

LOS CONVENTOS FEMENINOS Y LA CIVILIDAD
URBANA EN LA PUEBLA DE LOS ÁNGELES DEL
SIGLO XVIII.

TESIS PRESENTADA POR

ROSALVA LORETO LÓPEZ

en conformidad con los requisitos
establecidos para optar al grado de
DOCTOR EN HISTORIA

El Colegio de México.

1995

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	p. IV
INTRODUCCION.....	p.1
CAPITULO I. LOS CONVENTOS DE MUJERES Y LA VIDA URBANA EN EL SIGLO XVIII.....	29
Una ciudad donde se fundan conventos: su topografía y paisaje urbano.....	31
La composición interna de la ciudad.....	35
La ciudad y sus habitantes.....	39
Los conventos de mujeres en la estructura espacial de la ciudad. Su significación como ordenadores urbanos.....	43
Las calles y los caminos procesionales de los conventos.....	47
La fundación de un monasterio como una forma de articulación urbana. El caso de santa Rosa.....	57
El establecimiento de la cofradía y del beaterio.....	59
Una iglesia inconclusa y el pleito por un patronato.....	62
El largo camino legal de una fundación conventual.....	65
La fundación de santa Rosa.....	68
Las formas y estructuras arquitectónicas.	73
La estructura del templo.....	80
Los conventos de mujeres en el camino del agua.....	86
La transformación de los derechos sobre el agua.....	87
Los monasterios como puntos de redistribución del agua.....	89
Las mercedes y los conventos.....	97
El agua y la vida social en torno a los monasterios. Los derrames, las pilas y las fuentes.....	105
CAPITULO II. LAS TENSIONES Y LOS CAMBIOS DEL SIGLO XVIII. LA VIDA COTIDIANA EN LOS CONVENTOS DE MUJERES.....	112
Las formas de convivencia y religiosidad.....	117

El convento como espacio de la vida religiosa.....	131
El interior de la iglesia.....	132
Los coros.....	138
Las reglas monásticas y la vida cotidiana.....	156
Las áreas de trabajo colectivo.....	166
El voto de castidad: la clausura y al observancia.....	195
El voto de obediencia: el ejemplo y la jerarquía.....	205
La comida: penitencia y purificación.....	215
El voto de pobreza: la administración interna y la vida común...	223
CAPITULO III. LAS FAMILIAS Y LA RELIGIOSIDAD MONACAL.....	239
La evolución de los conventos y la vida de la ciudad.....	240
El patrimonio familiar y la riqueza conventual.....	266
Los ritmos de la economía regional y la iglesia. Siglos XVII y XVIII.....	267
La composición de la riqueza.....	276
Las familias y la religiosidad criolla del siglo XVIII.....	282
La religiosidad familiar a través del imaginario cotidiano.....	283
El espacio, escenario de la imagen.....	285
Las imágenes del setecientos.....	293
La interiorización de los valores por las imágenes.....	295
Las imágenes y sus valores.....	298
Las religiosas del convento de santa Rosa y sus familias.....	305
..Yo, María Theresa de Santa Catharina.....	307
Ser hija legítima y de legítimo matrimonio.....	315
Los Raboso de la Plaza, fundadores de santa Rosa.....	319
...De casa y solar conocidos.....	327

CAPITULO IV. LOS CONVENTOS FEMENINOS Y EL SISTEMA DEVOCIONAL URBANO.....	350
La ciudad y sus santos patronos.....	352
La lógica devocional, su función y objetivo.....	353
Los patronos y su fecha de aparición.....	357
Los santos patronos y la territorialidad protectoria.....	363
Los conventos femeninos y los patronatos urbanos.....	368
El patronato urbano de la Purísima Concepción.....	372
Santa Rosa y el criollismo angelopolitano.....	378
El santuario Mariano y el sistema devocional urbano.....	388
La lógica de las apariciones.....	389
Los videntes, el espacio y las apariciones marianas.....	396
La devoción mariana conventual.....	400
La naturaleza de las apariciones conventuales.....	403
Los personajes del maravilloso conventual.....	415
El imaginario conventual y la sensibilidad femenina.....	428
La vista.....	430
El oído.....	434
El tacto	436
olfato.....	439
gusto.....	442
Del milagro conventual a la devoción popular.....	447
Conclusiones.....	460
ANEXO.....	471
Bibliografía.....	474

Aprobada por el Comité de Tesis

- 1.- _____
Dra. Pilar Gonzalbo A.
Directora

- 2.- _____
Dra. Anne Staples
Lectora

- 3.- _____
Dra. Solange Alberro
Lectora

Aprobada por el jurado examinador

1.- _____
Dra. Pilar Gonzalbo A.

2.- _____
Dra. Anne Staples

3.- _____
Mtro. Manuel Ramos

AGRADECIMIENTOS

Como la mayoría de las tesis doctorales, este trabajo se realizó gracias a la generosidad y confianza de numerosas personas. Siempre he contado con el apoyo de mis padres. De Ramón heredé, sin duda, el cariño por la historia y de Rosita la fuerza de voluntad, elementos sin los cuales difícilmente se termina un trabajo de historia.

Considero que fue un privilegio estudiar en El Colegio de México, cuya planta de profesores estuvo siempre dispuesta a compartir su saber histórico. En especial, he contado tenido la fortuna de contar con la asesoría académica y sensibilidad humana de la doctora Pilar Gonzalbo Aizpuru. Gracias a su acertada orientación y apoyo definí los temas que constituyen este trabajo. Además, con la sencillez y erudición que le caracterizan, me propuso profundizar y sustentar muchas de las ideas de esta tesis. El espacio del Seminario de Familia y vida cotidiana que ella coordinó, me permitió contar con un lugar de intercambio académico excepcional. La Dra. Anne Staples siguió de cerca mis avances a lo largo de los cursos y con infinita paciencia leyó y corrigió los borradores del texto aquí presentado. La Dra. Solange Alberro en un espacio muy limitado de tiempo leyó el manuscrito y le hizo las críticas correspondientes. El Dr. Juan Carlos Grosso me ha acompañado por mucho tiempo en este camino de la historia y me ha apoyado de todas las maneras posibles. El Dr. Daniel Ulloa O.P, el Dr. Francisco Morales O.F. y el Dr. Alfonso Martínez, leyeron algunos trabajos iniciales y me alentaron en la idea de seguir con

este tema. De manera especial agradezco a la Dra. Asunción Lavrín el apoyo que me ha proporcionado al leer la tesis y hacerme certeros comentarios.

Un lugar especial lo ocupan las religiosas de los conventos de clausura que me proporcionaron, además del acceso a sus archivos, su casa, su confianza y su amistad. Todo ello lo valoro grandemente y espero no haberlas defraudado. A las RR. MM. Conchita y Angelita Durán, ambas carmelitas descalzas, a las RR. MM. María y Esperanza en La Concepción, a las RR. MM. Teresita Escalona y Victorina Palomares hermanas Jerónimas, y a la hermana Socorro, en Capuchinas, les doy las gracias al igual que a las dominicas de santa Catalina y santa Rosa. La amistad que me proporcionó la R.M. Eulalia Durán durante las muchas horas que trabajamos juntas tratando de reconstruir la historia de las jerónimas, es inapreciable. Ella sacrificó su descanso para dedicarlo a la lectura de gran parte de los capítulos aquí expuestos.

En el surgimiento y discusión de los temas, las ideas y los hallazgos me ha acompañado siempre mi amado Francisco. Pablo y Alba han vivido de cerca las consecuencias de este arduo pero gratificante arte de hacer historia. A ellos, por ser parte de mi vida, les dedico mis esfuerzos.

INTRODUCCIÓN

Puebla fue una de las ciudades novohispanas en las que se fundaron mayor número de conventos de mujeres.¹ Los once monasterios que se ubicaron dentro de su traza² formaron parte de la vida citadina y dieron cierta originalidad al complejo entramado social: sus iglesias y edificaciones contribuyeron al ordenamiento y economía urbanas 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, fueron considerados como una expresión de civilidad, y el ingreso de las hijas en los monasterios constituyó un factor importante en la conformación de la élite y sus estrategias matrimoniales. En este trabajo pretendemos

¹.-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 de 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 un 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 semi errantes y que sin ocupación fija vivían a costa del trabajo indígena en un centro donde no existiese 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.

².-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).

abordar estos aspectos tan diversos, que no son sino prolongaciones radiales de un mismo centro, los monasterios femeninos. La época en que nos ubicamos es el siglo XVIII (c.1680-c.1800) 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 religiosidad introducida con las reformas a la vida conventual ya que, según consideraban los reformadores del siglo XVIII, las prácticas se estaban 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 nos ha sido útil para plantear el problema histórico del sustento social de los monasterios femeninos y su contribución al desarrollo de la civilidad.³

El conocimiento del papel que desempeñaron los monasterios dentro de la estructura urbana es importante porque muestra, entre otras cosas, la complejidad e interacción de las relaciones entre

³.-El concepto de *civilité* consiguió su sentido y función específicos en el segundo cuarto del siglo XVI. El concepto recibe el significado especial con el que lo asimiló 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 Elías ha redefinido tal concepto comprendiendo 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.

la vida pública y la vida privada de una ciudad. Los monasterios proporcionaron un modelo de civilidad que se difundía a través de la devoción y la educación de las niñas españolas e indias, considerado como parte del proceso de la evangelización que justificó el establecimiento de las primeras órdenes femeninas en México.⁴

Los conventos de mujeres constituyeron una parte importante del paisaje urbano de la Angelópolis. Se expresó su papel en la ciudad, a través de la realización cíclica de sus fiestas, en la delimitación de los espacios sagrados mediante las procesiones, y mediante el control de gran parte de las propiedades urbanas y de las 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 ser una cuarta parte de todos los inmuebles de la ciudad,⁵ y su estrecha vinculación con familias de la élite poblana. Así, desde diversos aspectos, los conventos influyeron en la conformación de la cultura y de la vida material urbanas.

Los modelos generados por los conventos se difundieron entre

⁴.- Véase GONZALBO AIZPURU, 1987.

⁵.-LORETO LÓPEZ, 1986.

otros grupos de la colectividad quienes y los integraron en una visión homogénea y jerárquica del mundo. En este proceso histórico, a un determinado grupo social le correspondió la función de crear modelos y a los otros, la de difundirlos, adecuarlos y perfeccionarlos.⁶ En este proceso, las instituciones, las familias y los demás grupos sociales interactuaron para constituir la civilidad dentro de la vida urbana.

Durante el período 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 los comportamientos y de 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 tener a sus hijas dentro de los monasterios. Estas alteraciones se produjeron sin que hubiera una ruptura inmediata con los grupos que habían dado origen y vida a los

⁶.-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.

conventos a lo largo de casi trescientos años.

El creciente auge de las instituciones conventuales femeninas alcanzó su cúspide, en la ciudad de Puebla, a principios del siglo XVIII y constituyó un hecho social cuyas características aún no han sido suficientemente esclarecidas. En efecto, mientras han proliferado los estudios sobre las órdenes mendicantes en el nuevo mundo,⁷ las investigaciones sobre las bases sociales de los conventos de mujeres y su significado para la sociedad sólo recientemente se han impulsado.⁸ El objetivo de esta investigación es mostrar la importancia social de los monasterios femeninos, su sustento y el significado que tuvieron para la vida de hombres y mujeres del siglo XVIII poblano. Nos proponemos mostrar algunas de las repercusiones sociales que los conventos de mujeres tuvieron en la ciudad y su incidencia en el proceso de civilidad. No se trata aquí de describir detalladamente los procesos de fundación o caracteres peculiares de cada convento, sino de tratar la múltiple influencia de la vida monástica femenina en el ámbito urbano. Por ello se abordan varios aspectos que confluyeron y enriquecieron este proceso, temas diversos de una misma problemática. Para abordarla, hemos escogido la perspectiva de la vida cotidiana. Consideramos que el aspecto más complejo y sobresaliente de la

⁷.- Variados son los trabajos sobre las órdenes masculinas que se han hecho. Estos van desde la perspectiva artística hasta la social. Al respecto puede consultarse una amplia bibliografía en RUBIAL y GARCIA, 1991.

⁸.- ARENAL y SCHLAU, 1989, FOZ y FOZ, 1990, LAVRIN, 1965, 1966, 1971, 1973, 1975, 1983, 1985, 1989, MURIEL, 1946, 1963, 1974, 1981, 1982 y 1991, STAPLES, 1970, 1986 y GONZALBO A, 1987, RAMOS MEDINA, 1990.

influencia de los monasterios de mujeres se dio en este campo. La conformación del ideal femenino, el arquetipo de comportamiento y civilidad, los conceptos de vida pública y vida privada, el diseño y uso del espacio, la reproducción de la familia, la religiosidad familiar y la vida urbana que contribuyeron a definir, todos ellos son aspectos de las actividades cotidianas donde los conventos de mujeres tuvieron una gran influencia y donde se muestra con mayor fuerza su razón de ser.

El establecimiento de los monasterios femeninos 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 fueron continuadas en América y reproducidas en los conventos de mujeres. Resulta de particular importancia resaltar las características de la espiritualidad que movió a los mendicantes en Europa para entender que la evangelización como proyecto de colonización fue impulsada precisamente por la tradición de repoblación y reconquista de estas órdenes religiosas. Su establecimiento en España ayudó, según Sánchez Albornoz,⁹ al repoblamiento del país ya que hubo expansión gradual de los franciscanos y dominicos en toda la península conforme avanzaba la reconquista.¹⁰

⁹.- citado por ALVAREZ GÓMEZ, 1990.

¹⁰.-Por ello los dominicos figuraron entre los principales obispos de las regiones reconquistadas de manos de los musulmanes. Así pudieron fundar conventos en las ciudades más importantes del reino, como se puede ver por el año de fundación de los conventos más importantes: Córdoba (1233) Sevilla (1248) Ecija (1253), Murcia

La existencia de los establecimientos monásticos mendicantes en determinadas ciudades fue tan importante, que su presencia o ausencia fue índice de su esplendor económico y cultural. Así, la medida de una ciudad, en cuanto a su categoría como tal, se definía si existían en ella una, dos, tres o cuatro órdenes de predicadores menores, carmelitas o agustinos. Esta política de urbanización provino del campo estrictamente monástico. Frailes y monjas formaban un todo con la estructura interior de las ciudades, en una mutua interacción. De los centros urbanos recibían los medios económicos para su subsistencia y a la vez las ciudades recibían de ellos dirección espiritual y cultural.

Como parte de la tradición monástica, América heredó varios elementos que cabe resaltar como los más importantes. En primer lugar la práctica educativa, la transmisión de la palabra evangélica mediante el sermón, la incorporación de grupos masivos a las prácticas penitenciales y la fundación de segundas y terceras órdenes. La función llevada a cabo por los mendicantes respondió a las expectativas de los movimientos pauperísticos de predicación itinerante. 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. Su presencia se asoció directamente, al menos en el caso de los dominicos, a la fundación de centros educativos dentro del espacio donde se ubicaban.

Para el tema de nuestro estudio, reviste especial importancia

(1265) Jerez de la Frontera (1266) y Jaén (1282). ALVAREZ GÓMEZ, 1990.

la captación de grupos femeninos localizados también en las ciudades bajo la dirección espiritual de los mendicantes. A estas asociaciones se les conocerá como segundas órdenes, agrupadas en conventos. Éstas surgieron por iniciativa de los propios frailes en nuevas tierras o por la asociación piadosa de algunas mujeres que se aglutinaban bajo la tutela de los frailes en beaterios. A los franciscanos correspondió el mérito de haber incorporado por primera vez, de manera organizada, a grandes grupos de laicas bajo su dirección. La llegada a América de estas órdenes y el surgimiento de las ciudades novohispanas coincidió con esta política religiosa de urbanización.

Veamos ahora, brevemente, cómo se reprodujeron estas prácticas en los espacios monacales y en la ciudad.

PLANTEAMIENTOS Y PROPUESTAS.

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 la ciudades.¹¹ Desde su estructura material hasta sus funciones espirituales, los conventos de

¹¹.- "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, 1870, pp. 372-373.

religiosas respondieron a las características y necesidades de la ciudad. A partir de su mismo emplazamiento contribuyeron, al formar parte de los puntos de orientación de la ciudad, a la definición de la estructura urbana. A través del estudio de sus iglesias como puntos referenciales, y de sus porterías y plazuelas como centros de convivencia, se puede intentar hacer un acercamiento de algunos de los factores que generaron determinados modelos de sociabilidades de tipo colonial. 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. Desde la perspectiva de la vida material, cada fundación conventual trajo consigo reacomodamientos poblacionales hacia los nuevos barrios que en su entorno se formaban, y ellos usufructuaron parte de los beneficios que la corona otorgó a los monasterios. De manera específica, 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 que circulaba de manera intraurbana través de sus alcantarillas y fuentes públicas.

A partir de los primeros intentos de fundación de los conventos, diferentes sectores sociales intervinieron en las fases que implicaban las gestiones para lograr su reconocimiento formal. Esto implicaba de antemano una unificación en la devoción hacia determinadas advocaciones y una cultura religiosa compartida. Una vez fundados, a través de sus fiestas de consagración, de las procesiones de poblamiento o de sus celebraciones anuales y litúrgicas, los monasterios pueden verse como elementos integra-

dores y reproductores de un comportamiento urbano. La interacción entre la vida monacal y la cultura urbana fue muy compleja. Fue en el interior de los monasterios donde se reprodujeron los patrones de comportamiento "ideales" de la sociedad novohispana. Así, el comer adecuadamente en público, asearse en privado o dormir de manera individual en dormitorios colectivos, fueron algunos de los elementos reproducidos dentro de las comunidades bajo las reglas y constituciones de cada orden. A partir de 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 la sociedad urbana 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.¹²

Las constituciones, los ceremoniales y las reglas de las monjas recogieron la tradición europea, adecuándola y reproduciéndola como parte del buen comportamiento femenino de la sociedad novohispana. Son reflejo de lo que era la costumbre de aquella gente y revisten especial importancia porque en ellas sólo se pretendió exaltar lo más apreciado por la élite, no algo ajeno a ella. En una investigación más detallada, resultaría posible

¹².-El concepto de civilización o civilidad manejado por Elías 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 mismo que a su vez es expresión de la interioridad o de la totalidad del ser humano. ELIAS, 1987.

detectar ciertas diferencias en las costumbres de las tradiciones locales concretas y dentro de éstas también es factible percibir las jerarquías o diferencias de los grupos que las siguieron como normas.

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 claves 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 honor ¹³ y el prestigio ¹⁴ que los monasterios proporcionaban a cambio, eran una garantía de la preservación de un ideal femenino ¹⁵ y de religiosidad además de ser un complemento de las estrategias patrimoniales ¹⁶

¹³.-El honor es analizado en relación a la reproducción de ciertos ideales, reconocidos éstos, como parte de una identidad social. Ver PERISTIANY, 1968, p. 22.

¹⁴.-El prestigio, junto con el estatus y el rango, se definen como un conjunto de actitudes y normas de comportamiento que diferencian o identifican a unos sectores sociales de otros, de acuerdo a su lugar en la jerarquía social. Véase ELIAS, 1969.

¹⁵.-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.

¹⁶.-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.

estos son algunos de los 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.¹⁷ No cabe duda que el ingreso de una hija al convento constituyó una práctica con la que se identificaron sectores enriquecidos de diferente origen, como obrajeros, comerciantes, hacendados y funcionarios.¹⁸ Habrá que estudiar en qué medida los conventos se constituyeron en un elemento de identidad¹⁹ de estos grupos, y la forma en que actuó esta religiosidad femenina para contribuir a crear una visión homogénea de la élite, que difundieron e impusieron como un ideal de comportamiento y de prestigio a la sociedad completa.

Si el sustento social de los conventos lo representan las familias de las religiosas, el económico tuvo que ver con sus rentas, en especial con la propiedad urbana. Esta problemática nos lleva a reconsiderar una serie de preguntas: ¿Cómo llegaron a poseer tal cantidad de casas los conventos de mujeres? ¿Qué significó esta concentración urbana para la ciudad? Por otra parte,

¹⁷.-El linaje se entiende aquí como la identificación de un grupo de personas atendiendo al mismo origen de consanguinidad, "se basa más en los vínculos de sangre directos que en la conservación del vínculo ancestral". FLANDRIN, 1979, p.102.

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. Estos tratan de imponer una visión del mundo a través de principios que los unifican y diferencian respecto a otros. BOURDIEU, 1991, pp. 490-496.

¹⁹.-BOURDIEU, 1991, pp. 490-496.

la economía conventual plantea otro problema: ¿Cómo se gastaba y distribuía el ingreso de las rentas monacales? En una sección del capítulo tercero abordaremos problemas de la estructura de la riqueza de los conventos y la utilización de estos recursos.

Finalmente, los conventos, a través de sus diferentes manifestaciones de espiritualidad pública y privada, desempeñaron otro aspecto protagónico en la definición de la cultura criolla novohispana al formar parte del sistema devocional urbano en diferentes momentos y maneras. Estas manifestaciones reflejaban los principios de ascetismo que regían la vida conventual. Esto resulta de relevante importancia si consideramos que fue a través del sistema devocional y sus diferentes aspectos 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 en el siglo XVII. En este mismo período y de manera casi simultánea con las apariciones marianas a extramuros de la ciudad, dentro de los conventos, su culto alcanzó una de sus principales expresiones al formar parte del imaginario conventual, como una manifestación propia de la espiritualidad monacal que caracterizó a las iluminadas en sus momentos de misticismo. 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 facilitaban 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 colectivos y públicos. Se transformó así de manera casi imperceptible la función que los conventos desempeñaron en el sistema devocional urbano.

En resumen, la perspectiva desde la que pretendemos abordar a los conventos es la de su influencia en los diversos aspectos de la vida urbana. Esto nos ha llevado a plantear diferentes temas vinculados a un mismo problema: el aporte de los monasterios femeninos al proceso de civilidad en el siglo XVIII.

Los conventos de mujeres en la historiografía

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 hecho Josefina Muriel, quien comenzó con acercamientos descriptivos sobre las primeras fundaciones en la ciudad de México.²⁰ Sin embargo parece necesario analizar las características regionales y cronológicas de las fundaciones de provincia. Algunas órdenes, en efecto, se establecieron primero en la capital, pero en otros casos, los primeros conventos femeninos se erigieron en otras ciudades. Las dominicas y las carmelitas descalzas iniciaron sus erecciones en la Angelópolis. Los conventos de mujeres de Morelia, Guadalajara o Oaxaca fueron estudiados por Muriel como fieles reproducciones de los

²⁰.- MURIEL, 1946.

establecidos en la ciudad de México. Identificar las semejanzas y diferencias matizarían aseveraciones y ayudarían a comprender el papel dinámico de los monasterios en la vida de cada ciudad novohispana en donde se establecieron.

Otros estudios se han centrado en aspectos específicos de la vida conventual de las órdenes femeninas en México. Las investigaciones pioneras de Lavrín son las más representativas, ya que se enfocaron al análisis de los procesos que sufrieron los conventos de mujeres a través de las variaciones de sus ingresos y su naturaleza.²¹ En el mismo campo, los trabajos de Anne Staples contribuyeron con el estudio del papel de los mayordomos y su relación con la clase dominante en el siglo XIX.²² Pilar Gonzalbo, por su parte, ha resaltado la importancia de la mentalidad religiosa de la Contrarreforma y del recogimiento como marco dentro del cual se debería comprender la educación femenina novohispana, a la cual en mucho contribuyeron los conventos de mujeres con la definición del ideal de perfección femenina.²³ Recientemente los trabajos de Manuel Ramos y Pilar Foz y Foz reorientan la posibilidad de introducirnos al estudio de los espacios conventuales y su utilización en la interpretación de la vida cotidiana.²⁴ Fuera de México, la bibliografía nos abre la posibilidad de hacer trabajos

²¹.-LAVRIN, 1971, 1973 y 1976.

²².-STAPLES, 1970, 1986.

²³.-GONZALBO AIZPURU, 1987.

²⁴.-RAMOS MEDINA, 1990 y FOZ y FOZ, 1990.

comparativos, como con el estudio de José Luis Sánchez Lora.²⁵

Pero entre todas las posibilidades, dar cuenta de esta compleja vinculación entre conventos y sociedad urbana requiere de un estudio más amplio en el cual se contextualice y dimensione su papel en los centros urbanos novohispanos.

Alejandra Moreno Toscano fue pionera en el estudio de los grandes cambios en las redes urbanas en la larga duración.²⁶ Posteriormente otros trabajos se centraron en realizar cortes o retratos de una sociedad urbana y su espacio. Resultado de este nuevo enfoque sincrónico fue el trabajo de María Dolores Morales.²⁷ Este modelo nos sirvió de base para hacer un estudio comparativo con la ciudad de Puebla analizando el padrón de casas de 1832. Los resultados, que coinciden por cierto con los de la ciudad de México en 1813, señalaron que la Iglesia en conjunto poseía cerca del 50 % del valor de los inmuebles de la ciudad de Puebla. Los propietarios eclesiásticos más importante fueron sin duda las órdenes femeninas.²⁸

Recientemente se 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

²⁵.-SANCHEZ LORA, 1988. Compilaciones de los últimos trabajos sobre religiosas en España y América se encuentran en las memorias de los congresos. Véase PANIAGUA, 1993, y RAMOS MEDINA, 1994.

²⁶.-MORENO TOSCANO, 1976.

²⁷.-MORALES, 1978.

²⁸.-LORETO LOPEZ, 1986, pp. 27-44.

recientemente apropiada. La concepción urbanística trasplantó criterios sociales, políticos y económicos como ejemplificación del "cuerpo místico" que constituía el núcleo del pensamiento político hispano.²⁹ El estudio del papel de los conventos como parte de la continuidad de la política urbanizadora de la corona contribuirá a entender uno de los múltiples factores del ordenamiento urbano.³⁰

Hemos seleccionado el tema de la distribución del agua en la ciudad como uno de los factores explicativos de esta problemática.³¹ Aunque es escasa la producción histórica al respecto, los enfoques con los que se ha abordado son novedosos y han permitido relacionar la temática del abasto del líquido con la producción, como por ejemplo en los trabajos de Maluquer de Motes³² y José Sala³³ o con los problemas del derecho y apropiación en los de Lipsett,³⁴ y Margadant.³⁵ El tema por fin vincula problemas culturales con el uso y la distribución del agua con las investiga-

²⁹.-MORSE, 1990, p.18. Véase SOCOLOW y JOHNSON, 1981, pp. 27-59.

³⁰.-Esta afirmación coincide con el poblamiento de la Francia medieval. Trabajos que relacionan el apostolado mendicante y el hecho urbano toman como uno de los criterios de selección de los centros poblacionales el estudiar las aglomeraciones que poseen conventos mendicantes, siendo sobresaliente el caso de París con once establecimientos. LE GOFF, 1970, pp. 924-945.

³¹.-Véase MUSSET, 1991, pp. 261-298.

³².-MALUQUER DE MOTES, 1986, pp. 315-347.

³³.-SALA CATALA, 1989. pp. 257-281.

³⁴.-LIPSETT RIVERA, 1988, 1990 y 1992.

³⁵.-MARGADANT, 1989, pp. 113-146.

ciones de Jacquemet,³⁶ Goubert,³⁷ y Daniel Roche.³⁸

La historiografía urbana contemporánea ha permitido adentrarnos en la dinámica interna de diferentes factores humanos y físicos que determinaron el habitat de los siglos XVIII y XIX en Europa y América. Conviene mencionar que el tema del agua como problema urbano ligado a una problemática psicocultural o civilizatoria se relaciona directamente con nuestro objetivo de investigación. Así por ejemplo, el tema de la limpieza individual debe abordarse explícitamente desde el punto de vista de las condiciones colectivas de vida, tal como lo han hecho Clement³⁹ o Stelter.⁴⁰ Las investigaciones más sugerentes al respecto han sido las de Boudroit,⁴¹ quien analizó la forma y volúmenes de los desechos naturales y artesanales de los parisinos en los siglos XVII y XVIII. Trabajos de tipo histórico como los de Corbin⁴² y Vigarello⁴³ nos permiten hacer comparaciones entre Europa y la Nueva España. Ellos entrelazan concretamente el tema de la higiene urbana y las concepciones de la sanidad imperantes para la misma época.

Recientemente, la historiografía ha rescatado la utilización

³⁶.-JACQUEMET, 1979, pp. 1-54.

³⁷.-GOUBERT, 1989, pp. 1075-1089.

³⁸.-ROCHE, 1984, pp. 383-399.

³⁹.-CLEMENT, 1983, pp. 77-95.

⁴⁰.-STELTER, 1984, pp. 351-381.

⁴¹.-BOUDROIT, 1986 y 1988.

⁴².-CORBIN, 1985.

⁴³.-VIGARELLO, 1991.

de nuevas fuentes de información como son diarios, recetas y cartas. A partir de los trabajos de Elías⁴⁴ tenemos nuevas posibilidades de interpretación de las mismas y sus nociones del proceso civilizatorio se han incorporado en una serie de estudios dirigidos por Ariès y Duby. Ellos ligaron dicho proceso histórico con las actitudes urbanas desde el Renacimiento a través de estudios empíricos; esta relación dio como resultado el desarrollo de una "historia de la vida privada", misma que se explica a través de muchos factores. Entre los que nos interesan está la aparición de elementos de la modernidad, como las devociones comunitarias y la piedad personal descritas por Francois Lebrun o por la emergencia y uso de la lecto-escritura.⁴⁵ Hemos retomado estas ideas como algunos de los indicadores del grado cultural de las religiosas y sus familias.

Además del control de una parte importante de las propiedades y su injerencia directa en la distribución del agua, hubo otros elementos sociales con los que los conventos de mujeres contribuyeron a la vida urbana. Estos se refieren sobre todo a la esfera de las normas. El estudio de los monasterios da oportunidad de conocer las pautas del comportamiento colectivo y el sustento mental de tales acciones.

Los aspectos privados y colectivos que conformaron la vida cotidiana al interior de los monasterios presentaron múltiples variantes: así calzadas, descalzas y recoletas vivieron la pobreza

⁴⁴.-ELIAS, 1969 y 1987.

⁴⁵.-CHARTIER, 1989, pp. 113-162.

comunitaria e individual de manera diferente. Esto expresó modalidades en el desarrollo de la vida monástica en el transcurso de más de trescientos años. El estudio de los comportamientos en el espacio conventual nos permitirá describir las formas de convivencia generada dentro de los conventos y reproducidos en las casas de las familias poblanas. Los trabajos de Flandrin,⁴⁶ y de Jacques Revel nos señalan a la civilidad como una práctica de la vida cotidiana en continuo proceso de adecuaciones.⁴⁷ Así veremos cómo las diferentes actividades conventuales, definidas por espacios y horarios estrictos fueron expresión de ligeras variaciones en el acato a los votos monásticos, dependiendo su interpretación de la orden a la que se ligaba el monasterio. Al ser estos hechos socialmente aceptados y puestos como un valor humano se constituyeron en un modelo de comportamiento femenino imitable y transferible.

Concretamente sobre este tema tres estudios han definido el marco espacio temporal de este apartado. Sierra Nava Lasa hizo un primer acercamiento al tema de las reformas a los conventos de calzadas en Puebla (1765-1773), ligándolo a la problemática socio política del período. Asunción Lavrín⁴⁸ analizó el impacto de dichas reformas eclesiásticas que afectaron de manera directa al modo de vida particular de los citados monasterios en las ciudades de México, Puebla y Querétaro. Posteriormente el tema fue tratado

⁴⁶.- FLANDRIN, 1989, pp. 267-310.

⁴⁷.- Al respecto también puede verse a HELLER, 1970.

⁴⁸.-LAVRÍN, 1965.

por Pilar Gonzalbo quien, dando continuidad al problema, lo liga al proceso de educación de la mujer en la Nueva España analizando el destino de las "niñas" que salieron obligadas de la clausura conventual, integrándose a los colegios que para tal fin fueron readecuados.

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. Un ejemplo de ello nos lo muestra el análisis de la variación de las dotes en el trabajo de Lavrín y Couturier.⁴⁹ Ligado a este problema está el estudio de las estrategias de reproducción social en las cuáles de manera importante influyen en la elección de la vida monástica los patrones de conformación de las parejas y la dinámica de los modelos familiares en esta elección. Al respecto un trabajo histórico de gran aporte fue el de Stone, 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.⁵⁰ Por otro lado los trabajos de sociología representados por Bourdieu aportan interesantes reflexiones teóricas respecto a los mecanismos y estrategias patrimoniales.⁵¹

⁴⁹.-LAVRIN y COUTURIER, 1979, y COUTURIER, 1985.

⁵⁰.-STONE, 1990.

⁵¹.-BOURDIEU, 1991.

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. 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,⁵² Kicza,⁵³ o De la Peña,⁵⁴ Un caso más específico y referente a los inmigrantes en Puebla lo tenemos con el trabajo de Ida Altman sobre hidalgos españoles en América.⁵⁵

La base económica de los conventos tuvo que ver con sus rentas, en especial con la propiedad inmobiliaria. Lavrín,⁵⁶ Greenow⁵⁷ y Bauer⁵⁸ han estudiado algunos aspectos 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.

⁵².-BALMORI, 1985.

⁵³.-KICZA, 1986.

⁵⁴.-PEÑA, 1983.

⁵⁵.-ALTMAN, 1987.

⁵⁶.-LAVRIN, 1973.

⁵⁷.-GREENOW, 1983.

⁵⁸.-BAUER, 1983.

Cambios y aparentes rupturas de la cotidianidad conventual y urbana fueron presentados a partir del surgimiento de las "venerables" e "iluminadas". Su presencia distinguió a los monasterios que las albergaban. Los trabajos sobre mujeres notables dentro de las comunidades se iniciaron ubicándolos como un aporte a la cultura novohispana. Muriel destacó el papel de estas místicas descritas por sus biógrafos.⁵⁹ Utilizando fuentes similares, dentro de esta interpretación pueden englobarse las investigaciones de Myers,⁶⁰ Cervantes⁶¹ y Destefano.⁶² Este último abordó concretamente el caso de los milagros y el monasticismo en la ciudad de Puebla entre 1600 y 1750.

Otras investigaciones han tratado de interpretar esa mística cargada de elementos psicoanalíticos que salen de la cotidianidad y aparecen como hechos aparentemente "curiosos" dentro de las comunidades religiosas. El ejemplo inicial de esta corriente es el de Certeau.⁶³ El aporte de este autor es la identificación de estas manifestaciones como parte de una actitud psicológica más o menos generalizada en el siglo XVII.

Arenal y Schlau⁶⁴ tienen el mérito de incursionar en esta

⁵⁹.-MURIEL, 1982, pp. 313-471.

⁶⁰.-MYERS, 1986.

⁶¹.-CERVANTES, 1991, pp. 51-69.

⁶².-DESTEFANO, 1977.

⁶³.-CERTÉAU, 1970, pp. 655-667. Del mismo autor véase también, 1993.

⁶⁴.-ARENAL y SCHLAU, 1989.

temática ligándola a la Nueva España como la continuidad de un conjunto de actitudes místicas que caracterizaron a la vida monástica española, variando estas manifestaciones entre finales del siglo XVI y mediados del XVIII. Nosotros abordaremos el problema de las manifestaciones místicas formando parte del sistema devocional urbano. El trabajo de Thomas Calvo ⁶⁵ referente al *Zodiaco Mariano* y el de Alfonso Martínez Rosales, ⁶⁶ circunscrito al caso de San Luis Potosí, presentan sugerentes enfoques para el estudio de la devoción colectiva popular. De ahí se partió al análisis de la conformación del santoral poblano y el papel desempeñado por los conventos de mujeres en dichos patronatos. Distinguimos una primera fase a partir de la introducción de los nombres de tres monasterios femeninos dentro del panteón patronal de la ciudad. Además los monasterios se insertaron en el sistema devocional privado por medio de las religiosas "escogidas de Dios". Los monasterios, potencialmente, fueron centros de veneración mariana individual a través de las apariciones y de los milagros colectivos y finalmente cuando las iglesias de dos conventos abrieron sus puertas para albergar a imágenes milagrosas populares.

Las fuentes

Sobre los conventos de mujeres y la vida urbana en el siglo XVIII, tema que abordaremos en el primer capítulo, las fuentes más importantes fueron las actas de Cabildo del Ayuntamiento de Puebla,

⁶⁵.-CALVO, 1994, pp.117-130.

⁶⁶.-MARTINEZ ROSALES, 1993, pp.107-123.

en las cuales se describen los permisos y financiamiento para las fiestas de fundación o de consagración de los monasterios. Ese mismo tipo de documentos da fe del otorgamiento de mercedes de agua y concesiones de construcción del sistema de aprovisionamiento particular y eclesiástico.

Procedentes de los archivos conventuales, las reglas y constituciones son una fuente a la que constantemente nos referimos pues expresaron la unidad de comportamiento que eran propios de la época y que reclamaban las clases como un medio de distinción. Unido a este tipo de fuentes se encuentran los informes que se dieron al diocesano en la época de las reformas (1765-1773). Estos documentos nos permitieron investigar la dinámica de las actividades dentro de diversos monasterios. Las reformas conventuales introducidas por Fabián y Fuero, al alterar la vida cotidiana, cambiaron el equilibrio tradicional entre vida privada y colectiva que había existido anteriormente. Esta variación significó la introducción de un modelo de religiosidad nuevo que conllevó a cambios en sus representaciones sociales. Las modificaciones impuestas al modo de vida de las religiosas calzadas se reflejaron espacialmente y quedaron expresadas en un sin fin de memoriales, cartas y edictos que se generaron en torno al retorno de la "vida común" en oposición a la vida "particular". Nos hemos valido de esa documentación tratando de contrastar los diferentes comportamientos de los grupos de religiosas en cuestión con el fin de identificar los elementos que definieron el "ideal femenino" durante más de doscientos años.

Las actas de fundación o patronato de diversos conventos localizadas en el Archivo General de Notarías (AGNEP) nos son de gran utilidad porque además de describir las condiciones materiales con las que se iniciaba la vida de cada nuevo monasterio, dan cuenta con detalle del ejercicio del patronato, donde se muestra la relación de la familias del fundador con las órdenes y el clero secular. Este material nos servirá para construir una tipología de las fundaciones conventuales diferenciando no solamente los caracteres singulares entre una orden y otra como calzadas, descalzas y recoletas, sino también distinguiremos su origen y evolución de colegios o recogimientos a conventos.

El primer acercamiento a los grupos familiares nos lo dieron los datos sobre las profesiones de las novicias que quedaron registradas en los libros de profesiones localizados en los acervos conventuales. Aunque el período de nuestro estudio excluye el análisis de las fundaciones de la primera etapa (1568-1648), se hará en este apartado el seguimiento seriado de las familias de los nueve conventos para los que tenemos información, con el fin de poder establecer relaciones que nos permitan tipificar la religiosidad familiar a lo largo de doscientos años. Estos documentos de profesiones nos arrojan de manera general como variables: el nombre de la joven antes de profesar, el nombre de religiosa que adquiere al ingresar, nombre y apellidos de los padres, monto de la dote, año de profesión y en ocasiones el año de muerte.

Otros testimonios con información familiar lo constituyen los certificados de pureza de sangre, que forman parte del acervo

histórico de varios de los conventos, ya que fue un requisito legal para el ingreso de las religiosas. En ellos se cita a los hermanos, los abuelos paternos y maternos, el origen geográfico de ambas partes y los años de residencia en la Nueva España, así como una serie de testigos que corroboran los datos. Lamentablemente esta información no existe en todos los monasterios. En esos casos, el AGNEP nos fue de gran utilidad, pues nos centramos en los testamentos de las religiosas que al "renunciar a su legítimas paternas o maternas" y heredar a sus padres o familiares nos dan datos similares.

En algunos casos, cuando los padres de la monjas fallecieron, se generaron documentos sobre las particiones de bienes y los avalúos de las casas. Esta información nos permite incursionar en la vida privada de estos grupos y en la conformación de la religiosidad familiar de una generación a otra. A través de los listados de imágenes y libros de piedad nos aproximaremos al mundo doméstico de la casa paterna.

Por otro lado, a través de las dotes y las hipotecas otorgadas por los padres de las religiosas, se generó una estructura de la propiedad de bienes inmuebles. El estudio de la riqueza conventual y los mecanismos de redistribución contribuirá a entender el papel desempeñado por los monasterios femeninos como poseedores de una cuarta parte de las casas de la ciudad. La información para esta sección se basó en el trabajo sistemático de los censos, hipotecas y arrendamientos localizados en el AGNEP. Estas series se complementan con algunos libros de cuentas de cada monasterio que se

entregaron a la Contaduría General del Obispado. A través de esta combinación de documentos, públicos y de contabilidad interna eclesiástica, se pueden reconstruir los ritmos de circulación y concentración de la propiedad y del capital en el período de nuestro estudio.

Finalmente, en el cuarto capítulo, se tratará de destacar el papel desempeñado por los conventos en la conformación de la cultura local y criolla. Consultamos básicamente dos tipos de fuentes para este apartado. El primer tipo se refiere al Libro de Patronatos de la ciudad localizado en el AAP y a las crónicas escritas durante los siglos XVII y XVIII. Con esta información reconstruimos el sistema devocional colectivo y público de la ciudad y valoramos el papel desempeñado por los monasterios en las fiestas patronales. Un segundo tipo de documentación, generada al interior de los conventos, se refiere en una primera instancia a las crónicas impresas redactadas por los confesores de ciertas religiosas "iluminadas" en donde se exaltaron cada una de las virtudes que conformaron el "modelo de perfección". Resultan particularmente importantes las fuentes directas de los confesores, que fueron los relatos escritos por compañeras de celda o amigas íntimas de las monjas ejemplares. Este discurso original escrito por las mismas religiosas reflejó su particular visión del mundo de la santidad y del milagro, de la vida y la muerte y fue esta información con la que los directores espirituales ordenaron y depuraron sus crónicas.

CAPITULO I: LOS CONVENTOS DE MUJERES Y LA VIDA URBANA EN EL SIGLO XVIII.

Los espacios conventuales, incluidas las iglesias, fueron emplazados en diferentes partes de la ciudad como consecuencia de las necesidades materiales (gran parte de ellos ubicados en el camino del agua potable) y sociales (los de dominicas, por ejemplo, sobre una misma línea urbana). En esta disposición espacial urbana, el elemento articulador fueron las calles. Los caminos de perfecta traza rectilínea que eran las calles de la ciudad española, donde estaban emplazados la totalidad de los monasterios femeninos, comunicaban, daban una lógica urbana y un entorno a los conventos. No faltaron oportunidades para que en ellos se desarrollase la religiosidad de las gentes que asistían a las iglesias de las monjas. Desde ahí se puso de manifiesto una jerarquía, entre los pobladores que es necesario explicar, ya que no todos usaban el espacio de las procesiones o de la portería de la misma forma. Para el estudio específico del papel desempeñado por los monasterios en la ciudad, nos hemos aproximado desde la perspectiva del significado simbólico de las formas y estructuras arquitectónicas de las iglesias partiendo de su inmersión en la topografía y el paisaje urbano, su papel como ordenadores espaciales a través de las calles y de los caminos procesionales. Posteriormente analizamos su importancia como abastecedores del agua del centro de la ciudad y el significado que esta forma de distribución tuvo en la definición de la vida pública y privada.

Los monasterios fueron, junto con las otras edificaciones

eclesiásticas, puntos de orientación urbana por excelencia, al delimitar las calles, iglesias, porterías y plazas como espacios de convivencia pública. Es interesante conocer el proceso por medio del cual la ciudad y sus habitantes incluyeron en su rutina cotidiana a los nuevos espacios conventuales. Las fundaciones monásticas, procesiones, poblamientos, consagraciones y patronatos y festividades anuales nos permitieron conocer la dinámica de introducción de los monasterios en la traza urbana. El volumen y la composición exterior de los edificios de religiosas, a través del estudio de sus formas y estructuras arquitectónicas, nos acercarán a la comprensión de lo original de los conventos femeninos en la Nueva España. Sin pretender hacer un trabajo de historia del arte, un acercamiento general nos permitió identificar las semejanzas, diferencias y soluciones arquitectónicas específicas de los conventos de mujeres en Puebla.

El papel de los monasterios femeninos se complementó con su participación en la distribución del agua dulce dentro de la ciudad a través de sus fuentes públicas y sus mercedes conseguidas como prerrogativa ante el Ayuntamiento. Casi todas las propiedades de los monasterios gozaban del abasto de agua, hecho importante cuando sólo una mínima parte de la población la tenía. Cabe aclarar que esta función no fue exclusiva de los conventos pues casi a todas las instituciones eclesiásticas se les dotó de agua.

**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 Tepeaca¹ 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, curtidurías y molinos. La morfología urbana se podía diferenciar atendiendo a varios indicadores entre los cuales el agua, su uso y su distribución, desempeñaron un papel fundamental. La ubicación interna de las fuentes de su abastecimiento definió el uso espacial de zonas productivas en combinación con las habitacionales. Esto fue un elemento de importancia en la conformación del espacio doméstico.

En cuanto a la población y a su distribución, los barrios centrales que correspondían al original asentamiento español concentraron al 50% de la población durante gran parte de la época colonial. La zona que comprendía los barrios de san José, san Antonio y el centro de la ciudad, teniendo como núcleo principal la plaza pública, fue el espacio con mayor densidad poblacional,

¹.-Esta región está delimitada, al norte por el Estado de Tlaxcala, al noreste por la región de los llanos de san Juan, al sureste por la región meridional, al suroeste por la región del valle de Matamoros y Chiautla, al este por la región oriental, y al oeste por la región de la Sierra Nevada. FUENTES AGUILAR, 1972, p.25

quizás debido, entre otras razones, al acceso garantizado al agua dulce que corría a lo largo de la calle Real del Señor san José 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.

El paisaje urbano presentaba, en ese siglo, un número considerable de iglesias alrededor de las cuales se constituyeron importantes núcleos de actividad. Sus atrios, además, fueron importantes centros de convivencia, entre otras razones, por las ceremonias y fiestas religiosas que periódicamente ahí se realizaban.

A partir de estas edificaciones se planeaban los caminos procesionales. Uno de los más importantes durante la época colonial y la primera mitad del siglo XIX fue la ruta que partía de la Iglesia de san José cruzando la ciudad hasta llegar a Catedral (coincidente con uno de los ejes de abastecimiento acuífero). También por esta época se comenzaron a habilitar los atrios y las plazuelas de las iglesias y conventos como lugares de pequeños tianguis o mercados semanales. Así tenemos lugares como santo Domingo, san Luis, san Francisco, la llamada plazuela del "Montón", o la plazuela de santa Inés.²

Había también otra razón por la cual el número de iglesias fue

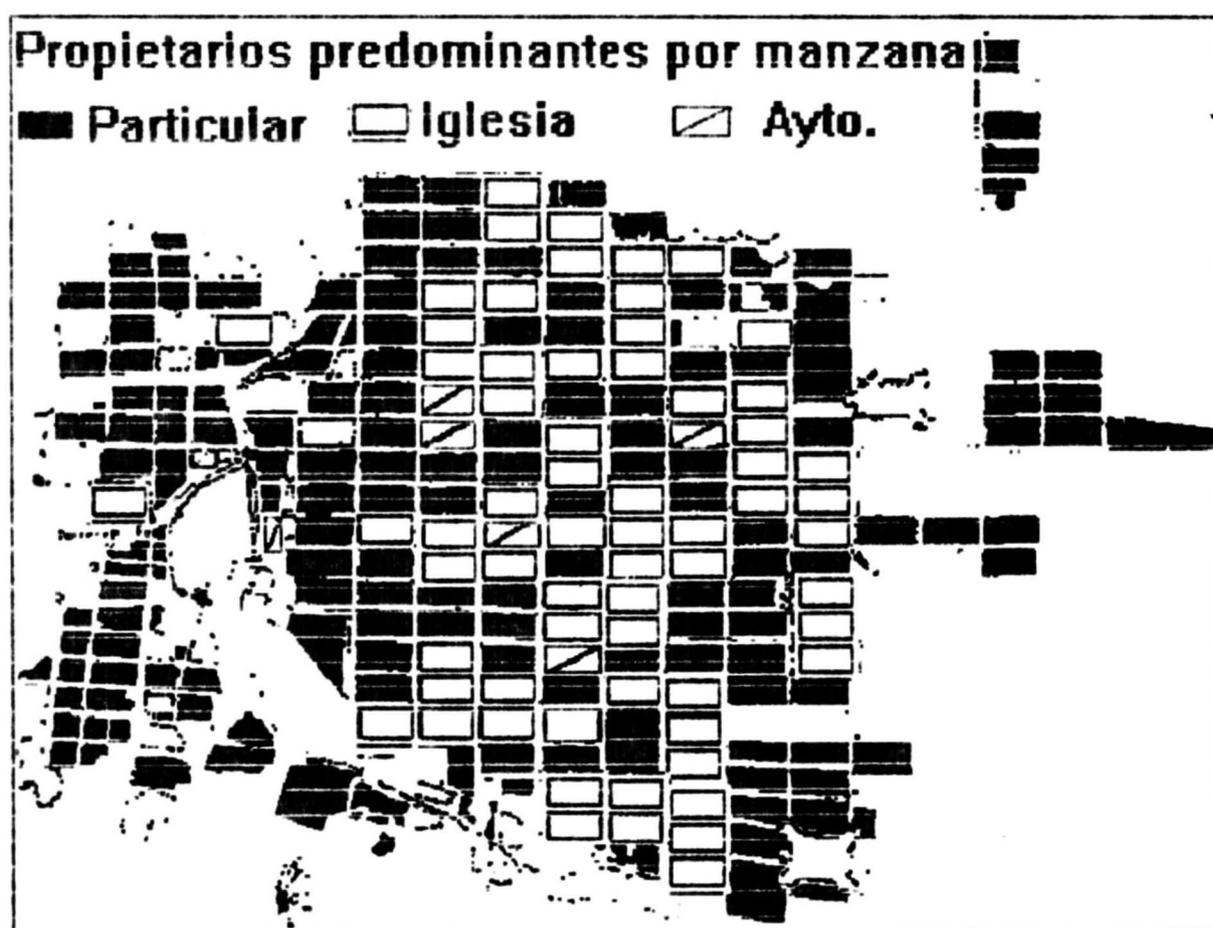
².-THOMPSON, 1989.

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 por medio de la compra a los aguadores, de las fuentes públicas o de las pertenecientes a los monasterios u hospitales.

En la zona central del entramado urbano, en el perfecto trazado de damero, encontramos las casas más valiosas, regularmente de dos plantas y entrepiso, que dieron la imagen de una ciudad homogénea en la que sobresalían las iglesias y, naturalmente, la catedral. Este paisaje urbano se iba desdibujando en los barrios periféricos. En Santiago, san Sebastián, san Miguelito, san Pablo y santa Ana, ubicadas al poniente, las casas eran de menor valor, había huertas y casas en ruinas, además de ser el agua 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 de san Francisco, en la parte oriente de la urbe, se caracterizaron por contar con agua dulce, pero el trazado de sus calles era irregular, al igual que la topografía del terreno. Eran lugares de residencia casi exclusivamente popular, atendiendo a la tradición del asentamiento indígena.

Otro elemento ligado tanto a la morfología de la ciudad como al abasto de agua fue la estructura de la propiedad urbana. Como hecho más sobresaliente al respecto tenemos que la marcada concentración de la propiedad (Plano 1) coincidió con la desigual distribución del agua. En el transcurrir del siglo XVIII, lentamen-

te los conventos de religiosas fueron absorbiendo las propiedades urbanas más valiosas del centro urbano.³ Este hecho tuvo gran significación en lo que respecta a la continuidad y cambio del hábitat urbano.



PLANO 1: CONCENTRACION DE LA PROPIEDAD EN PUERRIA.

³.-LORETO LOPEZ, 1986.

LA COMPOSICIÓN INTERNA DE LA CIUDAD

El plano reticular original de Puebla fue concebido bajo el criterio de racionalizar la apropiación del territorio y de la mano de obra indígena. No debemos pasar por alto que la ciudad fue emplazada en un territorio en cuyos alrededores se localizaban cuarenta poblados indígenas. La disposición geométrica simbolizaba posiblemente la voluntad imperial de dominación y la necesidad burocrática de imponer el orden y la simetría,⁴ además de servir como vínculo para un trasplante de criterios sociales, políticos y económicos, en donde se expresaba el pensamiento político hispano. Así la "república" de indios, diferenciada espacial y jurídicamente de las de españoles, adquirió su significación.⁵

La característica biétnica conllevó a la delimitación de barrios en los cuales se conservaron temporalmente la lengua, costumbres y hábitos indígenas. Físicamente la división de zonas de asentamiento diferenciado obedeció, entre otras razones, a la prohibición de coexistir con indígenas dentro de la traza urbana. Al mismo tiempo, las disposiciones y ordenanzas reales limitaron

⁴.-MORSE, 1990, p. 17.

