a la madre María de san Alberto para la salvación de unas ánimas del purgatorio y para dar mayor crédito a la aparición, la muerta:

tomo en su mano el llavero de la dicha madre de san Alberto [...] le quemo solo unas llaves [...] para darle a entender a la dicha María de san Alberto (que) todos sus hermanos estaban en purgatorio [...] i que isiera oración y por todas estas llaves que se bieron quemadas i sola una limpia, la dicha san alberto iso mucho oración, misas y sufragios por sus ermanas i ermanos.³⁰

²⁶ Regla, 1630, p. 14.

²⁷ Si alguna de las monjas se retrasaba y “viniere después de haber tocado a dormir diga culpa al otro día en el refectorio, y demás de esto bese los pies a las monjas”. Regla, 1701, pp. 27 y 28.

²⁸ Espinoza, M., 1799, p. 37.

²⁹ Citado por Myers, 1993, p. 113.

³⁰ Vallarta, 1723, f. 25.

Las iluminadas pudieron además de visitar, sentir las penas del purgatorio; generalmente el dolor que las afligía era semejante al que experimentaban los que purgaban culpas. En estos casos excepcionales Dios les permitió a estas religiosas permutar su propio dolor físico para salvar algún alma, estableciéndose una especie de compromiso entre la monja y Dios. Las manos, junto con el dolor corporal interno formaron parte de esta relación. A la madre Isabel de la Encarnación:

Dios le dio a probar las penas del purgatorio en solas las manos por mas de ocho dias y eran de manera que clamaba al cielo por que sus manos estaban moradas y las llemas de los dedos no parecían sino que querían reventar de hinchadas y estaban mas negras que moradas, io se las ponía en mojado en agua bendita y con esto descansaba.³¹

El olfato: “El demonio por todas partes se lo ponía en las narices”³²

El olfato, al igual que los otros sentidos, fue sujeto de control, más moral que real dadas sus características fisiológicas. El cronista de las Carmelitas Descalzas de Santa Teresa describió las mortificaciones a las que se le debía someter en estos términos, a las monjas:

son tan mortificadas en el olfato, que cuando cortan flores, rosas y azar, para aderezar los altares, no se da caso, que lleguen por diligencia suya a gustar sus fragancias, aplicándolas al sentido, que las persive; y cuando componen olorosas casolejas para las festividades, no pudiendo escusarse de recibir sus aromáticos vapores, como también de las flores y del azar [...] levantan el corazón a Dios pidiendo a su Divina Magestad el suave olor de las virtudes.³³

El control del olfato estuvo asociado con el de la vista. Con el fin de normar el manejo de los escrúpulos, como prueba de humildad y obediencia³⁴ a Francisca de la Natividad su maestra le ordenó comer un gran huevo crudo [...] se lo bebió con tanto asco que era milagro de Dios el poder hacer esto. En adelante esta prueba le permitió, para vencer su “frágil” naturaleza, tomar...

³¹ Natividad, c. 1630, f. 33.

³² Natividad, c. 1630, f. 6.

³³ Gómez de la Parra, 1731, p. 103.

³⁴ “En algunas ocasiones permite Dios que seamos asediados de los escrúpulos, algunas veces para castigarnos [...] otras para probarnos para que expiemos faltas pasadas, para desasirnos de los consuelos espirituales y elevarnos a mayor grado de santidad.” Tanquerey, 1930, p. 607.

en su boca cosas muy asquerosas y sucias, y que a los principios no podia labar un servicio por que se quebrava todo su cuerpo de las arcadas (vómito) que el asco que no estaba en su mano ni podia mas, mas dijo que con la gracia de dios y por medio de la mortificacion le habia dios facilitado tanto el mal olor de los servicios que antes le olian [...] que muchas veces le acontecio tener mas lebandad(a) la oracion fregando los servicios que si estuviera en el coro y ansi andaba rogando que le hechasen este oficio por que lo estimaba mas que el ser reina de todo el mundo según el aprecio y estima que tenia de hacer el mas bajo oficio es digno de ser el mas estimado.³⁵

En este caso se planteó el control del asco causado visual y olfativamente por una imagen. En el primer caso (del huevo crudo) el olfatear y ver fue una respuesta semirrefleja.³⁶ El segundo fragmento (de los servicios sanitarios) muestra que el control de los sentidos como parte de un conjunto de actitudes corpóreas, para algunas elegidas, formó parte del camino de la perfección.³⁷ La vista y el olor se asociaron con la boca al incrementarse la secreción gástrica, siendo necesario un esfuerzo sobrenatural para no perder la postura erguida al arquearse por el vómito³⁸ causado por el asco. Ahí residía el mérito del sacrificio.

El camino de la perfección no era sencillo y directo, en el caso de Isabel de la Encarnación, la enfermedad asociada con la purificación le ocasionó el rechazo de sus compañeras pues además de que “tenía mal de orina, jaqueca con riguroso dolor de oído tan recio que era intolerable, los vómitos tan continuos que no podía retener una pasa en el estómago [...]”

padecía intolerable hedor que las religiosas apenas podían sufrirlo y el mal olor penetro de tal manera las tablas de la cama que tuvieron que quemarlas y el colchoncillo se deshizo fuera de casa por su mal olor.³⁹

Como de costumbre, sobre este sentido también el maligno tuvo que ver. No sólo podía originar escrúpulos sino que le estaba permitido, con el fin de probar las virtudes de las monjas, tramsutar el dulce olor de las flores en tentaciones. Describe la religiosa carmelita que el demonio:

³⁵ Natividad, c. 1614, f. 7v.

³⁶ Ganong, W., 1978, p. 136.

³⁷ “Esto sucede cuando los escrúpulos provienen de una intervención prenatal de Dios (...) lo que acontece especialmente con las almas que Dios prepara para la contemplación.” Tanqueray, 1930, p. 607.

³⁸ El vómito, junto con la deglución, la tos, el estornudo y la náusea son respuestas reflejas. El vómito es otro ejemplo de la coordinación cuidadosa de componentes somáticos y viscerales que identifican “olores nauseabundos” y “vistas que asquean”. Ganong, 1978, p. 183.

³⁹ Godínez, c. 1630, f. 9.

nos atormentaban con millares de tentaciones tomando forma de una doncella y con un ramillete de flores en la mano, en aquellas flores estaban infundidos todos los vicios y maldades del infierno y ponían mucha fuerza en que olieran aquel ramillete de flores del infierno y se lo ponía en las narices y aunque la tal religiosa se defendía con demostraciones de torcer la boca hacia unas partes y otras el demonio por todas partes se lo ponía en las narices.⁴⁰

El gusto: “...Tenga un palo en la boca durante una refección...”⁴¹

Vos hablais, y os distraeis: vos hablais, y la gracia calla: vos hablais, y no escuchais a Dios que os habla. Quanto menos habeis a las criaturas, hablara Dios más a vuestro corazón...⁴²

El gusto formó parte de un sistema sensorial en el que la cavidad bucal y los órganos internos asociados con ella se veían articulados como un todo. En la medida en que la boca fue depositaria de varias funciones, se explicitó el control especial que se debía tener sobre la lengua. El silencio voluntario era una muestra digna de gran perfección porque para la religiosa “que no refrena su lengua vana es su religión”.⁴³ Las constituciones normaron justamente el acto de hablar; esto quedó expresado claramente en todos los grados de culpa y la sanción siempre procuró reprimir el uso inadecuado de las palabras al refrenar el órgano de su emisión. En 1630, se señaló que la religiosa que “por palabra o señas diere ocasión de turbación o escándalo a otra su hermana [...] o que fuere hallada en sembrar discordias revolviendo a sus hermanas con otras que es oficio de satanás, tenga un palo en la boca durante una refección [...]”⁴⁴ Gráficamente se presentó a la religiosa con un candado en la boca ya que ésta se consideró como “la puerta y esta puerta está muy mal sin llave que asegure el tesoro que está adentro”.⁴⁵

Además de hablar, por la boca se ingerían alimentos. La comida y los actos asociados con el tracto digestivo fueron uno de los primeros placeres corpóreos sobre los que se enfocaron las descripciones del imaginario conventual.

Fue en el refectorio donde se expresaron con mayor fuerza las manifestaciones

⁴⁰ Natividad, c. 1630, f. 6.

⁴¹ Si la falta se cometía contra la abadesa se añadía al castigo físico la pérdida de velo por tres días y “si no se consigue el arrepentimiento sea puesta en la cárcel sin habito”. Regla, 1630, p. 42.

⁴² Espinoza, M., 1799, p. 20.

⁴³ Regla, 1630, p. 14.

⁴⁴ Si la falta se cometía contra la abadesa se añadía al castigo físico la pérdida de velo por tres días y “si no se consigue el arrepentimiento sea puesta en la cárcel sin habito”. Regla, 1630, p. 42.

⁴⁵ Espinoza, 1799, p. 19.

de lo sobrenatural. Por medio de prácticas ascéticas, las religiosas buscaron enfrentar las tentaciones del demonio que se ensañaba especialmente con algunas, al impedirles deglutir los alimentos alterando la motricidad de los órganos en cuestión. El mal asediaba a Isabel de la Encarnación con dolores: primero empezó por el cerebro, después le afectó una “postema” interior de tal forma que terminó provocándole con esto un “encogimiento de todos sus miembros, apretavansele las quijadas tan fuertemente que llegó a punto de muerte por no poder comer”.⁴⁶

Resulta interesante resaltar que el demonio actuó afectando todo el sistema gastrointestinal. Al final de la vida de la religiosa antes citada, adivinaron los demonios que ya se les iba acabando su comisión, por lo que la torturaron con tan extraordinarios tormentos que parece había llegado el fin de sus días...

coxianle las entrañas dentro del cuerpo y las torcian causandole un dolor intolerable de colica y no le permitian de tomar cosa de substancias si a pura fuerza tomaba algo luego lo trocava pasabanlo a la boca y los ojos a l(o) puesto del rostro donde están las orejas con tanta fealdad y dolor que causaba espanto a las circundantes y esto con movimiento tan profundo que ponía grima inflamole el hígado con tan grande y tan artificial fuego que se abrazaba como en vivas llamas con todo esto fueron tantos los gemidos que daba que no dormía de noche ni dexaba dormir.⁴⁷

El tipo y la forma en que los alimentos se ingerían tuvo que ver directamente con la circulación de la sangre, con la temperatura y con el consecuente humor de las religiosas.

En la comida se expresó uno de los puntos sustanciales en las imágenes del cuerpo. Por medio de asociaciones penitenciales y ascéticas se llegó al grado que el acto de ingerir alimentos no pudo disociarse ni existir de manera independiente de ellas. Había sin duda aspectos superlativos en lo imaginario conventual relacionados con el acto de comer y los rituales que lo enmarcaban. Las Carmelitas Descalzas de Santa Teresa:

solían entrar en el refectorio de rodillas a besar los pies de todas las religiosas, otras veces estaban puestas en cruz todo el tiempo, que duraba la comida: comer en el suelo y tenderse a la puerta del refectorio para que todas las pissen era muy ordinario: suelen también entrar con un plato o basija a pedir limosna y la comida que recojen de lo

⁴⁶ Godínez, c. 1630, ff. 47v-48.

⁴⁷ “El ultimo tormento corporal fue un dolor agudo con los intestinos con tanta viveza, fuerza y violencia que se encogía y ponía como un ovillo en la cama sin hallar descanso ni alivio en postura alguna, el qual fue tan porfiado y vivo que le tullo todos los miembros del cuerpo de suerte que no podía menear pie ni mano ni volverse en la cama ni acudir a ninguna acción humana si no es ayudada de sus enfermeras”. Godínez, c. 1630, f. 46.

que va dando cada una la comen en el suelo sentadas como si fueran pobres mendicantes y mendigas, pordioseras, quedando con esto quanto mortificadas, tanto gozosas, por ejercitar la pobreza, que tanto aman como legítimas herederas de la Seraphica Madre santa Teresa de Jesús.⁴⁸

Vemos aparecer en este conjunto de actos penitenciales otra vez las oposiciones. El gusto debió ser contrariado, a voluntad o por prescripción de los directores espirituales.

La normatividad en los actos alimenticios estaba encaminada al control del gusto. Se condicionó el tiempo, las posturas y la actitud al ingerir alimentos. Como parte de estas manifestaciones, el sancionar el mundano gusto de comer se complementó con la abstinencia de probar manjar o renunciando a probar algún sabor. El acíbar, amargo zumo de la planta del aloe, estuvo casi siempre presente en las penitencias relacionadas con el comer y su objetivo fue el de alterar el sabor del alimento. Sobre la multiplicidad de testimonios de cómo se empleaba, basta citar el de María de Jesús que:

En la virtud de la mortificación se ejercito interior y exteriormente por que con padecer tan fuertes tentaciones y dolores en el cuerpo mostraba el rostro tan sereno y el animo tan sosegado que apenas se echaba de ver y decir y en la comida cebaba el disimulo asibar que tenia en un canutillo con que tomaba justo a la comida [...] En todo se mortificaba en el oído, vista y lengua de modo que solo lo necesario hablaba.⁴⁹

Algunas de las imágenes alusivas a la boca remitían a una interpretación exageradamente rigurosa de los votos. La supresión de su función comunicativa se asoció con la imagen de la obediencia.

Sucedió que un día que se le quitase el habla quedándose con los demás sentidos, en la coyuntura le trajeron un poco de carnero asado en que reventó la iel del carnero, estaba la carne tan amarga y ella tan desganada que no pudo mas que probarla sin pasar bocado, aviso la enfermera a la madre priora y esta mando que le guardasen la misma carne y recalentada se la dieron al otro día para medio día, así se hizo y tampoco la enferma pudo comer, mando la priora que no le diesen otra cosa, el tercer día y los mismo sucedió, la cocinera el cuarto día movida de compasión tomo la carne y la pico y tomando su picadillo hallo que amargaba como iel y entonces le dieron unos quesos que al quarto día comio.⁵⁰

⁴⁸ Gómez de la Parra, 1731, p. 99.

⁴⁹ “[...] y si la moza contaba algo de lo que en el convento pasaba le decía no tenía ella necesidad de saber nada con que así vivía en un perfecto silencio en la presencia de Dios”. Santa Teresa, c. 1630, f. 4.

⁵⁰ Godínez, c. 1630, f. 14v.

También la boca fue depositaria de valores positivos a través de actos específicos como lo fueron el orar, cantar o comulgar. La oración vocal expresada por medio de palabras y gestos era recomendada por los sagrados libros, los cuales convidaban a emplear la voz, la boca y los labios para alabar a Dios. Esta acción estaba encaminada a expresar, además del amor hacia el Creador, el acatamiento de las normas no sólo con el alma, sino también con el cuerpo y especialmente con la palabra como medio de expresión del pensamiento. El oír el sonido de la voz estimulaba la devoción pues el gesto intensificaba el afecto interior.

Las palabras de la consagración, durante la misa, “este es mi cuerpo (...) esta es mi sangre”, proveían a la hostia consagrada de todo el ser físico de Cristo que por la boca entraba al cuerpo.⁵¹

Este conjunto de prácticas que definieron un modelo de comportamiento cristiano, fueron difundidas a través de las hagiografías y biografías. Su fin didáctico y moralizador se extendió durante la primera mitad del siglo XVIII y sobrevivió como ideal de perfección imitado e interpretado de diferentes formas, en los distintos monasterios de la ciudad. Hacia 1765 se intentó imponerlo en los conventos de calzadas con las reformas de Fabián y Fuero. Sin embargo la espiritualidad monacal había tomado entonces cauces un tanto diferentes.

⁵¹ De hecho la hostia era la única reliquia que, como tal, podía existir en la tierra. Walker Bynum, 1987.

DEL MILAGRO CONVENTUAL A LA DEVOCIÓN POPULAR

Los documentos generados por las monjas para las reconstrucciones hagiográficas también fueron utilizados durante la apertura de procesos de canonización con el objeto de encauzar la figura de la religiosa por el camino de la santidad. Esta estrategia se aplicaba igualmente a los varones distinguidos por su santidad y fue propugnada no sólo por el clero secular sino por el Ayuntamiento.

Los clérigos y de manera especial los jesuitas fueron los encargados de difundir el aspecto pastoral de *Vita y Miracula* de las religiosas; en una premeditada combinación, sirvieron de cauce para emitir mensajes morales que ofrecían al pueblo modelos de comportamiento asequibles. Estas circunstancias determinaron la posibilidad de incluir a dos personajes ligados con la historia de Puebla en los anales de la santidad como prototipos de perfección americanos: la venerable María de Jesús y el beato fray Sebastián de Aparicio, ambos franciscanos. No todos los procesos de beatificación prosperaron con la rapidez y eficacia esperados. La lentitud burocrática y los obstáculos formales se acumularon. De manera particular se desarrolló el caso de María de Jesús, a quien se le llegó a reconocer como venerable sierva de Dios: “El lirio de Puebla”. Fue en este mismo momento cuando Santa Rosa de Lima fue promocionada mediante un proceso similar como modelo de terciaria de la orden Dominica y Patrona del Perú.¹

Pese a que la historia poblana no se engalanó con una beata nacida en sus inmediaciones, siguieron apareciendo muestras repetidas de una secular autonomía de las representaciones populares en materia de santidad. La citada religiosa y el obispo Juan de Palafox² fueron personajes centrales en las mandas forzosas de

¹ Glave, 1993, p. 62.

² N. en Fitero, Navarra en 1600, fue nombrado obispo de Puebla en 1639 ocupando el cargo a partir de 1642. Gobernó la Nueva España como virrey desde el 30 de junio hasta el 23 de noviembre de 1642. Fundador del seminario tridentino y de la biblioteca palafoxiana, a él se debe la conclusión de la catedral angelopolitana en 1649. “Con motivo de haberse negado los padres de la Compañía de Jesús a mostrarle al diocesano las licencias que tenían para confesar y predicar o los privilegios de que gozaban para no presentarlas se originó un violento litigio.” Fue nombrado arzobispo de México el 12

80% de los testamentos dictados entre 1650 y 1665, tendencia perceptible aún hacia 1750.

Esto muestra que el pueblo nunca perdió su capacidad creativa en lo que se refiere a la búsqueda de auxiliares o patrones espirituales. Por supuesto, el milagro perpetuó la posición privilegiada de tales personajes. En algunos casos, el clero aprovechó esos estímulos y los utilizó como un arma estratégica al servicio de una intención doctrinal.

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII hubo ciertos cambios en las manifestaciones del imaginario conventual; la religiosidad monacal representada en el siglo XVII por la búsqueda de perfección individual e introspectiva de las “elegidas de Dios” caminaba hacia formas colectivas y públicas. Se debe entender este fenómeno como una forma de adaptación de la experiencia mística y sobrenatural hacia manifestaciones devocionales más abiertas representadas a través de lo milagroso y popular, características del siglo de la Ilustración.

Desde 1737, se había reconocido el patronato guadalupano contra la epidemia del matlazahuatl en la ciudad de México, y en otras ciudades como San Luis Potosí se hicieron actos semejantes que reforzaron la solicitud de su confirmación pontificia.³

En Puebla, las manifestaciones guadalupanas tomaron otro cariz cuando el 16 de julio de 1754 las religiosas de San Jerónimo dieron licencia a la priora y al definitorio para que en “manos del capellán del convento y bajo las solemnidades necesarias puedan jurar a nuestra señora de Guadalupe⁴ por especial patrona de dicho convento y sus moradoras [...] en reconocimiento de su patrocinio”.⁵ Este juramento fue el inicio de una serie de manifestaciones sobrenaturales encaminadas a curar a 13 de las 77 monjas del citado monasterio, que se encontraba “afligido y contristado por la enfermedad de la epilepsia y morbo caduco, que de al-

de noviembre de 1648. Murió en 1659 en España. En 1666 su cuerpo estaba incorrupto. Se decretó su beatificación el 12 de septiembre de 1767 después de haber sido demorado el proceso varias veces. Enciclopedia, 1977, t. 10, p. 178.

³ Contreras, Javier Evangelista. *Desposorio feliz o el dichoso vinculo de tres glorias*, la plausible confirmación que hizo la santidad del Señor Benedicto XIV papa reinante, del patronato de María [...] de Guadalupe, Sermón panegírico que el domingo 9 de octubre de 1757 en la ciudad de San Luis Potosí [...], México Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758. Citado por Martínez Rosales, 1993, p. 112.

⁴ La información utilizada en este apartado sobre los relatos de la virgen de Guadalupe en el convento de San Jerónimo y en el de Santa Catalina, procede de documentos de carácter estereotipado que obedecen a la modalidad de encuesta; en ella el recopilador resaltó especialmente los fenómenos más extraordinarios que evidenciaban el poder sobrenatural de la Guadalupeana. Otra característica que se debe resaltar es que las fuentes de información del hagiógrafo fueron esencialmente orales; en ocasiones de transmisión directa, en otros casos estuvo sujeta a intermediación de otras religiosas.

⁵ Durán Manrique, 1971, p. 12.

gunos años a esta parte padecen algunas religiosas, cuyo número va creciendo día a día...”⁶ Juraron todas las religiosas, y la primera que testificó acerca de su curación fue Antonia Manuela Guadalupe de la Emperatriz, religiosa de velo y coro, quien por mandato de su prelada dijo que:

el mes de abril de 1753 comencé a sentir los efectos interiores que causó el accidente de la epilepsia con el temblor de tierra que hubo el día 30 del mes de junio. Se me declaró en lo exterior con gran fuerza, con intervalos de golpes y suspensiones, sin que se pudiera conseguir que se quitara si no era con Evangelios y oraciones de sacerdote [...] así continúe 9 meses y 17 días lo más de este tiempo y por todos los días con gravísimos dolores y ardores y hubo ocasión que tuve el pecho tan cerrado que no se me percibía lo que hablaba [...] se me trabaron las quijadas que no podía abrir la boca para comer [...] estaba imposibilitada de asistir al coro y demás obligaciones; hasta el mes de julio de este año que se hizo al jura de mi Señora. Y luego que se efectuó, sentí materialmente como si me estuvieran quitando el peso o presión y palpitación del corazón [...] A la tarde reconocí que estuve totalmente libre y de todo efecto de epilepsia tal que luego puede asistir a coro y demás distribuciones de la Comunidad.⁷

Así fueron declarando cada una de las 14 enfermas, cuyos nombres eran:

Cuadro 16
Religiosas sanadas en el convento de San Jerónimo en 1754

<i>Nombre de la religiosa</i>	<i>Años de enfermedad</i>
Antonia Manuela Guadalupe de la Emperatriz	1
Josefa María Ana Guadalupe del Sacramento	6
Ignacia María Ana Guadalupe de San Bernardo	4
María Ana Josefa de San Antonio	5
Agustina Guadalupe Machorro	2
María Justa Guadalupe de la Santísima Trinidad	3
Bárbara María Guadalupe del señor San José	3
Agustina Guadalupe de la Asunción	10
Josefa María Guadalupe del Corazón de Jesús	2
María Josefa Nicolasa de Guadalupe	12
María Guadalupe Josefa de la Soledad	—
Teresa Josefa María Guadalupe	8
Antonia María Guadalupe del Señor San José	—

FUENTE: Durán Manrique, 1971.