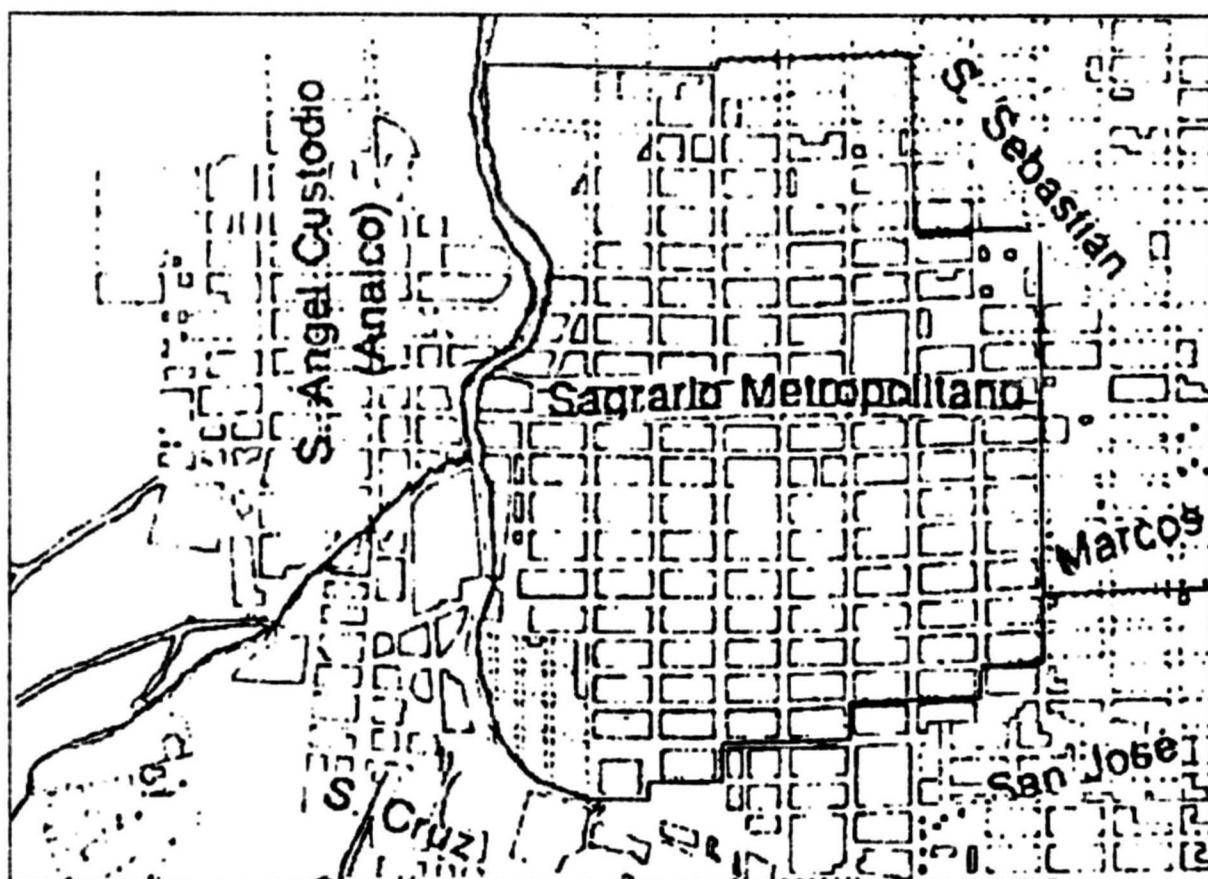
⁵.-El término república denotaba una polis agro-urbana compuesta o integrada funcionalmente por grupos sociales y ocupacionales insertos en la estructura del imperio, gozando al mismo tiempo de un cierto grado de autogobierno, o al menos de autoadministración. Aunque la noción de las dos repúblicas sugiere 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, p. 29.

que mestizos, negros y mulatos se establecieran en sus circunscripciones⁶. Estas disposiciones durante el siglo XVI se acataron en lo referente al asentamiento poblacional de los naturales pero al incumplirse con el conjunto de las restantes ordenanzas se rompió el cerco entre los dos territorios. Al poco tiempo, grupos mestizados se asentaron dentro de los barrios indígenas como Sebastián el Alto y Analco.⁷

Los barrios indígenas rodeaban a la Angelópolis por el norte, oriente y poniente. En la zona sur se unían al emplazamiento urbano junto con las tierras comunales. El conjunto de los barrios y el resto de la traza urbana, en los siglos XVII y XVIII, se administraba eclesiásticamente por medio de cinco parroquias incluyendo al Sagrario Metropolitano. Este último abarcaba casi toda la antigua traza de la ciudad, por lo que su jurisdicción se extendía sobre el sector más densamente poblado y cuya población era mayoritariamente española y criolla. La parroquia de san José, la más populosa de todas, cubría una amplia extensión de la zona noreste 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.

⁶.-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 MARIN TAMAYO, 1960, p. 26.

⁷.- Al respecto de la división étnica y demográfica por barrios y parroquias, véase CUENYA, 1987.



DIVISION PARROQUIAL DE LA CIUDAD DE PUEBLA EN EL SIGLO XVIII.

La parroquia de 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.

La parroquia de san Sebastián 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. Todos eran asentamientos del noroeste de la urbe.

La parroquia del santo Ángel Custodio (Analco) abarcaba una

amplia zona del oriente y sureste de la ciudad, separada por dos ríos. Su jurisdicción comprendía toda la margen izquierda del río Xonaca hasta la desembocadura del río san Francisco, y de allí toda su margen izquierda hasta salir de la ciudad y desembocar en el Atoyac, siendo su límite oriental el Alseseca. Perteneían 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.

La parroquia de la santa Cruz fue un desprendimiento de la de san José (1681) y estaba ubicada entre los ríos de san Francisco (margen izquierda) y Xonaca (margen derecha) comprendiendo los barrios de Xonaca, el Alto, san Juan del Río y el rancho de Amalucan.⁸

Las subdivisiones eclesiásticas y civiles coloquiales sólo aparentemente reforzaron la segregación indígena, pero no establecieron elemento alguno para restaurarla. Gradualmente las identidades culturales se fusionaron a medida que los barrios de indios perdieron su carácter étnico, desapareció la distinción entre nobleza india y pueblo y que se fueron asentando otros grupos en sus jurisdicciones. Estos asentamientos obedecían en muchos casos a la dinámica de crecimiento urbano de grupos migratorios provenientes del campo o de otras unidades urbanas. Este fenómeno, que ocurrió desde el siglo XVI, se acentuó notoriamente en el siglo

⁸.- LEICHT, 1934, FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, 1963 y CUENYA, 1987.

XVIII.

Los conventos de mujeres, aunque ubicados exclusivamente dentro de la traza central, influyeron en la vida religiosa y urbana de diversos grupos sociales. Los límites espaciales que se trataron de imponer a los grupos sociales, fueron endebles y difusos en la frontera del vivir españolizado, especialmente donde se establecieron algunos conventos femeninos como santa Rosa, santa Mónica, santa Inés o La Soledad. De ello se originó un contacto religioso y cultural, expresado en las devociones populares que albergaron los conventos, en el cual las religiosas se constituyeron en un ideal urbano generalizado.

LA CIUDAD Y SUS HABITANTES.

Fernández de Echeverría y Veytia describía a Puebla como "el almacén o bodega donde venían a parar la mayor parte de los géneros de Europa", ⁹ añadiendo a esto el carácter manufacturero de los obrajes, tocinerías y panaderías que abastecían a las zonas mineras y a las flotas que partían rumbo a España. Hacia 1678 se calculaba para Puebla una población cercana a los 100,000 habitantes,¹⁰ población superada únicamente por la ciudad de México. Gran parte de su actividad comercial decayó cuando a comienzos del siglo XVIII

⁹.-FERNANDEZ DE ECHEVERRIA Y VEYTIA, 1963.

¹⁰.-El padrón de 1678 mencionan 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 al 42 % de la población total. CUENYA, 1994.

entró en competencia con otros centros económicos novohispanos, perdiendo competitividad a partir de 1722 con la apertura de la feria de Jalapa, la que concentró y distribuyó gran parte de los productos importados de España.

A este período de crisis económica se aunaron epidemias e inundaciones. Estos y otros factores llevaron a la disminución de la natalidad, aumento de la mortalidad, decrecimiento de la inmigración rural y emigración hacia otras zonas. La información, donde se manifiesta la situación de los habitantes de la ciudad en este crítico período, proviene de la crónica de Juan de Villa Sánchez y corresponde al año de 1746, en donde se menciona 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.¹¹

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

¹¹.-VILLA SANCHEZ, 1962, p. 36.

CUADRO 1

EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN DE LA CIUDAD DE PUERLA
(1678-1869)

AÑO	POBLACIÓN
1678	69 800
1746	50 366
1777	56 674
1791	56 859
1803	67 800
1825	44 756

Fuente: CUENYA, 1987b, p. 43.

La regresión demográfica tuvo una de sus causas en la acción conjugada de la escasez y carestía del maíz, y en los diversos brotes epidémicos 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.¹² Queda corroborado en un testimonio dado por Martín de Vallarta, mayordomo del convento de la Concepción, quejándose 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".¹³

¹².- 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.

¹³.- Libro de Costas Judiciales del Convento de la Pura y Limpia Concepción de la ciudad de los Ángeles. 1713-1714, f.6.

En conclusión la tendencia demográfica que se observa entre 1678 y 1825 nos muestra un abrupto descenso que se prolongó hasta la década de 1740, período en que comienza un largo estancamiento que perduró cincuenta años más.

La regresión demográfica no afectó igualmente a todos los sectores sociales. Cabe notar que hacia mediados de la centuria existen indicios de una cierta continuidad en el crecimiento del trazado urbanístico en ciertas zonas, y en la construcción de edificios. En este período se concluyen importantes obras eclesiásticas y se fundan los cuatro últimos monasterios de clausura femenina.

Con las reformas borbónicas, el espacio regional y urbano sufrió cambios administrativos. Con el objeto de crear una mejor concentración y dominio de los sectores agrourbanos, en el último cuarto del siglo XVIII se estableció el sistema de intendencias. En la ciudad, el cambio administrativo más importante, en 1781, fue la de una nueva división de la ciudad en cuatro grandes cuarteles. Los cuatro cuarteles mayores se determinaron por dos grandes ejes que cortaban a la urbe de norte a sur y de oriente a poniente. El intendente Flon en 1796 hizo una nueva división en 16 cuarteles menores contando cada uno con su propio alcalde de barrio.¹⁴ 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, esto fue, hacia la segunda mitad del

¹⁴.- Véase al respecto LEICHT, 1934, pp. XXIX y XXX.

siglo XIX.

**Los conventos de mujeres en la estructura espacial
de la ciudad. Su significación
como ordenadores urbanos.**

Los monasterios para mujeres y sus iglesias estuvieron ubicados dentro de la traza urbana colonial, en contraste con algunos conventos de hombres, como san Francisco o san Pablo de los Naturales, que con fines evangelizadores se establecieron en lo que los españoles denominaron "barrios de indios".

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 para los conquistadores tuvieron los fines poblacionales. 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 los poblados circundantes. Las autoridades reales y eclesiásticas participaron estrechamente en la empresa fundacional durante las primeras etapas de conforma-

ción 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.¹⁵

Las fundaciones monásticas femeninas respondieron, al igual que la existencia de otras corporaciones, a los objetivos generales antes descritos, pero también a fines particulares, entre ellos a las necesidades devocionales 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 Iglesia Catedral. Santa Catalina de Sena, santa Inés del Monte Policiano y santa Rosa, las tres de dominicas, se localizaban en el eje de la actual 3 Norte-Sur, otro de los ejes de abasto del agua dulce. (Plano núm. 2)

La Purísima Concepción, La santísima Trinidad, santa Clara Capuchinas y san Jerónimo estaban emplazados de manera que radialmente confluían hacia el centro tomando como referencia a la Catedral Angelopolitana. Estos monasterios, excepto san Jerónimo,

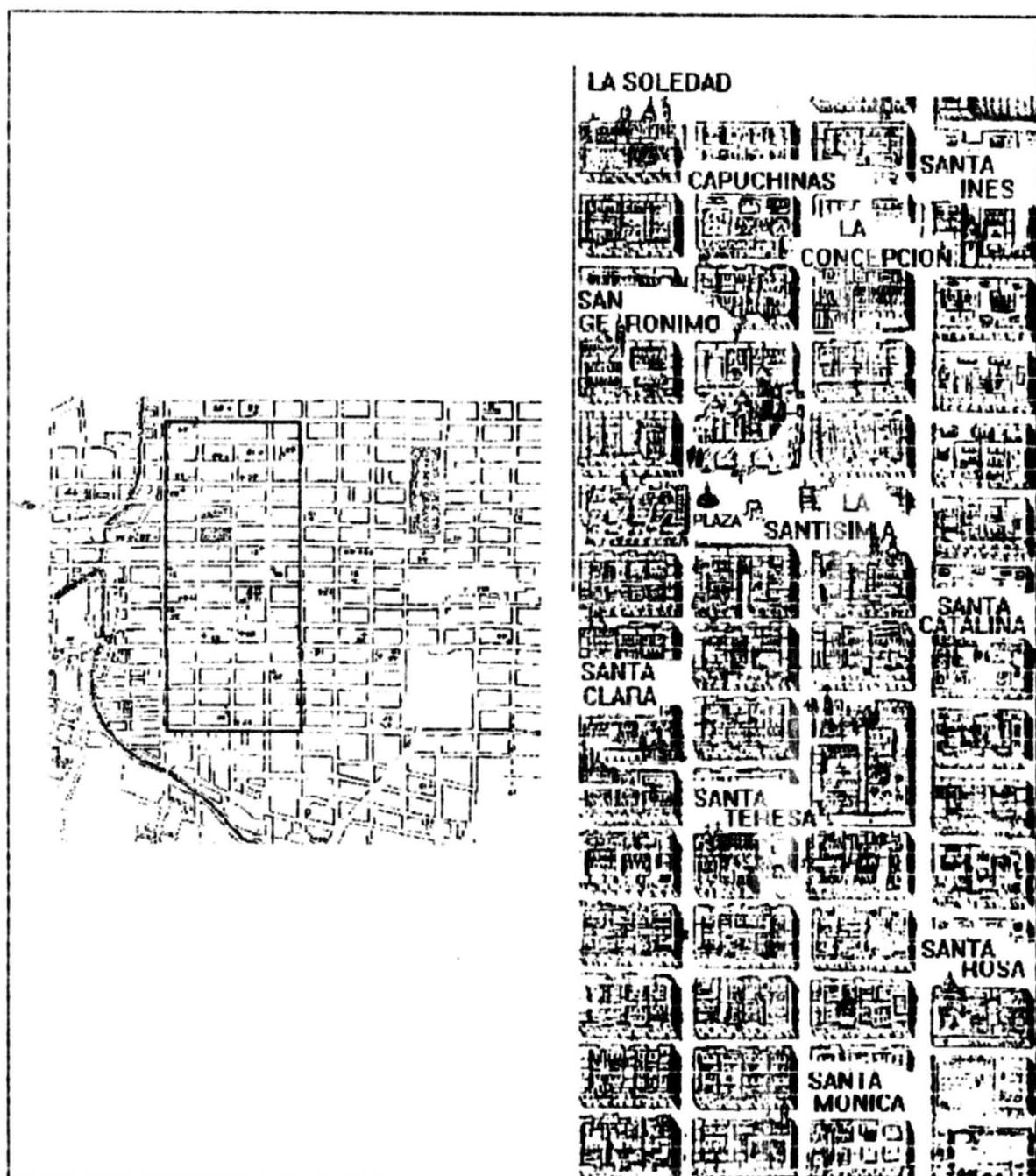
¹⁵.- Morse señala que la experiencia municipal que conformó la colonización ibérica principió por la fundación de un monasterio o por individuos que a menudo estuvieron supervisados por la corona. Posteriormente el control se ejerció por los consejos municipales de los anteriores dominios árabes, por las órdenes militares y por la nobleza. MORSE, 1990, p.19.

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, del cual dependían ambos.

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 tenido funciones distintas antes de reconocerse formalmente como monasterios. En santa Mónica a principios del siglo XVII se fundó el primer recogimiento de mujeres casadas; posteriormente, con el nombre de santa María Egipciaca, se modificó como recogimiento de mujeres perdidas. El obispo santa Cruz fundó, en el último cuarto del siglo XVII, un colegio para doncellas y viudas pobres con la advocación de santa Mónica, mismo que se convirtió en beaterio y hacia 1682 en monasterio.

Santa Rosa comenzó como beaterio en 1683 en un sitio que servía para hospital de mujeres convalecientes hasta transformarse en convento en 1740 y cambiar de lugar definitivamente. 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 .



PLANO 2: CONVENTOS DE MUEJRES DE LA CIUDAD DE PUEBLA EN EL SIGLO XVIII

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. Estos diferentes mecanismos de aprovisionamiento abastecían a la ciudad por medio de fuentes, pilas y piletas construidos en las afueras de los monasterios.

LAS CALLES Y LOS CAMINOS PROCESIONALES DE LOS CONVENTOS.

El paisaje urbano de mediados del siglo XVIII presentaba a los edificios eclesiásticos como elementos integradores de la traza urbana. A partir de su construcción, se incorporaban a la planta original y modificaban los límites de ésta. Este proceso fue gradual y dependió de diversos factores.

Entre 1601 y 1702 existían 28 calles diferentes que integraban a la traza central como un todo orgánico. Su clasificación obedeció a diferentes categorías, siendo la más importante, durante el siglo XVI, la orientación. Esta 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"¹⁶ El nombre también podía atender al toponímico de antiguos e importantes propietarios. El caso más sobresaliente es el de Juan Formicedo, como en la "calle que comienza desde las

¹⁶.-ARPP. T.3, 1601-1697, s/f.



PLANO 3: LOS CONVENTOS DE MUJERES Y LOS CAMINOS PROCESIONALES, SIGLOS XVI-XVIII

huertas de Juan de Formicedo hasta el barrio de san Pablo". ¹⁷

¹⁷.-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. Funció como regidor y alcalde

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 modificar el nombre de las calles; el cambio consistió en la precisión. Empezaron a quedar incluidos los nombres de los edificios o secciones de los edificios eclesiásticos más importantes. Por ejemplo, la calle de la portería del Convento de santa Catalina se menciona como "la reja y la portería" desde 1689,¹⁸ o "calle de la portería y rejas del convento de san Jerónimo" en 1759.¹⁹

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

¹⁸.-LEICHT, 1934, p. 342.

¹⁹.-ARPP, T.27, 1755-1760, f. 222.

las calles de la ciudad estuvieron dados por 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, santísima Trinidad y santa Teresa 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)".²⁰ 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 edificios conventuales funcionaban como tales aún antes de su aprobación canónica o real. Formalmente eran reconocidos 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 eclesiásticos 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; el convento de santa Rosa, por ejemplo, fue patrocinado por una sola familia, los Raboso de la Plaza. Otra forma de establecer un

²⁰.-AGNEP, Not.3, 1690 s/f. El beaterio se fundó en 1683 y pasó a convento formal en 1740.

convento fue por coincidentes intereses de grupos sociales. Así estuvieron comprometidos para la fundación de La Concepción los cabildantes del ayuntamiento y miembros del clero secular y en el caso de la santísima Trinidad, tres miembros de un mismo linaje hicieron ingresar como fundadoras a 16 descendientes suyas.

Una vez obtenidos los permisos, se procedía a la fundación formal por medio del traslado de las religiosas fundadoras para poblar su nuevo monasterio. Del convento de carmelitas descalzas de santa Teresa la Antigua salieron cuatro monjas para poblar el de La Soledad:

Las cuatro M.R.M. 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 iba 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".²¹

Una vez que en el cabildo se había aprobado la celebración de alguna fiesta conventual por parte del clero secular o regular, se ordenaba que para la fecha prevista se pusieran por la noche luminarias en las casas del ayuntamiento y hogueras delante de la plaza pública, conminando, mediante pregón, a todos los vecinos a que hiciesen lo mismo en sus casas sin excusa "so pena de 6 pesos

²¹. -ACLSP, Fundación del religiosísimo Convento de la Soledad. C. 1748.

de oro común y 10 días de cárcel", lo cual muestra que las luminarias y el adorno de los balcones y fachadas, si bien fueron objeto de admiración en las festividades novohispanas, también fueron una manifestación exigida por las autoridades para dar lucimiento y recalcar la importancia de sus actos.

La mentalidad barroca, por su parte, definió la unión indisociable de lo religioso y lo político, y la profunda sacralización de la realidad. Al traslado de las monjas de un convento a otro, seguía la institucionalización y reconocimiento del nuevo monasterio mediante la misa solemne en Catedral. Al término de ésta se iniciaba la procesión mediante la cual se consagraba el espacio público, vinculando a la Catedral con el nuevo establecimiento mediante el camino procesional en el que por primera vez quedaría incluido el nuevo edificio monacal. Tal acto de reconocimiento colectivo se hacía con la participación de todas las autoridades eclesiásticas y civiles representadas simbólicamente por sus santos patronos; así

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...²⁷

Las procesiones fueron un elemento característico de las celebraciones religiosas urbanas y rurales en la época colonial. En los casos que estudiamos, a partir del poblamiento de algún

²⁷.-ACLSP, Fundación del religiosísimo Convento de la Soledad. C. 1748.

convento o dedicación de alguna de sus iglesias, uno de sus objetivos fue la sacralización de las calles y terrenos en que estaba emplazado dicho monasterio.

Los actos de santificación estuvieron sujetos en principio a las condiciones de la ciudad. En Puebla se conocía para mediados del siglo XVI un sólo camino procesional, que no siempre estuvo exento de problemas:

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...²³

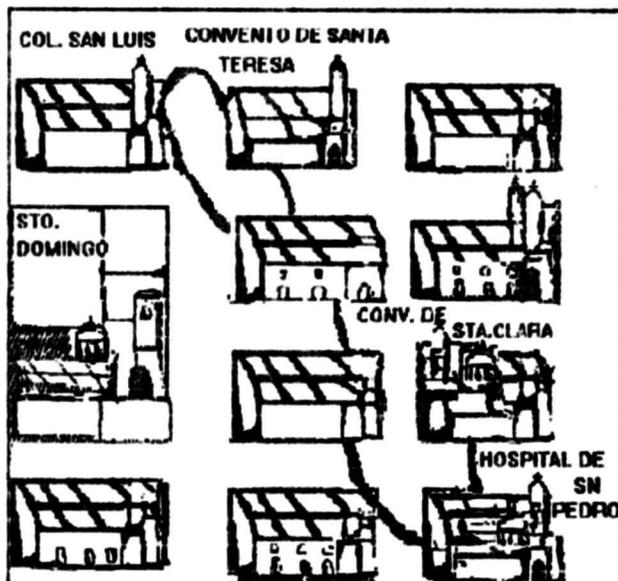
La integración de los conventos a la ciudad y a sus habitantes fue paulatina y se notaba sobre todo en los días de fiesta en los cuales se daban cita todos los sectores de la sociedad. El marco que les daba cabida eran precisamente las calles constituidas y nombradas a partir de estas nuevas funciones urbanas desempeñadas por el convento. El segundo camino procesional se conformó a partir de la fundación del convento de santa Catalina en 1568. Esta ruta

²³. -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". LOPEZ DE VILLASEÑOR, 1961, p. 71.

modificó la anterior, al prolongarse e incluir por primera vez al único monasterio de mujeres de la ciudad, ubicado a una cuadra del de santo Domingo. El 7 de junio de 1613 el alguacil mayor hizo un llamado

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.²⁴

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 el de santa Inés. La procesión doblaría justo en este convento para incorporarse a la catedral pasando por el convento de la Concepción fundado



LOS CONVENTOS DE SANTA CLARA Y SANTA TERESA EN UN SISTEMA DE ACEQUIAS. Detalle de plano del siglo XVIII.

²⁴.-AAP, Libro de Aranceles, Ordenanzas y Bandos, 7 de junio de 1613, s.f.

en 1593.

Los caminos procesionales de sacralización espacial ratificaban la incorporación del nuevo monasterio, junto con los ya existentes a la traza urbana. Esto exigía que el convento en cuestión estuviese formalmente fundado, con las suficientes rentas con qué mantenerse, con la iglesia en posibilidades de recibir a las autoridades y de ser consagrada definitivamente. Este acto empezaba con la salida de las religiosas y de la comitiva y autoridades de la catedral Angelopolitana, y terminaba con la entrada de las monjas y las autoridades eclesiásticas por la portería del nuevo monasterio.

En 1617 se llevó a cabo la fiesta de consagración de la iglesia del convento de la Purísima Concepción de María. Era el segundo monasterio de monjas fundado en la ciudad y el día de la celebración marcaba su inclusión en la traza urbana mediante una procesión que modificaba el anterior camino procesional

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 Tamariz, 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.²⁵

Esto significó una nueva delimitación urbana hacia el sur de la ciudad. Para esta fecha, en esa zona 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 el de Capuchinas y el de la Soledad.

A la procesión seguía otro momento solemne para la ciudad, la fiesta de consagración de la iglesia de monjas, mediante el cual se reforzaba colectiva y públicamente el reconocimiento que las autoridades eclesiásticas y civiles hacían de la nueva comunidad y a las familias de sus fundadores. Con la ritualización de cada ceremonia conventual y de manera festiva, se creaba un sistema generador de prácticas y esquemas de percepción transmisibles 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.

En el siguiente apartado presentaré el caso de la fundación de

²⁵.-AAP, Libro de Actas de Cabildo Núm. 15, del 5 de noviembre de 1619, f. 263.

santa Rosa como un ejemplo del proceso de fundación de un monasterio del siglo XVIII. Trataremos de explicar de manera más amplia el esquema festivo urbano motivado por tal evento y su lenta inclusión en la vida de la ciudad de Puebla.

La fundación de un monasterio como una forma de articulación urbana. 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.²⁶ Procurando crear un vínculo de identificación con su país materno, recrearon en la nueva tierra patrones culturales definidos que 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 a 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

²⁶.-ELLIOT, 1989, pp. 3-113.

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.²⁷

Tomaremos el caso de santa Rosa y veremos las diversas etapas que llevaron a su fundación a partir de ser una de las principales patronas de la ciudad para posteriormente pasar a representar la 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 cofradía en un beaterio, lo que conllevó otro cambio importante: la advocación de la cofradía que originalmente había sido de santa Inés se transmutó, hacia 1683, en santa Rosa.²⁸ 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

²⁷.-Para el caso de España puede verse MIURA ANDRADES, 1989, pp. 443 - 460 .

²⁸ Para la descripción de la fundación del convento nos hemos basado en el manuscrito del cronista ESCALONA MATAMOROS, 1740.

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 remontan 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.

EL ESTABLECIMIENTO DE LA COFRADÍA Y DEL BEATERIO.

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 complacencia del convento dominico para mujeres que, con la misma advocación, había sido ya fundado en 1626.

En la fundación, Andía se reservó ciertos derechos propios del patronato.

Entre los sustentos materiales de la cofradía estuvieron las donaciones a favor de la fiesta anual de santa Inés. Como complemento a esta celebración, el religioso ordenó que se comprasen mantos y sayas para pobres vergonzantes que se repartían el día de la festividad de la santa. Además ordenó distribuir anualmente doscientos pesos de oro común a las religiosas pobres de los conventos de esta ciudad.²⁹

²⁹.-AGNEP. Cláusulas de fundación de la Cofradía de Nuestra señora santa Inés del Monte Policiano, 18 de agosto de 1671, ante Nicolás Alvarez.

Posteriormente Andía promovió, utilizando las prerrogativas del patronato, la transformación de la cofradía en beaterio dedicado a la misma santa 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 Inés", se establecieran en el nuevo instituto. Empezó a funcionar el beaterio con parte del capital de la cofradía. Además los dominicos cedieron algunas de sus propiedades para su sostenimiento. La escritura de donación expresaba textualmente que Andía:

(...) 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.³⁰

La nueva fundación fue admitida por diversas instancias de la orden en capítulo provincial y capítulo general ³¹ y avalada por las autoridades eclesiásticas locales. Sin embargo el reconocimiento real y pontificio del beaterio no se realizó sino tras largos trámites.

El padre Andía tenía una especial devoción a santa Inés, había fundado una cofradía para su culto y promovido la creación de un beaterio para su gloria. La advocación del beaterio se modificó principalmente porque, para esos años, santa Rosa, una dominica y criolla, se había convertido en patrona de la ciudad (1672). Ahora

³⁰.-AGNEP, 17 de julio de 1686, ante Antonio Gomez de Escobar.

³¹.-Por la intercesión del padre procurador general de la provincia dominica de los Santos Angeles, 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.

tenía Andía la idea de construir formalmente el 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.³²

Por su posición social acomodada y su gran apego a los predicadores, Ildelfonso Raboso se integró a la tarea de patrocinar el nuevo beaterio. La familia Raboso tomó la nueva fundación con entusiasmo e iniciativa. De acuerdo a 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.

La devoción a santa Rosa tuvo gran importancia para el criollismo novohispano. santa Rosa nació en Lima en 1586,³³ era

³².-Sus hijas eran las m.r. madres Catharina de san Ildelfonso, María Anna de los Reyes y Juana de santa Rosa. "Libro de Profesiones de santa Catalina".

³³.- 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 rosas, 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

conocedora y partidaria de la evangelización americana, influenciada 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. Tuvo una vida marcadamente religiosa y ejemplar. Murió en 1617 y Clemente XII la canonizó en 1672.

UNA IGLESIA INCONCLUSA Y EL PLEITO POR UN PATRONATO

Una vez que quedó establecido el patronato del futuro convento con la advocación de santa Rosa, se designó un padre vicario, capellán y presbítero responsable y con plena autoridad sobre el beaterio que además oficiara las misas para la comunidad. Andía desempeñó tal función hasta 1692 en que fue electo como ministro provincial. Con la muerte de su benefactor, al poco tiempo 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 a la crónica, sólo contaban con tortillas

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. Uno 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 intinerantes, forjador de comunidades cristianas y evangelizador de los indios peruanos. GALMES, 1992, pp. 390-391.

para alimentarse. A los problemas materiales existentes se les vino a agregar otro: la postura de la albacea principal de Miguel Raboso de la Plaza, Thomasa Gárate su viuda, respecto al financiamiento del beaterio. La señora, quien también atravesaba por dificultades económicas, 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 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 patronato del beaterio, ni escrituras formales en las que se expresara la 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 cubría a la fecha del litigio por falta de financiamiento y liquidez de las interesadas. Al respecto declaró doña Juana Raboso, 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".³⁴

Alguien debía asumir el patronato legalmente y terminar el

³⁴.-ESCALONA MATAMOROS. c. 1740, f. 57v.

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.

Tomando en sus manos el caso, el ilustrísimo obispo se comprometió a terminar la fábrica del nuevo convento para fines de agosto, el día de la festividad de santa Rosa, para el cual faltaban tan solo cuatro meses. De hecho, el beaterio quedó bajo tutela de quien lo terminó: el obispo, favoreciéndole la sentencia pronunciada el 31 de enero de 1702. Las Raboso, dada " su mucha pobreza",³⁵ perdieron el patronato.

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. La virgen se depositó cinco días con las recoletas agustinas hasta que llegó el momento de tomar posesión del nuevo convento. Con la imagen en el convento de santa Mónica y la posterior procesión por las principales calles de la ciudad, se expresaba públicamente la idea de perpetuar y profundizar su devoción.³⁶

³⁵.-ESCALONA MATAMOROS. c. 1740, f. 57v.

³⁶.-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

El traslado de las religiosas se efectuó en la madrugada del el 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 de los forlones y tomando posesión de la hermosa y bien dispuesta portería".³⁷

EL LARGO CAMINO LEGAL DE UNA FUNDACIÓN CONVENTUAL.

El beaterio estaba funcionando desde 1683, pero fue en 1736 cuando se le dio la aprobación de pasar a constituirse como convento formal. El sentido de esta fundación obedeció a varios intereses, entre ellos, la intención de exaltar valores propios de la orden de los predicadores, pues la santa había sobresalido entre las filas de terciarias dominicas. Además 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 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

puede verse en Calvo 1994, pp. 124-126.

³⁷.-ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f. 52v.

convento o beaterio en la ciudad de Puebla con nombre de santa Rosa con los bienes que dono y señalo Mateo Ledezma y 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.³⁸

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".³⁹ El sueño de un beaterio y las esperanzas de un convento se desvanecían.

Seis años después, por el año de 1701, los dominicos retomaron el problema de la institucionalidad del beaterio, hasta ese momento en sus manos, argumentando las conveniencias y utilidades de esta fundación, 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, esta vez con éxito. En ese mismo año, el 19 de abril de 1701, el rey resolvió dar licencia y permiso para que en

..la ciudad de Puebla se funde un beaterio 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

³⁸.-MSS, AGN, Ramo Historia, Vol. 97, fol.3. cit. por VARGAS LUGO, 1974, p.163.

³⁹.-MSS, AGN, Ramo Historia, Vol. 97, fol.3. cit. por VARGAS LUGO, 1974, p.163.

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.
40

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 santa Rosa, patrona de estos reinos, "por no tener en ellos convento alguno de religiosas ni iglesia consagrada a su devoción"⁴¹. Los dominicos estaban casi seguros de lograr este intento de convertir el beaterio en convento formal bajo su jurisdicción.⁴² Para estas fechas había ya 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.⁴³

⁴⁰.-ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f.61.

⁴¹.-MSS,AGN, Ramo Historia Vol, 97, fol.31. cit. por VARGAS LUGO, 1974, p.163.

⁴².-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 al 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 santa Domingo. MSS,AGN, Ramo Historia Vol, 97, fol.28, cit. por VARGAS LUGO, 1974.

⁴³.-El reconocimiento del beaterio al parecer se hizo bajo la gestión de Carlos II y fue refrendado por Felipe V quien fue reconocido como rey el 18 de febrero de 1701. Al respecto véase KAMEN, 1974, p.19.

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 tenida la información se tomaría la resolución que más conviniera a los reales intereses.⁴⁴

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, 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 tenido sobre el mismo.

LA FUNDACIÓN DE SANTA ROSA

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 en convento formal, dando su real

⁴⁴.- Real Cédula que despacho el Virrey y su audiencia de México, fechada en Madrid a 27 de marzo de 1707, citado por ESCALONA MATAMOROS, c.1740, f.6lv. Estos trámites eran en general comunes para cualquier fundación conventual.

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 su 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.⁴⁵

Una vez recibida la autorización real, faltaba solamente la bula papal. Esta 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]".⁴⁶

⁴⁵. -AGI, Ramo México Núm. 850, 1676-1739. Real Cédula fechada en san Lorenzo El Escorial a 12 de noviembre de 1735.

⁴⁶. - ESCALONA MATAMOROS, c.1740. f. 92.

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 (...)⁴⁷

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. Este 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

⁴⁷.-ESCALONA MATAMOROS, c.1740. f. 92.

la cultura urbana ⁴⁸ en la medida en que participaban a 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 alteraba convirtiéndose 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 ordenó participar a todos los habitantes de la Angelópolis durante los tres primeros días de la dedicación de la iglesia de santa Rosa como patrona de este reino e las Indias. Durante esos días :

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. ⁴⁹

Las festividades y las procesiones funcionaban como parte del esquema de reproducción de modelos simbólicos poseídos socialmente por los grupos dominantes ⁵⁰ que se incorporaban al resto de la sociedad a través de su reiteración cíclica. Veamos un caso

⁴⁸.-"Se entendiende por tal 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.

⁴⁹.-ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f.107.

⁵⁰.-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. GOMEZ PELLÓN, 1989, p. 147.

concreto en la dedicación de la iglesia de santa Rosa en septiembre de 1740:

Dieron principio a procesión tan singular todas las cofradías de los curatos de esta ciudad y circunvecinas traíendo sus estandartes con hachas encendidas (...) seguíanse a éstas en gran número los ciudadanos o gremios de todos los oficios, después toda al nobleza de republicanos, cada una de las sagradas religiones vino con su cruz y ciriales con riquísimos 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 equivocándose 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.⁵¹

Las celebraciones conventuales eran importantes porque expresaban simbólicamente la consolidación de la identidad del grupo política y socialmente dominante en la ciudad de Puebla configurando una forma de identidad cultural.⁵²

Las fiestas de consagración de las iglesias de los monasterios se llevaban a cabo cuando éstas estaban concluidas, al menos en sus estructuras más elementales. A esta acto seguía un proceso de continua construcción y modificaciones de las iglesia y de los

⁵¹.-ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f. 108.

⁵².-Esta incluye las ideas, los valores, las necesidades, los intereses expresados o imbrincados 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.

conventos en su interior. Veamos las formas que adquirirían estas construcciones y cuál era su aspecto como parte integrante del paisaje citadino.

Las formas y las estructuras arquitectónicas

En este apartado, describiremos brevemente algunas de las formas arquitectónicas propias de los templos de monjas con el objeto de señalar la importancia de los cambios que estas experimentaron durante la segunda oleada fundacional (1680-1748). Estas alteraciones de alguna manera condicionaron el contacto de los monasterios con el exterior y el adecuamiento de nuevas manifestaciones de religiosidad conventual que coincidieron con la intención de las reformas promovidas por Fabián y Fuero entre 1765 y 1773.

El templo ⁵³ estaba asociado a la función de manifestar la religiosidad conventual a la comunidad urbana. Esta construcción significó en cada uno de los monasterios el punto de intersección entre lo terrenal y lo celestial. La disposición, estructura y construcción de estos edificios tenían en sí mismos un contenido

⁵³.-Para su edificación como una medida general se observaba "que este lugar fuera natural o artificialmente mas elevado que el resto del terraplén, como precaución importante se contemplaba que su disposición sea en un lugar tal que diste mucho de todo lodo, cieno, porquería y de toda clase de inmundicia..."BORROMEIO, 1985, p.4

simbólico, ⁵⁴ que de alguna manera representaba la idea de construir y representar la obra material de Cristo a través de sus iglesias.

Las formas de piedad colectiva expresadas mediante la misa diaria conventual, tuvieron en la Puebla de los Ángeles espacios definidos que empezaron como humildes construcciones y 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 donde ...

...la casa era tan corta y aun no había piosa 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 (...) púsose en el un cajón de ornamentos, un misal, un confesionario y comulgatorio (...) el otro 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

⁵⁴.-"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)..."**RO-RROMEO**, 1985, p.LV .

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...⁵⁵

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 dos maneras se conseguía el sitio para iniciar la construcción de los conventos. La primera era por compra de casas ya edificadas que poco a poco se acondicionaban para las oficinas del convento. Como ejemplos de ello tenemos los casos de la Purísima Concepción o de Capuchinas, donde la fundadora, doña Ana Francisca de Zúñiga y Córdova compró la finca ya construida al canónigo Alonso Fernández de Santiago. Así, desde un principio, este monasterio comenzó a funcionar en un espacio integrado a la traza urbana. Estos espacios fueron lentamente modificados de acuerdo a los requerimientos conventuales. Una variante se presentó en el caso de las carmelitas descalzas de santa Teresa, cambiaron del sitio que inicialmente se les asignó junto a la parroquia de san Marcos al Poniente de la ciudad, zona despoblada hacia principios del siglo XVII, hacia el Norte cerca de san José, san Cristóbal y santa Clara.

⁵⁵.- ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f. 19.

La otra forma consistía en que el fundador o los patronos del convento compraran el terreno y con un diseño exprofeso 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...⁵⁶

Las edificaciones conventuales se hacían por etapas y estas a menudo se veían interrumpidas tardando años en terminarse. En consecuencia, las estructuras primitivas del templo eran las últimas en recibir atención. Por ello, las fachadas mostraban formas mucho menos ambiciosas que las de resto del edificio pues, al parecer, pocas veces fueron reemplazadas o aderezadas con composiciones más elaboradas. Un ejemplo de ello está en santa Catalina, cuyo pórtico, diseñado hacia fines del siglo XVI, mantuvo una sencillez que contrastaba con su campanario azulejado en el siglo XVIII.

El proceso de construcción de los monasterios no finalizaba con el poblamiento del mismo. 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

⁵⁶. - ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f.25.

los conventos y la fecha de dedicación de sus iglesias. El siguiente cuadro nos ilustra al respecto.

CUADRO 2
FUNDACIONES Y DEDICACIONES CONVENTUALES

NOMBRE DEL CONVENTO	AÑO FUNDACIÓN	AÑO DEDICACIÓN DE LA IGLESIA
santa Catalina	1568	1652
La Concepción	1593	1617
san Jerónimo	1597	1635
santa Teresa	1604	c.1626
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

Fuente: AGNP, AAP, Crónicas Conventuales y Toussaint, 1954.

^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.

El año de fundación corresponde a la fecha en que se autorizó en la mayoría de los casos, el poblamiento oficial del edificio conventual. El año de dedicación indica la fecha en que la iglesia del monasterio fue consagrada bajo 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 un

empresa fácil y continua; de hecho, estuvo condicionada a las fluctuaciones económicas de los monasterios y de 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."⁵⁷

Otras veces las edificaciones conventuales se suspendieron por causas legales, generalmente por los pleitos de los patronatos. En algunos casos tardaron más de cuarenta años en aprobarse real y canónicamente las fundaciones y con ello quedaba suspendida total o parcialmente la construcción, como en el caso de las dominicas de santa Rosa que cuando murió el 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".⁵⁸

Una vez aprobada legalmente la fundación monástica, establecido el patronato y levantado el edificio de la iglesia, eran continuas las modificaciones y readecuaciones de las oficinas conventuales. Las descripciones nos muestran brevemente algunos

⁵⁷.-ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, ff. 95v-96.

⁵⁸.-ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f.104.

ejemplos de estas etapas constructivas. Las iglesias de monjas levantadas durante la primera oleada fundacional comenzaron teniendo techos de artesonado y cambiaron, en el transcurso del tiempo, a bóvedas.

Las techumbres originales podían ser o bien planas de vigas o de armadura central.⁵⁹ Por el exterior estuvieron forrados con tejas o con plomo, en los casos de mayores posibilidades materiales. Una crónica 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 resguardada toda la superficie de la iglesia y coro alto; y no con tejas de barro como es lo común en las fábricas de artesones..⁶⁰

La belleza y resistencia de estos artesonados también fueron objeto de descripciones interesantes, muy útiles cuando carecemos en la actualidad de ejemplos concretos de ello:

...para dar perfección a la iglesia que es muy capaz, firme, pulida y con los coros tiene 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..⁶¹

⁵⁹.-Cabe hacer notar en cualquiera de estas soluciones de las techumbres la influencia mudéjar. TOUSSAINT, 1954, p.31.

⁶⁰.-VALLARTA, 1723, ff.22-33.

⁶¹.-VALLARTA, 1723, ff.22-33.

Hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII, estas techumbres fueron sustituidas por bóvedas y cúpulas. Para ello, por el exterior se reforzaron las estructuras de las naves con contrafuertes para prevenirlas de los terremotos. Como ejemplos del cambio de artesonados y sobre cubiertas de tejas a bóvedas tenemos los casos de santa Catalina en 1705, la Concepción en 1732, san Jerónimo en 1710 y santa Clara en 1714.⁶²

LA ESTRUCTURA DEL TEMPLO

De acuerdo a las disposiciones de Borromeo, el tipo de construcción conventual femenina fue de una sola nave ⁶³ paralela a la calle, tal como se aprecia en los casos de La Purísima Concepción, santa Catalina, san Jerónimo y santa Clara. En santa Teresa esta misma disposición se presenta precedida por un pequeño atrio.⁶⁴

Las iglesias conventuales eran los espacios sacralizados más importantes para la comunidad pues en ellos la comunidad se congregaba a cantar sus alabanzas a Dios. La composición de los templos de los conventos de monjas comprendía los siguientes elementos exteriores: la nave con sus techumbres, las bóvedas, las cúpulas y las torres, el ábside, los contrafuertes, la fachada y

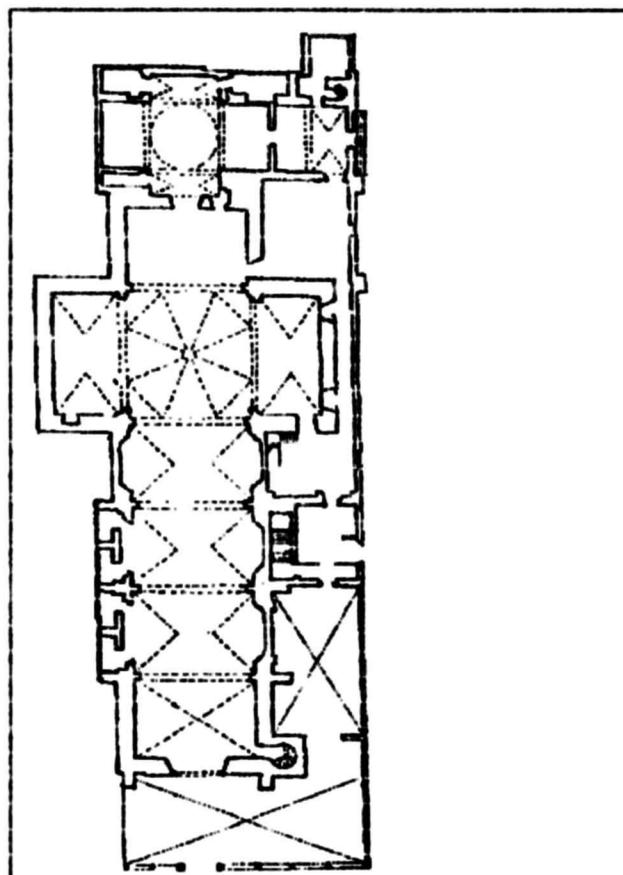
⁶².-TOUSSAINT, 1954, pp. 132-157.

⁶³.-La única excepción es la iglesia de la Soledad que presenta una planta de crucero. Originalmente fue capilla de una cofradía (1698) y posteriormente, al momento de la fundación, pasó a ser el camarín de un templo de mayor envergadura.

⁶⁴.-BORRAMEO, 1985, p. 85.

sus accesos.

Las dimensiones recomendadas para estas iglesias eran de 50 metros de largo por 10 de ancho. Sin embargo, estas proporciones variaron y en general fueron mayores. Varias pudieron ser las razones de la alteración de las edificaciones; los recursos con los que se contaban para la construcción, la falta del seguimiento tratadista o la impericia de los constructores. Esto definió el academicismo de algunos templos o lo popular de



PLANO DEL TEMPLO DE LA SOLEDAD

otros, añadiendo a ello las influencias arquitectónicas y culturales a que se sujetaron las construcciones conventuales de la última etapa fundacional. Un ejemplo 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.⁶⁵

Los constructores de las iglesias de monasterios femeninos reprodujeron el esquema arquitectónico de techumbres con bóvedas de cañón corrido en la búsqueda de unidad y continuidad espacial. Así obtuvieron un volumen con carácter de túnel de gran longitud en los interiores. Esta tendencia se continuó hasta el siglo XVIII y consecuentemente casi todas las iglesias de monjas son de este tipo. Los techos exteriores de estas iglesias presentan la combinación de espacios abovedados y cúpulas, algunas de ellas primorosamente decoradas como en santa Catalina.

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 contrafuertes.⁶⁶ Parece ser que éstos se colocaron en puntos donde las fallas estructurales se consideraban inminentes. Un caso concreto de este problema se tuvo 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 cargaran las bóvedas se esperimen-

⁶⁵.-ESCALONA MATAMOROS, c.1740, f. 105v.

⁶⁶.-Los contrafuertes, como elemento estructural, independientemente del tipo de techos, permite calcular el volumen del templo. KUBLER, 1982. 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 como en La Concepción.

to 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, hechados 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].⁶⁷

La utilización del conjunto contrafuerte-estribos-fachadas fue una solución que dio homogeneidad visual exterior a todas las iglesias conventuales. Posiblemente correspondió a la recomendación de algún tratadista. Aunque las fachadas fueran diferentes entre sí, un punto en común en los templos de monjas fue el empleo de esta solución arquitectónica.

Las fachadas diseñadas y construidas en la primera etapa fundacional, esto es, entre 1556 y 1680, siempre fueron pares. En algunos casos adoptaron portadas barrocas o herrerianas propias del siglo XVII, como en La Concepción o en santa Clara. Las iglesias de la última etapa fundacional (1680-1748) presentan modificaciones con respecto a las portadas. En Capuchinas y La Soledad se presentó por primera vez un solo acceso al templo. santa Rosa, aunque todavía presentó dos fachadas, fue el único caso en que se diseñaron 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 Diaz de la Cruz.⁶⁸

⁶⁷.-ESCALONA MATAMOROS, c.1740, f. 106.

⁶⁸.-ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f.107.

El condicionamiento de un sólo acceso al templo modificó la disposición de los coros. Mientras originalmente del lado opuesto al presbiterio quedaba el conjunto de los coros, el alto y el bajo, en el siglo XVIII notamos el desplazamiento del coro bajo hacia un costado del altar, mientras que en adelante los coros altos ocuparon la parte alta de la única entrada a la iglesia. El acceso se convirtió en soto-coro, a manera de una gran cornisa. Como ejemplos de ello tenemos los casos de Capuchinas, La Soledad y santa Rosa.

Estas modificaciones también alteraron la disposición interior de los templos. La sacristía, que en el modelo tradicional quedaba a un lado del presbiterio, con este nuevo esquema arquitectónico se presentó como una prolongación de la iglesia. 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 y tribuna se descubren los altares, su Presbiterio le circunvala una bolada cornisa (...) que tendrá más de dos varas, tiene quinse ventanas rasgadas, sus cuatro confesionarios con la cráticula forrada.(...) La sacristía se compone de tres bóvedas tan capases que pudiera servir de otra iglesia..⁶⁹

Las torres de los campanarios de las iglesias de los conventos de monjas estaban unidas a la iglesia interior. Se constituían en otra manifestación externa de la religiosidad vivida en el interior

⁶⁹.-ESCALONA MATAMOROS, c.1740, f. 107.

de los monasterios mediante los sonidos cotidianos.⁷⁰ Los monasterios de descalzas, como en santa Teresa, no presentaron torres o campanarios sino espadañas, expresión visual del voto de pobreza comunitaria que distinguía a su orden.⁷¹

El esplendor de los conventos manifestaba 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, podían ser de un sólo 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. Sus campanas habían sido consagradas mediante un ritual que confirmaba su simbolismo.⁷²

En los conventos terminados en el siglo XVIII, las edificaciones tuvieron caracteres más austeros debido, entre otras

⁷⁰. - 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 exiguos 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. BORRAMEO, 1985, p. 91.

⁷¹. - La Soledad, aunque también descalza, conservó la torre por haber sido adaptado el monasterio a una antigua capilla.

⁷². - "Las campanas con cuya sonoridad se reúne el pueblo a la iglesia para escuchar y el clero para anunciar 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." BORRAMEO, 1985, p. LXXVII.

razones, a las recomendaciones que sobre la pobreza señalaban sus constituciones. De esta manera, santa Mónica, santa Rosa y La Soledad mostraron un aspecto constructivo exterior más austero y, en algunos casos, gracioso 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 sólo 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.

Los conventos de mujeres en el camino del agua.

El agua era un elemento esencial para la vida urbana y los conventos estuvieron, al igual que otras instituciones, íntimamente relacionados con su distribución. Entre el abasto del agua al público y ellos existía una estrecha relación: la transformación del agua de realengo en agua pública y las consecuencias que para la vida social tuvo este hecho.

Dado que el agua fue uno de los elementos que definieron la morfología urbana, conviene que analicemos detenidamente su uso y

distribución y el papel de los monasterios femeninos en este proceso. Atenderemos a dos aspectos con los cuales los monasterios y el agua estuvieron vinculados: en la distribución del agua y en las implicaciones que para la convivencia y la civilidad urbana tuvo ésta al definir su entorno.

LA TRANSFORMACIÓN DE LOS DERECHOS SOBRE EL AGUA.

La ciudad de Puebla era regada 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 condicionado 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 la tecnología de la conducción y distribución del fluido. Las tierras situadas en la ribera del río san Francisco se sujetaron a la irrigación con derivaciones simples, zanjias o acequias, según la altura que se necesitase para su conducción. Los costes de abastecimiento no representaban un fuerte gasto de inversión y en torno a estas zonas, se desarrollaron una serie de actividades productivas como las tenerías, las curtidurías, molinos, obrajes y batanes.

En los lugares no tan cercanos a los ríos o situados a diferente altura respecto a ellos, necesitaron del artificio humano

para hacer llegar el agua a sus fuentes, por medio de acueductos, ⁷³ arcos, ⁷⁴ alcantarillas, ⁷⁵ cajas de agua ⁷⁶ y atarjeas ⁷⁷.

⁷³.-Acueducto es el conducto que se forma por canales y caños subterráneos, o por arcos elevados.

⁷⁴.-Arcos, "el grande y el chico" eran caños elevados por donde corría el agua potable atravesando dos calles. Existieron en la ciudad de Puebla hasta 1675-1775 en que fueron substituidos por alcantarillas. El arco grande medía 4 varas (3.35 ms.) de claro más ancho que el arco chico. LEICHT, 1934, pp. 22, 47 y 309.

⁷⁵.-En México se entiende por alcantarilla a 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.

⁷⁶.-Fernández de Echeverría y Veytia en 1780 refiere que 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 un especie de alcantarillas que servían para distribuir el agua en una o varias tuberías. Tenían en su parte superior un recipiente 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 este 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.

⁷⁷.- Voz antigua que hace referencia a la caja de ladrillo que se hace para hacer descender de las aguas, las cañerías, generalmente pasan por abajo del enlosado y llevan las aguas de la casa (...) la cañería que llevaba el agua a las alcantarillas estaba hecha de tubos de barro. Parte de ellos se substituyeron en el siglo XVII por caños de piedra. En 1775 se renovó la atarjea. Esta tenía " media vara en cuadro, sobre buen cimiento y cortinas de cal y canto forradas éstas y el suelo por dentro en laja de cantería labrada, bien unida y zulaqueada. Este medio de sellarlas consistía en una mezcla de pelos de chivo, cal apagada y lamparilla, que es un residuo mantecoso que queda al hacer las velas de sebo de res".

Otras formas de abasto de agua para la producción agrícola se buscaron ya en la zona sur oriental a partir de los ojos de agua que abastecían a multitud de huertas y hortalizas particulares y eclesiásticas. Sirvieron para poner en funcionamiento toda una zona de molinos de pan moler.

El agua nacía en los manantiales, ojos de agua y otros mantos acuíferos. Por medio de tecnología hidráulica se trasladaba al núcleo urbano al que aprovisionaba por medio de las alcantarillas y de las cajas de agua, recipientes que concentraron el vital líquido en determinados puntos de la traza y a partir de los cuales se repartía. Los primeros vecinos de la ciudad que podían acceder al líquido eran aquéllos que podían gozar de una merced de agua. Los conventos de mujeres fueron importantes en dos dimensiones de la distribución del agua: en primer lugar existió 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.

LOS MONASTERIOS COMO PUNTOS DE REDISTRIBUCIÓN DEL AGUA.

De los manantiales llegaba el agua a los depósitos o alcantarillas, también llamados cajas. Estas se ubicaron aprovechando los ejes de agua y el declive de la ciudad, sobre las actuales calles 2 Sur-Norte donde se ubicaron los conventos de santa Teresa, santa Clara, san Jerónimo y La Soledad. En el hoy eje Cinco de Mayo-16 de

FERNANDEZ DE ECHEVERRIA, 1962-1963, T.I, pp. 245-273.

Septiembre, que divide la ciudad en oriente y poniente, estaban santa Mónica, La santísima, La Concepción y Capuchinas y sobre la 3 Norte-Sur santa Rosa, santa Catarina y santa Inés. Todas las alcantarillas fueron diseñadas y construidas dentro de la traza urbana española. Ninguna se construyó en áreas de asentamiento indígena, lo cual es sumamente significativo pero será objeto de otro estudio. Véase plano núm.3

La idea de que los conventos estuviesen colocados en los ejes de abasto de la ciudad por sí misma no dice mucho. Cuando se analiza la distribución del agua por medio de las alcantarillas y fuentes de los monasterios es cuando se aprecia su influencia en la estructura y el paisaje urbano colonial. En el siguiente cuadro se enlistan las fuentes de abasto por medio de las alcantarillas.

CUADRO 3

ALCANTARILLAS QUE ABASTECÍAN LAS TOMAS DE AGUA DULCE DE LA CIUDAD DE PUEBLA. 1730-1830.

UBICACIÓN	INSTITUCIONES	PUBLICO	PRODUCCIÓN	TOTAL DE ALCANTARILLAS
1 El Refugio	Cvto. san Antonio		fuelle 1 casa temazcal	2 2
2 san Antonio	Cuartel			1
3 Recogidas	Recogidas santa Mónica Cárcel		2 casas mesón	6
4 Recova	Callejón de Jesús Casa de Ejercicios Cvto. san Juan de Dios	3 casas	temazcal	7

5	san José	Cuartel	1 casa fuente	tocinería panadería	6
6	Arco Chico	Cvto. santa Mónica	Barr. Xanenentla 1 casa		2
7	san José		3 casas	temazcal	4
8	Caja Colorada	Cvto. santa Rosa	2 casas	obraje temazcal	5
9	Arco Grande	Hospital san Pedro	4 casas	2 temazcales	7
10	Del Montón		1 casa		1
11	Arco Esquina	santa Teresa Cuartel	4 casas	panadería	7
12	san Luis		5 casas 4 panaderías	2 mesones	11
13	Chihuahua		2 casas	mesón	3
14	Mesones	san Cristóbal	3 casas	panadería	5
15	Caja Chica	Cvto. santa Clara Cvto. santo Domingo Cvto. La Merced Colegio san Luis	13 casas Pila	Panadería Temazcal	20
16	Malpica	Hospicio Colegio de Gpe. san Ildelfonso	2 casas fuente	panadería	7
17	san Miguelito		8 casas	tocinería	9
18	Zambrano	Cvto. santo Domingo	2 solares 6 casa	2 temazcales tocinería	12
19	Gallos N.	Cvto de Belem	4 casas	palenque	6
20	Venado	Cvto. santa Catarina Estanco de tabaco Hosp. de san Pedro	10 casas fuente	temazcal horno de vidrio temazcal	17
21	Rabozo		2 casas	temazcal	3
22	Carrasco	Cvto santa Catarina	pila 1 casa	temazcal	4
23	Cholula		7 casas	3 temazcales	

Cvto de san Agustín	pila	panadería 3 tocinerías botica tienda	18
24 san Agustín	fuelle	tocinería temazcal	3
25 Sma. Trinidad	25 casas	3 temazcales 2 confiterías tocinería panadería	
Cvto Sma. Trinidad			
Cvto Capuchinas			
Cvto Concepción			
Cvto santa Inés			
La Concordia			
Cuartel			38
26 Plaza	18 casas	2 temazcales botica	
Cvto san Roque			
Cvto san Jerónimo			
Cvto. La Soledad		panadería	
Colegio Casadas			
Cárcel Pública			
Palacio del Ayto.			
Aduana			
Sacristía de Catedral	fuelle		
Col. de san Juan			
Col. de san Pablo			
Col. Vírgenes			
Col. san José de Gracia			35

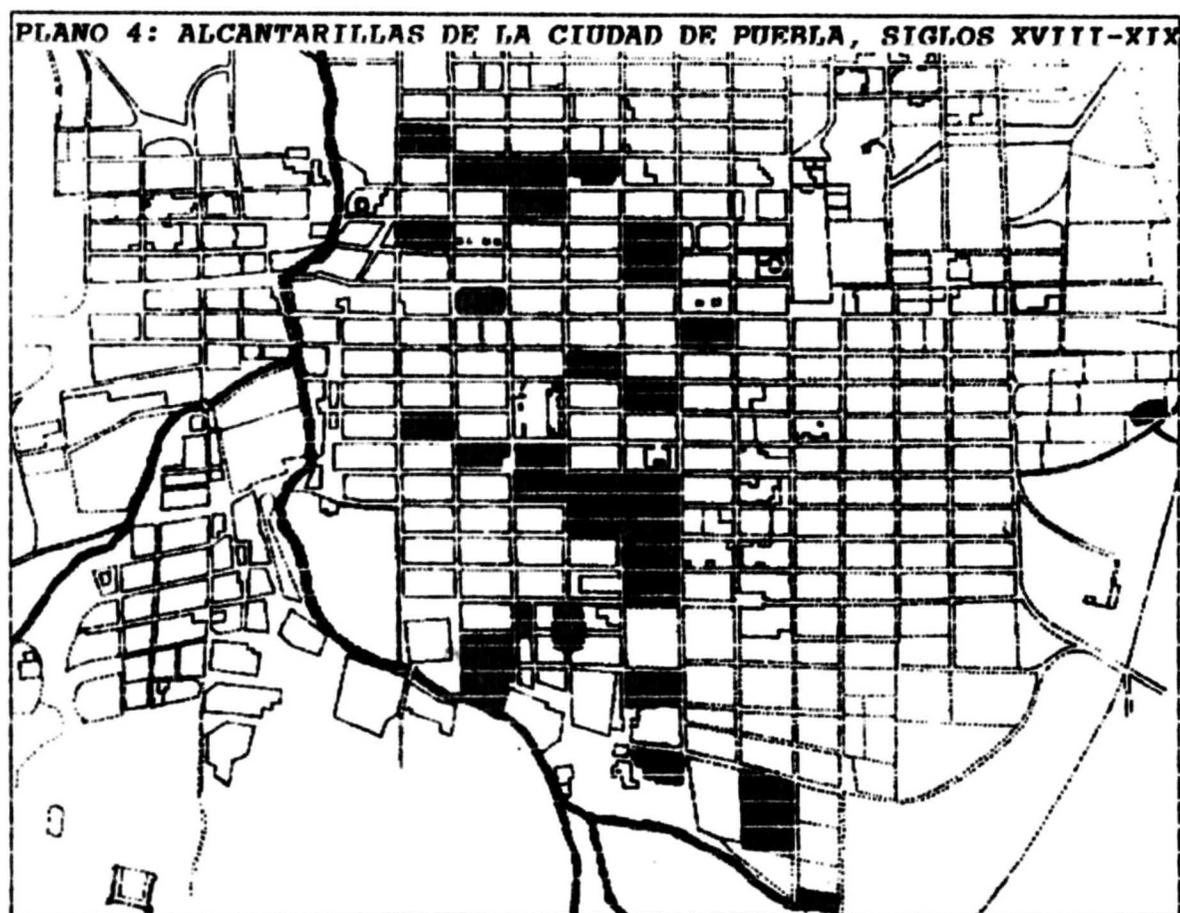
36	130	55	229

Fuente: AAP, Expedientes sobre agua, 1803.

Este cuadro muestra que las alcantarillas conectadas a conventos de mujeres eran las de Recogidas y del Arco chico, asociadas a santa Mónica, la Caja Colorada a santa Rosa, la del Arco de la Esquina a santa Teresa, la Caja Chica a santa Clara, santa Catalina estaba unida a la del Venado y por su costado a la de Carrasco y la alcantarilla de la Santísima al convento del mismo nombre. Esta surtía de manera secundaria a los de La Concepción,

san Jerónimo, Capuchinas, La Soledad y santa Inés. (Plano núm. 4)

El caso más importante fue el de la comunicación entre la alcantarilla de La santísima y la de la plaza (zócalo), que en conjunto beneficiaban al 31 % de los sitios que gozaban del remanente del agua. Por medio de esta alcantarilla llegaba agua a

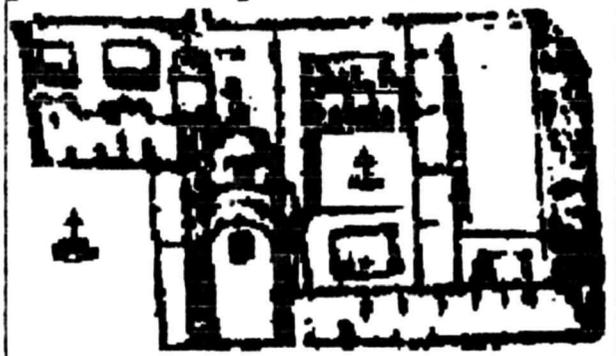


la zona Sur de la ciudad, pues "antes de subir el agua a dicha alcantarilla toma de ella por sangría el convento de religiosas de la Pura y Limpia Concepción, en donde se localiza otra alcantarilla y de ahí también el oratorio de san Felipe Neri y toma también por lo perenne el convento de santa Inés, en cuya plazuela se encuentra

una fuente de abasto al común".⁷⁸ Estaba embebida en la esquina del convento, agrupando en su entorno a 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".⁷⁹ Esta alcantarilla fue la más importante de la ciudad pues estaba conectada con la de la plaza principal y abastecía a los monasterios de san Jerónimo, Capuchinas y al de La Soledad, además de La Concordia, el 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 localizaban 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, de san José de Gracia, al Temazcal de Morados y a las casas de don Manuel Bergaño.⁸⁰

FUENTE INTERNA Y EXTERNA DE SANTA INES. Ampliación de detalle de un plano del siglo XVIII.



⁷⁸.-AAP, Actas de Cabildo, Libro Núm. 45, 9 de noviembre de 1743, f. 183.

⁷⁹.-AAP, Actas de Cabildo, Libro Núm. 102, 22 de junio de 1814, f. 59.

⁸⁰.-AAP, Actas de cabildo, Libro Núm. 48, 4 de noviembre de 1757, f. 434v.

Por medio de las alcantarillas, los conventos recibían el agua para su suministro interno que por merced real les correspondía. Eso no significaba que todos los monasterios gozaran del vital líquido durante todo el día como en La santísima o santa Catarina. El otorgamiento de la merced no era siempre inmediato o en algunos casos esta concesión no bastó para garantizar que el agua llegara a sus beneficiarios de la manera esperada. En una solicitud doña Ana Francisca de Zúñiga y Cordova, viuda del general Don Diego Ortíz de Lagarchi, caballero de la orden de Santiago, patrona y fundadora del convento de Capuchinas señaló en 1712 que:

... 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...⁸¹

La asociación entre los conventos y el suministro de agua benefició casi de manera directa a los sectores circunvecinos, algunas veces a costa de su propio abasto. 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 goso de agua por oras, 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 temazcal 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

⁸¹.-AAP, Libro Núm.37, 20 de marzo de 1712, f. 536.

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 oras 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.⁸²

Son varias las preguntas que nos planteamos para poder comprender la relación entre los conventos de mujeres y el abasto de agua. ¿Qué significó que las alcantarillas se ubicaran en las inmediaciones de los conventos? ¿Cómo abastecían los monasterios al público? ¿Cómo definió esta distribución al paisaje urbano?

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.⁸³ El agua llegaba mercedada a los monasterios procedente de las alcantarillas. Al usufructuarla la comunidad, ésta pasaba a ser privada; una vez aprovechada en su interior, su sobrante era conducido hacia el exterior por medio de pilas o fuentes convirtiéndose el agua de uso común o público. Este fenómeno no pasaba cuando el agua entraba a las casas particulares pues los usos productivos limitaron la salida de los remanentes al exterior.

⁸².- 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.

⁸³.-MARGADANT, 1989, p. 121.

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. Al Ayuntamiento correspondió velar por el abasto público y privado del agua.

El interés público tenía como primordial fin abastecer a las comunidades religiosas y al común de los vecinos a través de sus fuentes y pilas. La estrecha relación entre las "cajas de agua" y los monasterios de mujeres garantizó de manera casi directa que parte del agua que llegaba a los conventos abastecería al público que viviese en su entorno. Quizás éste fue uno de los elementos de la relación entre los conventos y las alcantarillas.

LAS MERCEDES Y LOS CONVENTOS.

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.⁸⁴

⁸⁴.-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 molturación hidráulica para mantener un alto nivel de utilización en la capacidad productiva de las instalaciones. La introducción de los molinos significaba un considerable consumo y producción de pan y de 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.

Panaderías, casas de ganado de cerda, temazcales, curtidurías, boticas, y otras actividades comerciales la solicitaban como indispensable.

Cabría preguntarse si el uso del agua para las casas habitación era de importancia secundaria. Posiblemente algo tuvo que ver el dominio de la teoría miasmática, para la cual el agua era un elemento negativo asociado a las emanaciones del centro de la tierra siendo, por tanto, su uso en la higiene personal y doméstica muy limitado. 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 buscarse en el tipo de relaciones sociales delimitadas por el derecho público y el derecho privado colonial que de alguna forma definía 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 estructurada la propiedad de los medios de producción, es decir como apropiadores de los recursos naturales. En este caso, el agua, al igual que la tierra, estaba sujeta al dominio del Estado y este delegó su distribución en determinados

grupos sociales.⁸⁵

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. Es éste el punto más sobresaliente a tratar en este apartado. Durante toda la época colonial y hasta mediados del siglo XIX éste fue el modelo que imperó para la distribución y la apropiación del agua en la ciudad de Puebla.

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".⁸⁶ 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 alcantari-llas, derrames y fuentes, para el público que no podía pagar una

⁸⁵.-"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, Citada por MARGADANT, 1989, p. 125.

⁸⁶.-AAP, 8 de junio de 1608, Libro de Extractos del Suplemento del Libro Núm. 2, f. 29v.

merced privada.

Las aguas tuvieron siempre, con mayor o menor rigidez en la reglamentación de sus aprovechamientos, la consideración de bienes personales o patrimoniales. Como pertenencia del poder del Estado fueron objeto de cesión, donación o alienación de dominio, a título de 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.⁸⁷

Debido al alto costo de la compra de las mercedes, pocos particulares tuvieron acceso a ellas. En 1604 se estableció como precio de una merced o paja de agua⁸⁸ 300 pesos de oro común.⁸⁹ Es de hacer notar que para fines del siglo XVIII y principios de XIX se intensificó la adquisición de mercedes, no por compra, sino a cambio de financiar la construcción o el mejoramiento de pilas o

⁸⁷.- Esto significaba durante la época colonial, que al vender una casa, si ésta gozaba de una merced de agua, era común 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.

⁸⁸.-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 $1\frac{1}{16}$ de pulgada ($1\frac{1}{3}$ 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.

⁸⁹.- AAP, Actas de Cabildo, 15 de agosto de 1604.

fuentes para el abastecimiento del 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 mantenimiento a las fuentes públicas a su cargo.

El Ayuntamiento se encargó de mercedar el agua procedente de las alcantarillas a contados 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 que fueron ratificadas hacia mediados del siglo XIX. Esta situación era muy semejante a la ya existente el siglo XVIII.

CUADRO 4
DISTRIBUCIÓN DE LAS MERCEDES Y DERRAMES DE AGUA DULCE EN LA CIUDAD DE PUEBLA (SIGLO XIX)

Beneficiarios de mercedes o derrames	Número de Mercedes	Porcentaje
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 todas las instituciones eclesiásticas, la Iglesia concentró casi el 55% de las mercedes o derrames de agua dulce, hecho que se deriva, entre otras razones, de su estatuto de gran

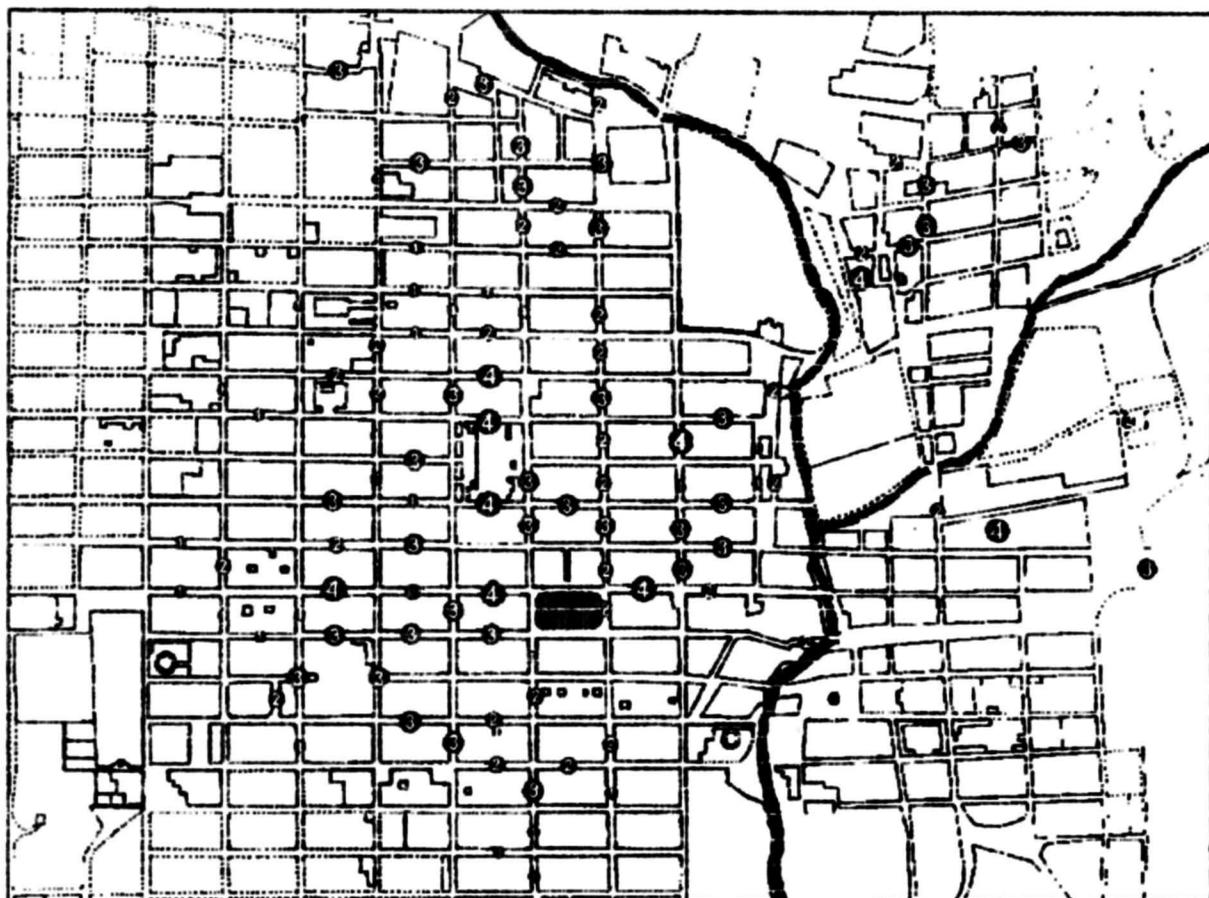
propietaria inmobiliaria.⁹⁰ Al menos desde fines del siglo XVIII, el abastecimiento de agua de gran parte de la población dependía de los acuerdos a que llegasen los inquilinos con las monjas arrendadoras (Plano núm. 5)

Fue en el siglo XVIII cuando los conventos se convirtieron en grandes propietarios urbanos.⁹¹ Como parte de la política inmobiliaria de la iglesia en este período, se dispuso que los mayordomos de los conventos de mujeres entablaran acuerdos que convinieran a las fincas de los monasterios. Ello implicaba considerar el precio y usufructo del agua dentro de las fincas. Por ejemplo, don Felipe Paz y Puente y don Francisco Notario, en 1779 mayordomos de los conventos de san Jerónimo y La santísima Trinidad respectivamente, llegaron a un acuerdo:

dado que san Jerónimo tiene unas casas en la calle de Herreros contiguas a otras propiedades de la Santísima y

⁹⁰.-Al finalizar el siglo XVIII, el clero en su conjunto llegó a concentrar casi el 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 430,000 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 hecho con base en el Padrón General de Casas de 1832, AAP, véase LORETO LOPEZ, 1986, pp. 27-41. Este tema se tocará más ampliamente en el capítulo III de esta tesis.

⁹¹.-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 LAVRIN, 1973, p. 107.



PLANO 5: MERCEDES DE AGUA EN LA CIUDAD DE PUEBLA, SIGLOS XVIII-XIX
 (Los números indican las mercedes por manzana)

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.⁹²

El agua contribuía a definir la distribución y jerarquización de los espacios urbanos, públicos y privados. La importancia

⁹².- AGNEP, Notaría 1, julio 19 de 1779, ff. 442-443.

combinación de espacios productivos 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 acarrean con notable perjuicio de los comerciantes que las habitan.⁹³

Fueron continuos los problemas que enfrentaron los habitantes de la ciudad durante la época colonial con respecto al abasto y distribución del agua en sus casas. Si bien se debe considerar que las casas se surtían de las fuentes, derrames o remanentes de los conventos, por medio de las pajas de agua mercedadas. Los mayordomos conventuales se quejaban del hurto que del agua de las fuentes hacia el público, haciendo "sangrías, secando materialmente las fuentes".⁹⁴

Estas formas fueron justificables o no si se considera que para 1746 Puebla contaba con 50,000 habitantes aproximadamente y eran necesarios un mínimo de 500,000 litros diarios de agua, es

⁹³.-AGNEP, Expedientes Judiciales, Miscelánea. 12 de febrero de 1775.

⁹⁴.-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 cuanta 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.

decir, 10 litros por persona.⁹⁵ Por medio de las mercedes se abastecía únicamente al 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.

EL AGUA Y LA VIDA SOCIAL EN TORNO A LOS MONASTERIOS.

LOS DERRAMES, LAS PILAS Y LAS FUENTES.

Dado que las mercedes conventuales eran mucho más grandes que las dadas a cualquier particular, no toda el agua era aprovechada en su interior, ocasionando derrames hacia las calles circundantes. Ante este hecho los monasterios femeninos optaron por canalizar estos derrames para el 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.

⁹⁵.-Cifras calculadas para París en el mismo período. Las retomamos por ser similares las condiciones ecológicas y de sanidad a las ciudades coloniales americanas. BOUDROIT, 1986 y 1988.

En torno a las pilas de los monasterios se desarrollaban diversas formas de sociabilidad colectiva, existiendo 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 policía, propongo que se quite el lavadero y obligue al convento a recoger sus remanentes de agua.⁹⁶

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 debían ser 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".⁹⁷

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

⁹⁶.-AAP, Actas de Cabildo, Libro Núm. 9, 8 de mayo de 1637.

⁹⁷.-AAP, Actas de Cabildo, Libro Núm. 92, 11 de agosto de 1823, f. 152.

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. Como ejemplo del primer hecho se puede tomar la siguiente cita:

.. se ha reconocido que el galápago o presa, no es perjuicio alguno para la cuadra y calle que lo antecede que es la penúltima que hace termino a la calle Real del Señor san Joseph, donde seria oportuno levantar más el galápago para evitar el daño que reciben muchas casas de la calle publica de los Mercaderes. Cuando rebalsan las vertientes del galápago se dejan correr en dicha calle real y no pudiendo romper el agua por la calle que va a las huertas de Formicedo juntándose con otra porción que baja de la calle de santa Teresa y corren a la plaza publica uniéndose en santa Clara y no pudiendo desahogarse llega a la calle de las Cruces anegando algunas casas, también dicen que las calles se inundan por que es ondo su pavimento el cual se podrá remediar levantándolo del suelo...⁹⁸

Además de los derrames ocasionados por la insuficiencia o destrucción de los galápagos o presas, existían otro tipo de derrames que "ensuciaban y enlodaban a la ciudad". Estos provenían de las fuentes que abastecían los manantiales. Las fuentes se componían de 4 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. Esto fue observado desde 1575 cuando el Cabildo

⁹⁸.-AAP Libro de Cabildo Núm. 45, 9 de noviembre de 1743, f. 181.

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 ocos y otros inconvenientes que en ella se hacen".⁹⁹

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 porteria para la plazuela de san Antonio.¹⁰⁰

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.¹⁰¹

Para la ciudad, los derrames trajeron consigo serios

⁹⁹.-AAP, Extracto de Reales y Superiores Ordenanzas, f. 65V.

¹⁰⁰.-AAP, Actas de Cabildo, 22 de enero de 1720, f. 36v-37.

¹⁰¹.-ESCALONA MATAMOROS, c.1740, f. 55v.

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 Catarina de Sena, donde a espaldas de dicho monasterio se encontraba "la pila de Carrasco"¹⁰² misma que ocasionaba en 1745 lodazales una cuadra "arriba y otra abajo".¹⁰³ 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".¹⁰⁴

En la prolongación del eje de la que hoy es 3 Norte estaba la alcantarilla "pegada a la Iglesia de La Santísima Trinidad, cuyos derrames tenían constituida la calle en estado de ciénega por la derrama crecida de agua que no solo dificulta el tránsito libre de

¹⁰².-Ubicada en la calle 5 Norte a espaldas del monasterio de santa Catalina está pegada en una de sus paredes una pila del remanente del convento. Esta antiguamente estaba en la esquina del mismo convento, (donde en 1934) se veía una concha de cantería que por estar baja y llegar las bestias a beber, se determinó el ponerla sobre la 5 Norte. Esta pila se hizo con la contribución de Francisco de Carrasco, de ahí el nombre. Véase FERNANDEZ DE ECHEVERRIA Y VEYTIA, 1962-1963, pp. 245-273, T.I.

¹⁰³.-Miguel Armenta, dueño de una casa del trato de tocinería, solicitó del derrame de dicha pila para evitar los lodos. AAP, Actas de Cabildo, Libro Número 46, 13 de agosto de 1745, f. 114.

¹⁰⁴.-AAP, Libro de expedientes sobre agua, 14 de noviembre de 1751, f. 27.

la calle por la fuerza del lodo que causa".¹⁰⁵

Por un lado los monasterios desempeñaron un papel importante en el abasto de agua mediante sus derrames y fuentes, lo que por una parte atraía a grupos principalmente populares que recreaban a su alrededor centros de sociabilidad. 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 a este respecto: construir atarjeas que condujeran el agua de los remanentes hasta el río y empedrar las principales vialidades. Estos proyectos llevaron a 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 período 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 al ramo de policía para empedrar y poner atarjeas para evitar los lodazales causados por sus remanentes. Sobre las pensiones municipales el clero argüía que esta pensión fuese pagada por el inquilino y no por el propietario, ya que redundaba en beneficio del primero. Los cobradores y mayordomos se negaron a servir de intermediarios entre

¹⁰⁵.-AAP, Actas de Cabildo, 27 de mayo de 1772, f. 392.

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".¹⁰⁶

¹⁰⁶.-Al respecto véase LORETO, LOPEZ, 1989, pp.19-27.

CAPÍTULO II: LAS TENSIONES Y LOS CAMBIOS DEL SIGLO XVIII. LA VIDA COTIDIANA EN LOS CONVENTOS DE MUJERES.

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 modelo tuvo su origen en las distintas reglas monásticas, plagadas de imposiciones prácticas, como 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 religiosa ideal de hombres y mujeres en el viejo mundo.¹ A su vez estos modelos practicados en los conventos de mujeres de la Nueva España.

La fundación de los conventos significó la apertura de espacios físicos socialmente idóneos para las mujeres hispanas y criollas que decidían abrazar la vida religiosa. El papel más importante de los monasterios femeninos estuvo ligado al resguardo

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.

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 por la obediencia, y la pobreza, que negaba al cuerpo las satisfacciones del bienestar material, fueron el origen de todas las normas de conducta cotidiana de las religiosas.

El estudio de la vida cotidiana conventual es importante porque muestra la complejidad de las relaciones individuales, colectivas, públicas y privadas de sus habitantes, relaciones que seguramente no sólo atañeron al interior de los conventos sino que se reprodujeron al exterior como parte de un modelo de civilidad, mismo que fue modificado por las reformas de la vida religiosa introducidas por el estado absolutista en el siglo XVIII.

La confrontación entre dos modelos de vida, denominados "vida privada" y "vida común", sintetizaron las tensiones entre las diversas formas de comportamiento social, así como entre las variadas interpretaciones de la religiosidad. Su análisis permitirá conocer la complejidad de la convivencia generada por la interacción de estas prácticas que dieron por resultado conductas diferenciadas y jerarquizadas al 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.²

Para comprender el desarrollo de la vida cotidiana describiremos a los variados grupos que conformaban la población conventual, con la intención de reafirmar posteriormente la unidad conceptual entre actividades y espacios. 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. Por otra parte, los espacios no pueden ser concebidos como estructuras aisladas sino como materialización de formas en donde específicamente se desarrollaron determinadas actividades.³ Ambas, 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. Estas formas constituyeron un modelo de comportamiento individual y colectivo que debería de ser aceptado, y en cierta medida imitado, no sólo dentro del convento sino como una configuración válida de comportamiento público y privado. Este discurso quedó expresado en

² .-Entre los signos de esta crisis está el descenso del número de religiosas, el declive de la riqueza conventual y la devaluación en el capital simbólico que las familias depositaban en el convento.

³.-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 prevee 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.

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.

Partimos de la idea de que una composición determinada entre actividades individuales y colectivas dentro del monasterio expresó un ideal de vida cotidiana específica, por lo que sus permanencias y alteraciones son decisivas 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). Ellos instrumentaron una serie de cambios que, en resumen, prohibieron la construcción, compra y venta de celdas para uso privado por las monjas y alteraron las costumbres de su vida individual. Con la expulsión de las niñas seglares de los claustros así como con la limitación del número de sirvientas privadas, la observancia estricta del número de monjas numerarias de velo negro, de velo blanco y supernumerarias, la disminución de los gastos de las festividades y la modificación de la duración de cada priorato, pasando de tres años a uno y medio, se modificaron, como analizaremos en este capítulo, algunos puntos sustanciales de la vida conventual.

Estas reformas surgieron como parte de la política regalista de Carlos III.⁴ Específicamente se implementaron mediante las

⁴.-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

disposiciones relativas a los conventos de calzadas de las ciudades de México, Querétaro y Puebla. El objetivo fue lo que se conoció como el restablecimiento de la "vida común".⁵

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" se pretendió alterar el modelo 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 capítulo 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

directa por la autonomía de la Iglesia española con 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 SARRAILH, 1981.

⁵.-Véase LAVRIN 1979; y GONZALBO AIZPURU, 1987; BRADING, 1994, pp.98-122. Y SIERRA NAVA LASA, 1975. Estos autores, bajo diferentes enfoques, tratan ampliamente el tema de las reformas eclesiásticas en los conventos del siglo XVIII.

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.

Las formas de convivencia y religiosidad.

Aunque existían colegios para niñas en la ciudad, estos no cubrían todas las expectativas de una creciente y heterogénea sociedad; los conventos femeninos fueron una de las alternativas educativas más recurridas, 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.

Se pueden distinguir en el siglo XVIII en Puebla las órdenes 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

⁶.- GONZALBO AIZPURU, 1987, p. 215.

de la reforma carmelitana. Ahí, la vida contemplativa estuvo condicionada por un número limitado de veintiún 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. La caracterización de sus habitantes y la forma en que interactuaban en el espacio conventual contribuirá a la comprensión de la vida cotidiana dentro de los conventos poblanos. Para el siglo XVIII distinguimos cinco tipos 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. A estas residentes conventuales correspondieron características económicas, sociales y étnicas diferentes así como un lugar específico dentro del espacio conventual. La heterogénea composición de estos grupos definió los modelos de convivencia desarrollados dentro de los monasterios. Las reformas introducidas por Fabian y Fuero modificaron estos grupos y su interrelación y con ello cambió también su vida cotidiana.

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

CUADRO 5

HABITANTES DE LOS MONASTERIOS DE CALZADAS EN PUEBLA HACIA 1765

CONVENTO	MONJAS	NIÑAS	MOZAS
Santa Catalina	96	72	90
Santa Inés	63	61	65
Stma. Trinidad	64	63	60
San Jerónimo	76	74	76
La Concepción	79	44	-
	378	314	291

FUENTE: ADHP, Informes al obispo

El grupo de las monjas que se refiere a las religiosas de velo negro y coro estaba compuesto por todas aquellas que reunían un conjunto de requisitos que incluían además del pago de una dote de

¹.- 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 eran de la comunidad y no individuales. No menciono a las esclavas en ningún caso en particular pues su presencia dentro de los claustros estuvo sujeta a decisiones particulares de algunas religiosas y para nuestro período de estudio es escasa la información.

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 aceptadas por el conjunto de la comunidad después del noviciado. La principal ocupación de estas monjas consistía en leer el Oficio Divino⁸ en el coro, de allí su nombre. La iglesia mandaba que se leyeran en comunidad, a dos coros o voces los salmos bíblicos,⁹ esto significó que además del manejo de la lecto-escritura, en algunos casos, poseían ciertos conocimientos de latín.¹⁰

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". Estas, a diferencia de las numerarias, sólo recibirían 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 del pago

⁸.-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. Se distribuye en horas que son; Maitines, Laudes, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas. IGUACEN, 1991, p.647.

⁹.-RAMOS MEDINA, 1990, p. 132.

¹⁰.-Las constituciones de las Concepcionistas especificaban que no se admitiera "religiosa alguna si no fuere capaz de leer Latín para el Rezado; pero habiendo justas causas y conveniencias se podrá dispensar por Nos". REGLA, C. 1645, p.43.

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 patrones a los cuales se les encargará que habiendo deudas o parientas mías se nombren antes que otras...¹¹

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. Estas obras de caridad consistían en apoyos económicos destinados al pago de la dote de algunas doncellas españolas y carentes de alguno o de ambos padres. Por lo regular esta ayuda económica ascendía a trescientos pesos y la aspirante tenía que reunir el resto hasta completar lo requerido como dote. Esta se llegaba a conseguir mediante las donaciones de diez obras pías. Cuando no se completaba la dote, la novicia podía profesar como lega.

Las obras pías, al igual que cualquier fundación piadosa en la

¹¹.-Testamento de Leonardo Ruiz de la Peña anexo al "Libro de Profesiones" de la Concepción, f.2, 17 de julio de 1586, ante Melchor de Molina, Escribano Público.

época colonial, beneficiaban directamente a los familiares o descendientes de los fundadores. De esta manera profesó Josepha Antonia Ortiz Casqueta Yañez, cuando le fue asignado el beneficio de un capital de cuatro mil pesos correspondiente a una obra pía para huérfanas. Su madre María Teresa Yañez Remuzgo de Vera¹² 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, para hacer profesar a cuatro de sus hijas. Aunque eran nobles, 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 mujeres.

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.

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 con calidad de profesas.¹³ Ellas, reunidas en capítulo, tenían el derecho a opinar sobre el funcionamiento y la política del monasterio y proponer junto con la priora la

¹².-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.

¹³.-El lapso que constitucionalmente dotaba a las religiosa de velo negro de voz y voto varío de un monasterio a otro, en el caso que aquí exponemos se trata de la Concepción. REGLA, c.1645, p.44

designación de los oficios de superiores, porteras, torneras, maestra de novicias y contadoras o clavarias 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,¹⁴ 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 aprobado 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.¹⁵ La desigualdad también se expresaba atendiendo al mayor

¹⁴. -El período de noviciado podía variar de una orden a otra, por ejemplo, en el caso de 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.

¹⁵. -Para otros monasterios las edades de profesión de las legas también variaban.

número de rezos,¹⁶ al conocimiento del oficio parvo,¹⁷ a la no asistencia al coro, al rezo del oficio divino y a la calidad de los trabajos que ellas desempeñaban.

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 sudor de su rostro, entrar en un número moderado que no rebase el de quince".¹⁸ Para este tipo de religiosas las vacantes fueron más reducidas:

.. Josepha Linares, española doncella de 19 años de edad, se hallaba viviendo en el monasterios de santa Ynés y pretendiendo tomar el humilde estado de lega solicita permiso al obispo, ya que como por costumbre se han mantenido para los oficios el de seis legas, no teniendo a la presente más de dos, enfermas de edad avanzada, solicita humildemente se le permita profesar..¹⁹

También se dieron casos en que podían entrar de velo blanco y luego completar la dote de tres mil pesos y pasar a ser monjas de velo negro.

¹⁶.-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.

¹⁷.-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.

¹⁸.-REGLA, 1765, p. 61.

¹⁹.-Memorial dirigido al Obispo por el cura Manuel Pérez Maldonado, AHDP, Indiferente, octubre 7 de 1765.

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.²⁰ Podían ingresar como niñas o acompañantes de las monjas, las mujeres que lo solicitasen, aunque no pudiesen presentar los consabidos certificados de pureza de sangre.²¹

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 femeninas. Las menores que acompañaban a las religiosas tenían también 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.²²

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 2 años. Por lo regular estas jóvenes,

²⁰.-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.

²¹.-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.

²².-GONZALBO AIZPURU, 1987, p. 221,

terminado su período 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 permanecían en él las que manifestaban vocación religiosa o eran presionadas por sus familias para que aceptasen la clausura perpetua.

La mayoría de ellas ingresaban desde su infancia y garantizaban 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 siendo las excepciones los colegios de Jesús María o de las Niñas Vírgenes, donde vivían separadas de las religiosas.²³

Sin embargo, en el siglo XVIII notamos una transformación en la composición social de las niñas ya que éstas declararon, entre 1765 y 1773, "ser pobres", "huérfanas" y "enfermas". Dejaron ver que habían establecido estrechos lazos de dependencia económica y

²³.- 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 cuál 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.

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 por 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 todabia 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

24

En el siglo XVIII se llegó a calcular que había una niña en promedio por religiosa. Esta estrecha y numerosa convivencia con seculares 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 de

²⁴.-"Memorial enviado por Manuela de Santa Cruz abadesa del convento de la Santísima Trinidad". AHDP, Indiferente, diciembre 7 de 1769. Es evidente que en algunos casos el monasterio funcionó como asilo al hacerse continúa alusión a las enfermedades (epilepsia, ceguera, invalidez) y avanzada edad de las niñas (hasta de ochenta años) como argumentos para evitar su expulsión.

sobrevivencia para sus descendientes. De esta manera el monasterio se convertía, de manera primordial, en un refugio para mujeres solteras pobres y enfermas y no en un lugar de reproducción de la vida de perfección que comprendía el estricto acato a los votos monásticos como les sucedió en 1765 a Michaela Muñoz y Josepha Sardo, niñas en el convento de santa Inés:

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...²⁵

Para la segunda mitad siglo XVIII, nos encontramos ante el hecho de que gran parte de las "niñas" no se sostenían 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, cohesionados por relaciones afectivas antiguas.

En algunos casos, además de las niñas, también corresidían con las religiosas otras parientas en su misma celda particular. Así Mariana del Niño Jesús, monja profesa del convento de la Santísima

²⁵.- 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. AHDP, Indiferente, septiembre 15 de 1770.

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 perdida 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.²⁶

La implantación de las reformas de Fabián y Fuero, que contemplaban la salida forzosa de las seglares, 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.²⁷

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

²⁶.-Memorial que envió al obispo Anna del Niño Jesús, monja profesa del monasterio de la Santísima Trinidad. AHDP, Indiferente, 16 de agosto de 1769.

²⁷.- Memorial enviado al obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero firmado por las seculares del convento de la Purísima Concepción. AHDP, Indiferente, 12 de agosto de 1768.

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 mozas necesarias para la comunidad conventual y no de manera particular, las prioras enviaron listas de las sirvientas que se necesitaban. 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.²⁸ 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

²⁸.-"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". AHDP, Indiferente, agosto de 1766.

y claustros.

Hasta 1765, el papel de las religiosas de velo blanco era diferenciado del de las mozas, pues estaban encargadas del mantenimiento de los espacios comunitarios de monasterio y no a disposición particular de cada religiosa, como sería el caso de las sirvientas. Por ello dijo una superiora que era "importante tener no solo una (lega) para el oficio de la religión, pues no tenemos la costumbre de salarear criada secular, mas que para la botica una yndia que aga lo mui fuerte, como moler, aprensar y otras cosas que no aguantan, las pocas fuerzas de nuestra calidad".²⁹

La vida cotidiana dentro de los conventos implicaba la existencia de ciertos grupos y de jerarquías. La salida de las niñas, la disminución del número de mozas, la desaparición de sirvientas particulares y la redistribución del trabajo de las monjas de velo negro y coro y legas 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.

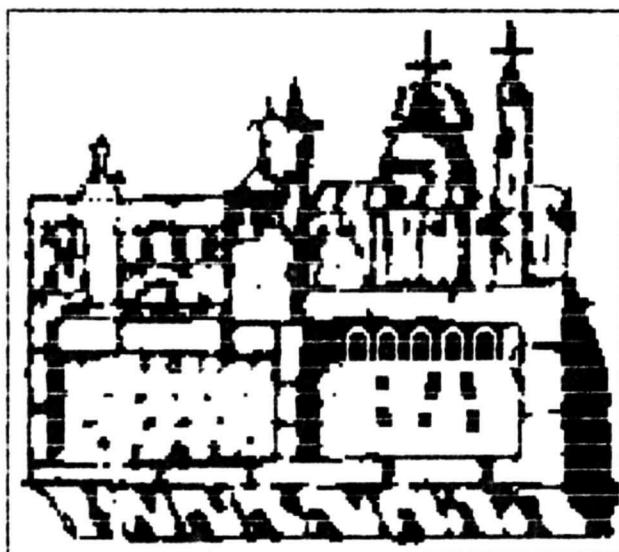
El convento como espacio de la vida religiosa.

No sin razón, George Duby consideraba a los conventos medievales como el modelo de vida privada por excelencia. Al igual

²⁹. - Memorial del convento de santa Inés. AHDP, Indiferente, marzo de 1770.

que los monasterios benedictinos europeos, los de América continuaron en cierta medida reproduciendo esa imagen de ciudades cerradas limitadas por monumentales muros con accesos ³⁰ estrictamente controlados.

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.



CONVENTO DE LA SOLEDAD. Detalle de plano del siglo XVIII.

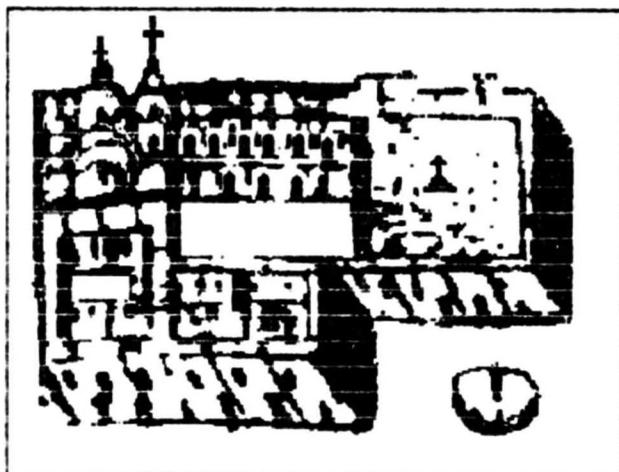
EL INTERIOR DE LA IGLESIA CONVENTUAL.

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 de la construcción, dentro de los cánones de la arquitectura española y colonial, era concentrar y unificar a los

³⁰.- DUBY, 1988, p.52.

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 hacia un solo punto, ya fuera el altar o el púlpito. Por eso fue tan importante la utilización de la nave de canon corrido para las iglesias de monjas.³¹

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



CONVENTO SANTA TERESA. Detalle de plano del siglo XVIII.

total de la iglesia y estuvieron delimitados por grandes arcos. Un ejemplo nos ilustrará la relación entre la estructura principal y los elementos mencionados;

La planta de la iglesias 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.³²

La relación entre la nave y el presbiterio y el coro, en términos de volumen y disposición, fue manejada en forma diferente

³¹.-Kubler afirma que independientemente de sus antecedentes aislados en España, las iglesias de una sola nave son específicamente mexicanas. KUBLER, 1982, p. 254.

³².-Cit. por MAZA, 1990, p. 85.

por las distintas órdenes de acuerdo con la época.

Continuando con la tendencia a la concentración espacial, el área del presbiterio, estaba diferenciada del resto de la iglesia por medio de gradas que le rodeaban por sus tres lados. Esta disposición permitía la participación activa de cada uno de los presentes en la misa al tener siempre a la vista al sacerdote oficiante.

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. 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 ni 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 procedía 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.³³

Las monjas relacionadas con esta actividad eran las sacristanas. El trabajo de la sacristía estaba repartido entre dos religiosas por "ser mucho"; su función era procurar que la iglesia

³³.-BORRAMEO, 1985, pp. 86-89.

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.³⁴

En las iglesias construidas durante la segunda oleada fundacional se presenta una modificación en la disposición de este espacio. Con el nuevo esquema arquitectónico que implicó el desplazamiento del coro bajo, la sacristía se presentó como una prolongación de la iglesia. Veamos un ejemplo concreto en santa Rosa:

La iglesia quedó hermosísima muy 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, así alto como bajo 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 cráticula forrada. (...) La sacristía se compone de tres bóvedas tan capases que pudiera servir de otra iglesia..³⁵

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. Regularmente necesitaban un lugar específico, que proporcionara condiciones psicológicas para la intimidad de la confesión y un sincero arrepentimiento.

³⁴.-REGLA, 1765, pp. 140-142.

³⁵.-ESCALONA MATAMOROS, c.1740, f. 107.

Para ello, estaban diseñados los confesionarios dentro de la Iglesia. En los monasterios, esta práctica fue complementada con actos de contrición comunitarios que se ejercitaban preferentemente al final de la cuaresma como parte de las fiestas pascales. Confesión general y comunión pascual estaban unidas estrechamente.

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.

Mientras la exposición de culpas de las monjas se hacía obligatoriamente frente a la comunidad, las confesiones privadas se hacían escogiendo personalmente al confesor. La dirección espiritual, su práctica y desarrollo constituyeron una etapa capital en el avance de una piedad personal e interiorizada, sin olvidar que la confesión fue en uno de los elementos claves en la definición de la privacidad de las religiosas.

Las religiosas 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 misma pared del coro existía una ventanita, "piamente

adornada con obra escultórica y dorada³⁶ por donde se administraba a las monjas la sagrada comunión. 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.³⁷ 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.³⁸

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 mensual, de modo que las monjas, privadas de sus anteriores directores espirituales, buscaron quien los supliese sin violentar sus inclinaciones. Un ejemplo ilustra el caso:

Le suplica a V. Ss. Ylma. me encargue con el Dr Dn Joseph

³⁶.-"En la pequeña ventanita por la parte interior haya batientes férreas o bronceas, pulidamente confeccionadas, las cuales se cierran con pestillo y llave." BORROMEIO, 1985, p. 87.

³⁷.-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. BORROMEIO, 1985, p. LXXIII.

³⁸.- 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 estas. 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 templo 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.

Ortega para que sea mi padre espiritual por inclinarme a el aun sin conocerlo y hallarme sumamente atribulada por no tener padre espiritual ni consuelo desde que se fue el mio que era el Dr. Ricardo Gutierrez.³⁹

A partir de este conflicto las nuevas disposiciones de las monjas señalaron que;

Las religiosas no se confiesen con otros confesores que los por Nos señalados, de los cuales reciban la Sagrada Comunión solamente estando el Padre Capellán impedido.⁴⁰

Estas citas muestran la intromisión de las propuestas diocesanas en esferas de la íntima religiosidad de las monjas; sin embargo, el mayor atrevimiento se referiría posteriormente al 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.

LOS COROS

Primeramente los coros constituyeron formas espaciales que dieron a las religiosas un lugar insustituible en las misas diarias. Esta era la primera constatación externa de su existencia

³⁹. - Carta dirigida al obispo de Brígida Francisca Josepha de los Dolores, monja profesa en el Convento de santa Catalina de Sena. AHDP, Indiferente, marzo 20 de 1769.

⁴⁰. - Memorial de Francisco Fabián y Fuero a los cinco conventos de calzadas de los Ángeles. AHDP, abril de 1770.

por un público que las conocía y percibía en la oración y el canto de cada día y que participaba en la devoción comunitaria como una forma de piedad colectiva revalorada por la iglesia postridentina.

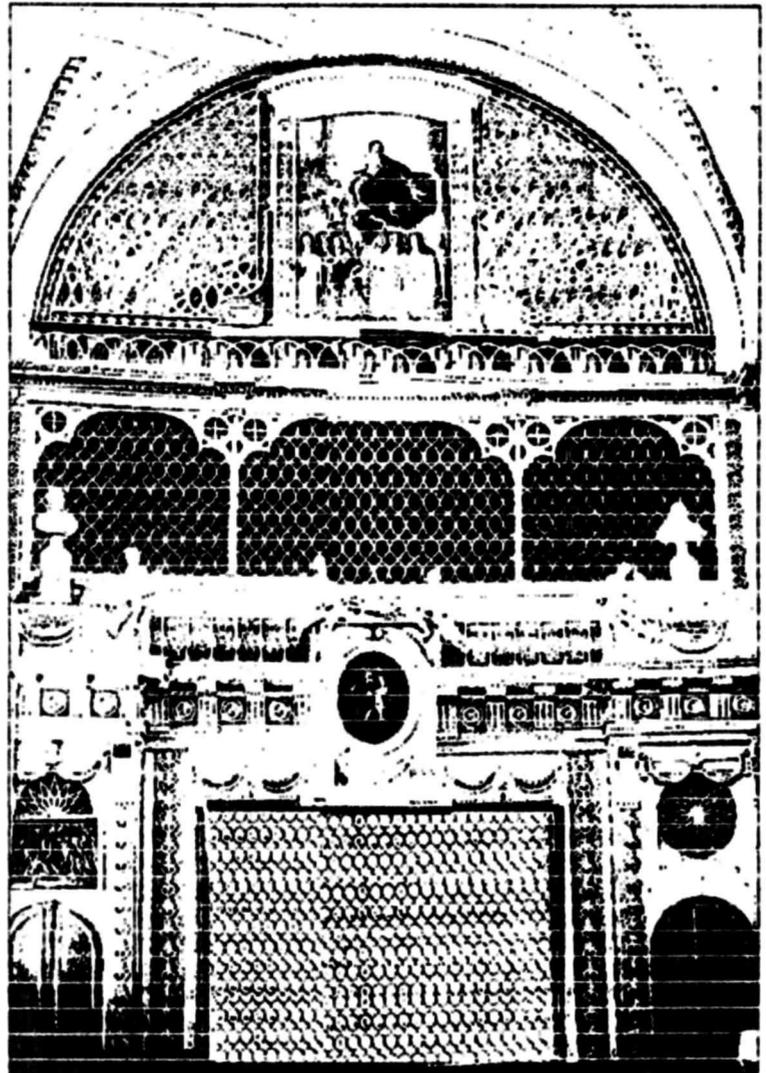
Situados en la parte posterior de los templos de monjas, los coros alto y bajo fueron una parte esencial del conjunto convento-iglesia, pues vincularon directamente las actividades y la razón de ser del monasterio con el mundo exterior.