⁶ Durán Manrique, 1971, p. 14.

⁷ Durán Manrique, 1971, p. 20.

Resulta, sin lugar a dudas, significativa la asociación del nombre de 13 de las enfermas y la de la nueva patrona del convento. La imagen de la virgen de Guadalupe se encontraba allí desde el año de 1717, cuando Micaela Rosa de san Juan y Manuela Micaela de san Francisco de Sales⁸ la llevaron al convento como parte de sus pertenencias. Años más tarde el obispo Álvarez de Abreu, en la primera visita que hizo al convento, “le pareció mal que hubiera cuadros grandes en las celdas” y ordenó se devolviera a la casa de los parientes de las religiosas. La viuda Ortega (la madre de las religiosas) les confesó el secreto del prodigio de la imagen que se había quedado ahí como parte de los deseos de su esposo, sin duda también por voluntad divina pues más adelante sería la salvación de la comunidad, como patrona de la misma. Coincidió el milagro de San Jerónimo con la entronización de la guadalupana como patrona del virreinato en 1754.⁹

En la ciudad de Puebla, su protección se confirmó un año después cuando el 7 de octubre de 1755 fue nombrado promotor fiscal del obispado el doctor José de Tembra y Simanes¹⁰ y comisionado para recibir la información ofrecida en un memorial procedente del Convento de Santa Catalina de Sena de la ciudad. En él se informaba “haberse operado un suceso milagroso” ocurrido en la persona de Nicolasa María Jacinta,¹¹ en el locutorio del citado monasterio, bajo juramento de-

⁸ Hijas de Miguel Ortega, impresor. Este personaje al momento de contraer matrimonio regaló a su esposa una imagen de nuestra señora de Guadalupe que fue llevada previamente al santuario de Guadalupe de la ciudad de México. Valiéndose Ortega de su amistad con el capellán le suplicó “que tocase su imagen a la aparecida con la precisa condición de que fuera brevemente al ayate” así pasaron juntas las imágenes toda la noche y antes de la misa “el gozo se convirtió en amargura por que se hallaron con el ayate vacío, y dejando la imagen de Ortega sobre el ayate. Nuevamente se hincaron y con lágrimas y letanías [...] hallaron en su lugar”. Durán Manrique, 1971, p. 4.

⁹ Su ascenso se debió a la emergencia de un sector clerical de la élite criolla. Ante la recuperación del terreno ocupado por el clero regular, el clero secular impulsó su reconocimiento. Tesis de Edmundo O’Gorman en *Destierro de sombras. Luz del origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, 1986.

¹⁰ En el momento de la recepción de la información este señor era revisor, expurgador y calificador del santo oficio de este reino, examinador sinodal de este obispado, cura beneficiado por su majestad, vicario y juez eclesiástico del partido de Tecamachalco y canónigo lectoral de la santa iglesia catedral de la ciudad de Valladolid. ACSCP. “Información de Nicolasa María Jacinta, religiosa Profesa de velo y coro del sagrado convento de Santa Catalina de Sena de la ciudad de los Ángeles”, 1757.

¹¹ La religiosa, evidentemente parienta directa del examinador, era oriunda de la villa de Córdoba de este obispado, hija legítima del capitán don José de Tembra y Simanes y de doña Catalina de Soto y Noguera. Al momento de las declaraciones dijo tener 28 años de edad y cuatro de profesión en Santa Catalina. Tuvo otra hermana dentro del monasterio llamada María Antonia del Corazón de Jesús quien profesó el mismo día que ella, el 1 de enero de 1753. Entre 1758 y 1759 ingresaron al monasterio dominico de Santa Rosa; Ignacia María de San José e Ignacia de la Soledad, primas hermanas de Nicolasa María Jacinta. Cfr. Tercera parte de este texto, apartado “... Ser hija legítima y de legítimo matrimonio”.

claró la dicha religiosa que habiéndole acontecido desde el día seis del corriente mes hasta el doce del mismo, calentura, dolor de cabeza y tan grave

desvanecimiento [...] copia de sangre que lanzo por la boca, agudo dolor en el pecho y espalda y una crecida hinchazón en el pulmón, muy escasa la respiración y estremada la fatiga para articular por lo muy ronca que tenía al voz a que se agregaba dolor en el estómago y vientre, ardor en las tripas y un tumor en el empeine que le impidió la deposición de la orina desde el día nueve del citado mes hasta el doce[...]¹²

Después de haberle aplicado todas las medicinas posibles, ante la gravedad del caso se le administraron la eucaristía y la extremaunción y después de haberlos recibido, recordó que el mismo día “era el que nuestra santa Madre Iglesia celebraba la gloriosa Aparición de Nuestra Señora de Guadalupe y alentándola la fe con el mayor esfuerzo que pudo se encomendó a la santísima Señora, pidiéndole que si le convenía morir de aquella enfermedad había de ser en su día, si no que le concediese la vida por milagro”. Dadas las doce horas del medio día y aplicándose una imagen de la señora de Guadalupe, reiteró su petición insinuándole que:

no quería la vida para bien suyo, ni con otro fin, sino es por que con este milagro se extendiera su devoción y fuera más exaltada su gloria, que con morir se perdía nada, por que esperaba en Dios que se había de ir a gozarla, y su majestad con no hacer el milagro perdería todas las alabanzas que le abían de dar, y pronunciando esto se sintió sin dolor ni embarazo alguno y comenzó a publicar que estaba buena y sentándose tuvo una copiosa deposición de orina.¹³

Así quedó instantáneamente sana de todas las enfermedades que padecía, y el día catorce se regresó a su oficio de sacristana. Para la certificación del milagro, se aplicó un interrogatorio a todas las religiosas del mencionado monasterio, las que contestaron de manera similar; la primera cuestión se refirió al reconoci-

¹² ACSCP. “Autos sobre la averiguación del milagro que obre la santísima Virgen María de Guadalupe con la reverenda Madre Jacinta María de San José, religiosa Profesa de velo y coro en el convento de Santa Catalina de esta Ciudad.” Firmada por el juez, el doctor don Gaspar Antonio Méndez Cisneros y el notario Manuel Gómez de Escobar y Mauleón. Al margen dice “murió la Madre Jacinta el 20 de mayo de 1792 entre cuatro y cinco de la tarde”.

¹³ “Certificó tal declaración el 7 de octubre de 1755. Para ello se examinaron a todas las demás monjas que fueron consideradas testigos de vista y sobre el hecho y derecho todos los médicos, teólogos que se hallaron presentes ante el prodigio y como para que se califique de verdadero milagro pide varios requisitos nuestra Sumo Pontífice Reinante (...) se ordena el siguiente interrogatorio” en ACSCP. “Autos sobre la averiguación del milagro que obre la santísima Virgen María de Guadalupe con la reverenda Madre Jacinta María de San José, religiosa profesa de velo y coro en el convento de Santa Catalina de esta ciudad”, pp. 5v-7.

miento de la guadalupana “la Mexicana jurada por Milagrosa Patrona de la América y en particular jurada de un año a esta parte como especial Patrona del Convento de Nuestra Madre santa Catalina de Sena”.

El milagro¹⁴ fue también una prueba, asociada a la santidad; su certificación se operó sobre una realidad incuestionable que se basaba en la virtud de obras y de pensamiento; los testimonios de las monjas reunían estos requisitos.

La “racionalidad teológica” de la iglesia oficial hacia la religiosidad popular y sus manifestaciones tuvo que ir más allá del reconocimiento de los milagros de la Virgen. En los conventos de mujeres del siglo XVIII, se siguieron introduciendo milagros obrados directamente por Cristo en sus diferentes edades: Del niño ciegucecito en la iglesia de Capuchinas, cuenta la leyenda que:

El 10 de agosto de 1744 después de la solemnísimas festividad del Mártir san Lorenzo en el convento de la Merced de la ciudad de Morelia [...] un hombre falto de fe y lleno de odio antirreligioso se había escondido en la iglesia, profanó varios objetos litúrgicos. Una vez aprehendido confesó que profanó la imagen del Niño Dios que estaba en los brazos de la Santísima Virgen, le arrancó las manos y los pies y, aumentando su furor al escucharlo y verlo llorar tiernamente cuando iba rumbo al cerro, arrebató el agudo punzón (que servía para sustentar al Niño en brazos de la Virgen) y con él arrancó con atrocidad inaudita los ojos del santo Niño y le dio 33 puñaladas.¹⁵

El otro caso fue el señor de las Maravillas en Santa Mónica (1680).¹⁶ En ambos casos se editaron cuadernos explicativos del poder milagroso de las imágenes, con sus oraciones específicas que respondían casi siempre a una misma estructura, con ligeras variantes en cada caso y llevando al final la petición o súplica y agradecimiento. Se reproducía la imagen en forma de pequeños grabados junto con las normas que se debían seguir en el culto.¹⁷

¹⁴ El arraigo del milagro en la literatura hagiográfica obedece a la tradición heredada de la escolástica medieval, la cual siguió básicamente las líneas marcadas por San Agustín. Muñoz Fernández, 1989, p. 169.

¹⁵ Posteriormente la imagen se trasladó a Puebla para ser resguardada por la comunidad de capuchinas. “Cuaderno de la Historia del Santo Niño ciegucecito”. Arzobispado de Puebla, 1977, p. 24.

¹⁶ “Existe también en el convento de Santa Mónica de religiosas Agustinas Recoletas una imagen de marfil de poco más de una vara de Cristo Crucificado. Especialmente venerable, por haber sufrido nuevas injurias y tolerado nueva pasión en poder de un judío llamado Diego de Alvarado, que fue relajado en estatua: esta Santísima Imagen tiene altar propio colocado en un bellísimo retablo en el cuerpo de dicha iglesia al lado del Evangelio”. Villa Sánchez, 1962, p. 35.

¹⁷ “Todas las oraciones contienen tanto una proclamación de las virtudes de la imagen como un lugar en el que se debe introducir la petición del favor deseado. Se incluye así mismo una fórmula de promesa de agradecimiento perpetuo del favor y de compromiso de propagar la devoción. En algunas devociones siempre hay alusión expresa a alguna figura teológica intimamente ligada con la devoción. Esta asociación es importante en la devoción popular.” Zamora Acosta, 1989, p. 535.

Dentro de este esquema, la elección de la imagen incluyó un acto de fe individualizado, que se convirtió en testimonio de una nueva devoción. En ésta, se relacionaban una serie de variables, algunas relativas a los devotos, como las necesidades materiales o espirituales que deseaban ver satisfechas, y otras alusivas a la imagen, al modelo de santidad que personificaba y las facultades taumatúrgicas que le eran atribuidas.

Desde mediados del siglo XVIII, las iglesias de dos conventos de mujeres abrieron sus puertas al culto público. El carácter no oficial y casi heterodoxo de la devoción popular que estas imágenes generaron se reflejó en su ubicación dentro de la iglesia. Fueron situadas en un lugar secundario del templo, nunca en el presbiterio; El niño Cieguecito se ubicó incluso en la entrada, marcando simbólicamente una separación física entre el culto oficial y la religiosidad popular.