En el coro alto las monjas de velo negro oraban y cantaban el Oficio Divino para su Amado. En el coro bajo asistían a la misa conventual en 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 específicas y su importancia tiene sin duda que ver con las dimensiones que llegaron a alcanzar.⁴¹

En las iglesias 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 igualan con las del templo por medio de tres bóvedas de arista; o como en La Concepción y La Santísima que son

⁴¹.-Los coros altos son raros en España. Tienen un balcón con reja y no existen por lo menos en Castilla los "abanicos" mexicanos que cubren todo el espacio bajo el arco toral. MAZA, 1990, p.193.

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.



COROS ALTO Y BAJO DE SAN JERONIMO

Estas tribunas eran para las madres impedidas o ancianas, para las enfermas y para las niñas educandas como en san Jerónimo y en santa Catalina. Veamos un ejemplo que muestra la rutina de estas educandas:

las niñas tienen su separación pues a la tribuna ban con su maestra que es religiosa, a oración y pasan por la doctrina, ahí tienen sus ejercicios y ollen misa después se ban a sus ocupaciones a sus seldas por ser las mas

pobres y ahí siempre están ejercitadas y en este orden.
42

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.

Arquitectónicamente los coros cerraban el vano completo de un arco toral del templo ⁴³ 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, esta comunicación servía para la entrada de las novicias cuando se despedían del mundo seglar. Del otro lado, haciendo simetría con esta entrada, estaba el comulgatorio.

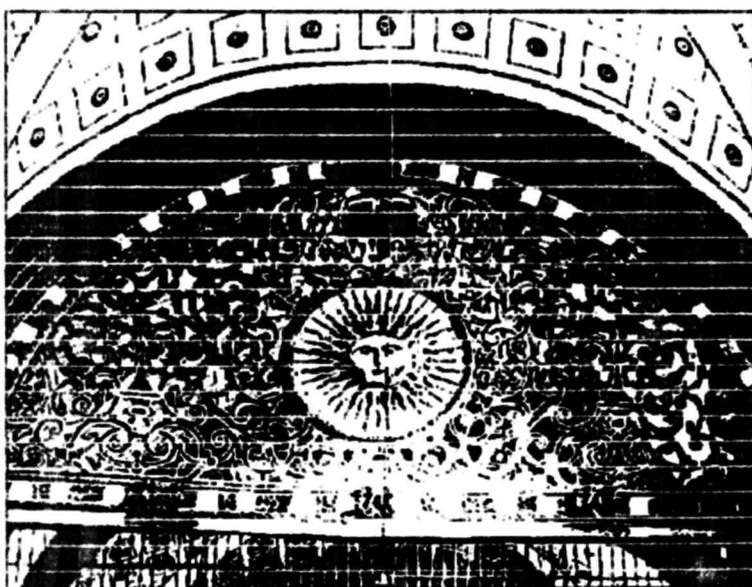
El coro alto se diferenciaba con una gran reja que iba de muro a muro hasta el arranque del arco toral, como se ve, por ejemplo en La Concepción, san Jerónimo, La Santísima, santa Inés y santa Mónica. En otros casos se relegó la importancia de un enrejado y el

⁴².-Esta carta aclaratoria es la respuesta a la actitud del obispo reformista Fabián y Fuero a separar las actividades de las niñas educandas de conjunto de la comunidad. Carta de la superiora del convento de santa Catalina de Sena al obispo Fabián y Fuero. AHDP, Indiferente, agosto 31 de 1769.

⁴³.-Este arco es el que cae encima del antepecho del coro. Tiene la forma redonda de un semicírculo. GARCÍA SALINERO, 1958, p. 43.

coro alto quedó definido por un 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 en 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



CORO ALTO DE LA SANTISIMA (detalle)

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. 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 Capuchinas, la Soledad y santa Rosa, todos monasterios fundados en el siglo XVIII, con una disposición diferente en la ubicación de los coros bajos. Estos se vieron desplazados hacia un lado del altar mayor desarticulándose el conjunto coro alto y coro.

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. Entre ambos se desarrollaban las actividades fundamentales de la contemplativa existencia de un convento de monjas. Pondré un ejemplo del ceremonial de un día, para las monjas de "velo negro y coro" de santa Catalina de Sena en 1765. Se levantaban las religiosas a media noche a maitines, cantados con pausa; 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; después de la oración mental, cantaban las horas litúrgicas menores, comulgaban y asistían a misa. A eso de las ocho 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 y después de un rato de recreación, se incorporaban a sus

actividades. A la caída del sol, entre seis y siete de la tarde, tocaban a vísperas y acudían al coro a rezar el rosario. Entonces comenzaba el silencio obligatorio hasta el día siguiente. A las nueve se tocaba a completas a rezar la letanía de los santos y otras devociones; luego cenaban y se recogían, hasta que se tocaba a maitines a media noche.⁴⁴

De los tiempos de oración y reflexión, de trabajo, de tomar los alimentos, de silencio y oración mental y descanso individual, mayor importancia tenían 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 del Oficio Divino 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.⁴⁵

En los coros, centro de la vida contemplativa, pasaban las religiosas la mayoría de sus horas. Allí, las elegidas de Dios tuvieron visiones o tenían revelaciones:

En víspera de Santa María Magdalena, con título de recreación, se cambió 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

⁴⁴.-REGLA, 1765. Para el caso de las Capuchinas, puede verse el trabajo de ARENAS FRUTOS, 1994, p.33.

⁴⁵.-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.

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 dejaran de dar a Dios N.S. las acostumbradas alabanzas (aunque las habían adelantado) vinieron los ángeles a suplir por las monjas...⁴⁶

El coro bajo también servía como punto de intersección entre la comunidad y la sociedad; en días solemnes, se convertía en lugar de festividades, por ejemplo cuando recibían el hábito las novicias, profesaban las monjas de "velo y coro" o las "legas" y hacían votos solemnes y perpetuos las mayores. Un documento nos revela la utilización de este espacio para tal fin:

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 al ropa que está preparada para vestirla, delante del altar mayor (...) acabada la misa vendrá la Novicia a la grada juntamente con todas las Monjas; y el sacerdote o, aquel que la ha de vestir (...) De forma que arrodillándose la Novicia delante de la grada, teniendo la vela encendida en la mano, diga el Confiteor Deo y el que la viste dará la absolución.⁴⁷

Esta función pública también tenía una gran importancia para los padres, amigos y parientes de las religiosas. Después de ofrecer a la futura novicia una fiesta y tres días de paseo, la joven se presentaba en la entrada del citado coro, como se muestra en la siguiente descripción...

⁴⁶.- Vida de la madre Francisca de los Ángeles, en VALLARTA, 1723, f.93.

⁴⁷.-PRIMERA Y SEGUNDA REGLA, 1688, pp. 77 y ss. Utilizada por las capuchinas, en ellas, en vez de coro bajo, se utiliza la palabra "grada", sirviendo este espacio para las mismas actividades.

la novicia (...) iba 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, postradas 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. En el segundo acto estaba la joven tendida en el suelo, despojada de sus ropas seculares y cubierta con un lienzo negro, mientras las negras sombras (las religiosas) se arrodillaban a su alrededor entonando un himno. 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..⁴⁸

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

⁴⁸.-Hemos utilizado el ejemplo dado por Calderón de la Barca para siglo XIX por sintetizar de manera general algunos de los rituales que hasta hoy en día se conservan. CALDERÓN DE LA BARCA, 1978, pp. 145 y 146.

...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 chirimigueros, la rueda de cuetes que se guemo 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 mamones, 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 habito), la cena de las religiosas del día del habito, 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 \$329.⁴⁹

Como podemos ver, también la ciudad participaba de tan solemne acto, sin contar 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 chirimias hacían públicas las manifestaciones festivas de la religiosidad conventual.

Los interiores del coro alto se decoraban con altares, retablos, nichos, esculturas, pinturas, relicarios siguiendo la normativa del "Ajuar Eclesiástico"⁵⁰. Según De la Maza, "parecían

⁴⁹.-AGNEP, Inventarios, 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.

⁵⁰.-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

otra iglesia en pequeño", en algunos casos había relicarios con corazones o entrañas de piadosos obispos que los donaban a sus conventos preferidos. Como ejemplos de ello estaban los corazones de los obispos Diego Escobar y Llamas, Pantaleón Alvarez 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 incrustada en los marcos de las puertas de ambos coros, encontrándose en el superior de estos 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, recibían 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..."⁵¹ Cada período 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 el coro bajo se presentaban rituales por medio de

Numen." BORROMEO, 1985, p. 85.

⁵¹.-REGLA, 1765, pp. 89-90.

los cuales se hacía patente el significado de un gesto individual inmerso en un contexto colectivo; en los decesos, la muerte como la entrada a la vida, se ligaba por lo común a un ceremonial que recordaba la idea de que nadie podía salvarse solo. Durante la enfermedad, la monja estaba acompañada por religiosas enfermeras que la cuidaban y rezaban por ella para que la moribunda rechazara victoriosamente los últimos ataques del demonio, lamentara sus faltas pasadas, ofreciera el sacrificio de su vida y obtuviera la misericordia de su amado esposo.

En el interior del monasterio también se aplicaban los sacramentos de la penitencia, de la eucaristía y de la extremaunción con el objeto de ayudar a la moribunda religiosa. Actos que parecían ser estrictamente personales afectaban a la comunidad entera. El hecho de morir no significó hasta la segunda mitad del siglo XIX, que las difuntas dejaran el monasterio. Las criptas o los entierros en los coros bajos proporcionaron el espacio en que las monjas permanecerían como miembros del monasterio indefinidamente. ⁵²

El día de la muerte era también un día especial en el cual

⁵².- 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 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.

participaba toda la población conventual además de los representantes regulares o seculares ligados a ella. 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"⁵³

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.

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

⁵³.-AHDP. Indiferente, 2 de noviembre de 1768.

se descende por una estrecha escalera, como en santa Mónica en donde este 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 en la cripta ni en los coros.

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 superior, 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..".⁵⁴

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 pasar a tomar el chocolate al refectorio pues:

la pieza que se hizo para chocolatero está frente al coro

⁵⁴.- BORROMEO, 1985 p.73. El olor putrefacto de los cadáveres aún no se asociaba con un proceso de contaminación infecto-contagioso. 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 altura.

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 han allí".⁵⁵

Saliendo de los coros altos o bajos se encontraba el chocolatero, espacio que se vinculaba a la vida privada de las religiosas; 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 y recreación entre una actividad y otra. Así, en los de calzadas y recoletas quedó contemplado su consumo. En santa Rosa, el fundador ordeno 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 muela 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.⁵⁶

En algunos casos se encargó de este menester a las legas, en otros se encargaban 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 ahora sera..."⁵⁷ Pero en otros, al igual que todas las

⁵⁵.-Carta firmada por María Manuela de Santa Cruz. AHDP, indiferente, 1769.

⁵⁶.-ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, p, 33.

⁵⁷.- Carta de sor María Anna de los Dolores, priora del convento de san Jerónimo al obispo de la Puebla. AHDP, Indiferente, 28 de noviembre de 1769.

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. Sor María Josepha de Santa Ynés,⁵⁸ la priora de santa Rosa

nombraba por semana una de las religiosas, siguiéndose todas a cuyo cargo estaba hasser el chocolate para todas, sin que en el hubiera exepcion 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.⁵⁹

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.⁶⁰

Aunque siempre estuvo contemplada la prohibición de compartir el chocolate con la gente del exterior, ésta fue una práctica común

⁵⁸.-"Tabla de oficios del Convento de Santa Rosa de Santa María de la ciudad de los Ángeles, 12 de agosto de 1769". AHDP

⁵⁹.-ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f. 34.

⁶⁰.-ESCALONA MATAMOROS, C. 1740, f.34.

y en las rejas de los locutorios fue una costumbre social reconocida la invitación al chocolate monjil.

Parece ser que el chocolate, además de bebida de recreación, estuvo también asociado como medio de recuperación para las enfermas. Dejamos, decía una religiosa, "una rebanada de pan para el chocolate de la tarde que es un torcidito de los que venden a ocho por medio, el chocolate, las que mas gastan son las enfermas que lo toman tres i quatro i si se desbelan se alimentan con el mientras a las otras religiosas se les da de a razón de dos tablillas y no todas de a onza sino de a diesiocho tablillas la libra".⁶¹

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

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...⁶²

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

⁶¹.-Carta al obispo de Puebla de la priora del convento de santa Catalina de Siena de la ciudad de los Ángeles, María de Santa Bárbara. AHDP, Indiferente, 21 de enero de 1770.

⁶².-Carta al obispo de Puebla escrita de María Anna de los Dolores, Priora de san Jerónimo. AHDP, 13 de diciembre de 1769.

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 propiciaba, ordenando que 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.⁶³

Este 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. Este caso es un indicador del arraigo de un 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, y a su vez esta misma estructura férrea limitaba el contacto de ésta con el monasterio. Muestra de una separación y a la vez de una articulación. En los coros se manifestaba la

⁶³. -Carta enviada por María Ana de la Santísima Trinidad, monja de velo negro del monasterio de La Santísima Trinidad. AHDP, Indiferente, enero 24 de 1770.

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.

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 y el grado de sociabilidad de un sector determinado, en este caso el conventual. Podemos diferenciar cuatro grandes áreas dentro de los espacios monásticos femeninos: El área de trabajo propiamente que comprendía el gran claustro, la cocina, el almacén, el horno y la panadería, los aguamaniles y el trabajo en el refectorio. Integrando parte del área de limpieza estarían incluidos los lavaderos, las zotehuelas y la ropería además de considerar dentro de esta zona una área semiprivada al incluir 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 algunos 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, 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 en el centro mismo de la convivencia

interna de las religiosas y 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 inmediato 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 etc. 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 se encontraba, en algunos casos, la ropería 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 de manera independiente, se enseñaba a las novicias la vida, las normas y cotidianidad de las religiosas; sin embargo se mantenía de forma separada 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" ⁶⁴ Estaba construido este patio muy a semejanza del claustro general pero su acceso era restringido. El noviciado tenía sus propios

⁶⁴.-REGLA, 1765, p.115.

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".⁶⁵

Las novicias tenían horarios diferentes, 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.

Una diferencia con el claustro principal es que en la planta alta, el 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 hornillo, despensa, corral con pozo y un pequeño pórtico, una leñera y dos cubículos inferiores. Anexa se encontraba la cocina, las letrinas y las otras oficinas necesarias para el mantenimiento del colectivo. En la parte superior se encontraba el "atrio del sueño".⁶⁶

⁶⁵.-ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, p. 54v-55.

⁶⁶.- BORROMEIO, 1985, p.107.

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 ubicaría cerca de ciertas oficinas de tal manera que convivieran en el día en los mismos espacios que las religiosas al estar integradas sus funciones directamente a sus oficinas, por ejemplo, al tener un dormitorio colectivo cerca de donde eran necesarias como en las enfermerías, estando siempre al cuidado de una maestra de mozas. Veamos el caso de santa Catalina de Sena donde:

La pieza de profundis tiene dos puertas, la una sale al claustro y choro bajo y dormitorios, la otra sale al patio principal de la cosina, (...) en este patio se dejan ver dos portales de arcos, el uno sirve de paso a la cocina, despensa, para librarse de las aguas lluvias, el otro está enfrente, es alto, de dos ordenes y el bajo sirve de cubierta a el paso para el dormitorio de mozas, y paso a la enfermería baja, y también por este se cruza a el noviciado, baño y orno de la cosina, para las necesarias mozas.⁶⁷

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. Estos mantendrían las normas constructivas de los originales, arcos, pasillos, bóvedas, pisos enlajados y fuentes, todo ello para comunicar las celdas individuales de manera orgánica. Estos patios carecerían de

⁶⁷.-"Razón de como están fabricadas las oficinas el Convento de santa Catarina pieza por pieza con las comodidades que a cada una les pertenecen". AHDP, Indiferente, 1770.

oficinas colectivas, las cuales estaban concentradas en los claustros principales.

Varios eran los patios de cada monasterio. En la Concepción tenía 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 los casos de santa Mónica, santa Teresa, La Soledad y santa Rosa, donde además se añadieron ermitas para ejercicios espirituales individuales.

Durante el período de nuestro estudio, las nociones de la vida individual y colectiva fueron cambiando. Esto se debió entre otras razones al hecho de que la relación entre el tiempo y las actividades definía el uso variable de los espacios. Así el claustro, que durante el día era el lugar de labor y convivencia, al anochecer se convertía en un lugar de oración durante las procesiones.

Además de la rutina procesional, estaban las fiestas provinciales y las dobles. Se contaba un total de 27 diferentes fiestas celebradas de acuerdo al calendario litúrgico, añadiéndose los domingos y las celebraciones del patrono de cada monasterio. También se consideraban días de fiesta del patrono de la ciudad, san Miguel Arcángel el 29 de septiembre y La Purísima Concepción de María el 8 de diciembre.⁶⁸

⁶⁸. - Ceremonial, c. 1700, capítulo 10, s.f.

**CUADRO 6: LAS FIESTAS PROVINCIALES Y DOBLES ASÍ COMO
PROCESIONES AL INTERIOR DEL CONVENTO DE SAN JERONIMO EN 1700.**

NOMINACIÓN	FECHA	PROCESIÓN	OBS.
San Andrés Apóstol		30 noviembre	
Natividad Ntro. Sr.		25 diciembre	
La circuncisión		1 enero	
La Epifanía		6 enero	
La Purificación de Ntra. Señora		2 febrero	si
San Benito Abad		21 marzo	
La Anunciación de Ntra. Señora		25 marzo	
La resurrección del Sr.			si
La Ascensión		móvil mayo	
Pascua del Espíritu Sto.		móvil marzo - abril	
Santa Catalina Mártir		30 abril	si
La Santísima Trinidad			
San Juan Bautista		15 mayo	si
San Pedro y San Pablo		29 junio	si
Santa Martha		29 julio	si
Santiago Apóstol		25 julio	si
San Lorenzo Mártir		5 septiembre	
La Asunción de Ntra. Señora		15 agosto	si
Dedicación de la Iglesia		19 agosto	
San Bartholome Apóstol			
San Agustín		28 agosto	
San Lorenzo Mártir		5 septiembre	
La Natividad de Ntra. Señora		8 septiembre	si
*San Jerónimo		30 septiembre	si
San Lucas Evangelista		18 octubre	
Las once mil vírgenes			si
Todos Santos		1 noviembre	
FIESTAS MOVIBLES			
Domingo de Ramos		móvil marzo-abril	si
Pentecostés		móvil mayo-junio	si
Corpus Cristi		móvil mayo-junio	si
Encarnación			si

* Fiesta variable según el patrono 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.

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

..iniciándolo una religiosa que rija y ordene la procesión, 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 hechándola 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 crucifijo a las monjas (...) Y después de la cruz ballan las monjas cantando de dos en dos (...) al fin de todas balla la Madre Priora.⁶⁹

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 al asociarla al espacio doméstico.

⁶⁹.-Ceremonial, c. 1700, capítulo 10, s.f.

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 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, le cante solemnemente en la capilla que estará en la parte de afuera de la rexa de dicho coro...⁷⁰

Argumentaba el obispo reformista, respecto a la infracción de la clausura por la entrada de personas ajenas 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".⁷¹

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.

⁷⁰.-"Carta de Francisco Fabián y Fuero obispo de la Puebla de los Ángeles a las religiosas de sus conventos", AHDP, Indiferente, noviembre 2 de 1768.

⁷¹.-"Carta de Francisco Fabián y Fuero obispo de la Puebla de los Ángeles a las religiosas de sus conventos", AHDP, Indiferente, noviembre 2 de 1768.

LEYENDA: 1-Huerta

2.- Sala de
Recreación

3.- Segundo
Refectorio

4.-Cocina

5.-Patio de
servicio

6.-Despensas

7.- Sala de
Profundis

8.- Refectorio

9.-Claustro

10.-Bodega

11.- Sala de
sacerdotes

12.-Portería

13.-Coro bajo

14.- Locutorio y
Sacristía; 15.-
Confesionarios;

16.-Enfermería;

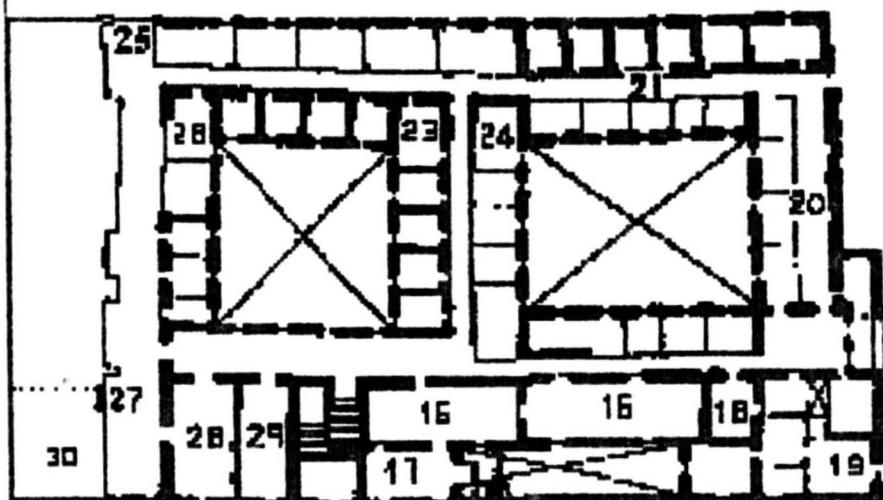
17.-Botica; 18.-Capilla de la enfermería; 19.-Celdas de enfermas;

20.-Sala capitular; 21.-Noviciado; 22.-Profesas; 23.- Celda de la

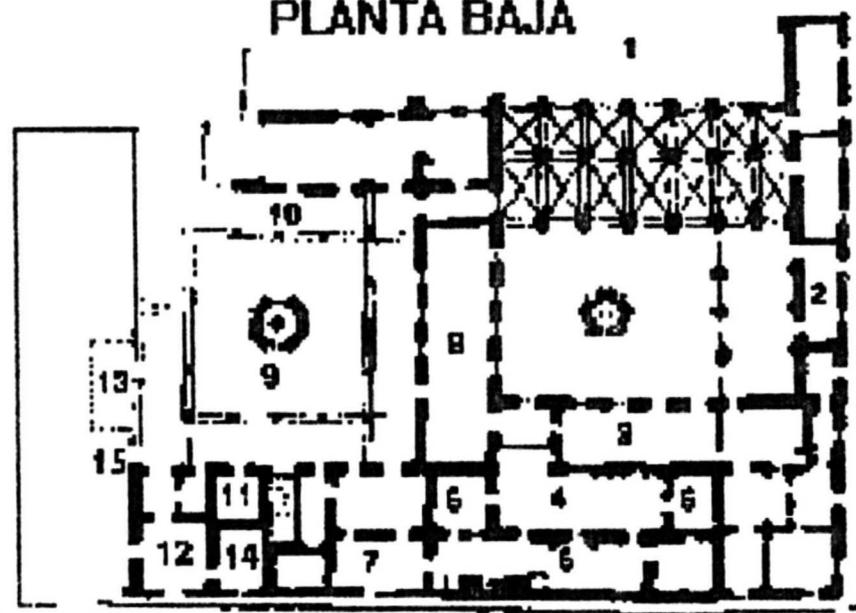
priora; 24 y 26-Capillas; 25.-Tribuna; 27.- Entrada al Coro alto;

28.-Sala de Domina; 29 Ropería; 30,- Coro Alto

PLANTA ALTA



PLANTA BAJA



PLANO DE SANTA ROSA

LAS ÁREAS DE TRABAJO COLECTIVO.

El punto alrededor del cual se organizó el trabajo de la comunidad fueron las fuentes de agua situadas en el centro del patio. Estas fueron bellamente diseñadas y se comprendían como un elemento conformador 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. Estos recipientes propiciaban la privacía de la vida monástica al evitar la circulación de los aguadores. De piedra labrada y con diferentes formas, embellecían los claustros, como los de La Concepción, santa Rosa o santa Mónica. También las encontramos en segundos pisos como en La Soledad.

En su entorno, se distribuyeron las áreas de trabajo de la comunidad como cocinas, hornos, panadería, almacenes, aguamaniles y refectorios. 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 convento, ocupaban una posición intermedia entre las mozas y el resto de la comunidad. La superiora de santa Inés resume la actividad cotidiana de estas religiosas:

cuidar la ora de despertar a la comunidad y del toque de todos los actos conventuales. Bajar los fuelles [del organo] diariamente de las misas, y demás funciones, cuidar el aseo y adorno del coro, serrar por la noche todas las puertas interiores y abrirlas por la mañana. Barrer todo el convento y suplir todos los demás oficios

de sacristía, enfermería, y obra quando las oficiales estén enfermas.⁷²

Como una norma práctica se instalaba la cocina pegada al refectorio de modo que a través de un torno pasaban los alimentos. La estructura "coquinaria" comprendía, además, otros lugares como piezas para hacer la medición, una para la despensa, un lugar para lavar platos 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 madera por los cuales se conducía el agua al 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. En un memorial las religiosas dominicas propusieron que...

En Santa Catarina de Sena hubiesen cuatro legas en la cocina del convento pues esta tenía de largo 22 varas y de ancho nueve varas, esta dicha pieza es bóveda y se le comunicó agua perenne de una fuente pequeña que se le hizo en una de sus cabeceras (...) en dicha cocina se han hecho dos braceros, uno pasa de cinco varas de largo con ornillas suficientes y de todos tamaños y este dicho servirá para todas las que comieren en el refectorio, esto es para todas las sanas, el otro más pequeño servirá

⁷².-Memorial del convento de santa Inés al obispo Fabián y Fuero, sin firma. AHDP, Indiferente marzo de 1770.

para las enfermas"...⁷³

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 suciedad. 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 sus ventanas la acumulación de aire caliente y húmedo, en santa Catalina, por ejemplo...

la cocina tiene sus lumbreras en la bóveda en sus claves por donde respira el humo de los braceros: tiene suficientes ventanas por donde tiene luz sobrada...⁷⁴

Otra práctica fue recubrir de azulejos todos los sitios por donde de alguna manera corría el agua, con el objeto de repeler cualquier humedad en las paredes. Esto muestra la importante relación entre las precarias nociones de higiene y seguridad. 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. Esto se reflejó en la adecuación de espacios; así por ejemplo las ventanillas por donde se pasaba el alimento estaban azulejadas " con el fin de que si por accidente se derramare alguna

⁷³.-"Razón de como están fabricadas las oficinas el Convento de Santa Catarina pieza por pieza con las comodidades que a cada una les pertenecen". AHDP, Indiferente, 1770.

⁷⁴.-"Razón de como están fabricadas las oficinas el Convento de Santa Catarina pieza por pieza con las comodidades que a cada una les pertenecen". AHDP, Indiferente, 1770.

taza de caldo u otra cosa de manteca puedan lavar aquel suelo y siempre se mantenga con mucha limpieza".⁷⁵

Otra preocupación importante fue la diferenciación de las tomas de agua. Con el objeto de racionalizar el trabajo de la limpieza, se lavaban los trastes grasosos o los de las enfermas en diferente lugar, así "el fregadero contaba con agua perenne, y estaba compuesto de cuatro tasas, con el asiento de cantería y todos los lados de cada tasa están guarnecidos con azulejo, cada tasa cuenta con dos conductos por donde les viene el agua necesaria que es caliente y fría y sujeta con llaves de bronce".⁷⁶

Para el oficio de la cocina en algunos conventos y 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

⁷⁵.-"Razón de como están fabricadas las oficinas el Convento de Santa Catarina pieza por pieza con las comodidades que a cada una les pertenecen". AHDP, Indiferente, 1770.

⁷⁶.-"Para el agua caliente se hizo una paila con un perol de cobre guarnecido de cal y canto, con la disposición de dos hornillas fuera de la cocina, que éstas con sólo meterles la lumbre y un poco de carbón, sin el menor trabajo de soplar arderá en breve". "Razón de como están fabricadas las oficinas el Convento de Santa Catarina pieza por pieza con las comodidades que a cada una les pertenecen". AHDP, Indiferente, 1770.

dulce (agua) de las fuentes de la ciudad.⁷⁷

La atención del refectorio estaba encomendada a una religiosa de velo negro, "la madre refitolera" y a su cargo estaban en primera instancia las monjas profesas. Estas eran "las doce jóvenes menos antiguas, que festejaban el primer oficio que tienen después de profesas, ellas compraban todos los trastes necesarios para el período en el que desempeñaban el cargo; jarros, vidrios, tinajas, lebrillos y paños de manos y saleros, todo lo que importa veinte pesos."⁷⁸ Se encargaban de la asistencia de aceite, vino, vinagre, el pan y las servilletas rotuladas y "encarrujadas".

El número de legas en el oficio de la cocina dependía del tamaño del monasterio, las hermanas legas como encargadas 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; "siempre debían procurar oirla cada día y luego entender de aderezar la comida con toda la buena gracia y zason que pudieren".⁷⁹

Su oficio presuponia una actitud de servicio pues estaban

⁷⁷.-ESCALONA MATAMOROS, c.1740, f. 14v.

⁷⁸.-"Informe al Ilmo Señor Obispo Fabián y Fuero de la visita al monasterio de santa Inés de Puebla". AHDP, Indiferente, 22 de julio de 1770, f. 2.

⁷⁹.-ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f. 14v.

obligadas a "responder a todas las religiosas, con paciencia y humildad dándoles o guisándoles 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 tiene perdida".⁸⁰ Además, a ellas correspondía juntar para los pobres todo lo que hubiese sobrado de la cocina, de la enfermería y despensa.⁸¹

A sor Ignacia María de San Cayetano, a sor María Anna de Santo Domingo y a Teresa del Niño Jesús les correspondió el oficio de depositarias en el convento de santa Rosa en 1769,⁸² para ocuparse de la hacienda del monasterio. Poseía cada una su llave del arca o cofre del depósito. Cuando era necesario abrir el arca siempre estaban las dos depositarias al mismo tiempo. Además de llevar la

⁸⁰.-REGLA, 1765, pp. 182-183.

⁸¹.-"Lo daban con caridad a los indigentes procurando no mezclar las cosas de pescado con las de carne, sino cada cosa por sí, repartían según su necesidad a cada uno, asistiendo a los enfermos y personas honradas que vinieren con gran necesidad. Si las sobras fueran tantas como acontecía en las fiestas de velos y profesiones y no se pudiesen repartir en el propio día, las guardaban, sin que se corrompieran ni echaran a perder para el día siguiente". REGLA, 1765, pp. 182-183.

⁸².-"Tabla de Oficios del Convento de santa Rosa de Santa María de la ciudad de los Ángeles". AHDP, 12 de agosto de 1769.

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".⁸³

Las depositarias entregaban periódicamente a las provisoras o procuradoras las provisiones de las cosas necesarias para el gasto diario del monasterio, recibían y guardaban los insumos para distribuirlos como la priora disponía y también se encargaba de vender las cosas de que el convento no tenía necesidad, procurando que ninguna cosa "se corrompa, pudra ni dañe". A sor Isabel María de santa Teresa en 1769 le correspondió,⁸⁴ 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. 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 Isabel María de Santa Teresa, 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, se auxiliaban de las religiosas llamadas silleras. El

⁸³.-REGLA, 1765, pp. 153 y 154.

⁸⁴.-"Tabla de oficios del Convento de Santa Rosa de Santa María de la ciudad de los Ángeles". AHDP, 12 de agosto de 1769.

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, habas, las frutas y hortalizas y productos de la huerta. Ellas se encargaban del aseo y la limpieza de esta pieza, además de cuidar de que fuese buena y segura y que por lo menos tuviera dos llaves, 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, aceite y en general las cosas que atañen a las provisiones alimentarias. Su estructura la definían como un lugar cerrado con cal y canto, estuco o yeso y tenía cajas, cestas, canastillos y toda clase de alacenas separadas por casillas, doble cerrojo y diferentes llaves para el control de la madre provisoras.⁸⁵

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 tal, no debían recibirlo o bien

⁸⁵.-BORRAMEO, 1985, p. 101.

ponerlo en otra parte para que no dañara el otro. Debían procurar tener un granero o 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. Anualmente también rendían cuentas a la priora.

Las encargadas del vino debían procurar saber lo que primero se debía gastar "de las personas que de esto saben" y lo que se podía beber con más o menos agua así como ver cada día las candioras o tinajas del vino, y ver si estaban sanas o rezumándose. Debían preocuparse por tener las vasijas muy limpias y las bocas de las tinajas también, teniendo sus cedazillos para limpiarlas y la bodega también muy limpia y regada en el verano y con cuidado de abrir y cerrar las ventanas a sus tiempos según corrieren los aires para beneficiar su conservación del licor.

Las religiosas que cuidaban de las frutas y las hortalizas tenían siempre en cuenta 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,⁸⁶ 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

⁸⁶.-BORRAMEO, 1985, p. 99.

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 el lugar para guardar las balanzas, los harneros, las cribas y los demás instrumentos. El horno se localizaba en una esquina del claustro, lugar necesario para establecer en torno a un pequeño patio, primeramente la zona de horno y 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 en 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.⁸⁷

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 fue una labor en la que participó toda

⁸⁷. -VALLARTA, 1723.

la comunidad pues:

comían las religiosas el pan con el sudor de su rostro, amasado a las mil maravillas de sus propias manos de azuseñas a costa de sus fuerzas, remoliendo en metates o piedras el salvado para bolberlo a cernir y sacar un pan propiamente de flores.⁸⁸

Anexos a la zona coquinaria se encontraban los refectorios. Varios aspectos fueron observados por el obispo reformista respecto al área de tomar los alimentos. Dado que la entrada a los comedores era angosta, se hacía indispensable formarse en el interín en el claustro.⁸⁹ 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. Expresaba 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. (propuso que), desde el coro salgan las religiosas resando Salmos de Profundis hasta estar en sus lugares en el refectorio.⁹⁰

En el camino hacia el refectorio, otro aspecto relacionado con la convivencia colectiva era el área de aseo. Aunque normativamente, en las construcciones conventuales debían

⁸⁸.-ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f,15.

⁸⁹.-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.

⁹⁰.-"Memorial de Francisco Fabián y Fuero a los cinco conventos de calzadas de los Ángeles", AHDP, abril de 1770.

contemplar su diseño,⁹¹ los documentos muestran las diferentes interpretaciones respecto a esta práctica. En el refectorio de santa Rosa, la hermana Ysabel María de la Candelaria⁹², 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 secaran las manos. Una variante del mismo caso se presentaba en santa Inés, donde las sirvientas les lavaban las manos a las religiosas en el mismo refectorio como lo muestra la siguiente descripción:

... en lo que toca al aguamanil a sido costumbre que se ha observado siempre de que se pongan sobre una mesa diez o doce palanganas de barro con paños de manos y el javon correspondiente para que las mosas auxilién a sus religiosas a lavarse juntas antes de comer..."⁹³

El obispo reformista en su visita a los monasterios de calzadas se percató de la inexistencia del "aguamanil" pues

⁹¹.-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 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 mármoleo o bronceíneo 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". BORROMEIO, 1985, p.95.

⁹².-"Tabla de Oficios del Convento de Santa Rosa de Santa María de la ciudad de los Ángeles". AHDP, 12 de agosto de 1769.

⁹³.-"Memorial enviado al Obispo de la ciudad de los Ángeles por María Clementa de la Soledad, priora del convento de dominicas de Santa Ynés del Monte Policiano". AHDP, Indiferente, 20 de enero de 1770.

existía...

la costumbre de labarse las manos antes y después de comer en el refectorio al mismo tiempo de acudir a este acto, no me gusta y me parece mejor que cuando vayan VVRR a seguir esta observancia traigan anticipada esta diligencia, teniendo en sus celdas o dormitorios aguamanil, no solo para que se laben antes y después de comer sino para siempre que se les ofresca, ya que en el hecho de bajar a un acto de comunidad no ha de haber estas disgresiones...".⁹⁴

Ante el apremio del obispo que condenaba los actos individuales, las dominicas, prontas a solucionar sus diferencias fabricaron, al salir para la pieza que llaman "de profundis" un aguamanil.

a los dos lados de la puerta se han hecho dos pilas de aguamanil embutidas en la pared con sus llaves de bronce para que allí se laben las manos antes y después de comer, a los lados de dichas se pondrán unas toallas para limpiarse las manos (...) esta comodidad de las aguas maniles sirben de mucho alivio y de menos trabajo a la madre refitolera, respecto a que antiguamente se ponían en las mesas unos lebrillos con la agua de manos a cada religiosa lo cual servirá en lo benidero de mucha incomodidad, antes era bueno por que cada señora tenía su moza".⁹⁵

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.

⁹⁴.-Anexo a una carta que envió María de Santa Bárbara, monja del convento de Santa Catalina de Sena. AHDP, 21 de enero de 1770.

⁹⁵.-"Razón de como están fabricadas las oficinas el Convento de Santa Catarina pieza por pieza con las comodidades que a cada una les pertenecen". AHDP, Indiferente, ff. 1 y 2, 1770.

Al paso por la sala de profundis el resto de la comunidad se reunía en el área de tomar alimentos que eran los refectorios. De hecho, al cruzar dicha sala se entraba propiamente al espacio ritual de la comida. En santa Rosa tocaban a comer a las once, menos en las vigiliass, que se tocaba a las once y cuarto y juntas todas las religiosas decían la oración de *Fidelium*, y terminada esta entraban al refectorio como lo disponía la constitución.⁹⁶ 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 *Psalmo* del tiempo para concluir las gracias en el coro bajo.⁹⁷

Normativamente la estructura arquitectónica de este comedor señalaba como una importante característica su amplitud y comodidad para la asistencia de todas las religiosas para actos de comunidad como era el tomar los alimentos. La decoración de sus muros consistía en pinturas sacras "pía y decorosamente pintadas"

⁹⁶.- ESCALONA MATAMOROS, c.1740, f. 34.

⁹⁷.-GÓMEZ DE LA PARRA, 1731, p, 78.

diferenciándose los lugares de la prelada y de la hebdomadaria.⁹⁸

El refectorio, en comunicación con la cocina, tenía anexa la pieza de la "madre refitolera". La siguiente descripción da una idea aproximada de la influencia de un diseño que esboza ya ciertas nociones higienistas de la época, lo que se reflejaba en la separación, para su lavado, de los trastes de la cocina y de la ropa y en la existencia de piezas especializadas para carbón, leña y loza. Veamos el esquema;

..en dicha pieza (el refectorio) sin crusar mas del patiecillo ai una armazon para todo lo necesario del refectorio, como son manteles, servilletas, cucharas, cuchillos, tinajitas y todo lo necesario (..) dicha oficina tiene en el patiecillo su lababo aparte para toda la ropa del refectorio, para que todo esto no se lave en otro lavadero de ropa de vestir, en ese patiecillo se ha destinado una pieza para el carbón que de ha de menester, pues se comunica por medio de un escotillón a la pieza del chocolatero y sala de labor..⁹⁹

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, como sentarse y cómo comer, la

⁹⁸.- 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.

⁹⁹.-"Razón de como están fabricadas las oficinas el Convento de Santa Catarina pieza por pieza con las comodidades que a cada una les pertenecen". AHDP, Indiferente, 1770, ff. 1 y 2.

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".¹⁰⁰

Era muy importante partir de ese precepto pues vivir en comunidad implicaba el cumplimiento de deberes y obligaciones individuales y colectivos normados jerárquicamente. Entrar, salir y comer en el refectorio se hacía en un orden que debía ser raras veces alterado.

Las prácticas alimenticias estuvieron normados de manera general por las constituciones y de manera particular según 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 preladas, 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".¹⁰¹

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 el vinagre

¹⁰⁰.-REGIA, 1765, p.15.

¹⁰¹.-REGIA, 1765, p.15.

ponía especial cuidado en que las servilletas "encarrujadas" y marcadas correspondiesen con el nombre de cada religiosa.

Tomar los alimentos en comunidad fue una práctica permanente y nominalmente obligatoria en los conventos de monjas.¹⁰² 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 ocasión que la V. M. María de la Concepción 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 entonces la satisfizo la V. M. disiendo: 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.¹⁰³

El orden y las jerarquías que se debían guardar fueron cuidadosamente descritos en las constituciones; elementos civilizatorios que se reflejaron hasta en el orden de recoger una mesa. En el caso de las dominicas, siempre se comenzaba por la mesa de la madre priora hasta llegar a las inferiores.¹⁰⁴

La estancia en el refectorio estaba totalmente regulada, no

¹⁰².-"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.

¹⁰³.- VALLARTA, 1723, f. 59.

¹⁰⁴.-"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.

sólo por el orden de tomar asiento o de recoger los platos. Pero suponía, sobre todo, el aprendizaje de un determinado comportamiento individual. Por ejemplo en san Jerónimo se indicaba que mientras se servía, las religiosas deberían 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".¹⁰⁵

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".¹⁰⁶

En los conventos de calzadas, al permitirse el ingreso de las supernumerarias, las niñas, las esclavas y mozas particulares 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 expresa tal situación:

Antes de la vida común se daban en el convento de Santa Ynés a cada religiosa para sus alimentos i los de su moza, en cada semana tres pesos y dos reales, en cada año doscientos para las cosas medicinales que no se venden en

¹⁰⁵.-REGLA, 1765, p.105.

¹⁰⁶.-REGLA, 1765, p .105.

las boticas.¹⁰⁷

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 de 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. El siguiente documento da testimonio de ello;

la escases que las religiosas padecen en la comida proviene de la disposición de que están a cargo de la cosina dos ermanas unidas, en la presente vida común son las madres contadora y provisoras, puestas en las tablas

¹⁰⁷. -Memorial de la priora de Santa Ynés al obispo de Puebla". AHDP, Indiferente, 1770.

(de oficios) escasea todos los víveres de la comunidad, así por su genio miserable como por que tienen una sobrina que criaron en el convento y a tiempo que la casaron y todos los días antes de las dose le enbia de comer y con la comida ba la cena.¹⁰⁸

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 o de otro material y cercano a un pozo o una pila de agua de piedra con hornitos pequeños para calentar agua en vasijas de cobre. Se complementaba el diseño de este lugar con una fosa o laguna cavada profunda y ampliamente, a la cual descendía el agua derramada y una carbonera para calentar las vasijas de cobre.

Las religiosas "oficialas" del lavado de la ropa de la comunidad eran las roperas; después de cada semana se encargaban de su aseo y de devolverla periódicamente a cada religiosa "limpia, enjuta y doblada, así como sacudidos los hábitos" puestos en sus lugares, en los cajones de la ropería, "así como reparar y remendar" las piezas que lo ameritasen. La frecuencia del lavado de la ropa de cama se hacía sólo en el caso de "hallarla sucia o

¹⁰⁸.-"Carta dirigida al obispo, por una monja recoleta ajustada a la vida común" sin firma, AHDP, Indiferente, agosto de 1771.

maltratada cada semana".¹⁰⁹

Las reformas impuestas a los conventos de monjas tocaban este punto. La existencia de mozas y legas permitía que la ropa de las supernumerarias fuese lavada de manera particular por las mozas o esclavas en las celdas, evitando así llevarla 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 colectiva, 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".¹¹⁰

La ropería en santa Inés 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 de

¹⁰⁹. - REGIA, 1765, pp.180-183.

¹¹⁰. -En este documento las religiosa le solicita al prelado el cambio de roperas por otras de "maior confiansa". Carta al obispo de María Margarita de San Agustín, monja profesa en el convento de Santa Catalina de Sena". AHDP, Indiferente, 1770.

ser "un lugar más bien frío".¹¹¹ Las monjas "roperas" se encargaban del mantenimiento de la ropa de la comunidad, es decir de las numerarias, legas y niñas. Las numerarias y supernumerarias que tenían sirvientas o esclavas no requerían de estos servicios colectivos.

De los réditos de la dote, mensualmente se les proporcionaba tres pesos y anualmente ciento treinta y cinco para renovar sus hábitos. A las supernumerarias y a las niñas no se les daba vestuario. Sus familiares lo proporcionaban, éste era igual que el de las otras 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 un hábito similar al de las novicias.

El vestuario de las monjas se componía principalmente de los hábitos, que debían ser "groseros, de una tela tosca, sin curiosidad de dobleces".¹¹² A este prenda se le asignaba un valor simbólico. 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

¹¹¹. - Atendiendo a las normas que marca el Concilio de 1565 y con el objeto de mantener la vida en común y el 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, piel y que dos de las monjas en tiempo en que se cambian los oficios, se encarguen de sacudir aquellos, limpiarlos y remendarlos y de distribuirlos para que ninguna tenga vestidos consigo. BORROMEO, 1985 p. XC.

¹¹². - VALLARTA, 1723.

por la significación que en sí trae que muestra el alma de la Sacratísima Señora".¹¹³

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 atribuían otro tipo de valores. Veamos, a partir de un ejemplo estas atribuciones;

...en el último trienio de su prelación, noto la MRM que algunas de sus conventuales usaban las mangas del hábito un poco más 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 hábito y a su imitación cercenaron sus excesos (...) así las mangas que usaban sus monjas eran conformes a su espiritualidad.¹¹⁴

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".¹¹⁵

Esta última cita condensa algunas de las críticas que sobre el vestuario fueron expresadas en varias ocasiones. Los hábitos sufrieron alteraciones y modificaciones a lo largo del tiempo, añadiéndose encarrujados y adornos. Este fue un punto importante contemplado dentro de las reformas del obispo Fabián y Fuero, que

¹¹³.-Al hábito se añadían las camisas y las naguas, generalmente de crea, ypre y bramante. REGLA, 1630, pp, 6-8.

¹¹⁴.- Vida de la reverenda madre Francisca de los Ángeles, en VALLARTA, 1723.

¹¹⁵.-Vida de la reverenda madre Francisca de los Ángeles, en VALLARTA, 1723.

en sus disposiciones prohibió 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: "quisiéramos mudar este traje, por ser tan grueso, así el habito, como el velo, por que conocemos que a de hacernos perjuicio a nuestra salud...".¹¹⁶

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
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 evitar gastos individuales y para ello insistió en reforzar el trabajo colectivo de las "roperas". Las religiosas superiores y abadesas que aceptaron la vida recoleta informaban al obispo que:

la ropería esta como lo mando V.S. Ilma. todo el día están 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 oración, y hasta siguen con vela por falta de luz...¹¹⁷

Las enfermerías del monasterio en algunos casos fueron un lugar temporal de recuperación, en otros era el tránsito hacia la

¹¹⁶.-Carta de María Michaela de San Francisco de Sales, monja profesa en el convento de Santa Ynés del Monte Policiano. AHDP, Indiferente, febrero 18 de 1772.

¹¹⁷.-Carta de María Manuela de Santa Cruz, abadesa del convento de la Santísima Trinidad. AHDP, Indiferente, enero 16 de 1770.

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 monasterio, pues por medio de la enfermedad ajena, el oficio servía como prueba de obediencia y camino de purificación, de tal manera que las enfermeras 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 candela 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 al conjunto arquitectónico conventual las enfermerías evitaban el aislamiento emocional. De esta manera que las enfermas se sentían cercanas física y psicológicamente a la congregación monástica. Esta noción de comunidad era significativa para que las moribundas sintieran que las vivientes no las habían excluido de su comunidad.

Borromeo 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 despensa, 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.¹¹⁸

Este diseño parece ser el encontrado en algunos conventos como La Concepción, que reúne casi todas las características citadas por Borromeo. Ahí se muestra el inicio de una preocupación por la separación de la enfermería de la cocina colectiva. Sin embargo hay otro ejemplo en las descripciones que muestran la preocupación por la peligrosa proximidad entre ambas oficinas. Con el objeto de facilitar el alimento a las enfermas, en san Jerónimo

....la enfermería está 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 consideración el peligro que podemos temer pues con una leve calentura de una o dos puede haber grave peligro de contagio...¹¹⁹

En ese modelo, atribuible al siglo XVII, se esboza ya la preocupación por la falta de ventilación provocada por el hacinamiento como posible fuente de contagio.

El agua de las fuentes y su utilización estaba ligada a las prácticas colectivas o privadas. Esto empezó también a detectarse al diferenciar los trastes de las enfermas de las sanas y la ropa de las que tenían enfermedades contagiosas.

La priora de santa Inés señaló el 21 de enero de 1770 que las monjas se encontraban con una gran congoja, porque:

...estando lo mas de la comunidad tan enfermas i de enfermedades tan contagiosas, como son de herpis, que

¹¹⁸.- BORROMEIO, 1985. p.106.

¹¹⁹.-Memorial de María Anna de los Dolores, priora de San Jerónimo. AHDP, Indiferente, 15 de agosto de 1769.

destas hay varias religiosas, hegdito i gálico, es imposible que se dejen de revolver los trastes con que comen las enfermas con las que están buenas, y esto tiene a las que tienen salud afligidas y desconsoladas con los temores de que no se les peguen las enfermedades...¹⁷⁰

La propuesta de la priora era utilizar "cajonsitos con el nombre de cada religiosa, para que en ellos se les ponga su comida y acabado de comer se saquen los trastes y se frieguen aparte con esta separación de evitará que se contaminen unas con otras."¹⁷¹ Aunado a esto se solicitaba la separación de la ropa en el momento del lavado en los lavaderos de la comunidad. El obispo respondió argumentando que el problema era que

... no todas las religiosas aceptaban sin mortificación las enfermedades que su divino esposo les enviaba por ello no aprobaba dicha separación (de trastes y ropa) pues es por causa de escrúpulo 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 unión fraternal de caridad religiosa, que esta nunca piensa tanto en tales delicadesas, ni hace aprehensión de que se le han de pegar tan fácilmente los males de sus hermanas.¹⁷²

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

¹⁷⁰.-Memorial de María Clementa de la Soledad, priora de Santa Ynés. AHDP, Indiferente, enero de 1770.

¹⁷¹.-Memorial de María Clementa de la Soledad, priora de Santa Ynés. AHDP, Indiferente, enero de 1770.

¹⁷².-"Memorial del obispo Fabián y Fuero en respuesta a la carta que escribió la priora de Santa Ynés Clementa de la Soledad". AHDP, Indiferente, enero 26 de 1770.

estaba restringido a prescripciones médicas 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 médico, y sin murmuración; y cuando conviene a la salud hágase 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".¹²³

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. El encargado de la visita al Convento de santa Inés describió que;

En la enfermería, solo halle tres religiosas, dos de ellas no se podían ver sin compasión, por que a los accidentes graves que padecían se les agregaba la falta grande de asistencia (de monjas enfermeras)".¹²⁴

Situadas en las plantas bajas y en patios secundarios, casi todos los conventos tenían su propia droguería, como en la Santísima Trinidad que llegaba a expender al exterior. En otros monasterios la producción era para consumo interno y, si bien no tenía todo género de medicamentos, si contenía áquellos más simples e indispensables que servían para mitigar accesos de enfermedades súbitas. Se señala como algo importante que el lugar de la

¹²³.-REGLA, 1789, p.32.

¹²⁴.-"Informe al Ilustrísimo SS Obispo Fabián y Fuero de la visita al monasterio de Santa Inés de Puebla". AHDP, Indiferente, 22 de julio de 1770, ff. 1-1v.

droguería debería estar alejado de los lugares colectivos,¹²⁵ 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 un pequeña celda fría donde se conservaban las aguas destiladas y los demás vasitos de ungüentos y medicamentos, 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 de Borromeo dadas 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.¹²⁶

De manera general, las recomendaciones 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 sitios 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

¹²⁵.-"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". BORROMEIO, 1985, p. 101

¹²⁶.-BORROMEIO, 1985, p. 104.

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 como patios secundarios y corredores construidos en algunos casos de acuerdo a 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: la clausura y la observancia.

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.¹²⁷

Decían las constituciones de las monjas que la castidad era

¹²⁷.- "Cuaderno de versos para las religiosas de Nuestra Madre Santísima de la Concepción de la ciudad de los Ángeles". c. 1770, anónimo.

una virtud mas 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.¹²⁸

Con el ejemplo de los 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 que se ponía 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 terrenal. 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

¹²⁸.-REGIA, 1765, p.213.

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...¹²⁹

La condición inmediata para la observancia del voto de castidad era la estricta clausura. Se preveía que ninguna religiosa pudiera salir de la clausura del monasterio sino " por peligro de fuego, de ladrones o por que se cayese la casa".¹³⁰ 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 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 iremos describiendo; así pues, la comunicación con el exterior fue amplia y restringida a la vez.

¹²⁹.- REGLA, 1765, p. 215.

¹³⁰.- REGLA, 1765, pp.94 y 95.

Por la parte postrera de los conjuntos conventuales, se encontraban las porterías. Su función estaba orientada al abastecimiento del monasterio. Consistían en una gran pieza con portada externa, y con dos puertas en su interior, una de las cuales desembocaba directa a la de la calle, "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".¹³¹

Antes de 1765, el día en que se repartía dinero entre las monjas calzadas, era costumbre que en las porterías acudieran vendedores de todos tipos. Ahí se instalaban pequeños mercados donde se daban cita fruteros, carboneros, panaderos, etc. Cada monja, por medio de sus sirvientas o esclavas, se abastecía del exterior y seguramente podía percibir, aún 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 cotidianas 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, por medio de la madre portera

se repartían todos los días veintisiete raciones a especiales personas pobres vergonzantes que se mantenía de este charitativo socorro, fuera de los muchos que de costumbre acudían a la portería a socorrer su necesidad, a quienes se les daba la comida que sobraba en el

¹³¹.-LEICHT, 1934, p. 344.

refectorio (...) notándose muchas veces acudir más pobres de los ordinarios (...) teniendo todos no sólo el pan necesario y la comida, sino asegurada la cena ¹³²

Esta puerta trasera de los monasterios era de mayor magnitud, que la delantera pues su diseño permitía la entrada de vehículos. El resguardo del monasterio se delimitaba mediante crujías o pequeños patios. 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 social.