La devoción se centró en la entrada del coro bajo, de manera que los devotos no pasaban casi nunca al interior para orar o asistir a las ceremonias y cultos oficiales de las religiosas. La ubicación de las imágenes que recibían culto público en lugares secundarios de las iglesias no era arbitraria ni casual: respondía y expresaba la lógica que regía esta forma de manifestación de la religiosidad. El templo era el lugar donde se celebraba el culto oficial, era el corazón de los conventos de monjas y simbolizaba la separación entre las monjas y el resto de los fieles. La presencia de santos populares en los templos dejó ver la simbiosis entre las formas de entender la religión por parte de la iglesia oficial y la devoción popular.

Los cambios espaciales de las iglesias construidas durante el siglo XVIII motivaron alteraciones de la relación entre los fieles y las monjas y no fueron más que un reflejo de las tendencias encaminadas a limitar el intercambio de las experiencias conventuales que trascendían hasta entonces al exterior. De la misma manera se trató de limitar el culto a las imágenes populares que albergaban las iglesias conventuales.

Estos cambios, que estuvieron además relacionados con aspectos sociales y políticos, se venían anunciando con antelación, desde principios del siglo XVIII. La limitación del número de conventos y la dificultad para obtener licencias para fundar los nuevos —como en el caso de Santa Rosa—, las críticas a la vida monástica de las calzadas, la reticencia a aceptar lo milagroso como cotidiano y el mayor poder de las autoridades del clero secular sobre los monasterios, fueron los primeros hechos que denotaron los grandes ajustes institucionales que la Iglesia realizó en el siglo de las luces.

Las reformas de los conventos de mujeres formaron parte de una tendencia política encaminada a una secularización de la religiosidad. Matizadas de jansenismo, llevaban a extremar el rigor dentro de los conventos, a la vez que tendía a aislarlos del mundo exterior.

La última oleada de las fundaciones conventuales (1680-1748) se llegó a efectuar, pero después de una larga espera. Frente al mayor rigor de las institucio-

nes hubo, sin embargo, factores que favorecieron el impulso a la religiosidad de los conventos. El tener un convento con una patrona criolla y el auge de las devociones populares de mediados del XVIII se pueden citar entre ellos.

Para la segunda mitad de ese siglo nos encontramos con una actitud reformista más agresiva y con una serie de cambios mayores que afectaron el lugar de los conventos en la sociedad. Como se ha visto en la tercera parte, las reformas precipitaron la caída del ingreso a los monasterios, al menos en algunos de calzadas.

A la crítica ilustrada, que seguramente estaba ya presente en esa época, y frente al hecho de haberse constituido en uno de los principales propietarios de las casas de la ciudad, las reformas limitaron también el contacto y relación con el resto de la sociedad e hicieron menos abierta y directa la simbiosis entre familias y monasterios. Aunque existen pruebas de que la relación de las familias locales con el clero secular tomaron un camino inverso en el siglo XVIII, cuando las capellanías adquirieron mayor vigor y los cabildos eclesiásticos estuvieron ocupados por mayor número de criollos, es un hecho que la relación de los grupos familiares con los conventos de mujeres resultó afectada. Entre las causas de este fenómeno, habría que preguntarse si no influyó también un cambio en la visión social de la mujer, al menos en determinados grupos sociales, ya que otros estudios han mostrado una disminución de la importancia de la dote matrimonial. El hecho es que en el último tercio del siglo, asistimos a la citada decadencia de algunos conventos, como La Trinidad y San Jerónimo, patentes en sus magras cuentas conventuales y escasas profesiones.

Por último, durante este proceso, la vida de las religiosas descalzas fue resaltada y prácticamente convertida en modelo, frente a la cual las calzadas no se convirtieron sino en meras aproximaciones. Sin embargo, no todo pudo ser sometido al racionalismo religioso. La resistencia a las reformas, duró años y la devoción popular en torno a lo maravilloso conventual siguió latente en advocaciones que hoy aún se veneran.

CONCLUSIONES

En este trabajo centramos nuestra atención en la relación existente entre el mundo urbano, los conventos de mujeres y la sociedad poblana del siglo XVIII. En un principio, fue la gran cantidad de bienes inmuebles propiedad de los conventos de monjas el proceso sobre el que se concentró la atención. Descubrir cómo todo un sistema de motivaciones espirituales llegó a definir la estructura de la propiedad urbana, orientó la investigación hacia el estudio de los mecanismos que permitieron tal proceso. El tema se fue ampliando al relacionarse con otras problemáticas que incluyeron a la familia, la economía y sobre todo la existencia de un modelo de comportamiento femenino que se cifró en la búsqueda de la vida de perfección. Esta interconexión llevó a plantear que los conventos formaron parte de un proceso integrador del cual fueron elementos necesarios para la difusión de la cultura novohispana.

De la interrelación de hombres y mujeres procedentes de diferente origen avendados en esta tierra recién inventada para ellos, se derivó un problema muy concreto: la necesidad de establecer reglas que les permitieron sobrevivir y reproducirse. Los patrones culturales se proyectaron desde diferentes perspectivas. Los monasterios femeninos se convirtieron en núcleos que normaron y difundieron los hábitos y los comportamientos europeos a partir del ideal de perfección femenina. Este mecanismo de transmisión cultural se llevó a cabo porque ciertas tradiciones eclesiásticas coincidían con la necesidad de la sociedad de coaccionar y normar conductas individuales y colectivas. Como lo ha planteado Norbert Elias, la *civilité* tiene cimientos religiosos cristianos, por lo que la Iglesia fue uno de los órganos más importantes de la transferencia de modelos hacia abajo.¹

En las reglas y constituciones conventuales se definieron las formas de convivencia pública y privada más elementales, en las cuales el margen de acción individual estuvo relativamente reducido. Esta relación respondió a una necesidad social que reclamaban precisamente aquellos modelos de conducta propios de la época y de la élite, misma que se sometió a autoacciones en su creciente necesidad de distinción y prestigio. Esta dinámica social permitió que los espacios con-

¹ Elias, 1969, p. 146.

ventuales estuvieran articulados como un todo con la ciudad. Al momento de su construcción, se ajustaron al modelo urbano y le dieron vida al resguardar el honor femenino, valor familiar que permitió a los grupos socialmente poderosos identificarse y diferenciarse.

En Puebla, los conventos femeninos desempeñaron un papel importante como puntos de orientación y su simbolismo espacial sirvió para activar el crecimiento de la ciudad. Es importante analizar esta relación pues implicó cambios en la sociabilidad urbana que recientemente se empiezan a plantear en el caso latinoamericano. Los conventos de mujeres no fueron construidos al azar. Su ubicación daba cohesión al asentamiento español mediante los ejes de la distribución del agua, de la población de sus alrededores y de la economía local y regional de la cual formaron parte importante.

Al interior de los monasterios se reprodujo, en cierta medida, la jerarquización desigual de la sociedad, ya que diversas calidades de mujeres los habitaban y les daban vida. La castidad y la pureza femeninas, ahí resguardadas, implicaban el seguimiento de reglas estipuladas por sus constituciones, que les permitían convivir cotidianamente.

Las condiciones económicas y demográficas locales y regionales permitieron, en cierta medida, la interpretación de las reglas monásticas dentro de los conventos de calzadas.² El cuestionamiento que hizo al respecto Fabián y Fuero descontextualizaba las prácticas cotidianas y los esquemas de comportamiento de las monjas al no considerar las razones que avalaban esos modelos de vida "privada".

Las fluctuaciones en el ingreso de las religiosas y la baja en el poder adquisitivo en determinadas coyunturas económicas orilló, entre otras muchas razones, a adoptar ciertas medidas que permitieran solventar esa situación. Así, resultó ser más costeable repartir el producto de los réditos dotales a cada profesa que mantener homogéneamente a toda la comunidad. Por otro lado, los ingresos se complementaban con el pago de "pisos" y "pupilaje" de novicias y niñas respectivamente, además de lo aportado por las supernumerarias. Al quedarse sin estas entradas, en obediencia a las disposiciones del obispo reformador, cuando los réditos de los préstamos conventuales se pagaban de manera irregular se suscitaba una quiebra para el monasterio.

Varias fueron las estrategias de sobrevivencia de los conventos. La compra y venta de celdas era un indicador del crecimiento o de la renovación de la población conventual, y finalmente representaba una fuente de ganancias pues el capital no salía del monasterio y constituía un suplemento de la cantidad dotal.

² Concretamente en el siglo XVII, cuando en respuesta a peticiones de las monjas, los preladatos autorizaron modificaciones en el cumplimiento de las constituciones. Estos cambios respondían a la concepción que la sociedad tenía de la vida religiosa, con cierta apertura hacia el mundo exterior, que permitía un juego de mutuas influencias.

La reproducción de los nexos afectivos entre parientes fue una condición que permitió que la familia concibiera al monasterio como una prolongación de sí misma. Las sobrinas y sobrinas nietas que vivían con la hermana de la madre o del padre seguramente recibirían una adecuada "educación cristiana". Corresidían las niñas con sus tías conformando pequeños grupos consanguíneos y representaban potencialmente nuevas profesiones a mediano plazo. La salida de las niñas de la clausura originada por las reformas anunciaba así la futura escasez de monjas en la comunidad.

Es importante señalar que cada orden y cada convento tuvieron su propio ritmo de crecimiento y desarrollo; en algunos casos, su dinámica coincidió con las fluctuaciones regionales. En otros casos disminuyeron sus profesiones en las dos últimas décadas del siglo XVII debido a nuevas fundaciones. Ya en el XVIII, los de calzadas se vieron afectados por las reformas de 1765 y todos, excepto los de descalzas y pobres como las capuchinas, vieron amenazada su existencia.

Las formas artísticas que los monasterios inspiraron y su contenido espiritual formaron parte del desarrollo de las creencias y prácticas religiosas, por lo que estudiarlos en la larga duración ha permitido descubrir los cambios históricos en torno a las diferentes concepciones de la piedad, la pobreza, la obediencia y la castidad, no sólo de las monjas sino de las familias ligadas a ellas. La religiosidad se construyó individual, sectorial y colectivamente y su motor fue la familia.

Uno de los principales problemas a tratar fue el de la relación de los conventos de mujeres con la ciudad, a través del estudio de los grupos familiares. Las relaciones de intercambio que se establecieron entre ellos y las órdenes femeninas obedecieron a estrategias de reproducción social concretas, que permitieron transferir el concepto de vida de perfección a los miembros que pertenecían al linaje. Esta relación tuvo sus propios límites. Uno de ellos fue el papel que desempeñó la familia extensa como sinónimo de una corporación económica y política endógama y autoprotectora.

El estudio de los grupos ligados financiera y socialmente con los conventos permite entender cómo la entrada de sus mujeres a la vida de reclusión fue un fenómeno relacionado con procesos económicos y con modelos determinados de estructuras familiares y religiosas que cambiaron en el curso de los ciento cincuenta años que abarca esta investigación.

Según los datos disponibles hasta el momento, puede sugerirse que la familia nuclear tendió a perder fuerza en la conformación de la religiosidad femenina monacal, desde inicios del siglo XVIII.

La edad, el número de mujeres emparentadas entre sí, y la calidad étnica, económica y política de los progenitores de monjas varió a lo largo de nuestro periodo de análisis. Los cambios detectados en la edad de ingreso al convento pudieron significar que los lazos afectivos entre padres e hijas estuvieron determinados por la dinámica propia de la desintegración de esos núcleos familiares, pues fue dife-

rente salir de casa a los 16 que a los 25 años para tomar los votos. Debe considerarse que la edad de entrada al claustro, en muchos casos siendo aún infantes, anticipó la ruptura de los lazos sentimentales domésticos, hecho que fue muy importante en la definición de modelos afectivos y de comportamiento dentro de los monasterios, lo cual fue severamente cuestionado por el obispo reformista Fabián y Fuero.