Hacia la calle principal los conventos contaban con una puerta que conducía "al auditorio", para ingresos estrictamente necesarios. Esta portería era de dimensiones más bien modestas situada en un lugar visible. Estas entradas tenían varias características especiales. La solidez de la estructura estaba conformada por dobles batientes, jambas de piedra o mármol que las reforzaran, fragua en los dobles herrajes y solidez del material.¹³³ Sólo se abría después de haber corroborado a través de los postigos la necesidad de tal acto, y, por supuesto, ante la

¹³².-ESCALONA MATAMOROS, c.1740, f. 86v.

¹³³.-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 cabrio, dos pasadores y dos llaves diferentes entre sí. En caso de abrirse la puerta completa un vestíbulo evitaba la vista inmediata del monasterio, además de la celda de las porterías con su correspondiente torno. BORRAMEO, 1985 p.97 y ss.

presencia de las dos porteras y la priora. Normalmente se abría para permitir la entrada o salida de los médicos.

Sólo la portera podía abrir la puerta, conduciéndolos hasta una comisión de tres religiosas, de las más ancianas, llamadas "acompañadoras de los que entran". Estas no se despegarían del visitante durante todo el tiempo que permaneciere dentro de la clausura.

La puerta se abría con dos llaves diferentes. Una la tenía la portera y la otra la tornera. Las porteras duraban en el puesto tres años y se encargaban de dar a los criados que sirvieran en la portería el chocolate, mismo que importaba un peso cada semana. Cuando entregaban el oficio además de tener blanqueada la portería y comprados trastecitos y petates, al final de su período "hacen un almuerzo para recibir a la subsesoras".¹³⁴

Esta puerta conducía a los locutorios que eran los espacios de sociabilidad externa de la comunidad. Su cercanía con la puerta se asociaba a su función por el constante tránsito de las visitas consuetudinarias de las religiosas.

Los locutorios estaban situados en la planta baja y en lugares "públicos", cerca de la entrada al conjunto del monasterio. Estaban dispuestos en una nave dividida a lo largo por rejas o "ventanas", que recibía la luz del claustro y se seccionaba para ser utilizada simultáneamente por varias monjas. También se iluminaba por la parte externa mediante las ventanas de la calle.

¹³⁴. - "Informe al Ilmo. SS Obispo Fabián y Fuero de la visita al monasterio de Santa Inés de Puebla". AHDP, Indiferente, 22 de julio de 1770, ff. 1-lv.

Su situación era transversal al pasillo del claustro como en el caso de La Concepción.

La comunicación entre las religiosas y sus interlocutores se hacía mediante una especie de ventanas interiores doblemente enrejadas, con un intervalo entre reja y reja de doce pulgadas, que 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 exterior a la religiosa. En otros casos la vista se limitaba mediante telas restiradas en bastidores corridos a todo lo largo de la reja. En caso de no existir estos paramentos sólo la reja mediaba entre las visitas y las religiosas, las cuales, en teoría, asistían al locutorio con el velo sobre la cara. Estas estructuras arquitectónicas cumplían una función separadora del mundo exterior con la comunidad monacal, y al mismo tiempo la conjugada con la privacidad. Los locutorios subdivididos a lo largo de la nave permitían la conversación simultánea de varias religiosas o novicias con cierta privacidad mediada por las "rederas" o "escuchas",¹³⁵ cuya función era el vigilar que entre la monja y la visita "no puedan dar ni tocar cosa alguna tocándose las manos".¹³⁶ Las madres "rederas" deberían vigilar además que

¹³⁵.-"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.

¹³⁶.-REGLA, 1765, p. 148.

las religiosas mantuvieran su rostro cubierto con el velo, el buen estado de los bastidores que había entre las rejas.

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 monjas o para los benefactores. También una parte importante de la sociabilidad de las comunidades religiosas, imponía el intercambio de alimentos con las monjas de 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 cogió el repique (de las campanas, de la Iglesia de Santa Rosa) sasonándoles 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 admiración las religiosas de este exemplarísimo convento que por todo el (el convento) hasta los gatos daban carreras de contentos.¹³⁷

Si la visita se hacía a una novicia, la maestra de novicias debía hacerle compañía. Tenía que cuidar que las conversaciones no se alargaran y que fuesen pláticas "santas y edificantes"¹³⁸ cuidando que la novicia no oyese cosa alguna que la inquietase.

El oficio de "redera" dentro del monasterio era desempeñado por las mismas religiosas escogidas por la priora para "celadoras";

¹³⁷. -ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, p. 102 v.

¹³⁸. -ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, p. 149.

eran las monjas "mas maduras, discretas y seguras del monasterio". Las celadoras 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. Este último estaba situado también en esta área del monasterio, cercano a la portería.¹³⁹ 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 afuera o viceversa. A las puertas del

¹³⁹.-"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 casos las verticales interceptaban la vista de los interlocutores". BORROMEO, p.95 y ss, 1985.

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, gastaban semanariamente 6 reales del chocolate que daban al criado que servía en el torno. Cuando entregaban del oficio, al terminar su período, compraban algunos trastecitos y petates para el torno y rejas del convento.¹⁴⁰

La otra puerta trasera de los monasterios servía para el abasto del monasterio. En torno a patios secundarios 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 los patios funcionaban de manera articuladora entre múltiples espacios para el desarrollo de actividades colectivas, semiprivadas y privadas convirtiéndose en los espacios de convivencia laboral por excelencia.

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. A

¹⁴⁰.-"Las torneras además adornan la reja que sirve para el escrutinio, ponen el tintero, con plumas adornadas costando así la entrega del torno en visita 25 pesos. Informe al Ilustrísimo SS Obispo Fabián y Fuero de la visita al monasterio de Santa Inés de Puebla". AHDP, Indiferente 22 de julio de 1770, ff. 1-1v.

los tornos y a las porterías se les aplicarían estrictos horarios, llegando al grado de prohibir la compra en las porterías, al respecto, el obispo reformista asumió el abastecimiento de los conventos. Esto introducía una noción más estricta de la castidad y la clausura, del espacio conventual y sus relaciones al exterior.

El voto de obediencia: el ejemplo y la jerarquía.

Tu mi Dios y Señor eres
quien me manda obedecer
pues yo no quiero querer
mas que aquello que tu quieres.

Es el consejo mas sano
y seguro de obedecer
pues arriesgada yo a caer
tengo quien me de la mano.¹⁴¹

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".¹⁴²

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"

¹⁴¹.- "Cuaderno de versos para las religiosas de Nuestra Madre Santísima de la Concepción de la ciudad de los Ángeles". C. 1770, anónimo.

¹⁴².-REGIA, 1765, p.219.

contribuía "no sólo a su propia salvación sino a la de todo el género humano".¹⁴³

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 por que 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. Bajo esta óptica, 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

¹⁴³.-REGIA, 1765, p.219.

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 clavarías 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. Estas 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. Cuando los conventos pasaron a depender del obispado hacia 1640¹⁴⁴, la elección la legitimaba el obispo o sus representantes.

La priora se encargaba de supervisar el funcionamiento y sostén del convento. Era además quien distribuía las responsabilidades del monasterio y confiaba para ello en religiosas que consideraba de "calidad". Ella era la mediadora entre la comunidad y los prelados, debiéndole el resto de las monjas obediencia y respeto. Sobre las superiores recaerían las relaciones públicas externas e internas al monasterio. Veamos un ejemplo: "en las visitas y cumplimientos que suelen venir a complementar a la comunidad, es la madre priora quien a hora competente da a su reverencia el refresco correspondiente y cuando se hace la elección

¹⁴⁴.- 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.

la Me. Priora nueva da a las religiosas un agasajito de comer, que le cuesta de 10 a 12 pesos"¹⁴⁵ se añadía a estos gastos los que debían hacerse al terminar su cargo después de tres años, pues ese día, la superiora o abadesa "entregaba a los prelados, regalo moderado, o crecido, como quisiere, o tiene o combida clérigos para que reciban al prelado el día de la visita, a las religiosas de todo el monasterio también les regala".¹⁴⁶

Entre las facultades de la priora, con el apoyo de su consejo, estaba la de nombrar subpriora. 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 la abadesa, la subpriora absorbía los gastos propios de su cargo. Todos los demás oficios también requerían de erogaciones personales por parte de las "oficialas". Ella hacía gastos parecidos a los de la superiora concretándose a tener bien dispuestas las "menudencias del coro como petates, los gastos anuales podían ascender a seis pesos".¹⁴⁷

Era la encargada del buen funcionamiento de los lugares comunes tanto en el convento como el coro, la sala de labor o los dormitorios y el refectorio. En el coro cuidaba que los libros de

¹⁴⁵.-"Informe al Ilmo SS Obispo Fabián y Fuero de la visita al monasterio de Santa Inés de Puebla, f.1-lv". AHDP, 22 de julio de 1770.

¹⁴⁶.-"Informe al Ilmo SS Obispo Fabián y Fuero de la visita al monasterio de Santa Inés de Puebla, f.1-lv". AHDP, 22 de julio de 1770.

¹⁴⁷.-"Informe al Ilmo SS Obispo Fabián y Fuero de la visita al monasterio de Santa Inés de Puebla, f.1-lv". AHDP, 22 de julio de 1770.

canto se mantuvieran en buen estado y acordes a los capítulos provinciales generales. En la sala de labor, la subpriora ordenaba quien se hacía cargo de la limpieza, costura, bordado y lectura diaria. En los dormitorios vigilaba el orden que irrestrictamente se debía guardar en el claustro del "sueño". Situadas también en las plantas, bajas las salas de labor eran sitios de asistencia colectiva, lugares destinados a elaborar obras con las manos las monjas. 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".¹⁴⁸

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".¹⁴⁹

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

¹⁴⁸.- 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". BORROME0, 1985, p. LXXXVI.

¹⁴⁹.-REGLA, 1581, pp.10 y 11.

hilan sus ruecas".¹⁵⁰ 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 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 santa Catarina que "no eran necesarias dos piezas para chocolatero y sala de labor por ser suficiente una para ambos efectos".¹⁵¹

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.

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.

¹⁵⁰.-REGLA, 1765, pp. 93 y 186.

¹⁵¹.-Carta de Manuela de San Joseph, monja profesa del monasterio de Santa Catalina de Sena. AHDP, Indiferente, marzo 11 de 1769.

Las maestras de novicias, de niñas y de legas formaban parte de la jerarquía 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, 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, enseñandolas 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.

Pero la instrucción de los manuales sólo podía llevarse a cabo con 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...¹⁵²

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

¹⁵².-REGLA, 1765, pp. 65-66.

jerarquía conventual, también erogaban dinero al entrar y salir del oficio; "la maestra de novicias" se encargaba de dar a las jóvenes un "almuercito y esto cuesta según el número de las que ay, y cuando alguna toma el hábito o profesa le hace un regalito que importe de 3 a 4 pesos".¹⁵³

Por su parte la maestra de niñas, "quando la reciben en el oficio, la obsequian las niñas y en correspondencia les hace ella un almuerzo o merienda que suele costar poco mas o menos seis pesos, cuando entrega el oficio renueva los libritos de las niñas".¹⁵⁴

La "maestra de mozas" también ofrecía una "merienda ordinaria a las criadas, cuando recibía el oficio, esto le cuesta cuatro o cinco reales, cuando entregaba el oficio compraba escobas, cántaros, jícaras y todo lo demás que se necesita para el aseo del convento".¹⁵⁵ Estas maestras enseñarían a sus discípulas lo referente a su comportamiento y función en 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 permitiría el adecuado

¹⁵³.-"Informe al Ilmo SS Obispo Fabián y Fuero de la visita al monasterio de Santa Inés de Puebla". AHDP, Indiferente, 22 de julio de 1770, ff.1-2.

¹⁵⁴.-"Informe al Ilmo SS Obispo Fabián y Fuero de la visita al monasterio de Santa Inés de Puebla". AHDP, Indiferente, 22 de julio de 1770, ff.1-2.

¹⁵⁵.-"Informe al Ilmo SS Obispo Fabián y Fuero de la visita al monasterio de Santa Inés de Puebla". AHDP, Indiferente, 22 de julio de 1770, ff.1-2.

funcionamiento de la comunidad. Se auxiliaba directamente de las madres del "consejo". Estas deberían de ser las más ancianas, prudentes y devotas. También eran también llamadas definidoras 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".

La confesión comunitaria de las religiosas se efectuaba en lugares diseñados expreso, en las "salas de capítulo", donde además de reunirse periódicamente el consejo de monjas, se realizaban prácticas colectivas de exposición de culpas. 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.¹⁵⁶

Este era un lugar de convivencia y disciplina. Ahí se congregaban periódicamente en asamblea capitular las monjas. En estas grandes salas se reafirmaba el voto de obediencia ejemplificado por la presencia de las madres del "consejo" presidido por la abadesa o priora. El tamaño del lugar donde se efectuaba la asamblea capitular de las monjas estaba en relación

¹⁵⁶. -ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f. 14v.

con el número de religiosas de velo negro y coro que habitaban el convento. 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 obscuro más que iluminado y decorado con pinturas que "exciten la piedad".¹⁵⁷ Se ubicaba en la planta baja y paralela o transversal a la iglesia, aunque se podía localizar en la planta alta como en santa Mónica.

Las reuniones "capitulares" tenían una gran importancia para la observancia y la obediencia. Ahí se exponían colectivamente las culpas¹⁵⁸ que cada una de las religiosas habían cometido en el transcurso de la semana, o se exponían los errores que se habían cometido, la dispensa quedaba en manos de la priora.

Citan las constituciones que a las culpas leves se les aplicaran de penitencia psalmos o venias, conforme al grado de la

¹⁵⁷.- BORROMEIO, 1985 p. 93.

¹⁵⁸.-"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 estraños. La gravissima culpa, es ser incorregible y es merecedora de cárcel". REGLA, 1765, pp. 78-81.

faltas. Estas infracciones se remediaban individualmente. En cambio las culpas graves se sancionaban colectivamente, obligándolas a tomar

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.¹⁵⁹

El objetivo de los capítulos era sancionar cualquier acto de desacato a la autoridad o de incumplimiento que alterara el orden del colectivo.

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 Orden, 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 individual y colectiva 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.

¹⁵⁹. -REGLA, 1765, pp.83-85.

La comida se sacralizaba en el refectorio. Lo importante no era ya el alimento del cuerpo sino del alma. Por la comida se expiaban las faltas y se purificaba el espíritu. El ayuno y el castigo eran medios por los que se alcanzaba la purificación y tenían su máxima expresión en el refectorio.

El ayuno o 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 ayunos marcados por la Iglesia¹⁶⁰, cada orden podía variar e imponer otros días. El ayuno comprendía una sola comida al medio día. Aparte de los días señalados por la Iglesia y de acuerdo a las constituciones, para las dominicas 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

¹⁶⁰. - "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.

domingos.

Continuaba el ayuno en todo el adviento y en la Cuaresma y las cuatro témporas ¹⁶¹ 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 comían las religiosa manjar de cuaresma que era pan y agua. Los viernes de adviento no podían comer huevos ni lacticinios 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".¹⁶²

Si fuera posible debían dar cada día dos potajes, o cocinas a la comunidad. La priora podía disponer, según la renta de la

¹⁶¹.- "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.

¹⁶².- ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f. 33v.

casa, añadir lo que le pareciere. Se declaraba que no se podía comer carne, lo cual sólo se debía dispensar, con las enfermas y manifiestamente necesitadas, como eran las madres más "ancianas, viejas, cansadas y trabajadas".¹⁶³

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 glotoneria" 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 que presidía y de la lectora, dando la bendición. Mientras leía, podían beber las que quisieran. Al termino de la lección, salían del refectorio y se dirigían a la iglesia. Si alguna religiosa quisiera beber agua fuera de la hora de la colación, debía pedir licencia a la priora. Señalaban las constituciones, ser cosa honesta y muy religiosa que ninguna bebiera sin licencia y en presencia de compañera, cuidando que en el beber no excediere, y así "excusarían muchas enfermedades".¹⁶⁴ Al respecto en santa Rosa, durante los cinco primeros años de la existencia del béaterio, se sujetaron las religiosas a una rigurosa forma de vida...

¹⁶³.-REGLA, 1765, p. 46.

¹⁶⁴.-REGLA, 1765, p. 44.

pues la prelada las quería hacer a todas santas, el que con esta vida sustentadas con legumbres para(...) que como primeras fundadoras sirvieran de ejemplar a las presentes y futuras hijas y se avergüencen de melindrosas y para que vean que los simientos de esta edificio espiritual, que labraron las primeras fue a costa de su misma sangre.¹⁶⁵

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 la exclusión de la infractora de las actividades cotidianas de la comunidad, empezando por el refectorio.

Las culpas se exhibían y purgaban en el refectorio. Las leves eran motivo de una amonestación pública de la priora 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".¹⁶⁶ 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 termino de la comida, la penitente debía postrarse ante la puerta, teniendo puesto su rostro sobre las manos cruzadas y juntas en el suelo mientras salían las otras religiosas. También estaba excluida de cualquier trabajo,

¹⁶⁵.-ESCALONA MATAMOROS, c 1740, f.14.

¹⁶⁶.-REGLA, 1701, pp. 33-35.

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".¹⁶⁷

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; una 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 comunidad y comenzaba a leer.¹⁶⁸ Su labor de lectura era complementada con las observaciones que la priora y la "correctora de mesa" le hacían en el transcurso de la lectura.

La obediencia se inculcaba a las novicias como la principal de

¹⁶⁷.-REGLA, 1701, p. 83.

¹⁶⁸.-REGLA, 1765, pp. 169-170.

todas las virtudes. Cualquier falta en otro ejercicio de virtud y mortificación podía disimularse, más en punto de 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 cuydado 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: en otra ocasión teniendo la madre maestra en las manos huebo se lo dio a esta novicia diciéndole que lo comiese, y al instante en su presencia crudo como estaba se lo comió, obedeciendo prompta y ciegame[n]te lo que le mandaba su maestra.(...)

169

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 importtantisima virtud". 170

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:

169.-GÓMEZ DE LA PARRA, 1731, pp. 115 y 116.

170.-GÓMEZ DE LA PARRA, 1731, p. 98.

... 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 feter que despiden de estas sabandijas...¹⁷¹

Las prácticas alimenticias 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.

La obediencia a las reglas y sus superiores permitía a las monjas a 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.¹⁷²

¹⁷¹.-GÓMEZ DE LA PARRA, 1731, p. 98.

¹⁷².-RAMOS MEDINA, 1990, p.135.

**El voto de pobreza: la administracion interna
y la vida común.**

Las almas que generosas
dejan toda vanidad
pueden decir con verdad
mi Dios y todas mis cosas

Bienes terrenos, ni verlos
la pobreza con primor
logra de ellos lo mejor
que es lo mejor no tenerlos.¹⁷³

El voto de pobreza se consideraba como "la renuncia voluntaria del dominio de todas las cosas por la perfección". De acuerdo con esta concepción, este 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 para su mantenimiento. Estos bienes, producto en su mayoría de sus dotes, eran administrados por un mayordomo, pero su distribución interna y gastos estaban determinados por reglas internas del monasterio que pretendían hacer efectiva la vida de pobreza asumida en la profesión.

Se señalaba que ninguna religiosa debía tener "cosa propia"¹⁷⁴ 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.

¹⁷³.-"Cuaderno de versos para las religiosas de Nuestra Madre Santísima de la Concepción de la ciudad de los Ángeles". c. 1770, anónimo.

¹⁷⁴.-REGLA, 1765, p. 53.

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".¹⁷⁵

Varias eran las formas de cumplir 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 religiosa 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 etc. Esto nos da una idea de las posibles y variadas interpretaciones que sobre el voto de pobreza podían darse.

La forma mas inmediata de apreciar este hecho es mediante el estudio de los testamentos. En ellos era común que el convento heredara los bienes que ellas 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..."¹⁷⁶

¹⁷⁵.-REGLA, 1765, pp. 53 y 54.

¹⁷⁶.-"Informe del Vicario de Religiosas de esta ciudad". AHDP, Indiferente, agosto de 1766, f.6.

Las novicias estaban obligadas, por decreto eclesiástico a dictar su testamento antes de profesar, en él hacían pública "renuncia" a heredar en vida bienes procedentes de parientes y benefactores.¹⁷⁷ Esto nos puede dar una explicación de la interpretación del voto de pobreza. Si bien es cierto que las supernumerarias, separaban algún capital para la compra de sus celdas,¹⁷⁸ que ingresaban al monasterio con esclavas o podían pagar cuando menos cada monja de velo negro una criada, también es cierto que estos bienes serían toda su posesión por el resto de sus días.

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.¹⁷⁹

¹⁷⁷.-En los testamentos ellas 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 excepcionales en los que ellas declararon estar dispuestas a recibir sus "legítimas paternas y maternas" cuando les correspondiese.

¹⁷⁸.-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.

¹⁷⁹.-Para dar una idea de los elementos que podía contener la decoración de una celda tomaremos el siguiente ejemplo; "Razón del menaje de la celda de la MRM Ysabel Antonia de la Encarnación, monja profesa en el convento de Santa Catalina de Sena. 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

En muchos casos, al morir la religiosa, sus bienes, por disposición testamentaria, podían pasara a formar parte del capital del monasterio así como sus esclavas o celda, que se podían destinar para alguna monja pobre. También era común en los documentos encontrar quienes otorgan cartas de libertad para las esclavas.

La observancia del voto de pobreza se trató de garantizar con la administración interna de los bienes conventuales. La distribución de los gastos dentro del convento era responsabilidad de 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 las cuestiones económicas y los documentos más importantes de la administración

platos, de china 8 pozuelos, 18 borcelanitas, seis xicaras de sedro, un tintero con todo lo necesario para escrebir, 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 escribanía, un alajero y otras cosas".AGNEP, Notaría, 5, 1743, ff.174-176.

conventual dentro del arca de las tres llaves. ¹⁸⁰

Una de las mayores responsabilidades del consejo residía en supervisar la administración 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 deberían de cuidar que ninguna dote se consumiera por entero. Las religiosa 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, 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

¹⁸⁰.- BORROMEIO, 1985, p. 101.

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.¹⁸¹

Otro oficio común relacionado con la administración del consumo eran el de sacristana, que tenía a su cargo la administración de los gastos de la sacristía, vigilando 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 ataca la "riqueza" con que las religiosa vivían en sus celdas particulares. La documentación generada en este aspecto nos servirá para estudiar dos aspectos; por un lado para demostrar que ellas vivían, si no en la austeridad como las carmelitas descalzas o las capuchinas, sí con modestia y comodidad de acuerdo a sus patrones culturales y económicos. Por otro lado nos permitirá aproximarnos al conocimiento de los rasgos de la exigua privacidad existente dentro de los monasterios.

Podemos diferenciar dos tipos de espacios en los se desarrolló la vida privada de las religiosas: los dormitorios compuestos de series de celdas homogéneas en tamaño y distribución y las celdas particulares.

¹⁸¹. - Carta enviada al obispo Fabián y Fuero por parte de las monjas del convento de Santa Catalina de Sena. AHDP, Indiferente General 1769.

Este tipo de habitaciones ejemplificó la pobreza en la que podían vivir las religiosas. Veamos en la crónica de las primeras concepcionistas que significado tenía esto "...en lo que toca a la pobreza, se guarda tan sumamente exacta 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 " ¹⁸² tuvo que pedir permiso por Breve Apostólico.

Cuando un convento iniciaba su vida las camas estaban casi siempre en una sola área, divididas con telas o mamparas como en santa Rosa. Se ordenaba, en estos casos, 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 duermieran dos "en una misma cama". Estas restricciones fueron también extensivas, en teoría, a las monjas que poseyeron celdas particulares en los conventos de calzadas.

Posteriormente los dormitorios fueron divididos en celdas individuales por medio de tabiques. Su número varió según las religiosas permitidas en cada monasterio. El acceso a estas zonas también era 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

¹⁸².-El Breve Apostólico fue expedido por su santidad Paulo V el año de 1605. Cit. por VALLARTA, 1723.

vigilancia. En el caso de las dominicas, las "celadoras"¹⁸³ eran las encargadas de mantener el orden.

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 construcción de celdas particulares en las huertas o en patios secundarios de los monasterios. Una descripción ejemplifica el caso: "la celda de edificio alto y bajo, perteneciente a la madre María Antonia Gertrudis de la Concepción, se halla en el patio que llaman de san Diego en el convento de la Concepción, linda por ambos lados con celdas de (...) religiosas profesas de este convento".¹⁸⁴ Las había mas o menos grandes, según la posibilidad de la religiosa, de sus padres y parientes, algunas eran pequeñas y otras medianas, "había otras mui grandes con distintas piezas y oficinas".¹⁸⁵ Un ejemplo nos ilustrara sobre las posibles dimensiones que llegaron a adquirir estas habitaciones:

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

¹⁸³.-REGLA, 1765, p. 145.

¹⁸⁴.-AGNEP, Notaría 5, 1765, f.9.

¹⁸⁵.-"Informe del Vicario de Religiosas de esta ciudad". AHDP, Indiferente, agosto de 1766, f.6.

sala relacionada con la baja y a sus espaldas un oratorio con ventana al sur, un tinajero y una azotehuela apretilada de ladrillo.¹⁸⁶

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 lugares donde la domesticidad se revitalizaba día a día en los lavaderos y zotehuelas.

Las celdas eran consideradas como un bien inmueble particular pues se construían, vendían o heredaban según gusto y recursos de las religiosas. Estas monjas acomodadas, que adornaban sus atuendos o financiaban las fiestas del santo de su preferencia, proyectaban su posición social dentro y fuera del monasterio. Las reformas de Fabián y Fuero buscaban terminar con este tipo de vida.

Uno de los puntos más problemáticos de la reforma fue el argumento de que no todas las religiosas disponían de una celda individual donde dormir. Esto que fue expresado claramente en las disposiciones diocesanas de la siguiente forma;

EL numero crecido de monjas origina muchos perjuicios, incómodos deterioros y gastos a cada convento, por que cada uno de ellos no tiene todas las habitaciones, o celdas que son necesarias para tantas monjas i se tienen que acomodar en otras dañosas en sumo grado a su salud,

¹⁸⁶.-AGNEP, Notaría 3, 1765, f.101.

lo que también es nosivo a los estilos del convento.¹⁸⁷

Efectivamente no todas las supernumerarias tenían celdas particulares, pues algunas compartían el dormitorio con alguna monjas de número, como señaló el Vicario de los monasterios

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 prelados 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 carecen de piezas separadas en que dormir, ni las ancianas o enfermas padecen el desconsuelo de privarse de mayor comodidad para su curación.¹⁸⁸

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. Y este 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

¹⁸⁷.-Borrador enviado al señor obispo el 10 de julio de 1765. AHDP, Indiferente foja única.

¹⁸⁸.-"Informe del Vicario de los conventos de esta filiación". AHDP, Indiferente, enero de 1766.

caritativa 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..¹⁸⁹

Las celdas "particulares", al igual que los dormitorios, 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 sí 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 aquí 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 sobraban de sus fervorosos ministerios en oración y ejercicios de mortificación...¹⁹⁰

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.

Las celdas fueron utilizadas también como espacios de retiro

¹⁸⁹.-"Informe del Vicario de los conventos de esta filiación". AHDP, Indiferente, enero de 1766.

¹⁹⁰.-VALLARTA, 1723.

de las religiosas enfermas que tenían sirvientas.¹⁹¹ De hecho eran los espacios mas íntimos con el que contaban las religiosas. Ellas las decoraban según su gusto y posibilidades y convivían con sus niñas, mozas o parientes. Las reformas de Fabián y Fuero fueron implacables al respecto. Se derrumbaron las galerías de celdas individuales, argumentando que lejos de ser individuales "había en ellas hasta tres camas, una que se conocía que era de la religiosa y las dos de otras tantas mozas".¹⁹² Hacia octubre de 1769, empezó el prelado reformista la visita a los conventos de calzadas de la ciudad, cita una monja relatora en santa Inés 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 hermitas que teníamos 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...¹⁹³

En este caso, la justificación de tal intromisión fue "hacer más grande la huerta del monasterio".¹⁹⁴ La desaparición de estos espacios significó la modificación de la composición de las pobladoras del convento. Al salir las niñas, las sirvientas y las

¹⁹¹.-"Le suplico a Su Ylma. me conceda licencia para dõrmir en mi selda por estar tullida y gravemente enferma, que no puedo subir a los dormitorios sin evidente peligro de perder la vida". Carta de María Josepha de la Santísima Trinidad, monja profesa del convento de La Santísima Trinidad. AHDP, Indiferente, 27 de agosto de 1766.

¹⁹².-"Informe al Ilmo SS Obispo Fabián y Fuero de la visita al monasterio de Santa Inés de Puebla". AHDP, Indiferente, 22 de julio de 1769, ff. 1-lv.

¹⁹³.-Cit. por SIERRA NAVA LASA, 1975, p.214.

¹⁹⁴.-"Representación de las religiosas de Santa Ynes del Monte Policiano". AHDP, Indiferente, hoja única.

familiares, y reducirse el número de legas, cobrarían más fuerza los espacios colectivos utilizados por un conjunto social menos diferenciado.

Las reformas conventuales dieron como uno de sus resultados, 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 vivieran como nunca se había vivido, pues las normas de Borromeo y las constituciones señalaban la posibilidad de dividir sus dormitorios mediante tabiques. Esta fue la mayor alteración a la vida privada y a la estructura conventual. María Margarita de la Santísima Trinidad argumenta que la acción de Fabián y Fuero pretende violar 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...¹⁹⁵

Las reformas a los conventos de calzadas en la Nueva España intentaron romper con un modelo cultural que se había conformado durante más de doscientos años. Este se sustentaba en manifestaciones de religiosidad familiar y privada y 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 (claustros, el refectorio y enfermerías) y las

¹⁹⁵. -Cit. por SIERRA NAVA LASA, 1975, p. 213.

áreas privadas (celdas de numerarias y supernumerarias). Su destrucción o modificaciones debieron indignar no sólo a las religiosas sino a sus parientes, significaba el fin de un estilo de vida.

Socialmente se alteraron las pautas de comportamiento de las comunidades con el cambio de confesores, la redistribución de oficios y funciones en las cocinas y en las roperías y sobre todo con la expulsión de niñas y mozas.

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.¹⁹⁶

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. Estas, 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

¹⁹⁶.-Al respecto véase GONZALBO AIZPURU, 1987, p.244.

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. Nos relata un cronista de la ciudad de Puebla, que el 11 de febrero de 1772:

...hubo un alboroto de las monjas de Santa Ynés (...)¹⁹⁷pedían auxilio por las azoteas y repicaban las campanas ...

Algunas monjas amenazaron incluso con salir a la portería del convento para 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 real para derribar los tabiques de las celdas individuales.¹⁹⁸ 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

¹⁹⁷.-"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". LOPEZ DE VILLASEÑOR, 1961, pp. 343. Véase también GONZALBO AIZPURU, 1987 pp.247 y ss.

¹⁹⁸.-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.

Jerónimo de Puebla. Otras, las más ancianas y enfermas, se limitaron a vivir de la limosna de cuatro pesos mensuales que el obispo les asignó.¹⁹⁹ O en otros pocos casos, por excepción, se les permitió continuar enclaustradas.

¹⁹⁹. -La reacción de las monjas de los conventos de calzadas de Puebla fue generalizada aunque no llegó a tener las consecuencias que tuvieron en santa Inés. Al parecer una de los motivos que agravaron la situación fue la expulsión de niñas.

CAPITULO III: LAS FAMILIAS Y LA RELIGIOSIDAD MONACAL.

Los conventos poblanos no se establecieron simultáneamente y la identificación de diversos grupos sociales con ellos se produjo paulatinamente. 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 papel en la distribución del agua, su capacidad para aglutinar a la población en misas y festividades, el ingreso a ellos de las doncellas, la calidad de la dote y la riqueza conventual eran expresión de una actitud religiosa que se incrementaba día a 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 mostró en los diversos aspectos; el convento surgió en gran parte como depositario de los valores femeninos por excelencia: además de salvaguardar el honor familiar, proporcionaba seguridad y prestigio, era una opción cuando el matrimonio era inconveniente y contribuía a impedir la desintegración del patrimonio. Por ello mismo la familia constituye, la parte medular de este capítulo. En un primer apartado analizaremos el patrón de comportamiento familiar ligado al auge de las fundaciones conventuales. En un segundo punto veremos algunos aspectos de la educación en el hogar que fueron claves para las vocaciones religiosas. Por último trataremos la peculiaridad religiosa del siglo XVIII y de cómo se expresó el

criollismo en ella.

La evolución de los conventos y la vida de la ciudad.

Los conventos de mujeres florecieron con la ciudad. En un período de setenta años (1556-1626) que coincidió con el auge urbano, se establecieron siete conventos, seis de calzadas (santa Catalina, san Jerónimo, La Concepción, santa Clara, La Santísima y santa Inés) y uno de descalzas (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) y otros de franciscanas y descalzas (Capuchinas y La Soledad).

Un punto de partida sustancial de esta investigación es el ingreso y origen de las religiosas. Las mejores fuentes para conocer el número de monjas dentro de los conventos son los informes eclesiásticos o, en su defecto, de cronistas urbanos. Los primeros son más exactos que los segundos, pero lamentablemente hay muy pocos los documentos de este tipo. Para fines del siglo XVII y 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 7. Las principales discrepancias entre las cifras 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 menos de 30 en cada uno. Los de descalzas (La Soledad y santa Teresa) siempre mantuvieron un número fijo de 21 miembros. Por lo que se refiere a la riqueza de los conventos, de acuerdo con Alcalá y Mendiola, a principios del XVIII La Concepción y santa Catalina eran los más ricos, superando el valor de sus bienes los 500,000 pesos. Después se podrían citar a san Jerónimo, santa Inés, La Santísima y santa Clara, con bienes entre 240,000 y 340,000.² Finalmente estaba el resto de los monasterios, cuyo valor

¹.- El caso de san Jerónimo podría incluirse aquí si atendemos a las cifras que se dan en 1769. Sin embargo nos parece que hay una coincidencia en los informes de 1689 y 1714 el número de jerónimas en el convento sería alrededor de 50 de velo negro y de 60 considerando las legas. Posiblemente en 1768 se incluyó a las religiosas que estaban en el Colegio de Jesús María, anexo al convento. Por otra parte, incluimos en este grupo a santa Clara aunque la única referencia que tengamos de este convento, por cierto extraordinariamente alta, sea 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.

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 son 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 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

de rentas no llegaba a los 200,000 pesos. Esto nos da una idea de la proporción e importancia numérica de los conventos.³

Casi la totalidad de los monasterios tenían especificado un número de religiosas en torno al cual se mantenían.⁴ El testimonio de Alcalá y Mendiola (1714) deja ver que la mayoría de estos monasterios estaban ocupados a su límite,⁵ y por consiguiente las nuevas fundaciones del setecientos obedecieron a la falta de opciones de vida religiosa para las doncellas poblanas.

Los informes eclesiásticos y las crónicas son muy escasos y se refieren a los conventos en un momento determinado. No permiten conocer la dinámica de ellos ni qué cambios sufrieron. La única fuente confiable que permite hacer un seguimiento secuencial de

1769.

³.- Definitivamente cualquier cifra debe tomarse con reservas cuando se pretende hablar de la presencia social de los conventos. Por ejemplo, aunque con número de religiosas limitado y modestas rentas en sus inicios, el convento de santa Rosa fue socialmente muy importante en el siglo XVIII. Representaba la identidad criolla a través del culto a la primera santa americana y fue modelo de la nueva religiosidad deciochesca en los conventos.

⁴.- 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 que el especificado en las constituciones en el caso de las supernumerarias, pero éstas por lo general representaban menos del 20% de la comunidad de religiosas. Los conventos de descalzas, por su parte, tenían un número de religiosas estrictamente limitado.

⁵.- 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 MEDIOLA, 1714 [1992], p. 117. Conceptos similares encontramos para los otros conventos.

CUADRO 7 : NÚMERO DE RELIGIOSAS Y RENTAS,
1689 Y 1714

CONVENTO	MONJAS 1689	MONJAS 1714	MONJAS 1769	BIENES 1714	RENTAS 1714
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	--	--

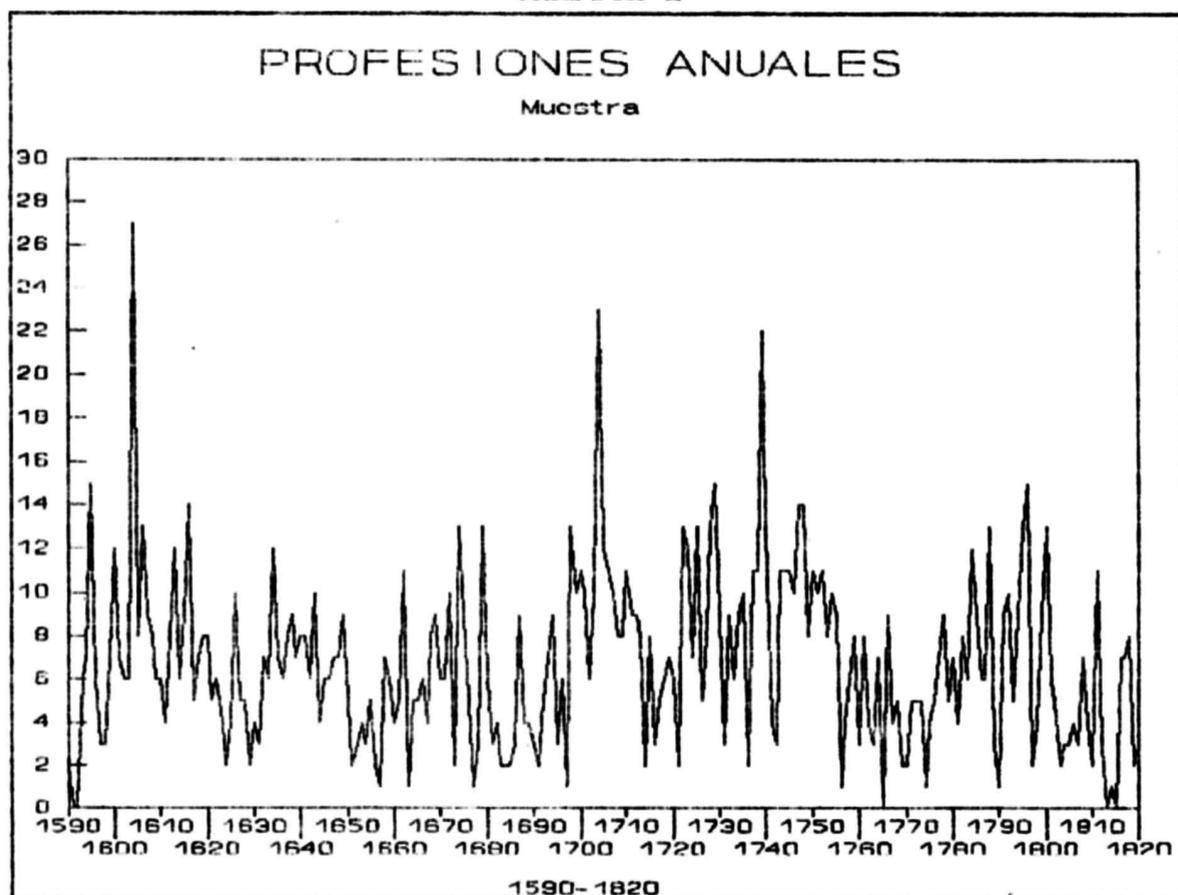
FUENTE: Para 1689, AGI, México, 346; para 1714 : ALCALÁ Y MENDIOLA, 1714 [1993], pp.117-122. Con * se indica el número que ALCALÁ Y MENDIOLA da como fijo para las monjas. Para 1769: AHDP, "Tablas de oficios".

este asunto son los libros de profesiones de los monasterios.⁶ Gracias a ellos, tenemos información acerca de seis de los once conventos que existieron en Puebla en el XVIII: dos de calzadas (La Concepción y santa Catalina) y tres de descalzas (santa Teresa, Capuchinas y La Soledad) y uno de recoletas (santa Rosa). Los datos que poseemos son bastante confiables para seguir el ingreso de religiosas a través de los años. Para los demás conventos hemos utilizado principalmente los testamentos de padres de monjas, registrados en el Archivo de Notarías, y, en el caso de san Jerónimo, el Libro de defunciones del mismo convento. Aunque en estos casos la información es insuficiente para seguir puntualmente el ritmo de las profesiones, la cantidad de datos recolectados para el siglo XVIII hacen suponer que tenemos al menos el 50% de ellas.⁷ Esta información es muy útil para obtener un acercamiento al tipo de familias al que pertenecieron las religiosas de todos los conventos. El esfuerzo de recuperación documental con esta variedad de fuentes dio como resultado 2,615 fichas con amplias referencias de las religiosas. Consideramos únicamente los casos en los que se registró el apellido de los padres de la monja. La base documental se constituyó con 1,733 registros. Este total lo consideramos bastante amplio y representativo de los conventos de mujeres. En resumen podríamos afirmar que para los conventos de La Concepción,

⁶.-En ellos se registran una a una las profesiones de cada religiosa en el monasterio y no su número en un momento dado. Para obtenerlo, habría que saber con precisión las defunciones, sólo registradas en algunos casos.

⁷.- La excepción es el caso de santa Inés donde se encontraron pocas referencias notariales.

GRÁFICA 1



santa Catalina, santa Teresa, Capuchinas y La Soledad, la información es completa, de calidad media para san Jerónimo, santa Rosa, La Santísima Trinidad, y santa Clara. Sólo para santa Inés y santa Mónica podría considerarse deficiente. Con estos datos hemos podido reconstruir gran parte del ingreso de las mujeres a los conventos poblanos. La gráfica 1 muestra estas variaciones anuales de las profesiones desde fines del siglo XVI. Las tres grandes puntas que se observan (alrededor de 1610, 1710 y 1740) obedecen a nuevas fundaciones. En esos momentos, ingresaban el mismo año un número considerable de religiosas. Como generalmente la mayoría de las fundadoras provenía de otros conventos y/o eran personas mayores, la renovación de esta primera generación de los

monasterios era rápida. 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. La gráfica 1 sirve para dar una idea de las grandes variaciones de las profesiones anuales. También se podría sugerir que, después de los incrementos de 1710 y 1740, hubo una tendencia a la baja en 1750-1770 y en 1800-1820. Si analizamos la información para los monasterios sobre los cuales poseemos libros de profesiones, este hecho puede quedar más claro.

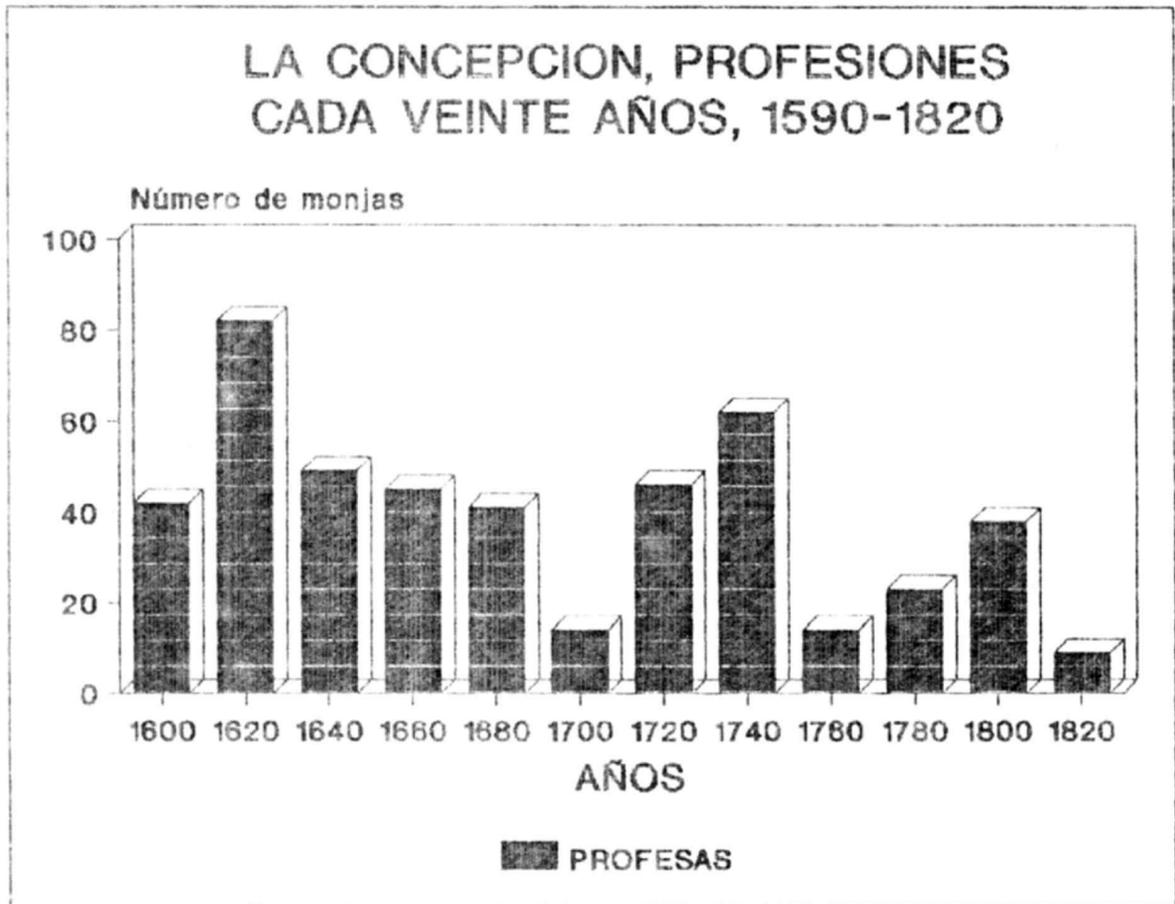
Dada su diferente naturaleza, podemos considerar a los conventos de calzadas y de descalzas por separado. Las gráficas 2 y 3 corresponden a los dos principales conventos del primer tipo: La Concepción y santa Catalina. Las gráficas representan la frecuencia de ingreso a los conventos cada veinte años y comprenden desde la fundación de cada convento hasta 1820 aproximadamente.⁸

El caso del convento de La Concepción muestra, después de una baja sensible en los años 1681-1700,⁹ niveles de recuperación

⁸. - Nos ha parecido prudente representar la información en intervalos de veinte años después de realizar varios ejercicios con otros intervalos. En los de diez años y menos, los datos se agrupan muy irregularmente sin que se pueda obtener una conclusión clara. Si colocásemos en espacios de más de 20 años, casi todos los cambios se anularían. En estas gráficas, y las siguientes a menos que se especifique lo contrario, los intervalos están representados por el último año de la serie. Por ejemplo en la gráfica 2, los datos del período 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.

⁹. - Esta baja se observa también en santa Catalina (gráfica 3) y puede ser atribuida a la fundación del convento de santa Mónica (c.1680), de Capuchinas (c.1700) y del beaterio de santa Rosa hacia 1683.

GRÁFICA 2

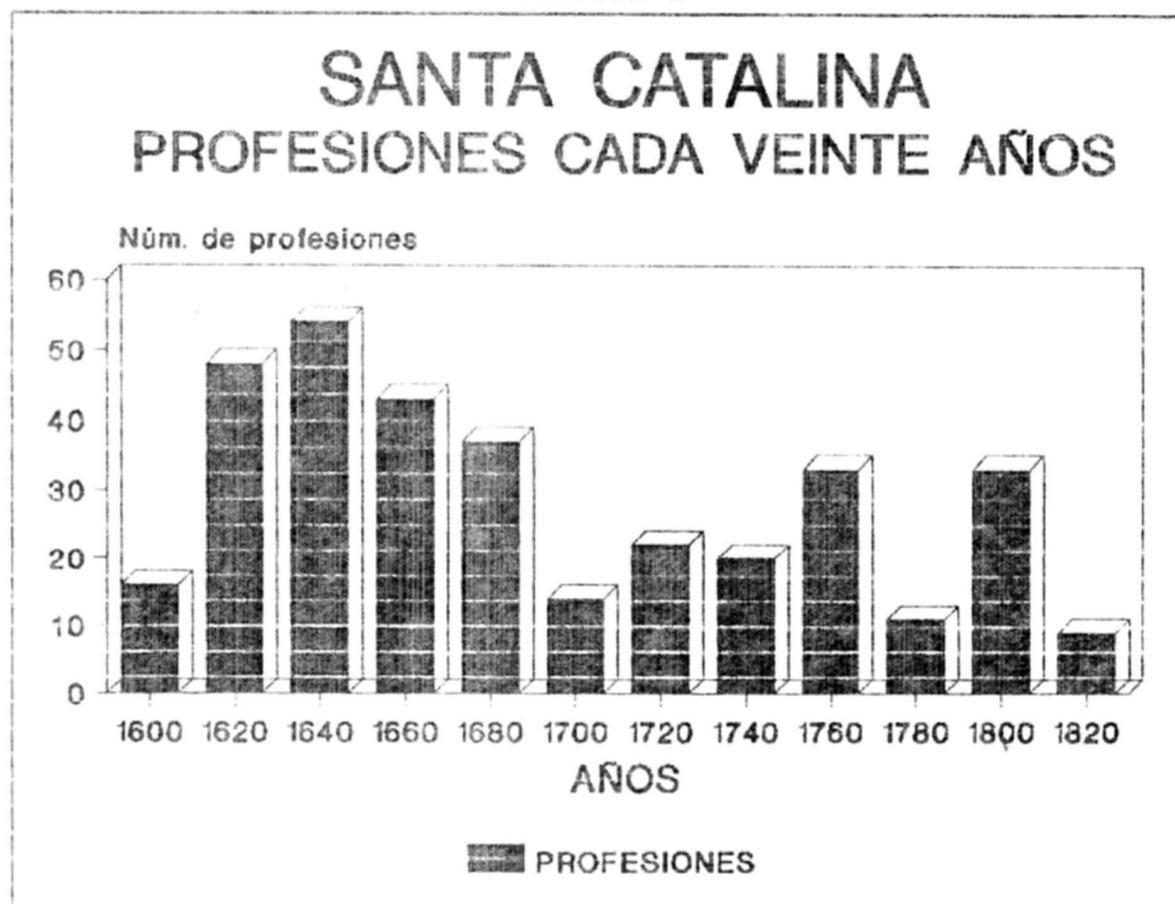


entre 1701 y 1740 parecidos a los del siglo XVII. Después de 1741 los ritmos de las profesiones disminuyeron mostrando un lento ascenso hasta 1800 para finalizar con una dramática caída hacia 1820.

Por lo que se refiere al convento de santa Catalina (gráfica 3), los resultados son coincidentes con La Concepción para el período 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 y 1760 y 1781 y 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.

GRÁFICA 3



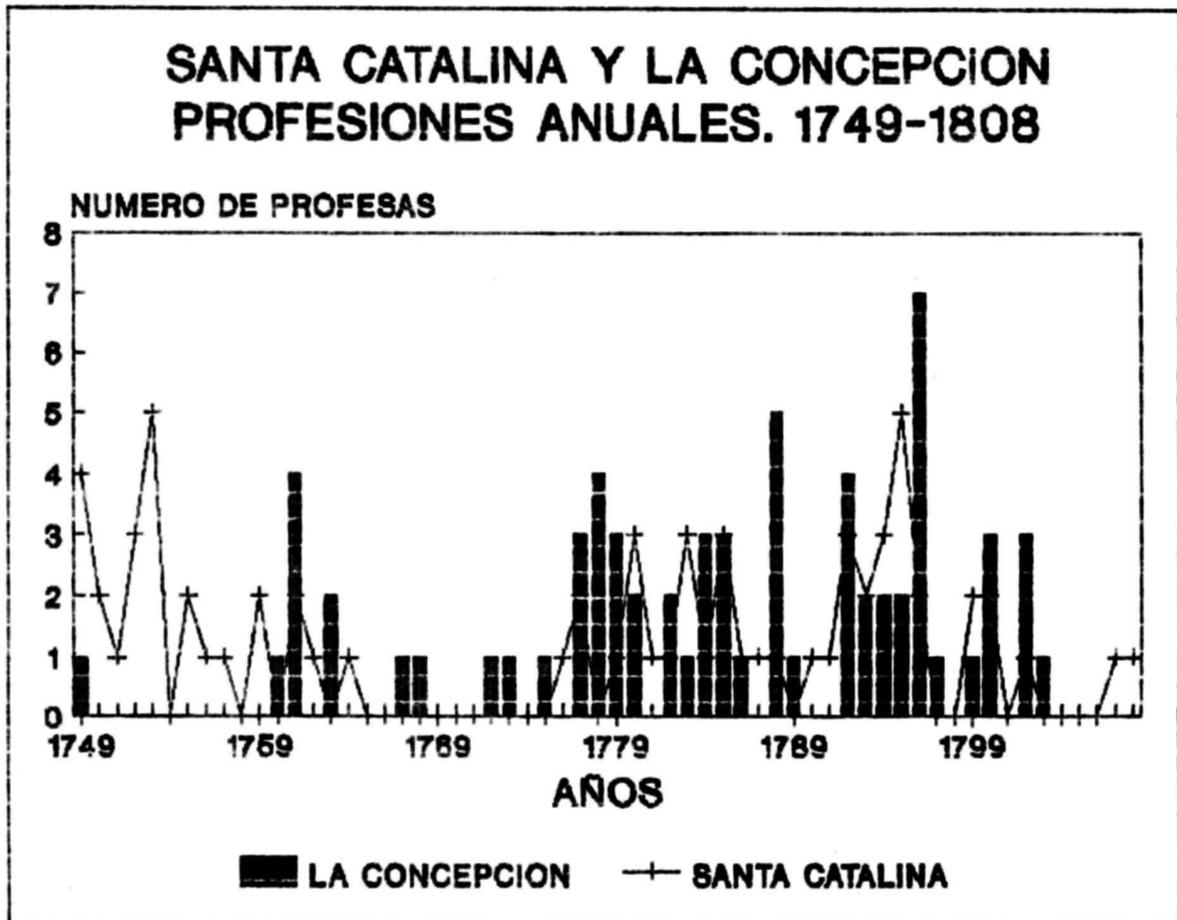
Lo que resulta concluyente de ambos casos es una disminución de las profesiones, aunque en diferentes momentos del siglo XVIII.¹⁰ Las profesiones, aunque con algunos altibajos, disminuyeron a lo largo del siglo. Dado que estos monasterios figuraban entre los principales de calzadas, es muy probable que los demás conventos de

¹⁰.- Esto coincide con los datos del Cuadro 1. El número de monjas se incrementó entre 1740 y 1760 en el caso de santa Catalina, en tanto que disminuyó, con respecto a 1689, en el caso de La Concepción.

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.¹¹ ¿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 período santa Catalina no recibió ninguna nueva profesión en tanto que La Concepción apenas logró una anual. 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 fueron las citadas reformas. Pero deben quedar en claro dos hechos: sus efectos 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 períodos de baja en las profesiones: el que ocurrió en las últimas dos décadas del siglo XVII, el provocado por las reformas y el que

¹¹.- 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.

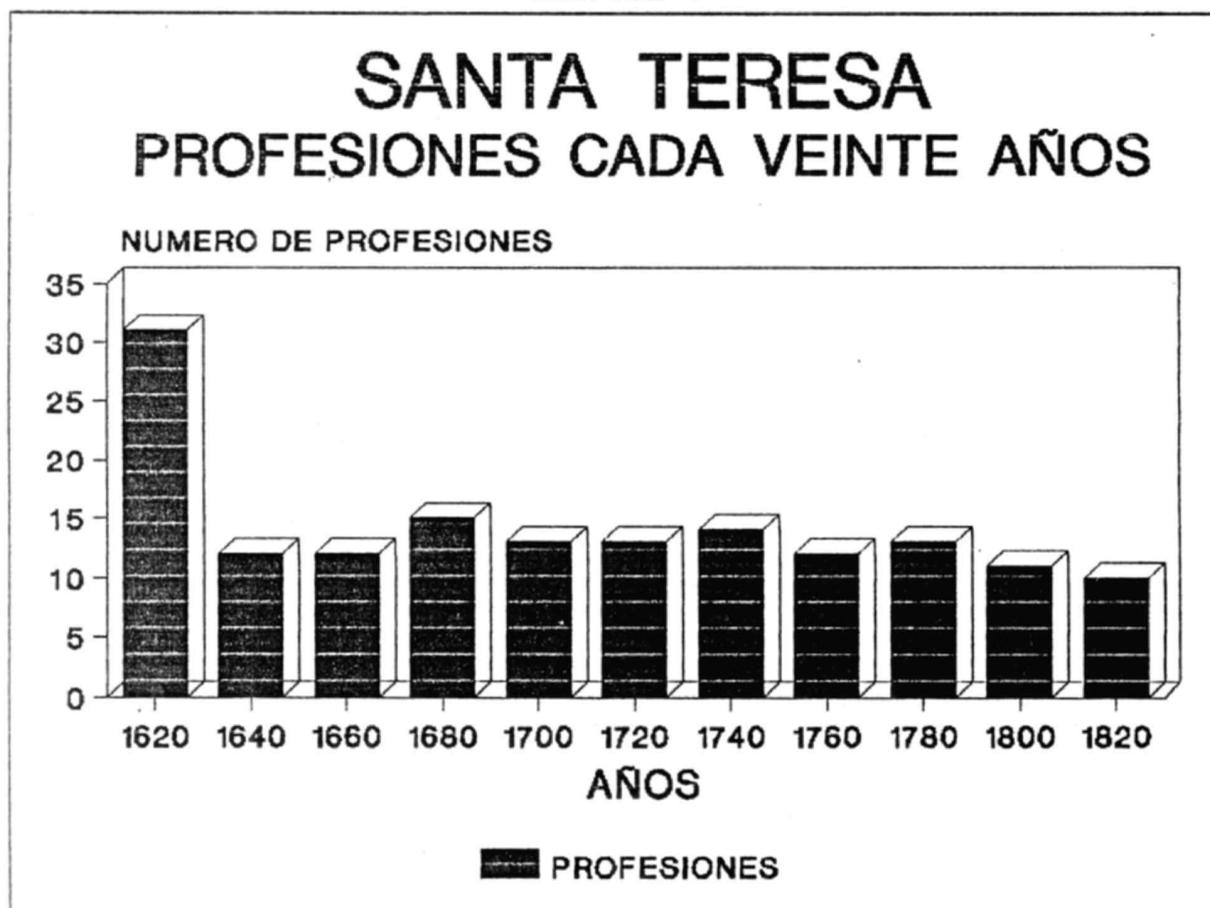
GRÁFICA 4



se presentó en 1800-1820.

Por lo que se refiere a los conventos de descalzas (gráficas 5-7) 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, y en el mismo lapso se sustituyó la primera generación de religiosas. En adelante, cada dos décadas ingresaron entre 11 y 15 monjas. Es de suponerse que el convento se mantuvo en

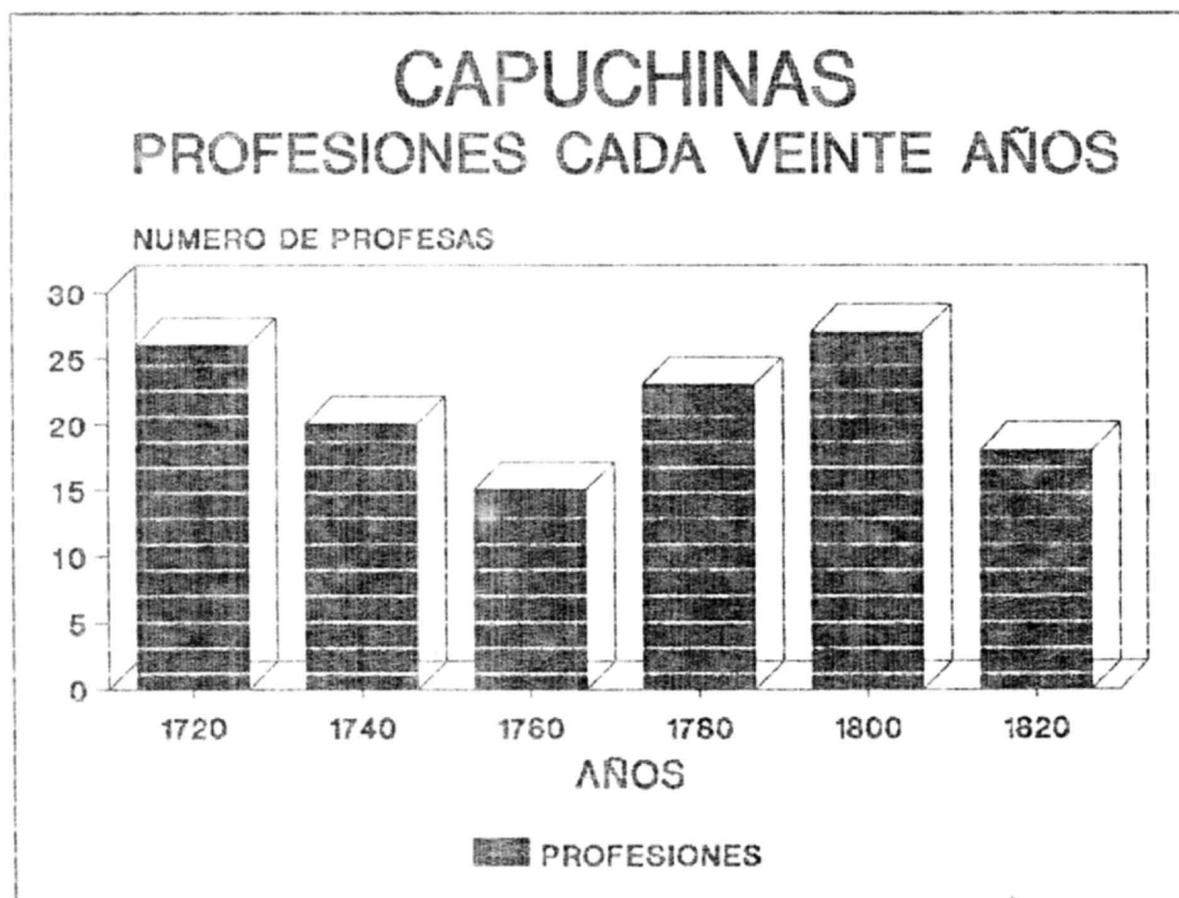
GRÁFICA 5



su máximo de 21 miembros. Si se hacen extensivos estos resultados, los datos de santa Teresa sugieren que fallecía alrededor del 57% de una comunidad de religiosas en 20 años, para el caso de La Concepción la renovación de las religiosas debería comprender alrededor de 40 monjas por cada dos décadas,¹² situación que se presentó con cierta regularidad hasta 1740, a partir del momento en

¹².- 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.

GRÁFICA 6

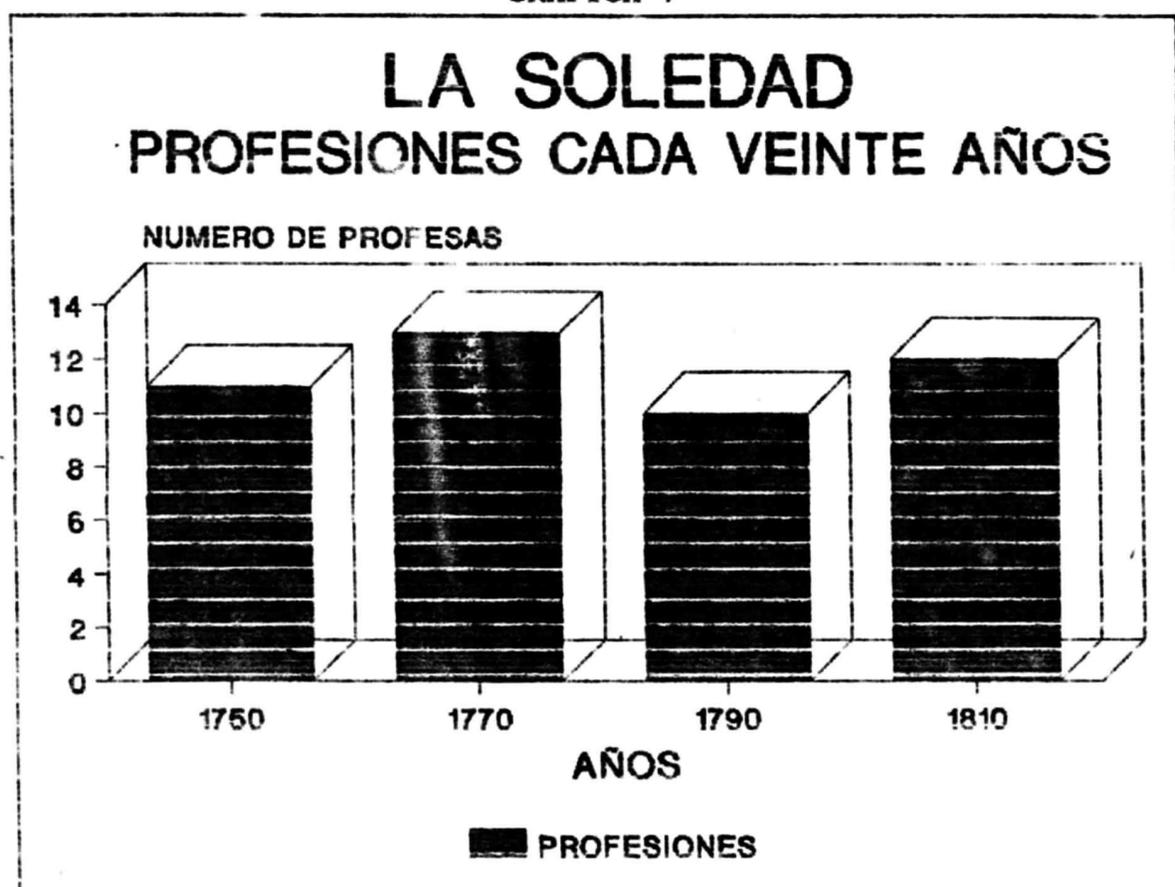


que las profesas no llegaron a ése número.¹³

En el caso del convento de Capuchinas (gráfica 6) podemos

¹³.- Este tipo de cálculos pueden ser meramente especulativos y se puede objetar con el argumento de que la mortandad de 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 7



observar que las profesiones disminuyeron levemente en 1741-60, 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 que contrasta con el comportamiento detectado en las profesiones de santa Catalina.

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 no parecen, en contraste con La

Concepción y santa Catalina, 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.

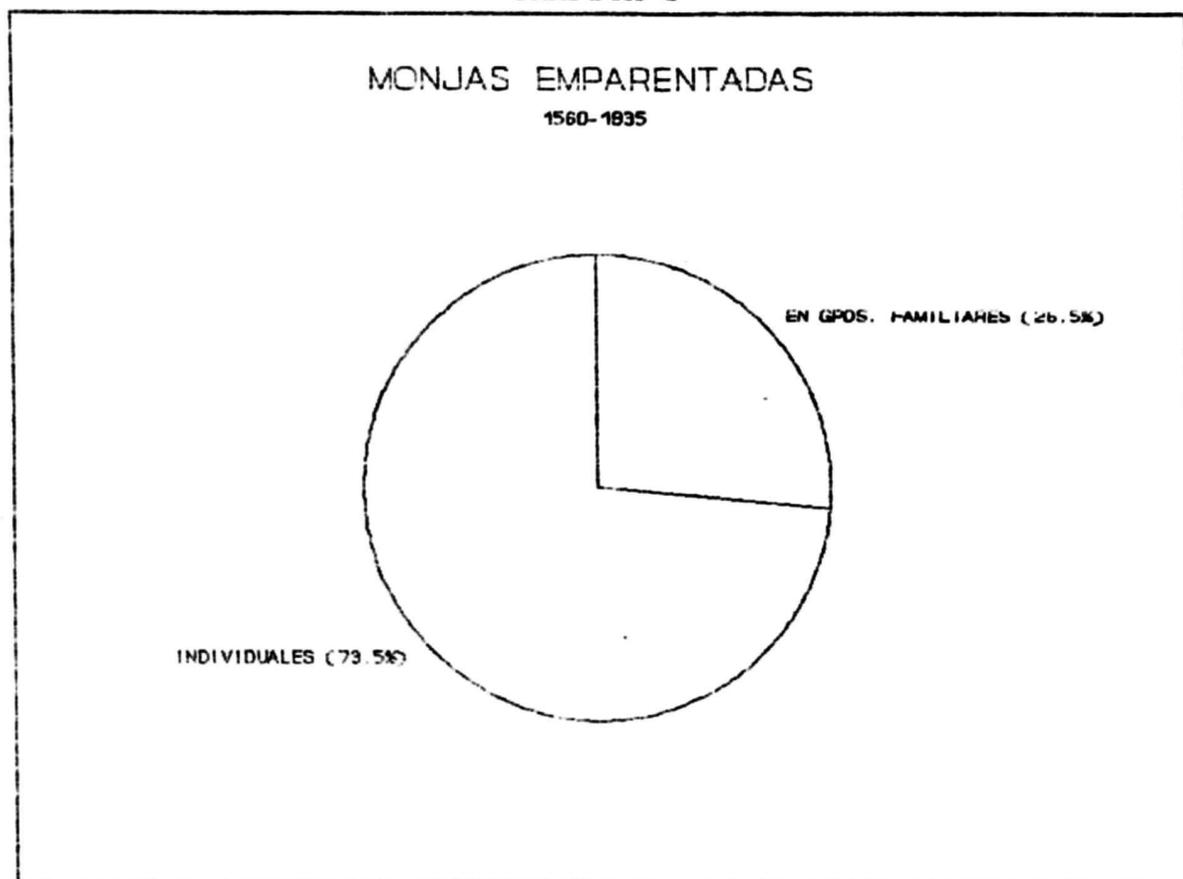
El parentesco fue uno de los fenómenos más significativos del estado conventual. Éste operaba en varias instancias y por tanto una misma familia nuclear contaba con varias monjas. Del total de las religiosas cuyas familias hemos identificado, para el período 1560-1833, 26.5% tenía una o más hermanas monjas (gráfica 8), ¹⁴ lo que muestra la importancia del parentesco en la religiosidad femenina.

El criterio que elegimos para medir el parentesco entre religiosas fue limitado al núcleo familiar inmediato. Si la identificación de los grupos consanguíneos pudiera ser más amplia, seguramente se obtendrían relaciones que incorporarían a más de una familia directa y de ellos resultaría un porcentaje más elevado de monjas emparentadas.

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 resultaron ser hermanos o primos de las monjas. Esta proporción crecería si incluyésemos a

¹⁴ Se han incluido en principio también las primas-hermanas cuando la identificación familiar es completa.

GRÁFICA 8



los tíos, sobrinos u otros parientes de las religiosas que fungieron como fundadores de capellanías o capellanes.

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 del parentesco dentro de los conventos hemos reconstruido a los lazos familiares que unían a las

monjas. Entre 1560 y 1835 encontramos (cuadro 8) a 570 monjas emparentadas en 226 grupos familiares. La mayoría de ellas, el 51.2% (292), era porque tenía otra hermana monja.

En menor proporción, 156 religiosas (el 27.3%) conformaron 52 grupos de tres monjas hermanas. Grupos de 4 monjas de una misma familia (88 religiosas de 22 grupos diferentes) tuvieron todavía alguna importancia, ya que agruparon al 15.4% del total de las emparentadas, en tanto que los formados por 5 y 6 religiosas fueron una minoría que no llegó al 5%.¹⁵ El cuadro 8 distribuye estos grupos familiares en períodos. 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.¹⁶

¹⁵ Sólo encontramos dos grupos familiares de cinco monjas, el 1.7% del total, y cuatro casos (4.21%) donde resultaron parientes 6 religiosas. Los grupos de más de cuatro religiosas no llegaron sino al 5.9% de las 570 monjas emparentadas.

¹⁶.- LORETO López., 1991, pp. 163-180.

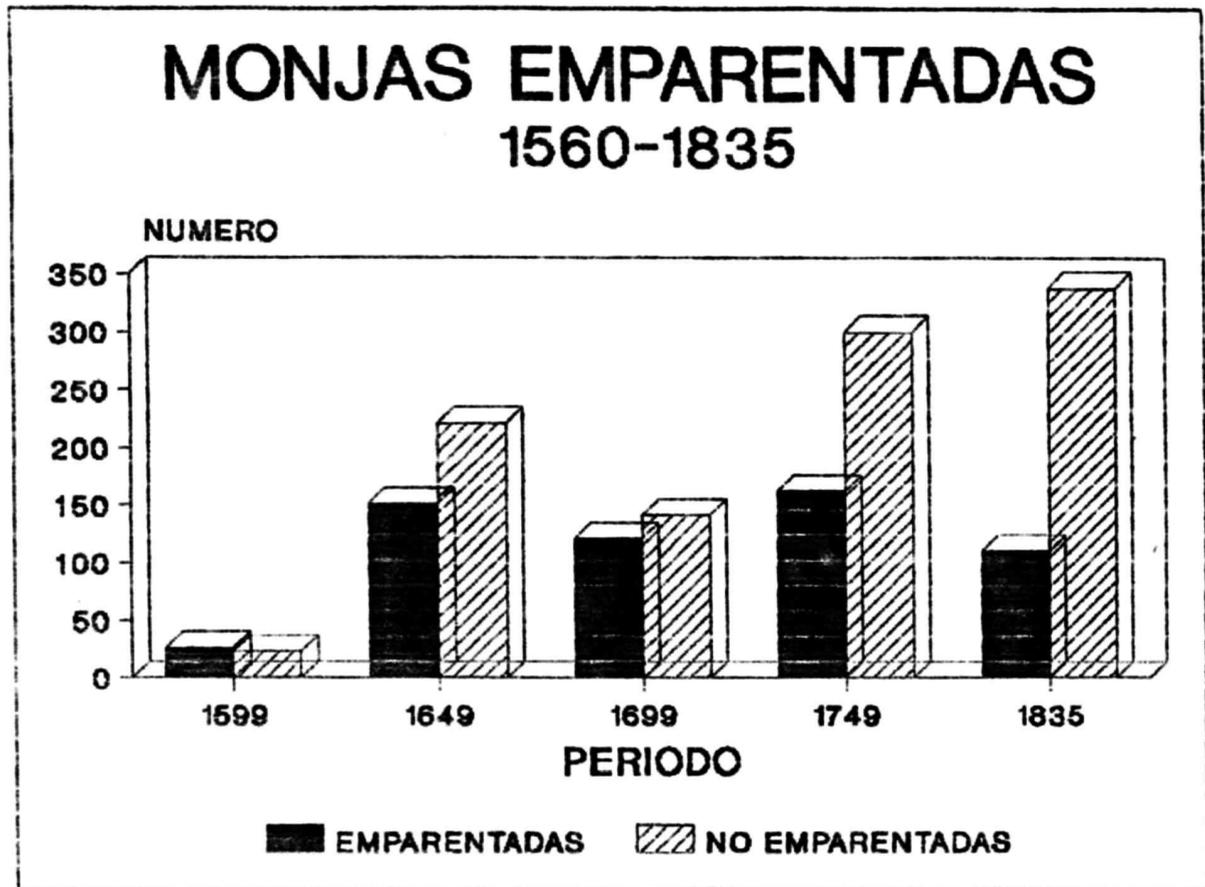
CUADRO 8

AÑOS NÚMERO DE MONJAS DE UN MISMO NÚCLEO FAMILIAR

	GRUPOS de 2 Monjas	GRUPOS de 3 Monjas	GRUPOS de 4 Monjas	GRUPOS de 5 Monjas	GRUPOS de 6 Monjas	% 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 FAMILIA- RES (226)	146	52	22	2	4		
% MONJAS	51.2	27.3	15.4	1.7	4.21		
TOTAL MONJAS EMPAREN- TADAS	292	156	88	10	24		570

Durante el siglo XVII la situación cambió, y ése tipo de monjas pasó a ser poco menos del 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 de la familia nuclear dentro del convento como fuente de religiosidad monacal tendió a declinar, levemente, para 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 del 25% en las primeras décadas del XIX. Este fenómeno se vio completado con otro: la mayor parte

GRÁFICA 9



de los grupos familiares más numerosos contenidos en el cuadro 8 (4 a 6 religiosas) correspondieron al período anterior a 1700. Esto nos lleva a sostener la hipótesis de que la familia nuclear tendió a perder fuerza en la conformación de la religiosidad femenina

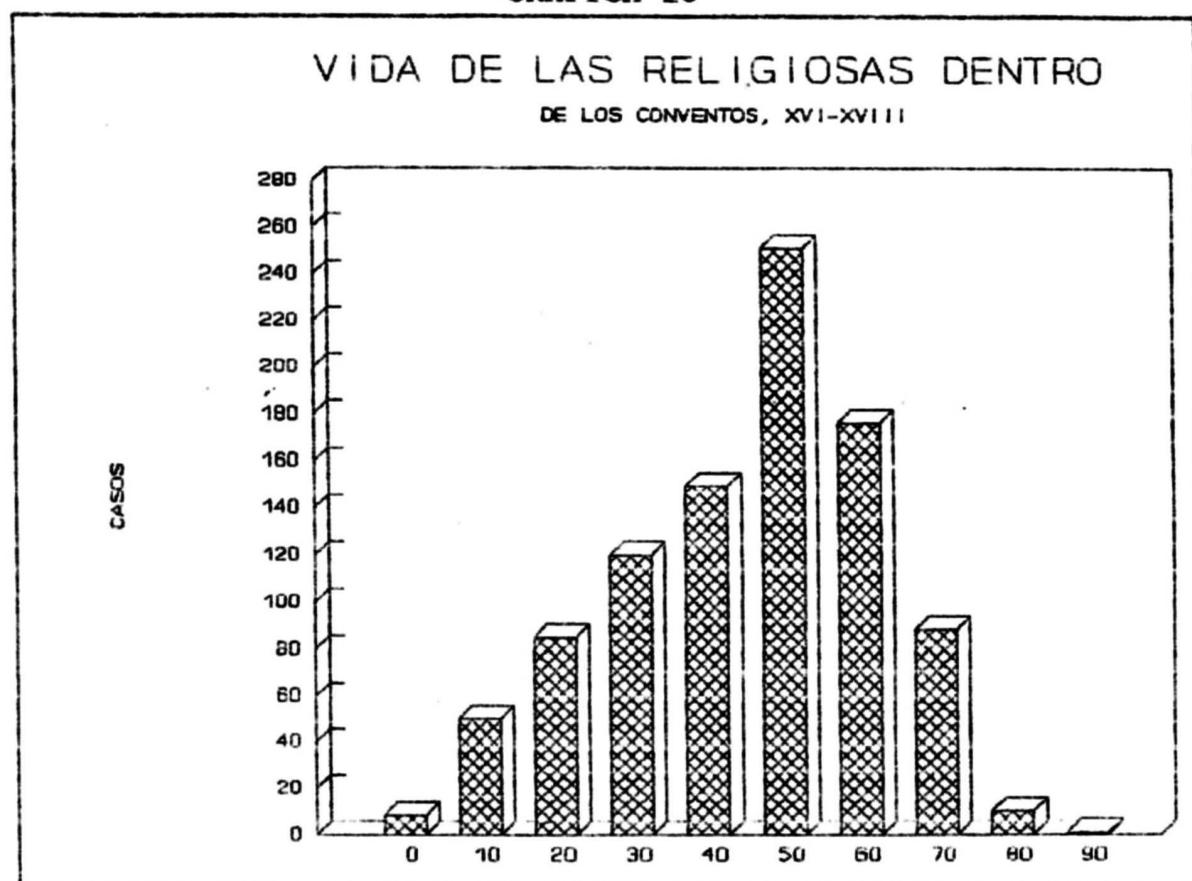
monacal, desde inicios del siglo XVIII.¹⁷

Obtener datos sobre lo que ofreció la vida conventual a las familias y los miembros que se incorporaban a ella es más difícil. Para iniciar este análisis consideramos la esperanza de vida de una mujer que ingresaba al convento. Conocemos el año de ingreso y muerte de 942 monjas. Lo que permite saber cuanto 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 período, hemos tomado los casos relativos al siglo XVIII en los cuales tenemos no sólo el año de ingreso y muerte de la monja sino además, la edad que tenía al iniciar su preparación para la vida religiosa. Aunque el grupo para el cual tenemos todos estos datos es pequeño (100 casos) creemos que sus resultados son válidos. Si tomamos los datos con respecto al período en que estas monjas vivieron enclaustradas en el siglo XVIII (gráfica 11), vemos

¹⁷ Este resultado se refiere exclusivamente al caso del papel de la religiosidad familiar en el ingreso de mujeres a los conventos y no a la religiosidad en general. Si tomamos como punto de comparación las capellanías veríamos que allí se presentó el fenómeno contrario. En la medida en que la capellanía representó la religiosidad unida al parentesco a través de 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.

GRÁFICA 10

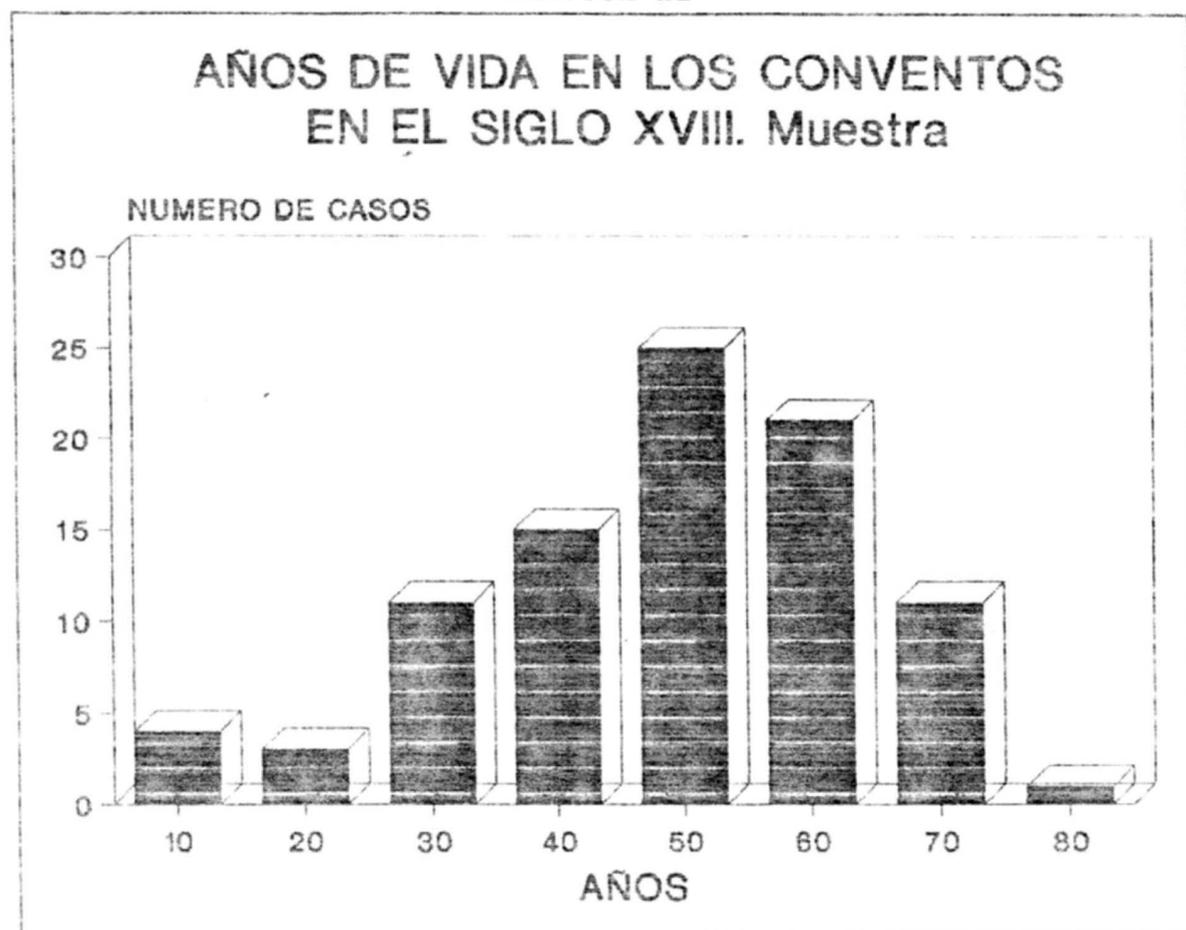


que la distribución es muy similar a la gráfica anterior, lo que nos hace pensar por un lado que los datos que forman esta muestra son plausibles y que sugieren aún una mayor longevidad en el siglo XVIII. Un documento apoya esta hipótesis: en santa Rosa, eran comunes las inundaciones en la planta baja 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...¹⁸

¹⁸.-ESCALONA MATAMOROS, c.1740, f. 55v.

GRÁFICA 11



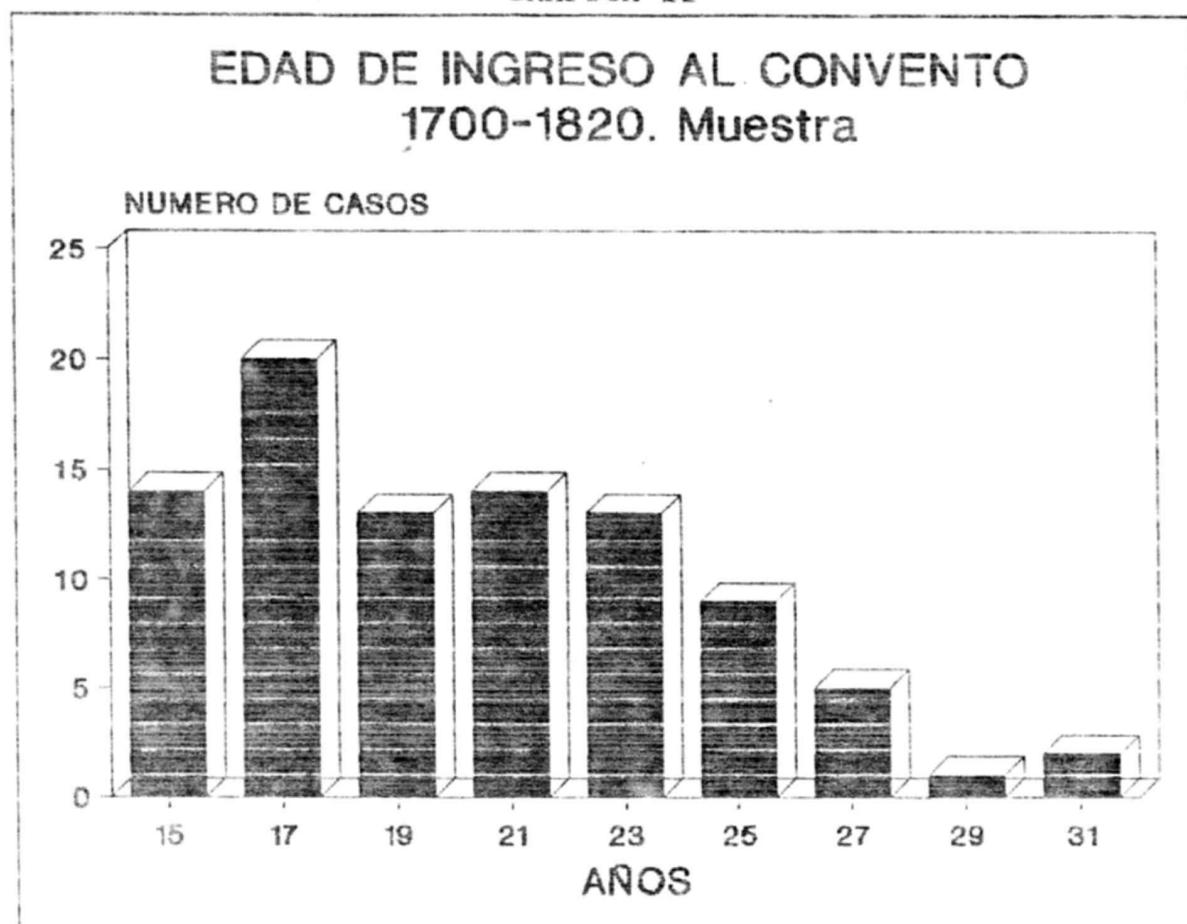
¿Cuándo ingresaba una hija al convento? La gráfica 12 muestra que las mujeres ingresaron a los monasterios muy jóvenes, en su gran mayoría antes de los 24 años y en buena parte entre los 15 y los 17. No tenemos estadísticas acerca de la edad al matrimonio de otras jóvenes de este mismo grupo social, pero creemos que esta gráfica sugiere que sólo una pequeña porción de las que ingresaban a los monasterios lo hacían por que no se habían casado. Más bien parece que la edad de ingreso al monasterio, en muchos casos, fue más o menos la misma que del matrimonio en estas familias. Para poner sólo un ejemplo, diremos que Rosa María Villaseptián 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 edad, la misma en que se presenta también un alto ingreso a los conventos.

Comúnmente se ha asumido que las familias de las religiosas eran parte importante de la élite. Es del todo evidente que por el sólo hecho de pagar una dote, que osciló entre los 2,000 y 3,000 pesos en los siglos XVII y XVIII, se trataba de familias de suficientes recursos económicos. Sin embargo no ha quedado claro el grado en que estas monjas representaban a la élite y a la oligarquía. Por ejemplo, no existen estudios que permitan saber qué tanto las familias de las monjas coincidían con las que predominantemente ocupaban los puestos en el cabildo municipal. Para nuestro caso, 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.¹⁹ Se definieron tres niveles de relaciones de acuerdo a las redes familiares que se formaron con los núcleos familiares de las religiosas: A:- redes familiares directas, donde el padre de la monja era a la vez miembro de Cabildo, alcalde o regidor; B:- redes familiares indirectas, cuando aparecen parientes, generalmente en

¹⁹.- 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.

GRÁFICA 12



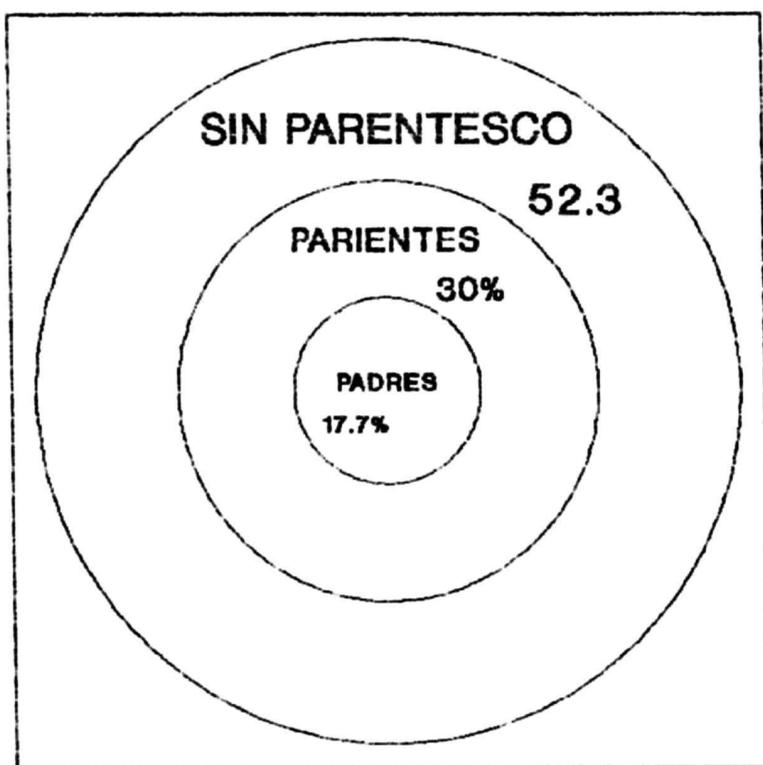
segundo grado, de los padres de las religiosas como cabildantes (primos, tíos o parientes más lejanos)²⁰, y C.- ausencia de redes familiares entre los miembros del cabildo y familias de las religiosas.²¹

²⁰.- 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, etc) o característicos (Torija, Machorro, etc) que suponen ligas de parentesco.

²¹.- En 60 % de nuestros casos, aparecen los nombres de los padres de las monjas. El 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 a los que aquí presentamos.

El resultado (gráfica 13) muestra que el 17.7% de los regidores y alcaldes resultaron ser padres de monjas, el 30% tenía algún lazo de parentesco con sus familias y el 52.3% no tenían ninguna relación familiar detectable a partir de los apellidos paternos. La importancia del parentesco fue notable si consideramos

GRÁFICA 13
REDES FAMILIARES DE LA OLIGARQUÍA CON
LOS CONVENTOS, 1650-1760.



que para tener una hija en algún monasterio y ser a la vez miembro del cabildo, tenían que conjuntarse diversos intereses. La presencia de familias dentro del cabildo con alguna relación con los conventos de mujeres, sean padres u otro tipo de parientes, era

de casi el 50%.²² 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 de festividades, etc. Este hecho influyó seguramente en la política urbana general y contribuyó a la formación de la identidad de la ciudad.

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%).²³ 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 que la élite se podía plantear, mientras, estar ligado a la iglesia tenía que ver con una tradición familiar sólidamente establecida.

Un último comentario con respecto a la fuerza de la familia en la religiosidad. Es cierto que 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 (véase en

²².- 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, esta proporción aumentaría.

²³.-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 a un número mucho más amplio.

las gráficas de profesiones de calzadas la década 1680-1700 y las que siguieron a 1800) y un decremento de la importancia del parentesco. Sin embargo, estas fluctuaciones contrastaron con el fortalecimiento del clero y la época de oro de las capellanías que fue el siglo XVIII. Así lo que la participación de la familia pudo haber perdido en el terreno de las religiosas se ganó en el los sacerdotes. Esta dinámica fue especialmente compleja en el siglo XVIII, sobre todo en lo 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. Muy particularmente, este fenómeno se presentó como parte de un proceso esencialmente urbano ya que, para 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. Sólo de esa manera comprenderemos las estrategias, decisiones y las opciones familiares para consolidar,

ampliar o defender su patrimonio.

En este apartado tocaremos el problema de la evolución de la economía conventual en relación con la dinámica de la regional y familiar con la intención de descubrir cómo sus ritmos se volvieron contradictorios y las implicaciones que tuvo este hecho para las familias y su relación con los monasterios.

LOS RITMOS DE LA ECONOMÍA REGIONAL Y LA IGLESIA, SIGLOS XVII Y XVIII.

Los conventos de mujeres se distinguieron por su riqueza en las ciudades de importante poblamiento español, como en 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 administración conventual tuvo por tanto un dinamismo que es necesario estudiar ya que contrastó notablemente con los ritmos de la economía regional. Buscamos pues, conocer los cambios en la composición de la riqueza de los monasterios femeninos para luego discutir algunas de sus consecuencias.

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 trigüera, 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.²⁴ A nivel del 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 el Perú. La situación de Puebla se complicó, además, por ciertas actitudes políticas de la élite, cuando muchos de los regidores desacataron a la Corona en la decisión de incrementar las alcabalas, lo que provocó la pérdida de algunos privilegios

²⁴.- Otra industria que seguiría un ritmo similar sería la de loza.

relacionada con el aprovisionamiento de mano de obra indígena.²⁵

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.²⁶

A partir de 1690 Puebla comenzó a mostrar síntomas de un declive general. Con la activación de la vía México-Veracruz, la región perdió gran parte de su papel como gran almacén redistribuidor de importaciones.²⁷ El Bajío creció 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 a 139,282 pesos y en entre 1709 y 1726, su valor promedio anual no superó los 125,000 pesos.²⁸ Lo cual muestra una disminución aproximada del 50% en los años más agudos de la crisis.

²⁵ Esto provocó una crisis, de corta duración y muy localizada, circa 1630-40. Véase AAP, Libros de Actas de Cabildo, 1630-1640.

²⁶ AAP.- Libros de Actas de cabildo de 1650 y 1675 muestran en repetidas ocasiones cómo la actividades relacionadas con la industria del cerdo estaban creciendo "ardiendo las palias dentro de la ciudad noche y día".

²⁷.- En ello tuvo que ver sin duda la pérdida de los antiguos asientos (el azogue, los naipes, la nieve) que antes ahí se hacían y la creación de la feria de Jalapa. Todos ellos factores de la primera mitad del siglo XVIII. Sobre la situación de la economía poblana puede verse THOMSON, 1989 y GARAVAGLIA y GROSSO, 1986, pp. 551.

²⁸.- Véase MEDINA RUBIO, 1983.

La situación que se presentó para 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.²⁹

Durante la segunda mitad del siglo XVIII nos encontramos con una recuperación que si bien se reflejó en un 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.

¿ Qué ocurrió en tanto con la economía eclesiástica, especialmente la conventual? Es muy difícil obtener un cuadro definitivo ya que la Iglesia es, en realidad, un mosaico de diversas instituciones y se carece de estudios especializados al

²⁹. - 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".AHDP, El contador de conventos al obispo, 1743.

respecto. 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, las iglesias fueron muy modestas, muchas veces techadas con madera. Posteriormente muchas de ellas se modificaron y adquirieron tallas mucho mayores. Si tomamos la fecha de terminación de los edificios eclesiásticos tendríamos el siguiente cuadro:

CUADRO 9: CONSTRUCCIÓN DE EDIFICIOS RELIGIOSOS EN LA CIUDAD DE PUEBLA DE ACUERDO A LA FECHA DE SU TERMINACIÓN

PERIODO	NÚMERO DE CONSTRUCCIONES
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
	<u>39</u>

FUENTE: TOUSSAINT, 1954.

Aunque es por demás evidente que este tipo de datos tiene muchas limitaciones para definir a la economía eclesiástica, es el único indicador general y nos servirá al menos para descubrir el momento en que la Iglesia tuvo mayores recursos para la edificación. Este cuadro muestra que fue entre 1630 y 1690 cuando

se llevaron a cabo las principales obras eclesiásticas, entre las que se encuentra la terminación de la monumental catedral. Es notorio que después de 1750 no se emprendieron nuevas obras. Por consiguiente, el siglo XVII fue la principal etapa constructiva donde la Iglesia obtuvo y recicló recursos económicos suficientes para terminar sus construcciones. Aunque este cuadro no revela, si la economía eclesiástica pasó exactamente por las mismas fluctuaciones que la economía regional, sí sugiere que la acompañó 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 eclesiástica 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 la época crítica. Analizaremos las cuentas conventuales para intentar precisar estos hechos.³⁰

La riqueza de los conventos de mujeres, y en menor medida de otras instituciones dependientes del ordinario diocesano, creció tan rápidamente que en 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

³⁰.- En esta sección centraremos nuestra atención en los conventos de calzadas, en particular a La Concepción y Santa Catalina.

en la ciudad de los Ángeles era cercana a los 3 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 10: VALOR DE LOS BIENES DEL CONVENTO DE LA CONCEPCIÓN 1633-1788	
AÑO	VALOR (EN PESOS)
1633	269,771
1677	505,781
1718	604,869
1743	737,689
1768	745,614
1788	797,863

FUENTE: ACCP, AHDP, Documentos varios y cuentas.

Esta información muestra que la riqueza de las concepcionistas creció a ritmo muy acelerado en el siglo XVII; en la primera mitad del siglo 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 1710, 546,412 y en 1742 623,068 pesos. Por otra parte el estancamiento de la segunda mitad del XVIII se refleja en el caso de santa Rosa, ya que el valor de sus bienes

creció sólo de 7% entre 1724 y 1788.³¹

Estos datos revelan a que la economía conventual mantuvo su crecimiento en la difícil coyuntura de 1680-1740, durante la cual consolidó 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. Para explicar tales tendencias, analizaremos el origen de tal enriquecimiento.

Las dotes constituyeron la principal fuente de acumulación de riqueza de los monasterios para mujeres. Cuando una mujer tomaba los votos en un convento de calzadas, tenía que garantizar su peculio dentro del monasterio aportando una dote que fluctuó entre 2,000 y 3,000 pesos. El pago podía hacerse en efectivo, subrogando un activo que tuviera a su favor o reconociendo la deuda, sobre los bienes familiares, a favor del convento. En el primer caso, el convento recibía el dinero en efectivo y enseguida lo prestaba para cobrar los intereses; en el segundo y tercero sólo firmaba los documentos que lo acreditaban como dueño del capital en cuestión cuyos réditos cobraba. Gracias al libro de profesiones de la Concepción, podemos tener una idea del papel de la dote. En primer lugar, el valor promedio de la dote cambió a lo largo del tiempo. Mientras que en la década 1615-1625 el valor dotal promedio fue de 1,518 pesos, en 1725-1735 ya fue de 3,000 pesos. En segundo lugar, las dotes se fueron acumulando y, para 1735 el valor de este rubro fue de 726,500 pesos. El cuadro 10 para 1743 indica como valor

³¹.- AHDP, Contaduría de conventos y cuentas, 1724 y 1788.

total de la riqueza de este convento en 737,689 pesos, se puede suponer que las dotes constituyeron la base casi exclusiva de la riqueza monacal. Por otra parte, la iglesia y el monasterio se edificaron con donaciones diferentes de las dotes y que no figuran en este tipo de contabilidad. Por último la evolución de las dotes muestra que el ritmo de acumulación de la riqueza conventual dependía hasta este período, del ingreso de religiosas. Las gráficas han mostrado la evolución del ingreso a los dos conventos de calzadas. Estas mismas curvas evidencian también el ritmo de aportación de dotes y por tanto de acumulación de la riqueza conventual.

Las profesiones, y por consiguiente el ingreso por dotes, tuvieron un descenso sensible en el período 1681-1700, posiblemente debido a las epidemias de la época,³² pero se recuperaron en los años más agudos de la crisis, 1701-1739. En cambio el número de profesas, en los cuarenta años que median 1741 y 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 y la acumulación de bienes fue por tanto más lenta en la segunda mitad del siglo XVIII. Si se comparan estos datos con las cuentas mostradas en el cuadro 10, los resultados son concordantes.

33

³².-Cfr. CUENYA, 1987 b. y Capítulo I de esta tesis.

³³.- 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 vivió santa Catalina muestra algunas variaciones. La gráfica señala también una caída en los últimos años del siglo XVII. 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.

Desde su fundación, los conventos desempeñaron un papel clave en la conformación de los grupos de la élite y sus espacios, a través de sus fiestas, de sus procesiones, de albergar a las hijas de las familias más poderosas, y el constituirse en arquetipo de comportamiento femenino fueron sin duda aspectos vitales para la identidad urbana. A estos aspectos se le vino a agregar uno más que vino a completar el cuadro: su papel como grandes propietarios urbanos.

Podríamos dividir la riqueza conventual en capitales reconocidos a favor del convento y casas.³⁴ Esta composición no se

³⁴.- 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 irrelevante 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.

mantuvo estática durante toda la colonia como lo ha mostrado Asunción Lavrín para los conventos de mujeres de la ciudad de México. La investigadora encontró que allí durante el siglo XVIII se dio un cambio al pasar de un dominio en inversiones en capitales a casas.³⁵ Los casos de La Concepción y santa Catalina de Puebla sugieren cambios en el mismo sentido. El cuadro muestra la dinámica de estos cambios para el caso de las concepcionistas:

CUADRO 11: COMPOSICIÓN DE LA RIQUEZA DE LA CONCEPCIÓN DE PUEBLA

1633-1788

AÑO DE LA CUENTA	VALOR EN		VALOR EN	
	CAPITALES	%	CASAS	%
1633	253,671	94	16,100	6
1677	450,961	89	54,826	11
1718	423,451	70	181,420	30
1742	521,699	71	215,990	29
1788	373,731	47	424,132	53

FUENTE: ACCP, Cuentas, AHDP, Contaduría de conventos, documentos varios.

La evolución de la riqueza de La Concepción muestra de una manera acentuada el proceso de cambio en la composición de la riqueza conventual. Para principios del siglo XVII casi todos los bienes de las concepcionistas eran capitales reconocidos. A fines de ese siglo e inicios del siguiente el cambio comienza a darse, y para

³⁵.- LAVRÍN, 1973, pp. 91-122.

las dos últimas décadas, un poco más de la mitad del valor de la riqueza son casas en la ciudad de Puebla. Para el caso de santa Catalina el proceso fue mucho menos acentuado aunque también patente. El cuadro 12 muestra esta composición. Desafortunadamente no tenemos información para 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 12: COMPOSICIÓN DE LA RIQUEZA DEL CONVENTO DE SANTA CATALINA EN PUEBLA, 1655-1742

AÑO DE LA CUENTA	VALOR EN		VALOR EN	
	CAPITALES	%	CASAS	%
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: AHDP, Cuentas y documentos varios

Al igual que en el caso de La Concepción, para el siglo XVII casi la totalidad de los recursos monacales estaban en capitales impuestos. Para inicios del XVIII, las casas comenzaron a ganar terreno y es muy probable que esta tendencia se haya incrementado durante el siglo. ¿Por qué ocurrieron estos cambios?

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 1680-90 y hasta 1740, la liquidez para pagar los capitales reconocidos disminuyó notoriamente. El resultado fue que muchos capitales entraron en concurso de acreedores. La contabilidad de santa Catalina señala que, mientras para 1652 sólo el 11.8 de los capitales estaba en concurso, en 1716 este porcentaje había subido hasta el 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.³⁶ En 1675 La Concepción promovió un juicio sobre una casa que reconocía un capital a su favor. La propiedad cedida salió a remate en diversas ocasiones sin éxito. Finalmente "se tuvo que transferir [a 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 multitud grande de partes respectivas a los inquilinos en arrendamientos de casas".³⁷

La nueva composición de la riqueza conventual trajo ciertos cambios en la política económica conventual. La necesidad de

³⁶. - Sobre el problema por los que pasaron los capitales de los conventos de mujeres, en especial el de Santa Catalina de Sena, véase CERVANTES BELLO, 1992, pp.187-200.

³⁷. - AHDP, "Informe de la contaduría de conventos", 1748.