Por un lado, una pronta ruptura con la propia familia determinó que dentro del convento las religiosas jóvenes construyeran lazos de solidaridad emocionalmente fuertes que reproducían los modelos madre-hija, o maestra-alumna. Ejemplo de ello son las religiosas que escribieron los cuadernos de las iluminadas. En el caso de la madre María de Jesús, Agustina de Santa Teresa fue su discípula y, sin duda, ferviente admiradora. El otro tipo ideal sería la relación fraterna carmelitana.

También, podemos pensar que la formación de grupos socialmente homogéneos dentro de los conventos de monjas fortaleció hacia el exterior relaciones de sociabilidad. Recordemos las testificaciones de los certificados de pureza de sangre: cuando el padre era peninsular, los firmantes por lo regular también lo eran y conocían directamente al padre de la religiosa o a los abuelos paternos por proceder del mismo lugar; estos testimonios recalaban la calidad de cristianos viejos. Si los padres eran americanos, los testigos aseguraban conocer a los parientes atendiendo a la ocupación o posición económica del padre o los abuelos, lo cual fue notorio en el caso de los hacendados. El parentesco fue uno de los fenómenos más significativos de la religiosidad. Se puede decir, que fue uno de los elementos característicos del catolicismo novohispano.

La existencia de conventos implicó el crecimiento del fervor y de las creencias religiosas hispanas y criollas. Fueron pues, un fiel indicador de la religiosidad de una sociedad. El papel que desempeñaron, al formar una parte integradora del sistema devocional urbano, abre una nueva posibilidad de análisis para el estudio de las redes de religiosidad local.

Tratamos de resaltar la función del imaginario conventual en la conformación y acatamiento de las normas de comportamiento de las religiosas. Con las constituciones se ajustó la sensibilidad y se normó el uso de los sentidos. Esto produjo maneras de pensar, ver y sentir que aunque propias de la vida de clausura, se reprodujeron como modelo a imitar por el resto de la sociedad.

La relación entre el sistema devocional urbano y lo maravilloso conventual muestra la dinámica propia del catolicismo novohispano; fue flexible, inmediato y operativo ante las necesidades y las penas. El culto privado, individual e introspectivo del siglo XVII, caracterizado por el misticismo y el iluminismo, fue uno de los elementos que conformó el modelo de perfección femenino que, como patrón de comportamiento moral definió al exterior de los monasterios las formas de la piedad penitencial colectiva. Esta relación secular entre conventos y ciudad se vio afectada por una serie de cambios que modificaron no sólo las estructuras archi-

tectónicas sino la imagen que sobre la función de los monasterios tenía la sociedad. Con las reformas de 1765-1773 se pretendió limitar su contacto con el mundo exterior.

Como los milagros guadalupanos fueron una muestra más de la versatilidad adaptativa de la religiosidad, el modelo de devoción colectiva permitió ligar las devociones conventuales con las populares. Este fenómeno se materializó cuando las puertas de las iglesias monacales se abrieron y dieron lugar a cultos de carácter público, lo que permitió que los conventos, de diferente manera, se insertaran en el sistema devocional poblano del siglo XVIII.

La civilidad, comprendida como la transmisión de formas de comportamiento y sensibilidad humanas con una dirección determinada, constituyó un proceso en el cual se vieron imbricados los conventos de mujeres en varios aspectos. En el primero de ellos, los monasterios estuvieron asociados a la vida urbana. Como un fenómeno de esta índole, contribuyeron a delinear partes del rostro de la ciudad. Con sus advocaciones particulares, ayudaron a implantar un tipo de religiosidad urbana, la cual se puede entender por la combinación de diversas advocaciones en un orden jerarquizado así como por la ausencia de otras. Esta contribución a la identidad de la ciudad fue mucho más específica, pues tuvieron un rango de influencia en un entorno urbano inmediato que incluía calles y manzanas y barrios aledaños. Esta influencia se basó en la vida cotidiana, con la repartición del agua y la participación en las fiestas. Vistos en conjunto, los conventos contribuyeron a la percepción de orden espacial y religioso de la ciudad. Sus habitantes se percataron y asimilaron la existencia de dos núcleos conventuales: uno definido alrededor de la catedral y plaza (Santa Inés, La Concepción, Capuchinas, La Soledad, La Santísima y San Jerónimo) y otro en la frontera norte de la ciudad de los Ángeles (Santa Catalina, Santa Clara, Santa Teresa, Santa Rosa, Santa Mónica). Diferenciados unos de otros por sus formas constructivas y advocaciones, marcaron el entorno urbano.

Al interior, el orden espacial del convento reflejó un discurso estricto de jerarquización y disciplina. La relación entre actividades y espacios ha permitido comprender el orden conventual. Al indagar sobre las características espaciales y visuales de los hogares de donde provenían las religiosas hemos encontrado algunos paralelismos con los conventos. La existencia de oratorios en algunas de las casas y el tipo de pinturas y libros dejaron ver la importancia del ordenamiento espacial y visual en la conformación de la religiosidad familiar de las monjas.

Además de la influencia general sobre la población urbana, los conventos estuvieron ligados a determinadas familias. Como espacios de vida contemplativa, su peso en el proceso de civilización fue directa, a través de las familias de las religiosas. Ellas fueron las promotoras de las fundaciones, las que tuvieron parientes en el cabildo y las que ostentaron el estatus religioso de sus hijas. Por medio de las familias, los conventos también establecieron sus formas de convivencia

(visitas, fundaciones para sostener determinadas festividades, los intercambios culinarios, etcétera). Esta relación histórica entre familias y monasterios se materializó en el incremento de sus rentas y propiedades.

La aportación más elaborada de los monasterios a la sensibilidad religiosa fueron los milagros y la participación de las monjas en ellos. El imaginario conventual había ya aportado en el siglo XVII sus productos más complejos con la vida de las venerables cuya difusión se llevó a cabo, en gran parte, en la primera mitad del siglo XVIII, con la impresión de biografías que permitieron la lectura del maravilloso conventual local.

En el proceso de civilización, el siglo XVIII desempeñó un papel fundamental porque a la vez que constituyó la cúspide de la influencia conventual femenina, en él se produjeron grandes tensiones en las que se acarrearón cambios importantes. Las variadas y enriquecedoras interpretaciones de las reglas, expresadas en una diversidad de comportamientos religiosos, orilló tanto a la Iglesia como a la corona a buscar un reordenamiento. Estas reformas, como se ha visto, afectaron la vida cotidiana y los espacios conventuales. La acumulación de las dotes, expresadas en propiedades, hizo que gran parte de las casas, símbolo indiscutible del linaje familiar, cayeran en manos de la Iglesia. Ella, a su vez, había impuesto con las reformas nuevos mecanismos de una religiosidad que modificó la antigua relación de los monasterios con las familias.

Los cambios en la manera de concebir la religión, si bien reordenaron de una manera más jerárquica la vida conventual, abrieron nuevos caminos al reubicar el papel de las religiosas en los milagros. Las identidades locales encontraron rápidamente nuevos cauces, al surgir imágenes criollas, como las de Santa Rosa y la virgen de Guadalupe, a las que las monjas y la ciudad estuvieron vinculadas.

Las reformas del siglo XVIII alteraron la vida cotidiana de los monasterios en aspectos que eran sustanciales para la concepción de la religiosidad femenina. Así, con disposiciones que aparentaban ser superficiales, cambiaron, desde entonces, las relaciones de los conventos con la sociedad.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AAP	Archivo del Ayuntamiento de Puebla.
AGNM	Archivo General de la Nación de México.
AGNEP	Archivo General de Notarías del Estado de Puebla.
AGI	Archivo General de Indias de Sevilla.
ARPP	Archivo del Registro Público de la Propiedad.
AC	Archivos Conventuales.
ACCAPP	Archivo del Convento de Capuchinas de Puebla.
ACCP	Archivo del Convento de La Concepción de Puebla.
ACSP	Archivo del Convento de La Soledad de Puebla.
ACSJP	Archivo del Convento de San Jerónimo de Puebla.
ACSCP	Archivo del Convento de Santa Catalina de Puebla.
ACSRP	Archivo del Convento de Santa Rosa de Puebla.
ACSTP	Archivo del Convento de Santa Teresa de Puebla.
ASV	Archivo Secreto del Vaticano.

Fuentes manuscritas

CEREMONIAL

- 1700 “Ceremonial que se guarda por las religiosas de Nuestro Padre Señor San Gerónimo. Sacado de su original, el qual fue remitido desde España al convento de Nuestra Madre Santa Paula de México del qual pasaron Religiosas a fundar este de la Puebla, y le conduxeron para introducir el orden Monacal, y su observancia.”

ESCALONA MATAMOROS, Cristóbal

- c. 1740 “Fundación del religiosissimo y mui exemplar Beaterio de Santa Rosa de Sta. María Orden de Predicadores y erección en convento formal de-
bajo de la regla del Segundo orden más estrecho.”

FUNDACIÓN

- c. 1748 “Fundación del Religiosissimo Convento de La Soledad, Segundo de Carmelitas Descalzas de la Ciudad de los Ángeles.”

GODÍNEZ, Miguel

- c. 1630 “Escrito del Padre Miguel Godínez, varón muy espiritual de la Compañía acerca de la vida y virtudes de la Venerable M. Isabel de la Encarnación cuyo padre espiritual fue.”

NATIVIDAD, Francisca de la

- c. 1630 “Su vida de la Me. Francisca de la Natividad escrita sobre ella misma.”
 c. 1630 “Este es el original de la Madre Francisca de la Natividad dando razón de la madre Isabel de la Encarnación y de su confesor: de que se hizo traslado.”

SANTA TERESA, Agustina de

- c. 1630 “Cuaderno primero sobre la vida de la Venerable Madre María de Jesús.”

VALLARTA, Martín

- 1723 “Vida o noticia de algunas religiosas venerables que han muerto en el Convento de la Purísima Concepción de la ciudad de los Ángeles.”

Y INSTRUMENTOS

- 1748 “Ynstrumentos Originales dela fundación de este Convento de Carmelitas Descalsas de Nra. Me y Sra de la Soledad.”

Fuentes impresas

CONCILIO

- 1853 *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, París, Librería de Resa, Bousset y Cia.

CONCILIO

- 1870 *III Concilio Provincial Mexicano*, Barcelona, Imprenta de Manuel Miró y D. Marsá, 1870, p. 345.

GODÍNEZ, Miguel

- 1761 *Práctica de Theología Mystica en Pamplona: En la oficina de los Herederos de Martínez, a su costa.*

GÓMEZ DE LA PARRA, Joseph

- 1731 *Fundación y Primer Siglo, del muy religioso convento de Sr. S. Joseph de Religiosas Carmelitas Descalzas de la ciudad de Puebla de los Angeles, en la Nueva España, el primero que se fundo en la America Septentrional, en 27 de Diziembre de 1604.* Con licencia de los superiores:

En la Puebla de los Ángeles, por la viuda de Miguel de Ortega, en el portal de las flores.

JESÚS MARÍA, Félix de

- 1756 *Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la Ven. Sierva de Dios, Sor María de Jesús, religiosa profesada en el V. monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de los Angeles de las Indias Occidentales, sacadas de los procesos formados para la causa de su beatificación y canonización*, Roma, imprenta de Joseph y Phelipe Rossi.