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, la Iglesia poseía 1,420 de esas casas 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.³⁸

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 sus mejores bonanzas pues la inversión pasó de 54, 826 pesos a 215,990 pesos (cuadro 11). Esta paradoja, de mejor economía conventual en período de crisis, se explica por la grave situación por la que atravesaba

³⁸. - Véase nuestro trabajo al respecto, en LORETO LÓPEZ, 1986.

la economía poblana. La carencia de liquidez y los concursos de las propiedades fueron la situación que tuvieron que afrontar los mayordomos conventuales. En el transcurso del tiempo, las cuentas mostraron que esas propiedades, con las que se habían forzosamente quedado, producían mejores rendimientos que los capitales. Posiblemente, ésta 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 1713-18 la Concepción muestra que de sus egresos destinó el 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 tuvieron para mantener sus propiedades. Aparecen constantemente pagos a albañiles, pintores 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 este hecho haya producido también nuevas tensiones sociales. ¿A costa de quiénes los conventos se hicieron propietarios? Un análisis de la ubicación de sus propiedades muestra que gran parte de ellas estaba en un lugar privilegiado dentro de la ciudad. Muchas de ellas 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 observado 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.

Las familias y la religiosidad criolla del siglo XVIII.

La relación de los conventos con las familias no estaba dada exclusivamente por los nexos económicos. Había una mutua influencia cultural que era también base fundamental de sus relaciones. Fue en el hogar donde se aprendieron los aspectos fundamentales de la religiosidad.

Más allá de una mera instrucción, la familia fue el transmisor de los valores y comportamientos que, ligados a la Iglesia, se reprodujeron de diversas formas, entre ellas la asimilación visual cotidiana de las imágenes que decoraban los hogares de las mujeres que con el tiempo, serían monjas. Aquí, la fuerza de la imagen desempeñó un papel muy importante que analizaremos adelante.

La Iglesia, por su parte, aportaba a la familia valores fundamentales, en especial sobre la mujer y su lugar en la sociedad y el hogar. Además, fue en el ámbito conventual donde se creó uno de los factores de identidad más originales y propios de las familias locales, el criollismo, tema que trataremos en el apartado final de este capítulo. La religiosidad criolla muestra una faceta más de las relaciones entre los conventos y las familias propia del siglo XVIII y clara expresión de este fenómeno lo fue sin duda la fundación del convento de santa Rosa.

LA RELIGIOSIDAD FAMILIAR A TRAVÉS DEL IMAGINARIO COTIDIANO.

La interiorización de las normas de vida cristianas se lograba dentro del núcleo familiar desde la niñez. Los ejercicios piadosos, las normas de urbanidad que exigían cierta "compostura", las expresiones coloquiales que se referían persistentemente a la necesaria protección divina (vaya usted con Dios, hasta mañana si Dios quiere, primero Dios, etcétera); las lecturas familiares y privadas, el sonido de las campanas marcando el ritmo de las actividades, y casi cualquier rutina doméstica, tendrían influencia en la conformación de la sensibilidad religiosa. Algunas de estas circunstancias eran compartidas por al mayoría de la población, otras, como el entorno familiar, eran propias de determinados grupos sociales. Por ello tiene interés que nos adentremos en los mecanismos de formación de los esquemas piadosos a partir del estudio de las representaciones plásticas ofrecidas en el ámbito familiar.

¿Cuáles eran los mecanismos de transmisión e interiorización de los valores cristianos? ¿Qué función desempeñó la imagen en la conformación de la religiosidad familiar del siglo XVIII poblano? ¿Qué significado tuvo el gran número de imágenes localizadas dentro de las habitaciones familiares y qué aportaron por estas representaciones plásticas? Para resolver estas cuestiones nos basamos en el análisis de las imágenes y espacios que las resguardaban en 16 hogares poblanos que entregaron algunas de sus hijas a los conventos.

Una imagen comenzaba a cobrar sentido al ocupar un lugar determinado en la vivienda y, al igual que los espacios, estaba ligada a las actividades de los habitantes de la casa. El ver y observar estaba vinculado a un tipo preciso de acciones (la contemplación, la lectura religiosa, la oración, la meditación) esenciales en la espiritualidad novohispana, y su papel en la conformación de la religiosidad familiar fue fundamental. Adentrándonos en el tema de las imágenes visuales planas como el dibujo, la pintura y el grabado, que fueron las descritas en nuestros documentos, nos limitaremos a tratar de analizar la percepción que de ellas tenían las familias de nuestro estudio, dejando de lado su interpretación iconográfica. Los inventarios de las pinturas de varias casas de la ciudad de Puebla en el siglo XVIII y el contexto en el que estaban inmersas -la estructura espacial de las habitaciones-, nos permiten valorar el papel de la imagen. Aquí intentaremos mostrar algunos de los valores plasmados en las pinturas y su papel en la conformación de la religiosidad

familiar.

EL ESPACIO, ESCENARIO DE LA IMAGEN

Partimos de la idea que el espectador de las imágenes desempeñaba un papel dinámico como participante emocional y cognitivamente activo, sobre el cual actuaba cotidianamente las imágenes y las pinturas que adquiría, heredaba y conservaba. La elección del lugar donde estaban colocadas y su destinatario revela también cierta intención dentro del hogar. Se han podido distinguir lugares con funciones especializadas (cocina, sala, recámara, oratorios, salas de estrado, de asistencia, escritorios, y comunes). A partir de la comunicación entre ellos, encontramos que el emparejamiento característico entre un espacio y otro fue de manera secuencial a manera de piezas corridas.

Fue precisamente en las salas, en las recámaras y en lugares más privados de la casa, como los oratorios, donde se encontraba la mayor concentración de imágenes. En las recámaras para invocar la protección durante el sueño considerando que la enfermedad y la muerte acechaban. En las salas, para recordar la comunidad religiosa a la que se pertenecía. Finalmente en espacios más propios para el ejercicio de la religiosidad y la meditación, como los oratorios, los escritorios, las salas de estrado y las bibliotecas, las imágenes aparecieron como elementos indispensables en la meditación y retiro espiritual.

La oración familiar e individual permitían un mayor grado de privatización. Con la especialización de los cuartos, aparecieron

lugares para la oración en silencio, y salas llenas de imágenes religiosas que mostraban el desarrollo de piedades domésticas. Isabel de Herrera Peregrina³⁹ dejó ver tal situación cuando en su testamento describió que

en mi oratorio de la casa de mi morada se encuentra la imagen de Nuestra Señora de los Dolores de medio cuerpo como de a dos tercias de alto, vestida con su túnica morada y manto azul en su tabernáculo de pintura de madera y el armazón del otro medio cuerpo de dicha imagen para que se presente entera en el retablo, en el dicho



Vista exterior del oratorio de la casa de los Raboso, fundadores de Santa Rosa.

³⁹.-Isabel de Herrera Peregrina estuvo casada con el capitán Diego Alvarez Montero, fundó dos capellanías de misas rezadas con 3 000 pesos de principal, nombrando por capellán primero a Pedro Alvarez Montero, su sobrino. AGNEP, 30 de julio de 1700, ante Francisco de Solano, ff.117-121 Fundó además, una obra pía para huérfanas, el día de la Concepción, siendo esta una de las más importantes de la ciudad. Su capital consistía en una posesión de una casa de mesón en la plazuela de San Francisco y dos de vivienda en al calle de herreros, todas avaluadas en 30 000 pesos. AGNEP, 1707, ante Bermúdez de Castro. Entre las beneficiadas de sus fundaciones piadosas estuvieron dos monjas sobrinas-nietas suyas. Josefa del Corazón de Jesús, hija de Agustín de Herrera Peregrina y Gertrudis Núñez del Prado, que profesó el 28 de octubre de 1759. Y Josefa de San Victoriano, hija de Miguel Herrera Peregrina quien fue monja de velo negro el 20 de noviembre de 1785. Ambas en el convento de Santa Catalina.

oratorio se encuentran ocho lienzos de pintura con sus marcos dorados (...) y otros diez y seis que tengo en el dicho mi oratorio de donde se escogerán los mas adecuados a los dolores de la Santísima Virgen.⁴⁰

Las pinturas y esculturas que decoraban estas grandes salas, prolongaban su función educativa hacia otros espacios en los que era permanente la acción educativa de las imágenes.

En la casa de la familia Raboso, el lugar de oración ocupó un sitio especial, anexo a la gran sala, con balcones a la calle. Su diseño y construcción se apreciaban desde la acera de enfrente y su presencia no correspondió al simple añadido de una estructura arquitectónica a la vivienda sino a un interés encaminado a suscitar y recrear sentimientos piadosos. Estos espacios fueron decorados de manera especial para corresponder a la religiosidad individualizada y familiar, de acuerdo con las recomendaciones que san Francisco de Sales o san Ignacio hicieron con el objeto de reforzar la oración personal. Así en el caso de las oraciones de la mañana y de la noche, el oratorio casero facilitaba la práctica de

⁴⁰. - A las veinticinco imágenes se agregaban "tres relicarios de Cera de Agnus, guarnecidos en plata y bronce, un lamina de Santa Catalina de Sena, dos echuritas de marfil, cuatro bitelas con sus marcos dorados, dos jarras de plata con sus ramilletes de flores de plata de filigrana batida, tres tapetes finos, un frontal de razo colorado bordado y sobre puesto de primavera con sus flecos de oro y seda verde, unos manteles de bretaña guarnecidos y cortados de pita con su paño de manos correspondiente, un frontalito como de bara y media de primavera y una colgadura de primavera ordinaria de china con que esta entapizado el dicho mi oratorio. Este menage fue cedido por la Dicha Dona Isabel al convento de la Santísima Trinidad, para que se pusiere en el coro alto o bajo de la iglesia del dicho convento o en su tribuna que cae al altar mayor, para cuyo efecto la dicha señora patrocinara un nicho de madera semejante al que tenia en el dicho oratorio de su casa". AGNEP, Testamento de doña Isabel de Herrera Peregrina, Notario Miguel García Fragosso, 1707, 106 ff.

la meditación. Estos sitios estaban precedidos de ante-salas, salas de estrado o salas de recibir, que formaban un continuum, donde pintura, escultura y ornamentos definían el contexto. Por ejemplo, en la casa de doña Josefa Mendivil se entraba al oratorio por un lado de la sala de recibir. También se cruzaba ésta para poder tener acceso a una sala de estrado "que esta mui hermosa y es de bastante amplitud con tres puertas..."⁴¹

Los oratorios fueron concebidos con cierta perspectiva, de tal forma que ahí las imágenes aparecían en el campo visual del espectador como un sólo cuadro frente a él. La imagen requería una imagen comprensiva y para ello se hacía necesaria la búsqueda de un campo de visión integrado frontal y lateralmente como el retablo de la casa de doña Gertrudis Gorospe o el que mandó hacer Rosa María de san Cayetano, abadesa del convento de la Santísima Trinidad, "semejante al que la señora Herrera Peregrina tenía en el oratorio de su casa". La siguiente descripción nos da una idea del altar de dicha bienhechora. El colateral de las trinitarias se hizo de dos cuerpos y remates,

conforme a la traza y mapa, de madera de ayacahuite dorado y labreado, de cinco barras y cuarta de alto y otro tanto mas o menos de ancho. En el primer y principal nicho se colocó la imagen de Nuestra Señora de los Dolores y en medio del segundo cuerpo la del Santo Crucifijo. En los lados, los ocho lienzos de pintura con sus marcos dorados y en lo restante, las otras diez y seis laminas y relicarios.⁴²

⁴¹.-AGNEP, Avalúo de una casa propiedad de la señora doña Josefa Mendivil, Notario Mariano Francisco Zambrano, 1788. s/f.

⁴².- El retablo era muy parecido al que tenía Herrera Peregrina en su casa, pues fue hecho para albergar las pinturas que esta señora dejó al convento. El costo del colateral fue de cuatrocientos

Un elemento constructivo frecuente en los oratorios era la bóveda, diseñada con el objeto de recrear ilusionismos por medio de la luz, la sombra y el contraste sobre las imágenes. Las bóvedas que abrían paso a la mirada hacia regiones celestes producían una impresión intensa cuando la vista abarcaba el conjunto de las pinturas y esculturas en un espacio reducido. La sensación de estar en el lugar más sagrado del hogar se lograba mediante la distribución de la luz que favorecía la meditación, la reflexión y el recogimiento. Para doña Gertrudis Gorospe, entrar al oratorio de su casa significaba percibir por medio de la bóveda de media naranja que lo remataba en el techo, un espacio ilimitado y santificado que se hacía perceptible gracias al juego de las luces que penetraban por las tres ventanas lumbreras.⁴³

En otros casos no sólo los oratorios sino también las recámaras y grandes piezas sirvieron como medio de recreación espiritual. Esto se puede deducir, a manera de ejemplo, de una recomendación que san Ignacio de Loyola hizo en sus Ejercicios Espirituales, donde recalcó lo recomendable que podían ser las imágenes en las salas:

En la Capilla, en la sala y en la Galería --decía San Ignacio de una familia religiosamente ejemplar--, ay quince pinturas de buena mano, que representan los principales misterios de la vida y muerte del redemptor (...) y por haber tocado este punto de pinturas, es

tos pesos de oro común. AGNEP, Contrato para tallar un colateral, Notario Juan de Carvajal, 1707, ff.50 y 51.

⁴³.-AGNEP, Avalúo de casa en la calle de Raboso propiedad de Gertrudis Gorospe, Indiferente General, 1782.

también muy para saberse, que después de la comida, por recreación espiritual, se recoge, y expone en el salón, a la vista de todos, una imagen grande de primoroso pincel que vivamente les recuerda el objeto de la meditación (...) -lo cual conduce maravillosamente, no solo para apartar la imaginación de otros vanos divertimientos, sino también para recoger con provecho en la imaginativa las especies provechosas para la meditación

Los conjuntos pictóricos complementaron su función educativa con las series de libros en los "escritorios" o despachos o estrados en donde podría suponerse una oración silenciosa e intensa. El rezo, la lectura y la meditación individual, fueron prácticas alentadas por la iglesia, que valoró la oración familiar, actividad que supuso la existencia de un sitio particular dentro de la vivienda, en donde las familias pudientes disponían de libros e imágenes. Al respecto, la descripción de la casa de María de san José resulta ilustrativa:

La sala estaba colgada de muy lindos cuadros, i en especial un lienzo de Nuestro Señor crucificado, i al lado derecho a Santa Ludgarde (...) I al entrar por la puerta de la sala, i lo primero con que me encontraba era con una imagen de estas dos, i al pasar para sentarme estaba la otra imagen en la otra testera de al sala. Benía a quedar enfrente de mi, i sólo para mirar a este Señor crucificado levantava los ojos...⁴⁵

El escenario creado por las pinturas cobraba vida al combinarse con la antigua costumbre de leer en voz alta para los demás, como en casa de citada familia Palacios Solórzano, donde el hermano de la religiosa...

salió gran lector y muy aficionado a leer libros buenos (...) Lo tenía mi padre todo el tiempo que estaba en casa leyendo, y mi madre y todas nosotras en el estrado, una cosiendo, otras hilando, otras tejiendo, sin que hubiese

⁴⁴.-LOYOLA, SAN IGNACIO DE, 1694, p.123.

⁴⁵.- Se trata de doña Juana Palacios Solórzano, monja agustina recoleta de santa Mónica en Puebla. Posteriormente salió a fundar el monasterio de La Soledad a Oaxaca. Puede verse la versión paleográfica de su autobiografía en MYERS, 1993, p.126.

ruido, ni una palabra se hablaba, para que todas asistiésemos a lo que se leía. Fue mucho lo que me aprovecho el oír los hechos de los santos y en especial los martirios de los santos mártires.⁴⁶

Los mensajes iconográficos estaban también presentes en el exterior; algunos de los corredores de las casas poblanas, albergaron pinturas. Así era en la casa de don Diego de Victoria Salazar, deán de la catedral y tío de varias monjas dominicas, en ella se encontraban doce lienzos de pintura de España de dos varas y media de largo con los ángeles y atributos de Nuestra Señora y tres países grandes.⁴⁷ Así, al entrar, cruzar o salir de los oratorios se continuaba asimilando la decoración religiosa de las salas, estrados, corredores y comedores.

Dentro de los principales temas iconográficos mencionados se presentan 119 temáticas distintas expresadas plásticamente en 477 ejemplos. El material sobre el que estaban plasmados, era lienzos

⁴⁶. -Idem, p.88.

⁴⁷. -AGNEP, Inventario de Bienes de Don Diego de Victoria Salazar, Deán de Catedral. Notaría de Miguel Cerón Zapata, 1703, ff.8. Aparece como su heredero universal Nicolás de Victoria Salazar. La familia Victoria Salazar se encontró ligada a la oligarquía del Ayuntamiento durante más de cien años. Nicolás de Victoria aparece como regidor en 1669. AAP Libro de Cabildo, 12 de abril de 1669, ff. 243v-247. Estuvo casado con Clara de la Hedesa y Verástegui y tuvieron por hijas a las religiosas María de san Nicolás, (1689) y a Josefa de san Diego (1692) en La Purísima Concepción. Ignacio Javier, con los mismos apellidos, aparece como regidor y alférez mayor en 1716. AAP. Libro de Cabildo núm.38, ff. 300v-311. Estuvo casado con Ana María Paéz de Villanueva, ambos procrearon a una hija que fue religiosa en el convento de santa Rosa quien profesó el 6 de diciembre de 1753 ACSRP, Libro de Profesiones, f.16. José Manuel Victoria Salazar y Frías aparece también como regidor y alférez mayor el 30 de diciembre de 1746. AAP, Libro de Cabildo, Núm. 46, ff.347-356v. El último personaje en el cabildo vinculado directamente a esta familia figura en 1796.

de tela, estampas de papel, o pinturas en vidrio o lámina.

Las estampas, ligadas a los progresos técnicos de la época fueron ejecutadas sobre planchas de cobre, madera o xilografía. Así pudieron popularizarse desde el siglo XVII muchas advocaciones. Los temas religiosos constituyeron un 95% de la totalidad de las imágenes, encontrando algunas representaciones profanas como los "paisitos", que eran litografías o pinturas de paisajes, registrados ya sobre todo a finales del siglo XVIII, como el "paisito de la Puebla" que se encontraba en la casa de don Blas Clavijero.⁴⁸

La mayoría de las representaciones religiosas localizadas en las casas eran pinturas en lienzos de dimensiones variables. Las chicas solían medir 40 por 20 centímetros y las grandes 2 metros por 1.80 metros aproximadamente. Junto con las estampas de papel aparecían láminas pintadas, bordados en seda y algunas representaciones en esculturas.

Las imágenes podían percibirse en conjunto o individualmente perceptivamente por medio del marco que las delimitaba. La medida,

⁴⁸.-Blas Clavijero, fue colector de alcabalas. Estuvo casado con María Isabel de Echegaray con la cuál tuvo tres hijos; dos de ellos dedicaron su vida a la religión. Una fue monja de velo negro en el Convento de san Jerónimo y tomó por nombre Mariana Josepha de la Luz. Ella fundó capellanía de misas dedicadas a Nuestra Señora de la Luz, advocación de especial devoción en el citado monasterio. AGNEP, 11 de agosto de 1760, ante José Francisco de Solana, ff.42. El otro hijo fue el jesuita Francisco Javier Clavijero. Nació en Veracruz (1731-1787), como estudiante, era brillante e inquieto, se interesó en las culturas prehispánicas y en las teorías de la ciencia experimental. Como profesor en los colegios jesuitas en Valladolid y Guadalajara promovió reformas en la enseñanza de la filosofía y la física. Después de 1767, escribió en Italia la *Historia Antigua de México*. Al respecto véase TANCK, 1985, pp. 23-35.

el material del enmarcamiento, el grosor y su forma tenían que considerarse, pues era lo que contenía a la imagen y definía su campo separándolo de lo que no era propiamente la pintura. Una de sus más importantes funciones visuales era singularizar y aislar la percepción de la imagen haciéndola más nítida: desempeñaba además, el papel de una transición visual entre el interior y exterior de la imagen. En las descripciones, al parecer, se prestó particular importancia a la utilización del marco como parte de las mismas pinturas. Dorado o de colores, permitía bañar las telas en una luz suave, algo amarillenta o matizada, que se juzgaba favorable para la visión del cuadro. Por ejemplo, en la casa de doña Gertrudis Pinto se valoraron un san Juan Bautista, tres láminas de la Pasión de Cristo y una de san Atanasio con sus marcos tallados, dorados y bermellon en cinco pesos cada uno.⁴⁹

LAS IMÁGENES DEL SETECIENTOS

Con las representaciones plásticas de motivos religiosos se pretendió, entre otras cosas, establecer una relación que de modo simbólico daba acceso a la esfera de lo sagrado a los habitantes de los hogares poblanos. Un ejemplo del valor simbólico de las imágenes está en las representaciones de la Anunciación. Esta pintura conserva a lo largo de los siglos XVI al XVIII sus esenciales rasgos codificados (símbolo del lecho con colgaduras rojas que metaforizan la sangre del parto, lirio y vidrio que

⁴⁹.-AGNEP. Indiferente General. Inventario de doña Gertrudis Pinto viuda y albacea testamentaria de Francisco Xavier Rodríguez. 1755, s/f.

evocan la pureza de la virgen, etcétera). A ella se unieron en varios hogares, las representaciones de otras escenas que reproducían los misterios del rosario, con preferencia los gozos: La Visitación, El Nacimiento y La Purificación y el Niño Jesús Perdido, encontrados en varios inventarios poblanos del siglo XVIII. O como la pintura de la Asunción de Nuestra Señora con marco negro de ébano de media vara de alto que se encontraba en la casa de la familia Andrade y Moctezuma.⁵⁰

En otro tipo de pinturas apareció la separación temporal de imágenes sucesivas, como en los Viacrucis. En este caso cada cuadro representaba una imagen semiautónoma y la separación entre imágenes sucesivas se llenaba mentalmente mediante el conocimiento que se tenía de la historia relatada.

⁵⁰.-AGNEP, Inventario de bienes del capitán don Pedro Joseph Domingo de Andrade y Moctezuma. Notario Francisco de Herrera Calderón, 1705, 20 f. Nuestro personaje era encomendero de los pueblos de Tlaxiaco en la jurisdicción de Teposcolula, san Mateo del peñasco y Chilapa. AGNEP. 23 de julio de 1709, ante Francisco de Herrera. Fue sucesor del vínculo y mayorazgo del capitán Felipe de Andrade y Moctezuma, quien fue alcalde mayor de la villa de León y también de Juchimilco. Entre sus bienes se contaron seis haciendas, una de las cuales se componía de 23 mil cabezas de ganado en jurisdicción de Río Verde. El capitán tuvo seis hermanos; dos de ellas fueron religiosas y llevaron por nombre Josepha Catarina y Josepha Clara, religiosas en el convento de la Santísima Trinidad de Puebla. Cuando profesó la primera religiosa llevó de dote 4 000 pesos procedentes de la venta "de una porción de plata labrada y unos tiros de mula para coche". El abuelo de las religiosas declaró en su testamento que "por real cédula fechada en Madrid el 14 de abril de 1696 fue servido en atención a sus méritos y servicios y los de sus antepasados y ser descendiente legítimo del emperador Moctezuma se le hizo merced de dos plazas de religiosas en el convento de Jesús María de la ciudad de México para dos hijas suyas situándoles a cada una 150 pesos para su vestuario dado que no aceptaran sus hijas quedaría la plaza vacante para sus descendientes". AGNEP. Testamento de Felipe de Andrade y Moctezuma 19 de febrero de 1705 ante Francisco de Herrera Calderón ff.45.

Algunos motivos perceptibles como temas centrales únicos se contextualizaban con elementos que hacían alusión a la secuencia de una misma historia, como en el caso de numerosos temas bíblicos: la *pasión de Cristo, el Divino Preso*, que presentaban escenas cuyo sentido dependía de una narración. Numerosos detalles como la arquitectura clásica en ruinas definían situaciones concretas, como la lámina de "á quarta de la Adoración de los Reyes Magos, con vidrio quebrado y marco encarnado y dorado que se encontraba en las habitaciones del Capitán don Pedro Gil de Thexada y doña María Antonia Diez de Bustamente su mujer".⁵¹

La representación del espacio y del tiempo en la imagen fue una operación determinada por una intención global, de orden narrativo, que trataba de representar un espacio y un tiempo definidos como parte de una construcción imaginaria, un mundo ficticio con sus propias leyes más o menos semejantes a las leyes del mundo natural. Los elementos de estas escenas imaginarias estuvieron determinados por su aceptabilidad social, convenciones, códigos y simbolismos en vigor en la sociedad colonial.

LA INTERIORIZACIÓN DE LOS VALORES POR LAS IMÁGENES.

Las pinturas, colgadas en las paredes de las piezas, propiciaron la interiorización de los mensajes religiosos, esto ocurría en gran parte, por las características de la percepción visual. El resultado final del continuo paso de una pieza a otra a través

⁵¹.-AGNEP, Inventario de bienes de don Pedro Gil Thexada, Indiferente General, 1764, 27, ff.

puertas de acceso, fue el percibir a las imágenes como parte de una escena estable y continua, sobre todo, cotidiana. La distribución lineal de las pinturas permitía una percepción visual dinámica en relación con el desplazamiento del habitante al pasar de una sala a otra.

La atención visual fue una de las condiciones por medio de las cuales los mensajes de las pinturas formaron parte de la ideología de las personas que habitaban las casas. El espectador, para apreciar el conjunto de los cuadros, segmentaba visualmente la pared y los cuadros y pinturas, orientando su atención y concentración en un momento dado sobre un aspecto determinado de alguna imagen.

Hipotéticamente, con este tipo de presentación secuencial proporcionada por la distribución espacial, se conseguía desencadenar fijaciones reiterativas de la mirada. Esto significó que la representación plástica no se percibía por medio de un regulada fijación de la mirada ni por un barrido regular de arriba hacia abajo ni de izquierda a derecha, ni a través de un esquema visual del conjunto, sino por medio de varias fijaciones de la mirada enfocada a zonas con información. La integración de esa multiplicidad de segmentaciones particulares sucesivas es la que producía la visión de la imagen.

La iluminación representada en la pintura misma contribuyó a transmitir la impresión de movimiento. Por ejemplo, en un cuadro de san Antonio, se le ve siendo azotado y acosado por los demonios; alzando los ojos, "vio abrirse el techo de su celda y entrar por

allí un rayo de luz, tan admirable que con su presencia huyeron todos los demonios..".⁵²

Con el uso de artificios como la luz, se lograban visiones místicas, interviniendo además el cuerpo y el rostro como expresión de íntimas tensiones psíquicas. Por ejemplo, en la imagen de *La Purísima Concepción* existe un rompimiento lleno de luz en las nubes que rodean los pies, en donde flotan cabezas de ángeles. Esta masa de nubes iluminada por rayos luminosos sobre la que destaca la parte superior del cuerpo, contribuyó a reforzar la impresión del misterio. Fue precisamente la Inmaculada la imagen que apareció con mayor frecuencia en el ajuar de las doncellas casaderas, en forma de medalla o medallón de uso personal. El simbolismo de la pureza virginal era evidente, así como su relación con las mujeres solteras de quienes se esperaba un comportamiento acorde con la joya que portaban sobre su busto.⁵³

Otro ejemplo de la influencia de la iluminación en la imagen lo tenemos con *Virgen de los Dolores* que legó Isabel de Herrera Peregrina al convento de la Santísima Trinidad. Para que adquiriera cierta perspectiva, se ordenó que dicha imagen fuese colocada en un nicho formado por una vidriera de ocho vidrios cristalinos que se encontraban en la ventana del "dicho mi oratorio de la casa de mi morada, para darle desencia a la dicha imagen".⁵⁴ La luz fue un

⁵².-RODRÍGUEZ, 1727, T.2, p, 407.

⁵³.-GONZALBO AIZPURU, 1995.

⁵⁴.-AGNEP, Testamento de doña Isabel de Herrera Peregrina, Notario Miguel García Fragosso, 1707, 106 ff.

elemento importante para recrear el rasgo ilusionista de la pintura del barroco. El cuadro de *La Venida del Espíritu Santo*, localizado en la casa de don Diego de Victoria Salazar, constituye un ejemplo de esta interpretación. En ese cuadro, que muestra uno de los misterios gloriosos, los personajes reunidos en estática contemplación se dirigen hacia la paloma que aparece en lo alto y de la que emanan rayos de luz. El significado de esta escena refuerza los lazos entre la visión mística y la racionalización de la fe. No en vano los dones del Espíritu Santo (entendimiento, sabiduría, consejo) apelan a la responsabilidad del cristiano de aplicar su mente y no sólo su corazón a la práctica religiosa.

LAS IMÁGENES Y SUS VALORES

Las imágenes que analizaremos ahora fueron descritas en los inventarios de 16 hogares poblanos del siglo XVIII que albergaron a futuras religiosas o a sus parientes directos. Sería largo y demasiado descriptivo enumerar con detalle cada inventario. Hemos elegido presentar los temas más recurrentes en los cuadros, de acuerdo con los valores de las imágenes y los recursos de los que se valían. Esta interpretación es una entre muchas que se podrían hacer cuando se tienen 119 imágenes con distintas advocaciones. Por el momento es la que consideramos más factible.

Las pinturas localizadas en los inventarios estuvieron cargadas de funciones devocionales, votivas, catequistas, moralizantes y doctrinales. Las representaciones de las imágenes eran de carácter mitológico narrativo y ritual canónico.

Dentro del tipo narrativo tenemos las escenas de la historia bíblica, en las cuales las leyendas se convirtieron con el correr del tiempo en apariciones divinas que representaban parte de una historia cargada de realismo, por ejemplo la batalla de Josué. El modelo *mitológico* estuvo representado por pinturas de tipo profano como los catorce lienzos con medias cañas que mostraban las campañas de Alejandro o el origen de los meses del año ubicados en la casa de don Pedro Gil de Thexada.

Las pinturas de tipo *ritual canónico* correspondieron al conjunto de devociones nuevas impulsadas por la doctrina tridentina y apoyadas por las órdenes regulares establecidas en la Nueva España como san Francisco de Asís, santa Teresa, san Ignacio, san Francisco Javier y la Virgen María en sus diferentes advocaciones.

Estas manifestaciones de la religiosidad doméstica se apoyaban inevitablemente en la posibilidad del milagro, de la revelación, del hecho portentoso. La extensión de esta fe en las imágenes data de la gran fuerza devocional patente desde el siglo XVII, a través del rito y la ceremonia, y reforzada mediante la información libresca. Como ejemplos de esta relación estaban las pinturas y las obras de santa Teresa y san Ignacio de Loyola que se encontraron en casa de la familia Victoria Salazar.

Las imágenes representaban diferentes géneros de pintura religiosa, y tenían diversos propósitos. Las formas e iconografía variaban según aparecían las pinturas en el retablo de un oratorio privado como factor que debía facilitar la meditación, si estaban en un comedor para la santificación de los alimentos, o si

protegían el sueño en las recámaras.

En las pinturas inventariadas, notamos a través de la presentación de las figuras celestiales la exaltación de diversos valores terrenos. Los familiares son los que se mostraban en una mayor intimidad. Los locales correspondían a una identidad novohispana asentada en una ciudad particular del Nuevo Mundo y los universales reflejaban y resaltaban las características más sobresalientes de la moral cristiana.

Fue en el ámbito de lo cotidiano donde se recrearon las virtudes morales y teologales. Esto se muestra claramente en las representaciones marianas, donde la relación madre-hijo desembocaba siempre en fórmulas piadosas; La figura de María, virgen y madre, ideal de vida doméstica, intercesora del género humano, se convirtió en guía insustituible de la religiosidad familiar. El fomento de las devociones a la Virgen que presidía los hogares se expresó en el rezo cotidiano del rosario. Su imagen se iluminaba cada noche en hornacinas situadas en los interiores y exteriores de muchas viviendas, manifestando la consagración del hogar como templo dedicado a la oración y al ejercicio de las virtudes.⁵⁵

Otras advocaciones estaban dirigidas a la consolidación del ideal familiar cristiano, bajo el modelo patriarcal o de familia extensa como en la sagrada familia, los cinco señores, san Joaquín y santa Ana y el niño Jesús.

Como Madre de Dios, la virgen figura como *Nuestra Señora de la Luz*, de *La Soledad* y *Del Carmen*; estas formaron parte del sistema

⁵⁵. -GONZALBO AIZPURU, 1994 (a), pp.111-115.

devocional de los conventos de carmelitas descalzas, junto a ellas la del Rosario, de gran tradición dominica local, al igual que santa Catalina y santa Inés. Esto muestra que muchos valores religiosos familiares se expresaron mediante advocaciones que reforzaban una determinada identidad local, reflejada en las dedicaciones de templos y monasterios de Puebla. Las representaciones locales más numerosas correspondieron a la virgen de Dolores, siguiéndole san José, como uno de los principales patronos de la ciudad, así como la virgen de Guadalupe, san Antonio, san Juan y las representaciones de los Apóstoles.

Por último, los valores morales cristianos universales se expresaron en torno a la posibilidad de la salvación, reforzando la distinción entre el bien y el mal, lo sagrado y lo pecaminoso, como parte esencial de la conciencia católica. La devoción eucarística adquirió gran desarrollo en los siglos XVII y XVIII, en particular con la visita al Santísimo que llevaba a la práctica de la adoración perpetua, en reparación de los pecados de los hombres. Además de haberse instituido en varias iglesias, estuvo representado pictóricamente en algunos hogares poblanos. Con menor frecuencia apareció san Pedro como símbolo del sacramento de la penitencia, además de los cuatro doctores de la Iglesia y san Ildelfonso. Estos conjuntos pictóricos presentados en lienzos de a dos varas de pintura ordinaria se localizaban un hogar poblanos del siglo XVIII.⁵⁶

⁵⁶.-AGNEP, Memoria de los bienes que quedaron por fin y muerte de don Francisco Cervantes. Indiferente General, 1743.

Aunque las imágenes religiosas representaban valores abstractos como la familia santificada, la identidad local a través de las advocaciones relacionadas con el nuevo mundo y la moral cristiana, lo hacían por medio de mecanismos que producían un fuerte impacto en el espectador. El personaje principal adoptaba actitudes que revelaban la grandiosidad de la religión a través de impresionantes gestos que reforzaban la idea del milagro, la importancia del misticismo y del ascetismo y el amor infinito expresado a través del erotismo.

En los cuadros de san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier, podemos encontrar una exaltación de lo maravilloso: Uno expulsando demonios y el otro curando enfermos, ambos nos muestran los triunfos de la religión católica. Estas advocaciones no eran nada raras en los hogares poblanos ya que la influencia de los jesuitas en la ciudad de los Ángeles era notable al momento de su expulsión. En representaciones más globales de la santidad, encontramos también cuadros que nos muestran la recreación de la virtud en todos los actos de la vida de los santos, recalcando la importancia de la mística como un elemento indisoluble de ella. Así, las figuras de san Felipe Neri, san Carlos Borromeo y santa Teresa, entre las más repetidas. En las representaciones plásticas, vemos el surgimiento de figuras ascéticas que llevaban en su carne las huellas de sus abstinencias y maceraciones, que con su mera presencia conmovían al devoto. Las penitencias y mortificaciones se identificaban así con la perfección religiosa, la cual exigía el dominio del cuerpo, vehículo del pecado y eficaz colaborador de

Satanás, ya que los enemigos del alma eran "mundo, demonio y carne"

En la mitología y en las leyendas cristianas lo sangriento, desempeñaba un papel importante y favorecía el despertar del sentimiento piadoso. La contemplación de lo cruel y espantoso fue para la contrarreforma un factor que estimuló la piedad religiosa. Por ello san Ignacio recomendaba la contemplación de los detalles de *La Pasión de Cristo*. Numerosas fueron las advocaciones relacionadas con la mística y el ascetismo. San Jerónimo era a un intercesor masculino, que caracterizado con un crucifijo y una calavera dentro de una ermita, se asociaba a la penitencia e invitaba al pecador al retiro; sus libros, la pluma y el león evocaban la ciencia y la vida retraída, casi cenobítica.

También encontramos algunos santos y santas mártires, quienes por el camino del sufrimiento y de la oración, tan promovidos por la Contrarreforma aparecen con el propósito de hacer incitar a los cristianos a la meditación. La santa más renombrada además de ser la patrona más importante de la ciudad, y su protectora contra los rayos fue santa Bárbara.

En la figura de san Sebastián con la patética expresión y cuerpo desgarrado por las flechas, impresiona la conjunción de lo heroico y clásico. A la vez, sería el mismo caso que algunas representaciones de la pasión de Cristo o de los misterios dolorosos como el *Señor de la Columna* o el *Ecce Homo*.

La pasión de Cristo fue el ejemplo más didáctico y plástico al respecto: "No hay medicina, ni remedio más poderoso y eficaz contra las tentaciones deshonestas, como pensar en la Pasión, y muerte de

Christo nuestro Redemptor."⁵⁷ Imaginar este trance implicaba concebir escenas visualmente reconocidas.

Para medir la impresión emotiva que estos cuadros producía, hay que recordar que la recompensa del sufrimiento y el dolor era el triunfo sublime del espíritu sobre la carne y el premio de la vida eterna. El propio mártir obtenía en el momento de su muerte la dichosa certidumbre de ser acogido en la gloria del Señor, ello dotó de credibilidad a las representaciones de los desplazamientos entre la región celeste y la terrena.

Como complemento del misticismo y del ascetismo, en las imágenes se buscó mostrar la grandeza de amor espiritual --aquí encontramos por ejemplo las representaciones de *La Pasión*-- o para mostrar cierta sensibilidad. Particular veneración recibía santa María Magdalena, una de las santas más populares, posiblemente como encarnación de la penitencia y el éxtasis.

El gran número de cuadros encontrados en varios hogares poblanos revela la importancia que los contemporáneos les atribuían. Las imágenes religiosas transmitían un conjunto de valores generales (familiares, de identidad local y universales) pero sobre todo religiosos y éticos con los cuales se interiorizaba de una manera importante el catolicismo.

El milagro, el misticismo, el ascetismo y la sensibilidad constantemente inspiraron las pinturas religiosas de las casas poblanas del siglo XVIII, junto con los valores exaltados por las advocaciones. Las imágenes junto con la lectura y las oraciones,

⁵⁷.-RODRÍGUEZ, 1727, T.3 p.189.

conformaron buena parte de la religiosidad familiar, doméstica e individual.

Basándose en códigos aceptados social y canónicamente, la visión de las pinturas provocaba una serie de síntesis y reflexión continuas sobre los mensajes que emitían. Así, la percepción visual de las imágenes podía ser considerada como un acto de comunicación. De esta manera se desarrollaron determinados tipos iconográficos y modelos de comportamiento que se repetían de modo fijo y recibían un sentido convencional y comprensible. Fue con base en las representaciones plásticas que gran parte de la religiosidad se pudo transmitir como un hecho normal y cotidiano en los hogares de las que fueron monjas poblanas.

Las religiosas del convento de santa Rosa y sus familias.

La religiosidad conformada en el hogar, también aportaba elementos sustanciales de identidad urbana. El caso de la fundación del convento de santa Rosa (1740) es ilustrativo de este hecho. 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 exprofeso 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. Rescatar los nombres de las religiosas es una labor importante, porque nos permite remontar las vidas de las mujeres que hicieron posible las fundaciones conventuales, su existencia y permanencia como parte misma de la ciudad.

Las monjas que pasaron cotidiana y silenciosamente por 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 sus grupos de origen constituye un hito importante en la historia del monasterio. ¿Dónde, sino en su casa, la futura monja desde niña aprendía los valores religiosos que la llevarían al monasterio?.

La religiosidad generada en el hogar paterno forma parte de 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 sólo ideal religioso: la exaltación de una nueva advocación criolla. En el próximo apartado, trataremos de las dominicas que dedicaron su vida a Dios.

..YO, MARÍA THERESA DE SANTA CATHARINA...

Cuando una novicia profesaba como monja en el convento, todo cambiaba para ella. Su pasado era dejado 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 y adoptar uno nuevo. Nada podía ser más representativo que asumir, aunque sea sólo parcialmente, 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. Esto estaba en relación con la noción de la "muerte del siglo". Diez meses antes se había separado la novicia definitivamente del núcleo familiar, esta ruptura debía quedar legalizada.

El dictado del testamento antes de la profesión 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 a 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 del testamento 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 enlistado:

CUADRO 14

NOMBRES DE LAS MONJAS DE SANTA ROSA ENTRE 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
Ana María de San Jerónimo
María Francisca Javiera de San Bernardo
María Teresa de Santa Catalina
María Antonia San Juan Bautista
María Magdalena de Jesús Nazareno
Ana María Gertrudis de San José
Clara María de las Llagas
María Ana Agueda de San Ignacio
Josefa María del Santísimo Sacramento
Clara María de Santa Bárbara
Antonia Rosa de Santa María
Gertrudis María de San Bernardo
Ma. Lugarda de la Encarnación
María Manuela de Santa Rosa
María Ignacia de San Cayetano
María Ana de Santo Domingo
Manuela Ma. Ana de San Joaquín
Ana María Francisca de la Santísima Trinidad
Ana María de San Juan
Filotea María de San Agustín
María Manuela de San Francisco
Ana María del Corazón de Jesús
María de Santa Inés
Juana de Jesús María
María Teresa de la Santísima Trinidad
Juana María Micaela de San Nicolás
María de San José
Antonia María de San Miguel
Ignacia de San José
María del Carmen Agustina de San José
Margarita Micaela de la Luz
Rosa de Santa María
María Francisca de San Juan Nepomuceno
María Josefa de San Pedro
María Lugarda de la Encarnación
María Antonia de la Santísima Trinidad
María de la Luz de San Antonio
Antonia de la Paz María Guadalupe de la Santísima Trinidad
María Rosalía de la Sangre de Cristo
Josefa Gertrudis de San Diego.

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 determinados momentos también por el clero secular. Como se puede observar, la mayoría de los segundos nombres de las monjas correspondieron al santoral, 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 dominicos, 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 los jesuitas ejercieron en la elección de los nombres de profesas de estas mujeres como se hizo patente con; Manuela del Espíritu Santo, Ana Josefa y María Agueda 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, ya hubo una María Joaquina de San Francisco y una María Manuela de San Francisco. Tampoco faltó san Miguel, especial patrono de la ciudad y entre los nombres más repetidos aparecieron los de los apóstoles san Pedro y san Juan, citados tres veces cada uno. Al respecto del apego de éste último, se puede apuntar que ya desde la fundación del convento se le tenía en 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 Rahoso, 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 ya que la segunda parroquia más grande de Puebla llevaba su nombre, mientras que La Santísima Trinidad siempre había inspirado tal devoción que existía desde 1616 un convento bajo tal advocación en Puebla. Igualmente socorrido resultó Jesús o Cristo bajo diferentes aspectos; 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 14. Como se ha dicho, el nombre de la religiosa estaba compuesto de dos partes. En algunos casos, la primera correspondió al de su bautismo. 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 o Ignacia Gertrudis López de Herrera el de Ignacia Gertrudis de los Dolores.

De éstos 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 sus padres o madres. Finalmente, en otros, no encontramos ninguna relación: Antonia Josefa Horta Romero, pasó a ser María Ana de San Pedro.

En el caso espacial 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 siglo 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 1783.⁵⁸

Su transformación en monjas significaba para ellas una nueva vida, a la que se unía parte de una 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.

⁵⁸.-Libro de Profesiones del convento de La Soledad, Núm 34, 17 de julio de 1784.

...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. En el siglo XVIII, esta cantidad quedaba frecuentemente reconocida en forma de hipoteca sobre una propiedad bajo un contrato denominado depósito irregular. Debemos recordar que las primeras beatas y religiosas ingresaron sin dote, por la razón de que los fundadores y benefactores, como patronos del convento, habían dejado ya una cantidad suficiente al monasterio para su sostenimiento. En Santa Rosa, podían ingresar veinticinco religiosas sin dote pero las restantes tenían 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 religiosa. 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 de dominicas. Se dejaba también claramente explícito que al morir la religiosa, la dote pasaba definitivamente a manos del convento. Así por ejemplo, el 30 de abril de 1759 llegó al convento un escrito donde se describían los requisitos familiares:

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 defensorio 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....⁵⁹

⁵⁹.-"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

En este documento se apunta primero que los familiares de la religiosa habían ya entregado la dote al mayordomo, misma que quedaba reconocida, a manera de hipoteca, sobre una propiedad. El valor de la hipoteca en la mayoría de los casos, para el siglo XVIII, era de 3,000 pesos. Esta cantidad era considerable para la época, ya que había casas modestas en la ciudad que valían esa cantidad. Por consiguiente, tener 3,000 pesos para darlos en una dote o reconocerlos en forma de hipoteca a favor del convento, indicaba que estas aspirantes procedían de familias acomodadas. 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. El era quien administraba los bienes externos ya que las religiosas, por su carácter, no podían hacerlo por sí mismas.⁶⁰ 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

de 1739". ff.133. Libro de profesiones del convento de Santa Rosa, 3 de mayo de 1759, f.21.

⁶⁰.-Las monjas contadoras y provisoras llevaban las cuentas internas del convento, es decir, los ingresos y gastos cotidianos, como en cualquier comunidad doméstica. 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.

describe la calidad del linaje de la novicia, independientemente de cuales fueran sus cualidades. El establecimiento de este vínculo entre la familia y el convento se puede apreciar en la gran preocupación y cuidado con que se investigaban los antecedentes de la religiosa. En estos expedientes con frecuencia se incluía la partida de bautismo de la aspirante y cuando era posible, todas la documentación que acreditara la pureza y legitimidad del linaje.⁶¹ Sin embargo, en ocasiones era imposible reunir todas las pruebas porque los padres o la novicia procedían de otra parte 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 venido de España y eran recién conocidos aquí. A manera de ejemplo presentaré el caso de Ana María Pérez de Tembrea.

Don Miguel García del Valle procurador de la Audiencia Eclesiástica de esta ciudad (...) 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...⁶²

⁶¹.-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.

⁶².-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.

Se recurría, en estos casos, a testigos a los que se les hacía una serie de preguntas sobre los parientes y abuelos de las religiosas. Siempre se les interrogaba por separado, y se aludía al tiempo y la calidad de su relación con los padres de la novicia. La segunda pregunta atañía al 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. La tercera interrogante versaba sobre el conocimiento de los abuelos maternos y paternos o de sus antepasados. El siguiente cuestionamiento se orientó a saber si los padres de la monja 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". La quinta pregunta expresaba la preocupación clara de la Iglesia por 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 hereges 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...⁶³

La información siguiente buscaban descubrir si ninguno de los

⁶³.-Informaciones de legitimidad y limpieza de Ana María Pérez de Tembra. Novicia del Segundo convento de carmelitas descalzas de la ciudad de los Ángeles de Nuestra Señora de la Soledad, 19 de julio de 1750.

dichos o sus ascendientes había sido penitenciado por el Santo Tribunal de la Inquisición, ni por otro tribunal eclesiástico ni seglar... La séptima era tocante a 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. Por último las cuestiones siguientes servían para garantizar 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 "cristianos 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 a través de la fundación de un

monasterio.

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 Alfonso 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 Ildelfonso 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 como capitán figura 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 fue 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 del 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.⁶⁴

Este tipo de actos de caridad propició el inicio de su vida 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 orígenes nobles y que poseía las propiedades rurales y urbanas que hacían de él un candidato a un puesto en el cabildo,⁶⁵ su marcada religiosidad le sirvió a su vez para acrecentar su renombre. Parecer haber desempeñado cabalmente su oficio, ya que...

⁶⁴.-ESPINOZA, 1680, p.4.

⁶⁵.- Su principal riqueza consistía en una hacienda e ingenio de valor de mayor a los 30,000 pesos, además de otras propiedades en la ciudad.

..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 [Tzúcar] en un río caudaloso, en que peligravan muchos pobres indios, y vecinos de toda la jurisdicción, hizo otra Puente muy costossa..⁶⁶

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",⁶⁷ aunque fue su voluntad que no se difundiesen hasta después de su muerte.

Su más destacada labor caritativa se vio reflejada en sus donaciones a la Iglesia. Dio 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 costeó la pila del patio, mientras que 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

⁶⁶ .-ESPINOZA, 1680, p.5 y ss.

⁶⁷ .-ESPINOZA, 1680, p.5 y ss.

dotación, para que todos los sábados del año se cantara el Salve en el Santuario de Nuestra Señora de los Remedios. Envió a su patria, en 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. Dio dotes de 200, 300, 500 pesos y de 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 pesos y otra cantidad igual a la casa mayor de dominicos de la ciudad para poner puertas en la sacristía. Particularmente las religiosas de santa Catalina se vieron beneficiadas por su generosidad: durante la estancia de sus tres hijas como profesas de velo negro y coro⁶⁸ 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 Espinosa⁶⁹ expresó: "Llorole este Convento de

⁶⁸.- Catalina de San Ildelfonso (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. ACSCSP, Libro de profesiones.

⁶⁹.-El sermón en memoria de Alonso Raboso, fue dedicado a Miguel Raboso, su hijo. A la muerte de éste 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

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 apego a 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, formalmente reconocida como tal por la Real Cédula del 24 de mayo de 1672 y canonizada en 1677.

La religiosidad de Alonso Raboso de la Plaza se traduce 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, finalmente, a juzgar por el nombre adoptado por una de ellas 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 impulsar la fundación del convento de santa Rosa, contribuyó particularmente a los mismos. La muerte le impidió materializar tal deseo, pero su hijo fue sí lo realizó.

Miguel Raboso de la Plaza, hijo de Alonso, nacido ya en

Miguel Raboso de la Plaza. AGNEP. 4 de diciembre de 1692, ante Francisco de Solano.

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 por que sus hermanas fueron monjas y porque además de ser dotadas, sólo recibieron cantidades de dinero menores para asegurar dignamente su subsistencia o sostener alguna celebración religiosa.⁷⁰ 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 dr. 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

⁷⁰.-La M.R.M. 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.

terreno donde se establecería el convento de Belén,⁷¹ 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.⁷²

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:

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 ciento y cincuenta sacerdotes...⁷³

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

⁷¹ .-LEICHT, 1934, p.35.

⁷².-Para 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 el 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 sermón. Ordenó además, que cuando se terminara la edificación del convento, se pasara tal dotación a la iglesia del mismo. Testamento de Miguel Raboso. AGNEP. 4 de diciembre de 1692, ante Francisco de Solano.

⁷³.-Testamento de Miguel Raboso. AGNEP. 4 de diciembre de 1692, ante Francisco de Solano.

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...⁷⁴

Gregorio López llegó a la Nueva España en 1562, vivió en una ermita en Zacatecas y después viajó a la ciudad de México. 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 ejemplar y milagrosa vida. La causa de su beatificación durante mucho tiempo constituyó una reivindicación específicamente local. Miguel Raboso

⁷⁴.-Testamento de Miguel Raboso. AGNEP. 4 de diciembre de 1692, ante Francisco de Solano.

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 (hoy 4 Oriente 400).⁷⁵ 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 (hoy 5 de mayo 1), nombrada así por Miguel de Guevara, uno de cuyos descendientes fue Sebastián Guevara y Lucio.

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

⁷⁵.-LEICHT, 1934, p.365.

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 de 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 MARTA 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 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.⁷⁶ En 1685 sobre dicho obraje se cargó un censo "por la dote de Josepha Saenz, religiosa del convento de San Jerónimo".⁷⁷ Y tenía

⁷⁶.-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.

⁷⁷.- AGNEP, 25 de octubre de 1685, ante Francisco de Solano, ff.177v.

otra propiedad en esquina frente de la iglesia y convento de la Merced, con valor de 5,800 pesos. Este inmueble estaba hipotecado con 1,000 pesos a 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 soñ 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.⁷⁸

Este caso muestra cómo varios miembros de una familia tuvieron vocación eclesiástica, hecho que encontraremos en repetidas ocasiones. También cómo el monasterio, aunque en algunos casos no pidiera dote, podía absorber parte de la herencia familiar de la religiosa.

SOR MARTA IGNACTA

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 novio un capital

⁷⁸. -ESCALONA MATAMOROS, . c. 1740, Opus. Cit.

de 20,000 pesos. Además de la religiosa,⁷⁹ tuvieron otros cinco hijos: Manuel, Francisco, Josefa, Gertrudis y Joaquina. El padre de la monja, Ignacio Yañez, era dueño de las haciendas Mazaguihuac y el Rosario, que había heredado por línea paterna.⁸⁰ No obstante ser labrador de Tlaxcala, residía en Puebla para 1773.

Los abuelos paternos de sor María Ignacia fueron Francisco Yañez Remuzgo de Vera y Thomasa Gárate y Palacios.⁸¹ En 1712 la hacienda Mazaguihuac pertenecía a Francisco Yañez, labrador de Tlaxco; tenía 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. La finca reconocía un censo a favor del convento de santa Clara de Puebla. Asimismo, este personaje era propietario de Nuestra Sra. del Rosario, la cuál tenía "en arrendamiento pro-indiviso junto con los demás herederos"⁸², además, por la misma fecha tenía cuarenta caballerías de tierra laboría y un sitio de ganado menor montuoso (2,500 hectáreas), 150 bueyes mansos de arado, y la misma cantidad de vacas de vientre, 1000 ovejas, 500 cabezas de ganado de cerda de

⁷⁹.-Ignacia Micaela Josefa Yañez Remuzgo de Vera nació el 8 de mayo de 1747 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).

⁸⁰.-Las referencias sobre las propiedades rurales de la familia Yañez Remuzgo de Vera fueron recogidas en GONZÁLEZ SANCHEZ, 1969.

⁸¹.- Posiblemente se trate de la viuda de Miguel Rabozo de la Plaza, cfr. en este mismo capítulo a la citada familia.

⁸².-GONZÁLEZ SÁNCHEZ, 1969.

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 a favor de diferentes dueños.

Estas dos haciendas las heredó Ignacio Yañez, padre de la religiosa. Éste, además, tenía que ver con otra gran extensión agrícola, la hacienda de san Blas en Hueyotlipan, que valía aproximadamente 25,000 pesos de la cual era administrador y cuyo propietario era uno de sus yernos. Los Yañez y de Vera figuran también como propietarios 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 Mazaguiahuac y estaba muy cerca de san Blas. El capitán Cristóbal Yañez Remuzgo de Vera era probablemente hermano de Ignacio. Sus propiedades rurales 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 tenía arrendados la hacienda y el rancho en 1712.

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. La hacienda Mazaguiahuac y El Rosario fueron heredades 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 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 en él 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 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, que llegó a ser alcalde de la ciudad en 1764. Él 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.⁸³ Su sobrina María Micaela de San

⁸³.-"Libro de Profesiones del convento de La Concepción", 17 de octubre de 1726, núm. 350.

Bernardino, lo hizo en 1738 en el mismo convento. ⁸⁴ Ellas convivieron como religiosas con Gertrudis de la Concepción quien profesó en 1734, mientras que su hermana de Magdalena de Jesús profesó en santa Catalina en 1740 ⁸⁵ 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. ⁸⁶ 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 Altamira y vizconde de san Antonio ⁸⁷ y María Teresa Yañez Remuzgo de Vera y Guzmán. ⁸⁸

En total once miembros del clan familiar Yañez Remuzgo de Vera

⁸⁴.-Era hija de Bernardino Yañez Remuzgo de Vera, casado con Juana Pedraza, ambos vecinos del arzobispado de México.

⁸⁵.-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.

⁸⁶.-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.

⁸⁷.-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 Num. 38, 9 de marzo 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 lic. Presbítero Juan Casqueta Yañez, residente en España en 1778. Profesión de Josepha de la Santísima Trinidad, 1741, Núm. 432.

⁸⁸.-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.

ingresaron a dos conventos poblanos en el siglo XVIII. En estos espacios continuaron reforzando sus lazos de consanguinidad hermanas, medias hermanas y primas en primero y segundo grado. Este es un ejemplo tomado de una familia de terratenientes importante en Tlaxcala y en México que muestran el comportamiento de "la gran familia" conventual

SOR ANTONIA DE SAN ANSELMO Y SOR MARIA ROSALIA⁸⁹

La familia de estas monjas era tan importante en Puebla que una de sus principales calles adoptó su nombre (3, Poniente, 300). Una de las casas de la calle Victoria (hoy 312) perteneció después al convento de santa Rosa y la número 14 (hoy 314) nos indica que el apellido Victoria Salazar figuraba ya en 1641 en la ciudad, cuando el Licenciado Nicolás Victoria⁹⁰ presentó su título de

⁸⁹.-Rosalia 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.

⁹⁰.-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 ello 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. El 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

médico. Este hombre, abuelo de las religiosas dominicas, fue capitán y regidor, casado con Clara Ursula de la Hedesa Verástegui⁹¹ con quien tuvo 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 del novenario de la virgen del Carmen⁹² posteriormente fue capellán del citado monasterio.⁹³ 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).⁹⁴ Thomas fue cura de la parroquia del Santo Ángel de Analco

1712, ante Francisco de Herrera Calderón, ff.14-17.

Entre sus parientes aparece; Juan de Victoria Salazar y Cuenca su primo hermano quien 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 religiosas 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.

⁹¹.-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 legítimas 7 279 pesos. AGNEP, 25 de abril de 1709, ante Francisco de Herrera, s.f.

⁹².-Se declaró por patrón de dicho novenario, 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 not. 6, enero de 1706, s.f.

⁹³.-AGNEP, 25 de febrero de 1733, s.f., ante Diego Robles.

⁹⁴.-Se asignó 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, a su muerte se incorporaría dicha cantidad al vínculo. AGNEP, 24 de septiembre de 1709, ante Francisco Calderón s.f.

en 1712, en 1725 fue vicario superintendente de los conventos de mujeres⁹⁵ además de ser canónigo lectoral de catedral entre 1712 y 1746 cuando falleció.⁹⁶ 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 ciudad⁹⁷, el llegó a ser deán de la Catedral de Puebla en 1702, un año antes de su muerte.⁹⁸ A principio del siglo XVIII, Diego dejó dinero para que se dotara a 10 colegialas en el Colegio de Jesús María y gracias a él el número de mujeres educandas pasó de 12 a 22.⁹⁹ Además de concluir la

⁹⁵.-AGNEP, 5 de enero de 1725, ante Lucas de Revilla, ff.11v-12.

⁹⁶.-AGNEP, 6 de diciembre de 1719 ante Lucas de Revilla.

⁹⁷.-AGNEP, 15 de noviembre de 1698, ante Francisco de Solano. s.f.

⁹⁸.-El deán falleció el 6 de septiembre de 1703. 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 Ursula de la Edesa 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.

⁹⁹.-Ordenó el deán que se fundara un colegio para diez niñas pupilas agregado 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 Herreros, más 21 800 pesos de censo impuestos a 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

capilla 7a. 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 sucesores 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 sucesores no suseda y sea excluido si se casare con mestiza, mulata, negra, china o india...¹⁰⁰

El hijo menor, el padre de las monjas fue Ignacio Xavier, este 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".¹⁰¹ Así que como único heredero contrajo primeras nupcias con doña María Nicolasa de Andrada y Moctezuma¹⁰² de esta unión nació José Xavier quien heredó su cargo de regidor en 1739.¹⁰³ y Anna María de Victoria Salazar

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.

¹⁰⁰.-AGNEP, Disposiciones testamentarias del Deán don Diego de Victoria Salazar, 24 de septiembre de 1709, ante Francisco Calderón, s.f.

¹⁰¹.-AGNEP, Disposiciones testamentarias del Deán don Diego de Victoria Salazar, 24 de septiembre de 1709, ante Francisco Calderón s.f.

¹⁰².-AGNEP, 25 de abril de 1709, ante Francisco de Herrera Calderón, s.f.

¹⁰³.-AGNEP, 3 de julio de 1739, ante Lucas de Revilla. ff.95v-96.

Frías y Moctezuma quien se casó con Diego Cano y Moctezuma, ella se encontraba como moradora del convento de la Santísima Trinidad en 1740.¹⁰⁴ 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 regidor en 1787. La familia Victoria Salazar y Paez era una rama de este linaje tan influyente en la región a fines del siglo XVII y XVIII.

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 y en 1752, para poder profesar sor María Rosalía fue dotada por su hermano José Joaquín, mientras y Sor Manuela de San Anselmo en 1753 ingresó 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

¹⁰⁴.-AGNPP, 1 de diciembre de 1740, ante lucas de Revilla, ff. 242v-243.

catedral, tomó la profesión de sus sobrinas, las hijas de Clara Ursula de la Hedesa y Nicolás Victoria. Es curioso notar que la viuda de otro de la Hedesa y Verástegui, de Antonio, vivía en 1714 en una casa 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).

SOR MARTA ANTONIA

Era hermana de Gaspar Antonio Méndez Cisneros. Este personaje en 1711 era 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 en 1737-1743, canónigo en 1748, tesorero al año siguiente hasta 1756, cuando 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.

SOR MARTA IGNACIA GERTRUDIS DE LOS DOLORES.

Esta religiosa ingresó al convento como novicia a los 24 años.¹⁰⁵ Era hija de Ignacio López de Herrera, alférez desde 1729 y notario del Santo Oficio de la Inquisición, y de Antonia González de Varo Delgado. El padre de la religiosa nació en Andalucía (Utrera, Sevilla), descendía de una familia de "notorios Hijosdalgo, de clara estirpe",¹⁰⁶ y recibió amparo de nobleza en 1738.¹⁰⁷ Su esposa, aunque probablemente nació en Puebla, provenía de una familia de "caballeros notorios" de León (Burgos, arzobispado de León). En Puebla, hicieron amistad con una familia de importantes comerciantes españoles, los González Maldonado, quienes ratificaron "sus linajes tenidos y reputados por gente ilustre, de cristianos". El coronel Eugenio González Maldonado era compadre de los padres de la monja de santa Rosa y el capitán Cándido González Maldonado conoció a la familia López de Herrera desde que se acercó en

¹⁰⁵.-Ignacia Gertrudis López de Herrera, profesó el 3 de noviembre de 1753. "Libro de Profesiones de Santa Rosa", 31 de octubre de 1753, Núm. 17. Parte de su dote se exhibió el 3 de febrero de 1751 por el lic. Antonio González Varo, su tío, quien pagó 1000 pesos. AGNEP, 17 de octubre de 1753, ante Joseph Antonio Saldaña, ff.489-490-

¹⁰⁶.-Hijo de Juan López de Herrera y Luisa de San Diego y Prado, vecinos de la Villa de Utrera, nieto por vía paterna de Francisco López y Pascuala de Herrera y por materna de Domingo Báez y María Prado, vecinos de Alcalá de Guadalupe en el arzobispado de Sevilla. Libro de Profesiones de Santa Rosa, 31 de octubre de 1753, Núm. 17. Se le encuentra como alférez desde 1729 cuando emite una carta para no fiar ni garantizar a persona alguna. AGNEP, 26 de agosto de 1729, ante Lucas de Revilla ff. 361-361v.

¹⁰⁷.-Ante el Ilmo. Juan Antonio Vizarrón y Egureta, arzobispo de México y virrey como consta en los libros de Cabildo y Diputación de esta Nobilissima ciudad. AGNEP, 26 de agosto de 1729, ante Lucas de Revilla ff. 361-361v.

Puebla, acreditando su pureza de sangre y su cristiandad de antiguo.¹⁰⁸

Ignacio López, padre de la monja, tenía un primo regidor en Utrera y un pariente cercano, el lic. Juan Manuel López de Herrera, presbítero de la diócesis de Puebla, quien tomó la profesión de María Ignacia Gertrudis.

SOR IGNACIA MARTA DE SAN JOSE 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 Inquisición, administrador de diezmos de la iglesia de Córdoba, su madre había muerto en 1758 cuando ellas profesaron en santa Rosa.¹⁰⁹ 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, era originarios en 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 dr. José Tembra, tío de las monjas, quien fue canónigo lectoral de la catedral de Valladolid, Michoacán. Sus dos hermanas, Antonia del Corazón de

¹⁰⁸. - Debemos recordar la amistad existente entre los González Maldonado y la familia Yañez Remuzgo de Vera, de los cuales también fueron testigos de legitimidad.

¹⁰⁹. - "Libro de Profesiones de Santa Rosa de Santa María". años 1758 y 1759. Núms. 12 y 13.

Jesús y Nicolasa de San José,¹¹⁰ fueron monjas profesas en santa Catalina, y posiblemente influyeron en la decisión de hacer profesar a sus sobrinas en otro monasterio dominico.

La familia Tembrea era propietaria de casas en Córdoba y una ladrillera en Puebla. El padre de la monja era amigo del capitán Ignacio de Eguren y con el regidor Joaquín Burguñas. Eguren tenía también una hija en el convento, sor Lorenza Josefa de la Purísima Concepción. La familia Pérez de Castro y Tembrea 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.¹¹¹

SOR MANUELA MARIA JOSEPHA DE SAN JUAN¹¹²

En este ejemplo se muestra como 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, el cual, en sus disposiciones testamentarias¹¹³ hizo especial

¹¹⁰.-"Libro de profesiones de Santa Catalina", 1 de enero de 1753, las dos profesaron el mismo día.

¹¹¹.-"Libro de Profesiones de La Soledad", 15 de junio de 1750, núm 17.

¹¹².-Manuela María Josefa, nació 1 de diciembre de 1737 y profesó en Santa Rosa el 18 de mayo de 1756. "Libro de Profesiones de Santa Rosa", Núm.19.

¹¹³.-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.

hincapié 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, nuevas devociones relacionadas en especial con Puebla, doce pesos al primero más cincuenta pesos de limosna a cada uno. Dispuso además que se le rezaren dos mil misas por su propia alma y la de sus padres.¹¹⁴ Había fundado dos patronatos de legos con tres mil pesos cada uno y poseía un censo impuesto a su favor, que convirtió en misas por las almas del purgatorio.¹¹⁵ Prometió su casa de san Andrés Chalchicomula a los padres carmelitas descalzos para que fundasen en ella un hospicio.¹¹⁶

El padre de Manuela María Josefa era una persona relativamente acomodada en la ciudad de Puebla pues para 1747 poseía dos casas contiguas que el "mismo fabricó en la Calle del Alguacil Mayor (8 oriente 400) que hacía esquina, justo enfrente de la plazuela de san Francisco".¹¹⁷ En ese mismo año obtuvo una merced de agua bajo la condición de poner una fuente en la plazuela. En 1748 sacó a arrendamiento por tres años los diezmos del partido de san Andrés Chalchicomula y en 1751 declaró poseer una hacienda de labor y

¹¹⁴. - Ibidem.

¹¹⁵. - Cfr. Testamento de Juan Antonio Rahanillo y Sanabria. AGNEP, 22 de noviembre de 1751, ante Manuel del Castillo, ff.75 a 78v.

¹¹⁶. - Testamento de Juan Antonio Rahanillo Sanabria, 17 de octubre de 1744, ante Lucas de Revilla, ff.35-37v.

¹¹⁷. - "Libres de hipoteca. Una es de mi morada y al otra es de ganado de cerda". AGNEP, Testamento de Juan Antonio Rahanillo y Sanabria, 18 de noviembre de 1761, ante Manuel del Castillo, s.f.

ganado en Tepeaca, la cual se componía de dos sitios de ganado menor y dos caballerías de tierra, misma que se hallaba aparejada de todo lo necesario de ganados machos de tiro, cría de ganado de cerda, manadas de todas las edades, chinchorro de abejas, caballos de trilla, mulas de recua, semillas, casas de vivienda y oficinas, todas nuevas.¹¹⁸ Declaró en 1761 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.¹¹⁹ Además arrendaba otra finca llamada san Pedro Tecamaluca en la jurisdicción de Orizaba, que era propiedad del conde del Valle.¹²⁰

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 de Depositario general del cabildo. Fue síndico del convento de san Francisco y alcalde de la ciudad (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.

¹¹⁸. -Se especifica que la hacienda de santa Inés se encontraba gravada con seis mil pesos de principal redimible a favor de la enfermería del convento de las llagas de san Francisco. De ellos tres mil correspondían a un patronato de legos que él fundo 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, s.f.

¹¹⁹. -AGNEP, testamento de Juan Antonio Rabanillo y Sanabria, 18 de noviembre de 1761, ante Manuel del Castillo, s.f.

¹²⁰. -Cfr. Testamento de Juan Antonio Rabanillo y Sanabria. AGNEP, 22 de noviembre de 1751, ante Manuel del Castillo, ff.75 a 78v.

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 JOSEFA DE SAN IGNACIO ¹²¹

Era hija de Ana Estrada y Merino¹²² y de Juan José Malpica Delgado y Soria, importante hacendado del valle de Atlixco al igual que su abuelo, Esteban Malpica y Ponce de León, quien además fue regidor de Atlixco, alcalde ordinario y alguacil mayor del santo Oficio. El apellido Malpica figura en la ciudad desde el siglo XVI, cuando se asentó que tenían una casa en las afueras de la ciudad de Puebla por las actuales calles de 11 Norte-Sur. Una calle en la ciudad de Puebla llevó el nombre de Malpica, (7 Norte 200), por las casas y solares que poseía esa familia. Ya a mediados del siglo XVII, una rama de los Malpica y Salazar tenía pretensiones nobles y un escudo de armas. A mediados del siglo XVIII se cita a un Joaquín Malpica

¹²¹.-Ana Josefa Malpica y Estrada nació en 1739 y profesó en santa Rosa el 3 de mayo 1759. "Libro de Profesiones de santa Rosa", Núm. 21.

¹²².-Ana Estrada y Merino era hija del alférez Juan de Estrada y Manuela Merino Belarde.

como propietario de una tocinería por el mismo rumbo, en la calle de la Estampa (7 Norte 1). La monja de santa Rosa, sor María Josefa de san Ignacio, ingresó al convento en 1759, de 20 años de edad, apadrinada por José Ojeda y Estrada, conocido comerciante de la ciudad y posiblemente pariente de su madre. Una de sus hermanas, ingresó años después como monja en santa Inés y su prima, la hija de Petra Paula Malpica Ponce de León y del capitán y regidor Manuel Hidalgo de Vargas, entró al convento de la Concepción en 1760¹²³. Por la misma fecha, en 1764, había ingresado otra Malpica al convento de Capuchinas,¹²⁴ la hija de José Malpica Diosdado.

SOR ANA MARÍA

Hija de Pedro Ramírez de Arellano y de Gertrudis Marín Mejía. La religiosa nació en Atlixco pero se educó en Puebla, en el Colegio de Jesús María, dependiente de las monjas del convento de san Jerónimo.¹²⁵ Sus abuelos paternos fueron Antonio Ramírez de Arellano y María Orozco y por línea materna Diego Marín y Thomasa María Pérez. Entre sus ascendientes el apellido más renombrado es

¹²³.-María Ignacia del Corazón de Jesús profesó el 11 de junio de 1760. Se añade a su cédula de profesión que entró por capellana y por consiguiente no pagó dote. "Libro de profesiones de la Concepción", Núm 409. Los Hidalgo de Vargas fueron descendientes directos, por vía masculina, del fundador del citado monasterio; por esa razón gozaban de dicha capellanía, además de reputarse como parte del linaje de los primeros pobladores de la ciudad.

¹²⁴.-Clara María Malpica profesó como monja de velo negro y coro el 23 de diciembre de 1764. Libro de Profesiones del convento de Capuchinas, Núm 72.

¹²⁵.-Ana María Ramírez de Arellano fue bautizada en Atlixco el 28 de diciembre de 1745 y profesó en santa Rosa en 1770. "Libro de Profesiones de santa Rosa", Núm.26.

el de los Ramírez de Arellano, que tuvieron haciendas en Atlixco y una presencia relevante en la ciudad de Puebla. La segunda esposa de Hernán Cortés, Juana Ramírez de Arellano, perteneció a este linaje.¹²⁶ En la ciudad, Felipe Ramírez de Arellano, fue alcalde en 1561, 1566 y 1580, al igual que su hijo y sus nietos, Juan en 1612 y Alonso en 1625; su hermano Felipe figuró como regidor en 1617 y 1622. Antonio Ramírez de Arellano, tío de la religiosa de santa Rosa, fue alcalde en 1665 y probable heredero del mayorazgo de la familia. Tuvo varias casas en la ciudad de Puebla y una de sus calles, cerca del Portalillo, llevó su nombre.

SOR IGNACIA ANTONIA

Hija de Luis Rivero, natural de la ciudad de Victoria, España y de Josefa María Uriarte y Larrasquito. Luis Rivero además de ser importante comerciante llegó a ser alcalde en 1761 y 1767. A la muerte de Luis, María Josefa se casó con Esteban de Ureta, quien figuró como miembro del cabildo de la ciudad en 1779.¹²⁷ La señora Uriarte tenía dos casas, contiguas por espalda, en la ciudad de Puebla, que fueron arrendadas para que se estableciera el estanco de tabaco, por lo que se le llamó calle del Real Estanco del Tabaco (1782). El padrino de bautismo de la monja de santa Rosa, Pedro Anteparaluzeta, era un conocido comerciante español. Un pariente

¹²⁶.-Cfr. GONZALEO ATZPIRU, 1994, p.328.

¹²⁷.-La familia Ureta se contaba entre los principales propietario urbanos de Puebla a principios del siglo XIX. Poseían 10 casas con un valor aproximado a 67 540 pesos. AAP, Padrón de casas de la ciudad de Puebla.

cercano de la madre de la religiosa, Andrés Javier de Uriarte, fue prebendado de la catedral de Puebla y bautizó a la futura religiosa.

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. La fortuna de este personaje, a principios de la década de 1780, era un poco más de 80,000 pesos, suma considerable para los niveles de fortuna 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 avedamiento en la ciudad; José Carmona y Tamariz, 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 vivían ya en Puebla para esa época. En 1766 tenía 27 años cuando profesó,¹²⁸ 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, estos pueden considerarse representativos de un grupo mayor de linajes conocidos en la ciudad de Puebla, sea por su poder, por sus casas, por 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 conventos 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 aparejado con el prestigio económico y social, relación que representó para la Iglesia un sólido vínculo con la élite de la región. 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 conocidos.

¹²⁸.- "Libro de Profesiones de santa Rosa", 19 de junio de 1766, Núm. 23

CAPITULO IV : LOS CONVENTOS FEMENINOS Y EL SISTEMA DEVOCIONAL URBANO.

A lo largo del período 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 reconocidas no sólo como válidas sino como necesarias.

El aporte de los conventos de mujeres en la conformación del sistema devocional estuvo en relación con la gran importancia que estos 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. Esto definió la advocación de las iglesias conventuales, las imágenes que se veneraban, el tipo de capillas y las festividades que se celebraron entre otros aspectos que reflejaron esta situación. La filiación y relaciones entre diferentes cultos puede ayudar a comprender la fuerza que adquirieron los conventos en el conjunto social y su papel clave en las diversas fases de conformación de la identidad urbana.

El santoral urbano durante los primeros sesenta años de vida de la ciudad hacía referencia de manera marcada a la intercesión de santos varones que, con excepción de santa Bárbara y en casos extraordinarios de la Virgen llamada La Conquistadora, fueron propuestos 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 un período que va de 1593 a 1700, surgieron tres advocaciones femeninas correspondientes a nombres de conventos de mujeres, las que se insertaron en el calendario devocional urbano. Ellas, apariciones, sueños, milagros y sorteos, ganaron un lugar en las festividades populares al ser nombradas patronas de la ciudad.

De manera paralela al surgimiento de los patronatos femeninos emergió otra importante manifestación de la religiosidad asociada a la erección de los santuarios marianos en zonas periféricas de Puebla y de la región. Estos han sido considerados y estudiados como una forma devocional de culto rural y público pero constituyeron también formas alternas de devoción privada que contribuyeron a formar la identidad urbana. Como ejemplo de ese proceso, dentro de los conventos femeninos aparecieron, bajo diversas formas, manifestaciones del culto privado a la Virgen María a través de diferentes advocaciones particulares, como por ejemplo, en san Jerónimo a la Señora de la Manga. Por tanto, asistimos entre 1600 y 1700 a la conversión de espacios monásticos en santuarios marianos temporales y privados a través de las apariciones y manifestaciones celestiales que formaron parte de la vida mística al interior del convento. Esta manifestación de religiosidad generada dentro de sus muros, a lo largo de lo siglo XVIII, contribuyó a identificar y definir parte del sistema devocional criollo al integrar a venerables monjas en proceso de beatificación. Hasta mediados del siglo XVIII, esta espiritualidad reflejada en las hagiografías y crónicas se constituyó en el modelo

ideal que formaba parte importante de la cultura local. Este 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 en este período, la devoción conventual se expresó también por un incremento en la veneración de las imágenes de Jesús, que recrearon además una devoción pública por medio del milagro. Estas variadas manifestaciones de religiosidad fueron cuestionadas hacia la segunda mitad del siglo XVIII cuando se experimentó la reacción de las autoridades del clero secular contra las manifestaciones de culto popular. En este apartado describiremos la dinámica del sistema de devocional urbano del cual los conventos formaron parte activa.

Los conventos femeninos influyeron en la definición del sistema religioso urbano, que como una expresión del proceso civilizatorio se constituyó en una de las pautas de los comportamientos que legitimaron a través del culto la conducta moral de la sociedad.

La ciudad y sus santos patronos

El sistema devocional de la ciudad de Puebla se conformó en diversos momentos y formas. A través de leyendas se expresó el interés social por reconocer la protección de sus patronos jurados cuya reiteración se considero 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 santos funciones y formas devocionales específicas caracterizadas por la mutabilidad, esto permitió orientar la atención de los devotos según la necesidad del momento. Así, mantenían a unos santos, olvidaban a otros e incorporaba a terceros al panteón de la religiosidad popular. Con ellos nuevas fiestas, misas, santuarios, procesiones y advocaciones surgieron y cambiaron la vida urbana, desde sus rezos en los oratorios privados hasta los nombres de las calles.

LA LÓGICA DEVOCIONAL, SU FUNCIÓN Y OBJETIVO.

El santoral poblano durante una primera etapa que se puede situar entre 1545 y 1593 correspondió al modelo hispánico heredado; las advocaciones a las que acudió la población como soluciones piadosas durante las crisis temporales se identificaron posteriormente como patronos y como protectores duraderos. 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

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

celestiales tuvo un impacto y un objetivo limitado, que consistió en establecer un vínculo regular de clientela y patronazgo.

La jura de santos patronos fue una práctica eminentemente municipal,³ que actuó 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.⁴ Como ejemplo de ello está el caso de san Sebastián, el primer santo patrono de la ciudad después de su fundación. Los cabildantes 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 eregirlo 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 1545.⁵

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

³.-Para un proceso semejante en San Luis Potosí véase MARTÍNEZ ROSALES, 1993, p. 107

⁴.- Es importante resaltar lo que representaba el acuerdo entre las autoridades temporales y espirituales en el establecimiento de los cultos urbanos. Las implicaciones de ello fueron desde dar limosna de los fondos municipales hasta la obligación de asistir a la fiesta como corporación y comprometerse a mantener el culto a una devoción, hechos que transformaban la vida urbana.

⁵.- AAP, Libro de Cabildo, núm., 15, f. 46.

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 fuego⁶. Otras intermediaciones se establecieron especialmente en tiempos de epidemias y pestes, cuando se recurrió al citado san Sebastián y a san Roque⁷. San Nicolás Tolentino fue invocado "por los temidos terremotos a que esta expuesta la ciudad", por lo que se le dedicaron los debidos cultos;⁸ mientras se recurrió a san Antonio⁹ para el control de los vendavales y el mal aire. Con esto se buscó el dominio de los cuatro elementos básicos de la

⁶.-"A los cinco de diciembre, en el convento de santa Bárbara, 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. La ciudad da 25 pesos para la cera y adorno". ZERÓN ZAPATA, 1945, pp. 123 y 124.

⁷.-"En el mes de agosto se celebra el bien aventurado san Roque, que no faltó ángel que le curase sus llagas, como que de una ciudad angélica había de ser el patrón, 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

⁸.- 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

⁹.-Oriundo de Lisboa, canónigo regular de la orden de san Agustín y posteriormente de la franciscana 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.

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.¹⁰

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 Todo poderoso en el control de las fuerzas de la naturaleza.

La función de los patronos se buscaba de manera cotidiana

¹⁰. -BERMÚDEZ DE CASTRO, 1985, pp.151 y 152.

estableciendo rituales-compromiso entre la figura del santo y la población. Por medio de votaciones en ambos cabildos se establecían acuerdos previos, esperando, como en el caso de san José "su patrocinio para los buenos temporales y la defensa contra los rayos".¹¹ 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 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".¹²

LOS PATRONOS Y SU FECHA DE APARICIÓN

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

¹¹.-FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, 1963, p.209.

¹².-FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, 1963, p.209.

asociado a su fundación. A los santos varones del siglo XVI, se añadieron a lo largo del período 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. Esto se expresa en el siguiente cuadro:

CUADRO 14

PATRONATOS DE LA CIUDAD DE PUEBLA DE LOS ÁNGELES SIGLOS XVI-XVIII

SANTO	AÑO DE PATRONATO	FUNCIÓN O DEFENSA	SITIO O LUGAR DE DEVOCIÓN
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 Con cepción	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		cvto. de dominicas
Santa Teresa	1700		cvto. de carmelitas
San Juan de la Cruz	1781	demonios	cvto. de carmelitas
Beato Sebastián de Aparicio	1789		cvto. franciscano
San Felipe de Jesús			cvto. franciscano
San Francisco Javier			cole. de jesuitas

Fuente. AAP. Libro de Patronatos de la ciudad y ZERÓN ZAPATA, 1945. En las crónicas aparecen aún antes de ser canonizados los dos últimos personajes.

En un primer período vemos la marcada preferencia por los

santos varones,¹³ una santa y dos advocaciones de la virgen bajo la concepción española de la Conquistadora¹⁴ o La Purísima Concepción a partir de 1593. El segundo período 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 Cruz¹⁵, san Francisco Javier¹⁶ y santa Teresa¹⁷,

¹³.-Se ha identificado la existencia de una condición de marginalidad en las promociones de las mujeres a la santidad. Véase RUBIAL GARCÍA, 1993, pp.73 y 74.

¹⁴.-"Recibe ese nombre por haberla traído consigo Hernán Cortés quien hizo donación de ella a un noble cacique de la ciudad de Tlaxcala quién le auxilió en la conquista e 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 VEYTIÁ. 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

¹⁵.-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. ALVAREZ GÓMEZ, 1990, pp. 316-319.

¹⁶.-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, cit. 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 Javier, 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

incluyéndose a lo largo del siglo XVIII a vírgenes, santos y beatos americanos primero por la Virgen de Guadalupe, san Felipe de Jesús¹⁸, santa Rosa de Lima¹⁹ y el beato Sebastián de Aparicio.²⁰

17.-"A los 15 de octubre de cada año, en el convento de Nuestra Señora del carmen, 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. Ángel fue el que le penetro el corazón a esta santa amorosa del divino amor; para que se entienda que es bien muy justo, haciendo estas memorias, pedir a su amante dueño Jesús, por la república angélica que con devoto obsequia le venera madre y reconoce que a su sombra alcanzara cuanto se le pida". ZERÓN ZAPATA, 1945, p.122 .

18.-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.

19.-"Según Real cedula 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 bulla 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 patrones 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, f.449v- 551.

20.-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 habito franciscano en México y fue destinado a Puebla, donde se dedicó al cuidado de toros salvajes y al oficio de carretero. A su

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. 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.

La 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.²¹ De san Miguel Arcángel, el principal patrono de la ciudad, el 20 de septiembre de 1617 se encargó al regidor Pedro de Uribe para..

... 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.²²

La participación de todas las congregaciones y del pueblo

muerte se percataron de que aquella humilde apariencia había a escondido un santo. BORGES, 1992, p.388.

²¹.-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.

²².-FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, 1963, pp.205 y ss.

creyente para avalar la introducción de un patronato, solicitar la intercesión celestial y de manera casi obligada para reforzar una devoción, fue una 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.⁷³

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

⁷³.-LÓPEZ DE VILLASEÑOR, 1961, p. 232.

tempestades".²⁴

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 distribución de estos objetos, previa bendición en presencia sagrada, aseguraba que se repetiría la historia del patronato y su objetivo protector.²⁵

LOS SANTOS Y LA TERRITORIALIDAD PROTECTIVA

En principio las celebraciones patronales se restringieron al grupo de españoles y criollos, excluyendo a grupos subalternos en las rogativas públicas ²⁶ más no en los beneficios que otorgaba el patronato:

²⁴.-FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, 1963, p.208.

²⁵.-CHRISTIAN, 1990, p.260.

²⁶.- "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.

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.²⁷

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;²⁸ 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 función de un espacio como en el caso del convento franciscano de santa Bárbara,²⁹ en cuya portería

²⁷.-LÓPEZ DE VILLASEÑOR, 1961, p.227.

²⁸.-"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.

²⁹.-"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 una santa cruz de piedra que estaba colocada sobre una peana de cal y canto". FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, 1963, p. 309.

los religiosos colocaron una pintura antigua de san Antonio.

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.³⁰

En la integración del espacio urbano las celebraciones de los patronatos desempeñaron un papel importante, 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 (...). Se hizo merced para tal fin de dicho sitio para fundar y edificar dicha iglesia que será la primera e principal parroquia de esta ciudad e barrios de ella".³¹ 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

³⁰.-FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, 1963, p. 309..

³¹.-"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, p.227 y ss.

parroquias o la dedicación de capillas.³² 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.³³

Dependiendo de la importancia del invocado, su lugar de culto podía ser la misma catedral

a 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.³⁴

También se dedicó una capilla a la Purísima Concepción al lado del evangelio, la dicha basílica llevaba 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 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

³².-"Luego que se fundó (el patronato) se tuvo por costumbre sacar un pendón real de las casas de Cabildo e ir con él a la iglesia mayor la víspera de san Miguel de cada un año e a otro día a misa a la capilla de san Miguel que para ello se dedicó". LÓPEZ DE VILLASEÑOR, 1961, pp. 222 y 223.

³³.-AAP. Libro de Patronatos de esta Nobilísima Ciudad, f.18 y LÓPEZ DE VILLASEÑOR, 1961, p.233.

³⁴.-ZERÓN ZAPATA, 1945, p.121. Posteriormente una de las capillas laterales estuvo dedicada a este arcángel.

san José le dedicaba una gran fiesta en marzo,³⁵ y en este caso en particular se le recordaba mensualmente mediante una misa los días 19 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, poniendo de su lado 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, queriéndonos despertar ha permitido su divina majestad, que hayan caído algunos rayos, así dentro de esta dicha ciudad como en su contorno y cercanías, de que han peligrado y muerto algunas personas, causando gran sentimiento a todo genero de individuos, grandes y pequeños, eclesiásticos y seculares(...) se solicita que este patrón sea honrado y su celebridad celebrada con la pompa y autoridad que tan gran santo merece y que por su ruegos e intercesiones esta república este guardada y

³⁵.-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.

amparada de las dichas tempestades,³⁶ aprobando y ratificando de nuevo el dicho patronato.

La introducción de los patronos en el santoral implicaba una magna celebración, restringida únicamente por el radio de influencia territorial del cabildo civil. En el caso del arcángel y patrón tutelar de la ciudad.

...acordaron y mandaron (los cabildantes) que dicho día 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 pendón 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..³⁷

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 la Purísima Concepción en 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

³⁶.-LÓPEZ DE VILLASEÑOR. 1961, pp. 228-230.

³⁷.- LÓPEZ DE VILLASEÑOR, 1961, p.222 y ss.

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, cerca de la segunda mitad del siglo XVII; ambos casos tuvieron en común la incorporación de sus símbolos protectores en el imaginario urbano. El caso de la Purísima Concepción en el siglo XVII fue generado a raíz de una aparición de la Virgen, de modo que una primigenia fundación conventual extendió su influencia hasta convertirse en uno de los patronatos más importantes de la ciudad. En el caso de santa Rosa por medio de una manifestación divina, su fundador inició el culto de la santa limeña, con el tiempo se estableció su patronato y su protección celestial fue solicitada para promover la fundación del convento poblano bajo su advocación.

En ambos casos la intervención divina fue un factor decisivo en la adopción de estas 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.³⁸

Con santa Rosa de Santa María, noventa años después se insertó otra devoción femenina en el espectro patronal, que expresó la fuerza del clero regular al conseguir la canonización de la primera santa americana. Ahora no sólo compartirían el mismo espacio

³⁸.-Véase LORETO LÓPEZ, 1994, pp.87-104.

españoles e indígenas sino que se cohesionaban al rendir culto a un nuevo miembro de la corte celestial. En este apartado trataré de explicar cómo, por diferentes mecanismos relacionados con lo milagroso, se insertaron dos advocaciones femeninas conventuales en el sistema de patronatos urbanos.

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, específicamente 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 tenía hecho, el que renovó, prometiendo ponerlo en ejecución luego que llegase a la ciudad y al punto vio a Nuestra señora que le reprendía su descuido y alargándole la orla o extremo del manto azul de que estaba vestida, se asió de ella el cura y salió felizmente a la orilla, atestiguando el milagro el hallarle los que le acompañaban, enjuto y sin haberse mojado la ropa que llevaba.³⁹

Se expresa aquí la racionalización de un suceso maravilloso

³⁹.-"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 procedió a la fundación, nombrándose 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 .

matizado con elementos propios del milagro, al transformar un acto de carácter espontáneo, imprevisible y natural en un hecho de intervención divina.⁴⁰

En el caso de santa Rosa, al fraile dominico Bernardo Andía, santa Inés le indicó, en medio 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 La Concepción de la ciudad de México.⁴¹ 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 entraron por fundadoras y capellanas del monasterio.⁴²

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 como promotor de instituciones

⁴⁰. - Véase LE GOFF, 1986, p.13.

⁴¹. - Beatriz de Santo Thomas, fue monja profesada de velo negro en el convento de santa Catalina de Sena en la ciudad de los Ángeles. Salió de su convento con privilegio concedido por el Sumo Pontífice Sixto Quinto siendo nombrada por el por primera vez fundadora del dicho convento y con licencia para mudar de hábito y profesión. 26 de febrero de 1594, murió en abril de 1647. "Libro de profesiones de la Concepción".

⁴². - Véase LORETO LÓPEZ, 1991, pp. 163-181.

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, puesto 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.

EL PATRONATO URBANO DE LA PURÍSIMA CONCEPCIÓN.

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 el "ideal" proyecto poblacional funcionara. 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 de 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...⁴³

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 en la celebración de la dedicación de la iglesia del monasterio. Luminarias, 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 Inmaculada Concepción de María Santísima⁴⁴. Dado que en "la ciudad de México el Arzobispado y el Cabildo están próximos a hacerlas"⁴⁵ con motivo de la bula del santísimo Padre Paulo V, en que aprobó la piadosa fe en el misterio. ⁴⁶ Así el día

⁴³ .-Testamento de Leonardo Ruiz de la Peña, AGNP, Notaría 3, 1586, s. f.

⁴⁴ .-Véase LORETO LÓPEZ, 1994, pp.87-104.

⁴⁵ .-AAP. Libro de Actas de Cabildo del 9 de noviembre de 1618, f.209.

⁴⁶ .-"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

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.⁴⁷

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".⁴⁸ 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 adquiría con esta celebración un compromiso político y religioso que se repetiría secularmente al declarar los cabildantes que

...seria bien que de parte de la dicha ciudad, justicia y regimiento de ella, hiciere voto en cada un año de celebrar perpetuamente por siempre jamas la fiesta de la Purísima Concepción de la Sacramentísima Virgen (...) a

de Actas de Cabildo, núm. 15 del 7 de julio de 1619, f.240.

⁴⁷.-FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, 1963, p.26.

⁴⁸.-AGI, México 1,094, C. 218- 219, citado por GANTES TRELLERZ, 1983, p. 54.

imitación de otra ciudad de España y de la cristiandad

Un indicador de la importancia en la ciudad de esta fiesta es que para este mismo período, en ciudades como Córdoba o Sevilla, las manifestaciones festivas en honor a la Virgen fueron tan magnificas 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.⁵⁰ El patronato de La Purísima Concepción, expresó cómo la mentalidad barroca definía la unión indisociable de lo religioso y lo político .

La celebración de la fiesta de la Inmaculada Concepción de María expresó simbólicamente la consolidación del grupo socialmente dominante en la ciudad de Puebla durante la primera mitad del siglo XVII, configurando a través de la citada celebración una forma de identidad cultural. ⁵¹

La institucionalización de la fiesta puede verse como elemento integrador de cultura ⁵² en la medida en que se constituyó en una

⁴⁹.-AAP, Libro de Patronatos de esta Nobilísima ciudad. ff. 119.

⁵⁰.-VIFORCOS MARINAS, 1990, pp. 341-347.

⁵¹.-Esta incluye las ideas, los valores, las necesidades, los intereses expresados o imbrincados 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 PEYÓN, 1989.

⁵².-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

forma de reproducción y actualización de modelos simbólicos poseídos socialmente por el grupo español⁵³ que se incorporaron a la mentalidad popular través de 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.⁵⁴ 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 primera fiesta oficial en diciembre de 1619 se sobreponía posiblemente Soapile⁵⁵, señora, diosa del vestido verde

transformación a partir de la práctica colectiva. Véase ROURDIEU, 1972.

⁵³.-"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 PEYÓN, 1989.

⁵⁴.-"(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.

⁵⁵.-"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?".

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.⁵⁶ ¿ 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 un 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 el culto 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 comienza la aceptación colectiva del misterio de fe y el reconocimiento de su patronato sobre la ciudad.⁵⁷ Posteriormente otras advocaciones de María surgieron en

GRUZINSKI, 1988 p. 115.

⁵⁶.- Martín de León, Camino del cielo en lengua mexicana, México, Diego López, 1611, fol. 145v, citado por GRUZINSKI, 1988.

⁵⁷.-Aunque la fiesta de la Inmaculada es de larga data en el orbe cristiano tiene visos de novedad por que 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, cit. por MARTÍNEZ ROSALES, 1993, p.111. Con motivo de su axaltación al trono de España, el rey Carlos III expidió en Aranjuez, el 22 de abril de 1761, una real

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.

SANTA ROSA Y EL CRIOLLISMO ANGELOLOPOLITANO.

En el caso del monasterio de santa Rosa, se puede apreciar la inserción de lo milagroso en las diversas etapas de su fundación. Cabe recordar como antecedente que éste comenzó siendo una hermandad, para trasformarse en beaterio y posteriormente en convento.

La cofradía de santa Inés fundada en 1671 por el fraile dominico Bernardo Andía 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 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 maná ⁵⁸ sobre una pequeña casa

cédula en que proclamaba patrona universal de las España a la Inmaculada.

⁵⁸.-"Mana significa ¿que es esto? la tradición dice que le 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

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 ansias y anhelos de nuevas acciones, "este fue el principio -reconocería más adelante el cronista del convento de santa Rosa- primer anuncio y fundamento de esta fundación".⁵⁹ El fraile interpretó el mensaje y se dio a la tarea de buscar el sitio escogido 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, que en este caso se vio condicionada por un hecho sobrenatural una aparición, suceso extraordinario que generó la argumentación milagrosa para permutar la cofradía en beaterio. Este caso muestra el prototipo de un milagro condicionado, no como algo espontáneo sino buscado a voluntad del fundador.

El citado fraile se dio a la tarea de buscar un buen sitio para iniciar 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,

multiplicación de los panes que contiene un trasfondo netamente eucarístico. Metafóricamente es como un pan apunto de ser comido. Este es el auténtico milagro multiplicador; la capacidad de compartir". PIMENTEL, 1989, pp.117

⁵⁹.-ESCALONA MATAMOROS, c.1740, f,5.

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 "de ameno y florido huerto en que el esposo divino bajaría a tener sus delicias con las queridas esposas".

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 proceso de cristianización, con el cual se pretendía la intervención de una devoción recientemente implantada ⁶⁰ con el objeto de sacralizar de 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 hacia la iglesia de santa Catalina, (eje 3 Sur-Norte) observó con detenimiento una de las casas que pertenecía a la cofradía y que tenía un extraordinario parecido a la imaginada 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 cuál comenzó a funcionar el 23 de enero de 1683. Tres años después, el 16 de julio de 1686, el padre Andía, como patrón de la cofradía, donó dicha casa para el beaterio, haciendo uso del poder que tenía para

⁶⁰.-Hacia 1619 se había fundado el segundo convento dominico de monjas calzadas con la advocación de santa Inés del Monte Policiano.

modificar las cláusulas de fundación de la hermandad. En la escritura de donación dijo el padre

...que deseando emplear parte de las rentas de dicho patronato para el agrado y servicio de Dios nuestro señor, elegía hacer donación de un beaterio de la tercera orden del Señor santo Domingo, para cuyo efecto e labrado a costa de dicho patronato una casa destinada para dicho beaterio debajo de la devoción y título y patrocinio de dicha gloriosa virgen señora santa Inés del Monte Policiano, para que en el estén de bajo de las cláusulas las quince mujeres doncellas españolas honestas y recogidas que vistan el hábito de dicha sagrada religión y para sustento señalaré (...) y obligo a que, de todas las rentas de la dicha cofradía de santa Inés; dar y pagar a las religiosas beatas cien pesos en cada mes para su sustento.⁶¹

Una vez establecido el beaterio, 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 principal lugar colocó una pintura dedicada a la gloriosa virgen santa Inés y a las religiosas beatas como sus hijas amadas debajo de su manto. Así vivieron algunos años en el beaterio, recreándose en su imagen, debajo de su advocación,

⁶¹. - Dos años más tarde, el 19 de mayo de 1688, el padre Andía hizo otra donación al beaterio. Esta vez, le otorgó veintitrés casas de cal y canto, algunas con altos y otras bajas, a las que se agregaron posteriormente otras diez. En conjunto, las casas fueron valuadas en sesenta y un mil novecientos pesos. Los solares en que se construyeron las últimas casas, fueron compradas por el padre Andía a su convento con los bienes y rentas de la cofradía. Las rentas de este conjunto de inmuebles servirían, en adelante, al beaterio para su sostenimiento. En la escritura de donación, Andía asentó que las beatas debían estar bajo la devoción, título y patrocinio de la gloriosísima virgen santa Inés del Monte Policiano. AGNEP, 17 de julio de 1686, ante Antonio Gómez de Escobar.

"reverenciándola como a verdadera madre".

... Y QUEDO SANTA INES TRANSFORMADA EN SANTA ROSA.

Aunque el beaterio dedicado a santa Inés había comenzado a funcionar bajo la tutela de los dominicos desde 1683, pocos años después la familia Raboso, según lo hemos visto bajo la influencia de la misma orden, pensó en transformarlo en convento 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.⁶²

El capitán Ildefonso Raboso convenció al dominico Andía para que las peticiones del permiso para fundarlo fueran bajo la dedicación de la nueva santa americana, transformando el beaterio de santa Inés en el citado monasterio. Así, dos cosas intentarían Raboso y Andía de común acuerdo: transformar el beaterio en convento formal y cambiar su advocación. Andía mandó la solicitud a Roma pidiendo permiso para la nueva fundación. Pero este proyecto no fructificaría sino cincuenta años más tarde.

La situación del beaterio se mantuvo sin grandes cambios durante algún tiempo pues al morir don Ildefonso (1680) sin haber dejado cosa alguna dispuesta en su testamento, no hubo quien se dedicara a materializar la idea de fundar el convento de santa Rosa. Hemos señalado como pocos años después, el capitán y regidor Miguel Raboso, hijo de don Idelfonso, quiso dar cumplimiento a la

⁶². -VARGAS LUGO, 1977.

voluntad de su padre dando inicio a la construcción del que sería el primer convento de santa Rosa en América. Para ello, propuso destinar el sitio del beaterio para un hospital de convalecencia de mujeres pobres, que podía conservar su antigua dedicación y principal pintura dedicada a santa Inés y construir un nuevo espacio de clausura femenina. Para que el retablo tuviera un motivo más adecuado, Raboso ordenó que se volvieran a repintar 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.⁶³

Como el hospital nunca se llegó a fundar, la transformación del cuadro no se llevó a cabo y la obra pictórica se trasladó junto con las beatas al nuevo beaterio patrocinado por Raboso. Pero para ello, la pintura sufrió algunas alteraciones 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".

El provincial y el prior de los dominicos dirigieron cartas al obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, solicitándole licencia para acondicionar un oratorio dentro del beaterio en el que se celebrase misa. Con aprobación del prelado, se dispuso la primera misa, con gran júbilo de las religiosas, para el día 22 de julio de 1686. El

⁶³. -ESCALONA MATAMOROS, c.1740, ff. 19-20

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 mismas 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 deajo de ser muy especial el aparece el globo de fuego en esta noche habiéndose celebrado el primer sacrificio de la misa en este beaterio tan del agrado de Dios.⁶⁴

La descripción de esta celebración revela el establecimiento de un código de señales de comunicación colectiva con lo sagrado. Sorpresivamente el escenario de lo milagroso fue toda la ciudad que se vio envuelta en una luz inusual, transformándose el lugar por medio de símbolos que manifestaban el encuentro de los presentes con lo sobrenatural. Esta categoría de signos espirituales colectivos y públicos podían ser verificados por la población en general, sin necesidad de ser videntes. La población interpretó esto como algo milagroso y se unió más estrechamente a las beatas.

Mientras las terciarias permanecían en su beaterio, el convento comenzó a construirse en un terreno comprado por Raboso que pertenecía al Juzgado de Testamentos, Obras Pías y Capellanías. Su construcción fue lenta y al momento de la muerte de ambos promotores aún no estaba concluido y el beaterio, que no se había legalizado, pasaba por una de sus peores crisis financieras. Por

⁶⁴.-ESCALONA MATAMOROS, c.1740, f. 19v.

otro lado las descendientes de Raboso reclamaban la venta del lote donde se había empezado a erigir el futuro convento.

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 la licencia de transformación a convento formal, la cual no les sería otorgada hasta no tener un edificio expreso terminado y el patronato debidamente legalizado. Encomendóse la comunidad a la virgen de san Juan⁶⁵ para tal fin. La crónica describe textualmente sus desesperadas oraciones de la manera siguiente:

bien vez Señora Nuestra la mucha nécesidad que tenemos de casa y la imposibilidad que hay para que se acabe el convento, ahora queremos por tu intersecciónuitar 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. ⁶⁶

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.

⁶⁵.-Esta escultura de la virgen con advocación de san Juan 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 vino a residir a Puebla y "como pobre que era contrajo con el 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

⁶⁶.-ESCALONA MATAMOROS, c.1740, f. 43.

La intervención divina de la virgen respondió a la súplica colectiva para lograr la legalización del beaterio y su transformación en convento. La solicitud del conjunto de las beatas frente a la escultura de la virgen y el ofrecimiento de un voto estableció la base de un compromiso devocional. Finalmente sus súplicas fueron escuchadas y la terminación del monasterio corrió por cuenta del obispo.

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 señora de san Juan, a quien, según ellas, debían tal empresa organizaron una ceremonia en su honor. 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 claustro. La virgen se depositó cinco días con las recoletas agustinas hasta que llegó el momento de tomar posesión del nuevo convento. Con la imagen en el convento de santa Mónica y la posterior procesión por las principales calles de la ciudad, se expresaba públicamente la idea de perpetuar y profundizar su devoción.⁶⁷

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

⁶⁷.-El procedimiento fue acertado, pero la existencia en esta región de una red de santuarios marianos volvía relativante inoperante esta devoción. Un caso similar puede verse en CALVO, 1994, pp. 124-126.

beaterio hacia su nueva casa, las calles estaban apretadas de gente (...) las beatas llegaron a las puertas del Beaterio, se apearon de los forlones y tomando posesión de la hermosa y bien dispuesta portería".⁶⁸

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 la festividad se llevaba a cabo allí y hacia 1768 se celebraba con gran magnificencia en la catedral angelopolitana.⁶⁹ Ya a principios del siglo XVIII el cronista Miguel de Alcalá y Mendiola menciona a santa Rosa como una patrona 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 glorias⁷⁰

⁶⁸.- ESCALONA MATAMOROS, c. 1740, f. 52v.

⁶⁹.- LEICHT, 1934, p. 431.

⁷⁰.- ALACALA Y MENDIOLA, 1992, p.155.

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

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".⁷¹ El culto mariano forma parte importante del gran programa devocional poblano de los siglos XVII y mediados del siglo XVIII. La popularidad de María como virgen auxiliadora y consoladora eclipsó la mayor parte de los otros santuarios dedicados a los patronos jurados que se especializaron en la intercesión colectiva contra fuerzas de la naturaleza.

⁷¹.-ALBERRO, 1994, p.151.

Con las manifestaciones marianas se presentaron algunos elementos, esbozados ya en los patronatos femeninos. La Virgen era reconocida como patrona de la ciudad bajo las advocaciones de La Conquistadora (1582) o de La Purísima Concepción (1593), y como mediadora entre el devoto y Dios, esta función en el siglo XVII se vio revestida 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 lugar donde debía ser venerada en su santuario;¹² 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.

LA LÓGICA DE LAS APARICIONES

Encontramos ocho diferentes advocaciones marianas en la ciudad de los Ángeles. En un primer momento, de 1586 a 1688, éstas estuvieron ligadas muy directamente al sistema mariológico español ya sea por el origen hispano del vidente masculino, (con excepción de la virgen mexicana de Guadalupe) ya sea porque la mariofanía se llevó a cabo en sitios abiertos fuera del contexto de la ciudad o en una ermita o santuario en el perímetro de la zona urbana. En cambio, las manifestaciones marianas documentadas entre 1690 y 1755, además de incluir la participación de monjas y religiosos, se hicieron manifiestas en espacios cerrados y conventuales como los

¹².-GONZÁLEZ MODINO, 1989, p.461 y CHRISTIAN, 1990.

coros. Estas devociones marcan ya la tendencia hacia lo maravilloso urbano. Veámos al respecto

CUADRO 15

SANTUARIOS MARIANOS EN LA CIUDAD DE LOS ÁNGELES

ADVOCACION	AÑO DE APARICIÓN	ORIGEN-PROFESIÓN DEL PERSONAJE	TIPO DE MILAGRO O MÉRITO	SITIO O LUGAR LA CAPILLA O ERMITA
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
	1754	monjas		jerónimas
	1755	monjas		catalinas
Manga	1690	monja criolla	estampa de imagen	jerónimas
La Soledad	1699	monja española	cambio de lugar	sur
Refugio	1746	jesuita	devoción popular	carmelitas jesuitas

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.⁷³