REGLA

- 1581 *Regla primitiva y constituciones de las monjas descalzas de la Orden de nuestra Señora la Virgen María del Monte Carmelo*. En Salamanca, por los herederos de Mathias Gast.

REGLA

- 1630 *Regla y modo de vida de las monjas de La Inmaculada Concepcion de nuestra Señora*. En México, en la imprenta de Bernardo Calderón, mercader de libros en la calle de San Agustín.

REGLA

- c. 1645 *Regla dirigida a las madres abadesas y religiosas de los conventos de Nuestra Señora de la Concepción y Santísima Trinidad, de la ciudad de los Angeles*. Mandada guardar y reducida a buena y clara disposición por el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de la Puebla de los Ángeles. México.

PRIMERA Y SEGUNDA REGLA

- 1688 *Primera y segunda regla De Santa Clara y la que profesan las monjas de la Concepción*. Sevilla, por Lucas Martín de Hermosilla, impresor, y mercader de libros.

REGLA

- 1701 *REGLA del Glorioso Dr. de la Iglesia S. Agustín que han de guardar las religiosas del convento del Máximo Dr. San Geronimo dela Puebla de los Angeles*. Mandadas guardar y reducidas por disposicion del Ilmo. D. Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de la Puebla de los Ángeles. Imprenta de los herederos del capitán Juan de Villarreal, en el portal de las flores.

REGLA

- 1765 *REGLA De Nro. Gran Padre San Agustin doctor de la Iglesia: Y constituciones, o Manual de las monjas del orden de Sr. Sto. Domingo de*

Guzman. En Sevilla, en la Imprenta de Francisco Sánchez Reciente, Impresor de la Regia Medica Sociedad.

REGLA

1789 *REGLA Y CONSTITUCIONES de las monjas de la orden de Sr. Santo Domingo de Guzman*. En la Puebla en la Imprenta de la viuda de Ortega. En el portal de las flores.

REGLA

1817 *Regla de la gloriosa Santa Clara con las constituciones de las monjas Capuchinas del Santísimo crucifijo de Roma*. Reimpresa en Puebla de los Ángeles por Pedro de la Rosa.

SALMERÓN, Pedro

1675 *Vida de la Venerable Madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza, natural de la ciudad de los Angeles*. En México por Francisco Rodríguez Lupercio en el Puente del Palacio.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, Solange

- 1988 *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 623 pp.
1992 *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, colección Jornadas núm. 122.
1994 “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, en C. García Ay-luando y M. Ramos Medina, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 2, México, UIA-INAH-Conдумex.

ALCALÁ MENDIOLA, Miguel

- 1992 *Descripción y bosquejo de la Imperial Cesárea, muy noble y muy leal ciudad de Puebla de los Ángeles*, Puebla, México, Junta de mejoramiento moral, cívico y material del municipio de Puebla.

ALTMAN, Ida

- 1987 “Hidalgos españoles en América: los Ovando y Cáceres”, *Revista de Estudios Extremeños*, t. XLIII (1), enero-abril, pp. 79-105.

ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús

- 1990 *Historia de la vida religiosa*, Madrid, Publicaciones Claretianas, tomos II y III.

ARENAL, Electra y Stancey SCHLAU

- 1989 *Untold Sisters, Hispanic Nuns in Their Own Works*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 450 pp.

ARENAS FRUTOS, Isabel

- 1994 “Mecenazgo femenino y desarrollo conventual en Puebla de los Ángeles (1690-1711)”, en García Ay-luando y Ramos Medina, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 2, México, UIA, INAH y Conдумex, pp. 29-39.

ARIÈS, Philippe y Georges DUBY

- 1989 *Historia de la vida privada*, tomos II y III, Madrid, Taurus, 635 pp.

- BAJTIN, Mijail
1988 *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais*, España, Alianza Editorial.
- BALMORI, Diana
1985 "Family and Politics: Three Generations (1750-1910)", *Journal of Family History*, vol. 10, núm. 3, pp. 247-257.
- BARBAGLIO, G. y S. DIANICH
1982 *Nuevo diccionario de teología*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- BAUER, Arnold
1983 "The Church in the Economy of Spanish America: Censos and Depósitos in the 18th and 19th Centuries", *Hispanic American Historical Review*, núm. 63 (4).
- BERMÚDEZ DE CASTRO, Diego Antonio
1985 *Theatro angelopolitano*, México, Junta de mejoramiento del municipio de Puebla.
- BLANCO, Lourdes
1995 "Poder y pasión: espíritus entretejidos", en Manuel Ramos, coord., *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, México, Condumex, pp. 369-380.
- BORGES, Pedro (comp.)
1992 *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos.
- BORROMEIO, Carlos
1985 *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*, México, UNAM.
- BOUDROIT, Jean-Pierre
1986 "Essai sur L'Ordure en Milieu Urbain a l'époque Pre-Industrielle. Boues, immondices et gadoue á Paris au XVIII^e siècle", *Revue d'Histoire, Économie et Société*, núm. 4, pp. 515-528.
1988 "Essai sur L'Ordure en Milieu Urbain a l'époque Pre-Industrielle. De quelques réalités ecologiques á Paris aux XVII^e et XVIII^e siècles. Les déchets d'origine artisanalé", en *Revue d'Histoire, Économie et Société*, núm. 6, pp. 261-281.
- BOURDIEU, Pierre
1972 "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", *Annales E.S.C.* 27 (45), pp. 1105-1125.
1991 "La tierra y las estrategias matrimoniales", en *El sentido práctico*, España, Taurus Humanidades, núm. 335, pp. 245-266.

BRADING, David

- 1991 *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE.
- 1994 *Una iglesia asediada. El obispado de Michoacán 1749-1810*, México, FCE.

BRAUNFELS, Wolfgang

- 1975 *La arquitectura monacal en Occidente*, España, Barral Editores, 350 pp.

CALDERÓN DE LA BARCA, Frances Erskine Ingles, marquesa de

- 1978 *La vida en México*, México, colección "Sepan Cuantos...", Porrúa.

CALVO, Thomas

- 1994 "El zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700", en Clara Ayluardo y Manuel Ramos, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 2, México, UIA, INAH y Condumex, pp. 117-130.

CERTEAU, Michel

- 1970 "Ce que Freud fait de l'histoire", *Annales ESC*, vol. 5, pp. 654-667.
- 1992 *The Mystic Fable*, Chicago, The University of Chicago Press, 374 pp.

CERVANTES, Fernando

- 1991 "The Devils of Querétaro: Scepticism and Credulity in Late Seventeenth-Century México", *Past and Present*, vol. 130, febrero.
- 1991a *The Idea of the Devil and the Problem of the Indian. The Case of México in the Sixteenth Century*, London, Institute of Latin American Studies, Research Papers, University of London, 36 pp.
- 1993 "El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana", Clara Ayluardo y Manuel Ramos, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 1, México, UIA, INAH y Condumex, pp. 125-140.
- 1994 *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press.

CERVANTES B., Francisco y Rosalva LORETO L.

- 1989 "Los conventos y la clase propietaria", *Los lugares y los tiempos*, México, Editorial Nuestro Tiempo.

CERVANTES BELLO, Francisco

- 1992 "Los capitales de los conventos de mujeres en la Puebla de los Ángeles durante el siglo XVIII y principios del XIX", en *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, tomo I, León, Universidad de León, pp. 187-200.

- 1993 "De la impiedad y la usura. Los capitales eclesiásticos y el crédito en Puebla (1825-1863)", tesis de doctorado, México, El Colegio de México.
- 1995 "Contar el dinero para cantar por las almas. Las cuentas conventuales de la Santísima Trinidad de Puebla, 1718-1740", en Manuel, Ramos, coord., *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, México, Con-dumex, pp. 125-136.

CLEMENT, Jean-Pierre

- 1983 "El nacimiento de la higiene urbana en la América española del siglo XVIII", *Revista de Indias*, Madrid, Instituto González de Oviedo, enero-junio, núm. 171.

CONTRERAS CRUZ, Carlos y Juan Carlos GROSSO

- 1983 "La estructura ocupacional y productiva de la ciudad de Puebla en la primera mitad del siglo XIX", en *Puebla en el siglo XIX. Contribución al estudio de su historia*, Puebla, Centro de Investigaciones Históricas y Sociales, Instituto de Ciencias, UAP.

CORBIN, Alain

- 1985 *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social, siglos XVIII y XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.

CUENYA, Miguel Ángel

- 1987 "Evolución demográfica de una parroquia de la Puebla de los Ángeles, 1660-1800", *Historia Mexicana*, XXXVI:3 (143) ene.-mar., pp. 443-464.
- 1987b "Puebla en su demografía, 1650-1850", en *Puebla de la colonia a la revolución, estudios de historia regional*, Puebla, Centro de Investigaciones Históricas y Sociales, Instituto de Ciencias, UAP.
- 1994 "El matlazahuatl de 1737 en la Puebla de los Ángeles", tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, 349 pp.
- 1996 "Peste en una ciudad novohispana. El matlazahuatl de 1737 en la Puebla de los Ángeles", *Anuario de Estudios Americanos*, t. LIII, núm. 2.

COUTURIER, Edith

- 1985 "Women and Family in Eighteenth-Century Mexico: Law and Practice", *Journal of Family History*, vol. 10 (3).

CHARTIER, Roger

- 1989 "Las prácticas de lo escrito", en *Historia de la vida privada*, t. 3, Madrid, Taurus, pp. 113-164.

- CHEVALIER, François
1957 *Significación social de la fundación de la Puebla de los Ángeles*, Puebla, Ediciones del Centro de Estudios Históricos de Puebla, 25 pp.
- CHRISTIAN, William
1990 *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea.
- DESTEFANO, Michael
1977 "Miracles and Monasticism in Mid-Colonial Puebla, 1600-1750: Charismatic Religion in a Conservative Society", Ph.D. Dissertation University of Florida, 332 pp.
- DUBY, Georges
1988 "Poder privado, poder público", en Philippe Ariès y Georges Duby (directores), *Historia de la vida privada*, vol. II, pp. 19-44.
- DURÁN MANRIQUE, Eulalia
1971 *Milagros de la virgen santísima de Guadalupe. Narración y testimonios*, transcripción mecanográfica del original, 79 pp.
- ELIADE, Mircea
1985 *El mito del eterno retorno*, México, Origen-Planeta.
- ELIAS, Norbert
1982 *La sociedad cortesana*, México, FCE, 405 pp.
1987 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 581 pp.
- ELLIOT, John
1989 "Introduction", en *Colonial Identity in 1989 the Atlantic World*, New Jersey, Princeton University Press, pp. 3-14.
- ENCICLOPEDIA
1977 *Enciclopedia de México*, México, Compañía Editora de Enciclopedias, 12 tomos.
- ESPINOZA, Joseph de
1680 *Sermón Fúnebre en las honras del capitán Alonso Rabosso de la Plaza, Alguacil Mayor que fue de esta ciudad de los Ángeles. Dedicado al Capitán D. Miguel Rabosso de Guevara y Plaza*, Puebla de los Ángeles, viuda de Juan de Borja, 1680.
- ESPINOZA, Manuel
1799 *La religiosa mortificada*, Madrid, Imprenta Real, por Pedro Julián Pe-reyra, impresor de Cámara de S. M., 291 pp.

- FARRIS, Nancy
1968 *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821. The Crisis of Ecclesiastical Privilege*, London, The Athlone Press, 288 pp.
- FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, Mariano
1962-1963 *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles*, México, Ediciones Altiplano, 2 vols.
- FLANDRIN, Jean-Luis
1979 "La distinción a través del gusto", en *Historia de la vida privada*, t. 3, Madrid, Taurus, pp. 267-310.
- FERICGLA, Josep María
1989 "Bases para entender una prospectiva de la religión", en Álvarez Santaló *et al.*, *La religiosidad popular*, colección Autores, textos y temas, núm 18, España, Anthropos, editorial del Hombre, pp. 587-602.
- FOSSAERT, Robert
1983 "Las identidades", en *La teoría del análisis de la cultura*, México, Comecso.
- FOZ Y FOZ, Pilar
1990 *El convento de la Enseñanza de México. Ambivalencias de una joya colonial*, Bogotá, Celam, colección V Centenario, 179 pp.
- FREUD, Sigmund
1986 *Psicología de las masas*, México, Alianza-Altiplano.
- FUENTES AGUILAR, Luis
1972 *Regiones naturales del estado de Puebla*, México, UNAM, 141 pp.
- GALMES, Lorenzo
1992 "Hagiografía hispanoamericana", en Pedro Borges, y otros, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, t. I, Madrid, pp. 390-391.
- GANONG, William
1978 *Manual de fisiología médica*, México, editorial El Manual Moderno.
- GANTES TRELLEZ, María
1983 "Aspectos socio-económicos de Puebla de los Ángeles (1624- 1650)", en *Anuario de Estudios Americanos*, XL, pp. 497-613.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos y Juan Carlos GROSSO
1986 "La región Puebla-Tlaxcala y la economía novohispana (1670-1821)", *Historia Mexicana*, XXXV:4 (140), abril-junio, pp. 549-600.

GARCÍA SALINERO, Fernando

1958 *Léxico de alarifes de los siglos de oro*, Madrid, Real Academia Española.

GIMÉNEZ M., Gilberto

1987 *La teoría y el análisis de la cultura*, México, SEP, Comecso.

GLAVE, Luis Miguel

1993 "Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)", en Clara Ayuardo García y Manuel Ramos Medina, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 1, México, UIA-INAH-Condumex.

GÓMEZ PELLÓN, Eloy

1989 "Notas para el estudio etnohistórico del complejo festivo asturiano", en *La religiosidad popular*, España, Anthropos Editores, pp. 147-168.

GONZALBO AIZPURU, Pilar

1987 *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 323 pp.

(Coord.)

1991 *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, El Colegio de México, 399 pp.

(Introd. y selec.)

1992 *Iglesia y religiosidad*, México, El Colegio de México, *Lecturas de Historia Mexicana*, 5, xviii+253 pp.

1994a "Las devociones marianas en la vieja Provincia de la Compañía de Jesús", en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 2, México, UIA, INAH y Condumex, pp. 105-116.

1994b "La casa poblada de los conquistadores", en P. Gonzalbo y C. Rabell (comps.) *La familia en el mundo iberoamericano*, México, UNAM-El Colegio de México.

1995 "Ajuar doméstico y vida cotidiana", en *El arte y la vida cotidiana*, IIE, UNAM.

1995 "*Reffugium Virginum*. Beneficiencia y educación en los colegios y conventos novohispanos", en Ramos Manuel, coord., *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, México, Condumex, pp. 429-442.

GONZÁLEZ MODINO, Pilar

1989 "La virgen de Guadalupe como redentora de cautivos", en Santaló Álvarez, coord., *La religiosidad popular*, España, Anthropos, Editorial del Hombre, t. 2, pp. 461-471.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Isabel

1969 *Haciendas y ranchos de Tlaxcala*, México, INAH, 224 pp.

GOUBERT, Jean-Pierre

1989 "L'eau, la crise et le remède dans l'ancien et le nouveau monde (1840-1900)", *Annales ESC*, septembre-octobre, núm. 5, pp. 1075-1089.

GREENOW, Linda

1983 "Microgeographic Analysis as an Index to Family Structure and Networks", *Journal of Family History*, vol. 10, núm. 3, pp. 272-283.

GRUZINSKI, Serge

1988 *El poder sin límites*, México, INAH.

HERR, Richard

1989 *Rural Change and Royal Finances in Spain at the End of The Old Regimen*, Berkeley, L.A., University of California Press, 825 pp.

HEERS, Jacques

1988 *Carnavales y fiestas de locos*, Barcelona, Edit. Península.

HELLER, Agnes

1970 *Historia y vida cotidiana*, México, Grijalbo, Colecc. Enlace, 166 pp.

HOBBSAWM, Eric

1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

IGUACEN, Damián

1991 *Diccionario del Patrimonio Cultural de la Iglesia*, Madrid, Encuentro Ediciones.

JACQUEMET, Gérard

1979 "Urbanisme Parisien: la bataille du tout- a-l'égout a la fin du XIXe siècle", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XXVI, octobre-décembre, pp. 506-548.

KAMEN, Henry

1974 *La guerra de sucesión en España, 1700-1715*, España, Ediciones Grijalbo.

KICZA, John

1986 *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones*, México, FCE, 285 pp.

KUBLER, George

1983 *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, FCE.

LAPLANCHE, Jean

1983 *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Edit. Labor.

LA ORDEN CONCEPCIONISTA

I CONGRESO

1990 *La orden Concepcionista*, t. I, León, España, junta de Castilla y León, 584 pp.

LAVRÍN, Asunción

1965 "Ecclesiastical Reform of Nunneries in New Spain in the XVIII Century", *The Americas*, vol. XXII, núm. 2, octubre, Washington.

1966 "The Role of the Nunneries in the Economy of New Spain in the XVIII Century", *Hispanic American Historical Review*, vol. XLVI, pp. 471-493.

1971 "Problems and Policies in the Administration of Nunneries in Mexico, 1800-1835", *The Americas*, vol. XXVIII, núm. 1, julio, pp. 57-77.

1973 "Los conventos de monjas en la Nueva España", *Cahiers des Amériques Latines. Serie Science de l'homme*, París, núm. 8, pp. 91-122.

1975 "El convento de Santa Clara de Querétaro. La administración de sus propiedades en el siglo XVII", en *Historia Mexicana*, XXV: 1 (97), jul.-sep., pp. 76-117.

1976 "Women in Convents: Their Economic and Social Role in Colonial Mexico", en Berenice Carroll (ed.), *Liberating Women's History: Theoretical and Critical Essays*, Urbana, Illinois, pp. 256-277.

1983 "¿Unlike Sor Juana? The Model Nun in the Religious Literature of Colonial México", *University of Dayton Review*, vol. 16, núm. 2, pp. 75-92.

1985 *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, FCE, 384 pp.

1989 "La riqueza de los conventos de monjas en la Nueva España: Estructura y evolución durante el siglo XVIII", *Cahiers des Amériques Latines*, París, vol. VIII.

1993 "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial", *Colonial Latin American Review*, vol. 2, núms. 1-2, pp. 27-51.

1995 "Vida conventual: Rasgos históricos", en Poot Herrera, ed., *Sor Juana y su mundo*, México, El claustro de Sor Juana, pp. 35-91.

1995 "Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII", *Colonial Latin American Review*, vol. 4, núm. 2, pp. 155-179.

LAVRÍN, Asunción y Edith COUTURIER

1979 "Dowries and Wills: A View of Women's Socio-economic Role in Co-

lonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790", *Hispanic American Historical Review*, vol. 59 (2).

LEBRUM, François

1989 "Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal", en *Historia de la vida privada*, Madrid, Edit. Taurus, pp. 7-112.

LEICHT, Hugo

1934 *Las calles de Puebla*, México, imprenta de Mijares y hermano.

LE GOFF, Jacques

1970 "Ordres mendicants et urbanisation dans la France médiévale", *Annales ESC*, vol. 25, pp. 924-945.

1986 *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, España, Gedisa.

1990 "¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media", en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, parte tercera, coordinado por Michel Feher *et al.*, Madrid, Edit. Taurus, pp. 12-26.

LINAGE CONDE, Antonio

1990 *El monacato en España y en Hispanoamérica*, Madrid.

LIPSETT-RIVERA, Sonya

1988 "Water and Social Conflicts in Colonial Mexico: Puebla 1680-1810", tesis doctoral, Louisiana, Toulane University.

1990 "Puebla's Eighteenth-Century Agrarian Decline: A New Perspective", *Hispanic American Historical Review*, vol. 70:3, pp. 463-481.

1992 "Indigenous Communities and Water Rights in Colonial Puebla: Patterns of Resistance", *The Americas*, vol. XLVIII (4), abril, pp. 463-483.

LITTLE, Lester

1983 *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, España, Edit. Taurus, Colección Ensayistas, núm. 240.

LÓPEZ DE VILLASEÑOR, Pedro

1961 *Cartilla vieja de la nobilísima ciudad de Puebla*, México, UNAM.

LORETO LÓPEZ, Rosalva

1986 "La distribución de la propiedad urbana en la ciudad de Puebla en la década de 1830", en *Investigaciones universitarias de urbanismo*, México, DIAU-Universidad Autónoma de Puebla.

1989 "Los inquilinos de la Iglesia. Problemas que enfrentó la propiedad urbana eclesíástica en Puebla, 1821-1855", en *Espacio y perfiles*, México, UAP-Comecso.

- 1991 “La fundación del convento de La Concepción: identidad y familias en la sociedad poblana (1593-1643)”, en Pilar Gonzalbo, coord., *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, El Colegio de México, pp. 163-181.
- 1994 “La fiesta de La Concepción y las identidades colectivas, Puebla (1619-1636)”, en Ayluardo García y Ramos Medina, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. II, México, UIA, INAH y Condumex, pp. 87-104.
- 1998 “La caridad y sus personajes: las obras pías de don Diego Sánchez Peleáez y Doña Isabel Herrera Peregrina. Puebla siglo XVIII”, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, pp. 263-280.

LOYOLA, San Ignacio

- 1694 *Noticias memorables de los ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola*, Barcelona, Imprenta de Juan Pablo Martí, librero, Plaza de San Jaime.

MALUQUER DE MOTES, Jordi

- 1986 “El agua en el crecimiento catalán de los siglos XVII y XVIII”, *Review*, vol. X, pp. 315-347.

MARGADANT, Guillermo

- 1989 “El agua a la luz del derecho novohispano. Triunfo de realismo y flexibilidad”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, t. I, México, UNAM, pp. 113-146.

MARTÍNEZ ROSALES, Alfonso

- 1993 “Los patronos jurados de la ciudad de San Luis Potosí”, en Ayluardo Clara y Manuel Ramos coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 1, México, UIA, INAH y Condumex, pp. 107-123.

MARÍN TAMAYO, Fausto

- 1960 *La división racial en Puebla de los Ángeles bajo el régimen colonial*, Puebla, Ediciones del Centro de Estudios Históricos de Puebla.

MAZA, Francisco de la

- 1990 *Arquitectura de los coros de monjas en Puebla*, Puebla, México, Gobierno del Estado de Puebla, 104 pp.

MEDINA RUBIO, Arístides

- 1983 *La Iglesia y la producción agrícola en Puebla, 1549-1795*, México, El Colegio de México, 291 pp.

MIURA ANDRADES, José María

- 1989 "Milagros, beatas y fundaciones de conventos", en *La religiosidad popular*, España, Anthropos, pp. 443-460.

MORALES, María Dolores

- 1978 "Estructura urbana y distribución de la propiedad en la ciudad de México en 1813", en *Ciudad de México, ensayo de construcción de una historia*, México, INAH, colecc. Científica, núm. 61.
- 1995 "La desamortización y su influencia en la estructura de la propiedad. Ciudad de México, 1848-1864", en Ma. del Pilar Martínez López-Cano, coord., *Iglesia, Estado y Economía. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM-Instituto Mora, pp.179-204.

MORENO TOSCANO, Alejandra

- 1976 "Economía regional y urbanización: tres ejemplos de relación entre ciudades y regiones de Nueva España a fines del siglo XVIII", en *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, México, SepSetentas, núm. 143.

MORSE, Richard

- 1990 • "El desarrollo urbano de la Hispanoamérica colonial", en *Historia de América Latina*, Barcelona, Cambridge University Press, Editorial Crítica.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela

- 1989 "El milagro como testimonio histórico", en Álvarez Santaló *et al.*, *La religiosidad popular*, vol. I, España, Anthropos, Editorial del Hombre, pp. 164-185.

MURIEL, Josefina

- 1946 *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Edit. Santiago, 553 pp.
- 1963 *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, UNAM.
- 1974 *Los recogimientos de mujeres*, México, UNAM.
- 1981 *La orden jerónima en México*, México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos.
- 1982 "Mística y teología", en *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM, pp. 313-471.
- 1991 "Las instituciones de mujeres, a raíz del esplendor arquitectónico en la antigua ciudad de Querétaro", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 10, pp. 141-172.

MUSSET, Alain

- 1991 "De Tlaloc a Hipocrates. L'eau et l'organisation de l'espace dans le

Bassin de Mèxic (XVI-XVIII siècle)", *Annales ESC*, núm. 2, marzo-abril, pp. 261-298.

MYERS, Kathleen

1986 "Becoming a Nun in Seventeenth Century Mexico", tesis de doctorado, Brown University, 205 pp.

1993 *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, Liverpool, University Press, 229 pp.

NIEREMBERG, Eusebio

1757 *Devoción y patrocinio del patrón de la Iglesia y de los dominios de España, el glorioso Arcángel San Miguel*, Madrid, oficina de Gabriel Ramírez.

PANIAGUA PÉREZ, Jesús

1993 *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, España, Universidad de León.

PARDAILHÉ G., Yves y Roger CHARTEAU

1987 "Une contribution a l'histoire de l'habitat parisien l'exemple de la rue D'Anjou", *Revue d'Histoire, Économie et Société*, núm. 4, pp. 469-480.

PEÑA, José de la

1983 *Oligarquía y propiedad en la Nueva España (1550-1624)*, México, FCE.

PERISTIANY, Jean

1968 *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor.

PIMENTEL, Guadalupe

1989 *Diccionario litúrgico*, México, Ediciones Paulinas.

RAMOS MEDINA, Manuel

1990 *Imagen de santidad en un mundo profano*, México, Universidad Iberoamericana.

1990b "Las religiosas del convento de Jesús María de la ciudad de México a través de las carmelitas descalzas del convento de San José, siglos XVII-XVIII", en *La orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional*, León, Universidad de León, pp. 501-520.

1994 "Isabel de la Encarnación, monja posesora del siglo XVII", en Ayluardo García y Ramos Medina, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. II, México, UIA, INAH y Condumex, pp. 41- 51.

ROCHE, Daniel

- 1984 "Le temps de l'eau rare, du moyen age a l'epoque modern", *Annales ESC*, vol. 39 (2), pp. 383-399.

RODRÍGUEZ, Alonso

- 1727 *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Madrid, Francisco del Hierro.

ROMERO, José Luis

- 1992 "La estructura histórica del mundo urbano", *Siglo XIX, Revista de Historia*, segunda época, núm. 11, enero- junio, pp. 7-14.

RUBIAL G., Antonio y Clara GARCÍA A.

- 1991 *La vida religiosa en el México colonial*, México, Universidad Iberoamericana, 137 pp.
- 1993 "Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España", en Ay-luado García y Ramos Medina, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. I, México, Condumex, INAH y Universidad Iberoamericana, pp. 71-105.

SALA CATALÁ, José

- 1989 "El agua en la problemática científica de las primeras metrópolis coloniales hispanoamericanas", *Revista de Indias*, vol. XLIX, núm. 186, pp. 257-281.

SALAZAR DE GARZA, Nuria

- 1990 *La vida común en los conventos de monjas de la ciudad de Puebla*, México, Biblioteca Angelopolitana V, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Puebla, 156 pp.

SÁNCHEZ LORA, José Luis

- 1988 *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- 1989 "Claves mágicas de la religiosidad barroca", en Álvarez Santaló, coord. et al., *La religiosidad popular*, vol. II, España, Anthropos, Editorial de Hombre, pp. 126-145.

SARAVIA VIEJO, María Justina

- 1995 "Controversias sobre la 'vida común' ante la reforma monacal femenina en México", en Manuel Ramos, coord., *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, México, Condumex, pp. 583-592.

SARRAILH, Jean

- 1981 *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE, 784 pp.

SIERRA NAVA LASA, Luis

1975 *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

SOCOLOW, Susan y Lyman JOHNSON

1981 "Urbanization in Colonial America", *Journal of Urban History*, vol. 8, núm. 4, november, pp. 27-59.

STAPLES, Anne

1970 "La cola del diablo en la vida conventual. Los conventos de monjas en el arzobispado de México, 1823-1833", tesis de doctorado, México, El Colegio de México.

1986 "Mayordomos, monjas y fondos conventuales", *Historia Mexicana*, XXXVI: 1 (141), jul.-sep., pp. 131-167.

STELTER, Gilbert

1984 "The Classical Ideal, Cultural and Urban Form in Eighteenth-Century Britain and America", *Journal of Urban History*, vol. 10, núm. 4, agosto, pp. 351-382.

STONE, Lawrence

1990 *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*, México, FCE, 363 pp.

SWIFT, Arthur

1986 "Los valores religiosos", en *La familia*, Barcelona, Península.

TANCK, Dorothy

1984 *La educación ilustrada, 1786-1836. Educación primaria en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, x+304 pp.

TANQUEREY

1930 *Compendio de teología ascética y mística*, Madrid, Sociedad de S. Juan Evangelista, 1020 pp.

TERÁN BONILLA, José Antonio

1993 "Arquitectura y simbolismo", en *Homenaje a Manuel Toussaint*, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, UNAM.

THOMPSON, Guy

1989 *Puebla de los Angeles. Industry and Society in a Mexican City, 1700-1850*, Syracuse, Westview Press, 396 pp.

TOUSSAINT, Manuel

1954 *La catedral y las iglesias de Puebla*, México, Edit. Porrúa, 244 pp.

VARGASLUGO, Elisa

- 1974 "Una bandera del criollismo", *Annales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, sobretiro, México, UNAM.

VÁZQUEZ, Josefina

- 1991 *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Edit. Nueva Imagen.

VIFORCOS MARINAS, Isabel

- 1990 "La festividad de La Inmaculada en León durante el siglo XVII", en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional*, León, España, Universidad de León.

VIGARELLO, Georges

- 1991 *Lo limpio y lo sucio*, España, Alianza Editorial, 323 pp.

VILLA SÁNCHEZ, Juan

- 1962 *Puebla sagrada y profana, Informe dado a su muy Ilustre Ayuntamiento el año de 1746, lo publica con algunas notas Francisco Javier de la Peña, hijo y vecino de la misma Puebla (1835)*, Puebla, ediciones del Centro de Estudios Históricos de Puebla.

VAUCHEZ, André

- 1985 *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 122 pp.

WALKER BYNUM, Caroline

- 1987 *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press, 444 pp.
- 1990 "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la baja edad media", en Michel Feher, coord. *et al.*, *Fragmentos para una Historia del Cuerpo Humano*, tercera parte, Madrid, Taurus, pp. 163-225.

WOBESER, Gisela von

- 1995 "El arrendamiento de inmuebles urbanos como fuente de ingresos de los conventos de monjas de la ciudad de México hacia 1750", en Ma. del Pilar Martínez López Cano, coord., *Iglesia, Estado y economía. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM-Instituto Mora, pp. 153-166.

ZAMORA ACOSTA, Elías

- 1989 "Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: El culto a los santos en la ciudad de Sevilla", en Álvarez Santaló *et al.*, *La Religiosidad Popular*, España, 1989, t. I, pp. 527-544.

ZERÓN ZAPATA, Miguel

- 1945 *La Puebla de los Ángeles en el siglo XVIII*, México, Editorial Patria.

ÍNDICE DE CUADROS, GRÁFICAS, PLANOS Y FIGURAS

CUADROS

1 Evolución de la población de la ciudad de Puebla (1678-1869).	34
2 Fundaciones y dedicaciones conventuales en la ciudad de Puebla (1568-1748).	42
3 Distribución de las mercedes y derrames de agua dulce en la ciudad de Puebla (siglo XIX).	64
4 Calidad de los habitantes de los monasterios de calzadas en Puebla hacia 1765.	90
5 Las fiestas provinciales y dobles así como procesiones al interior del convento de San Jerónimo en 1700.	121
6 Número de religiosas, bienes y rentas en los conventos de Puebla (1689 y 1714).	171
7 Número de monjas procedentes de un mismo núcleo familiar residentes en los conventos de Puebla (1560-1830).	180
8 Construcción de edificios religiosos en la ciudad de Puebla de acuerdo con su fecha de terminación.	192
9 Valor de los bienes del convento de La Concepción (1633-1788).	193
10 Composición de la riqueza del convento de La Concepción de Puebla (1633-1788).	196
11 Composición de la riqueza del convento de Santa Catalina de Puebla (1655-1742).	196
12 Nombre de las monjas profesas en Santa Rosa (1683 y 1740).	200
13 Patronatos de la ciudad de Puebla de los Ángeles (siglos XVI-XVIII).	235
14 Santuarios marianos en la ciudad de los Ángeles (siglos XVI-XVIII).	256
15 Formas de aparición del demonio en el imaginario conventual poblano del siglo XVII.	282
16 Religiosas sanadas en el convento de San Jerónimo en 1754.	299

Puebla fue una de las ciudades novohispanas en las que se fundaron mayor número de conventos de mujeres. Entre 1568 y 1748 se erigieron once monasterios de clausura que se integraron de manera particularmente importante en el mundo urbano y dieron cierta originalidad a un complejo entramado social: sus iglesias y edificaciones contribuyeron al ordenamiento simbólico del espacio urbano, su ubicación dio cohesión al asentamiento español a través de los ejes de distribución del agua, de la población de sus inmediaciones y de la economía local y regional, de la cual participaron activamente. Los monasterios femeninos se convirtieron en núcleos en los que se reprodujeron y difundieron hábitos y comportamientos europeos que se fusionaban y adaptaban con costumbres familiares y sociales locales y que, si bien fueron considerados como expresión de civilidad, estuvieron sujetos a cambios y readecuaciones no siempre tolerantes por parte de la Iglesia postridentina.

El ingreso de jóvenes en búsqueda de la vida de perfección constituyó un factor importante en la conformación de las élites y los sistemas de reproducción social. En su interior, el orden espacial de los monasterios era el reflejo arquitectónico de un discurso estricto de jerarquización y disciplina que reforzaba el carisma de calzadas, descalzas y recoletas.

La aportación más elaborada de los monasterios a la sensibilidad religiosa se manifestó a través de los milagros y la participación de las comunidades monásticas en ellos. El imaginario monástico aportó desde el siglo XVII los modelos más complejos de la mentalidad barroca, mismos que se difundieron en el siglo XVIII con la impresión y lectura del maravilloso conventual formando parte importante del sistema devocional popular de la época.

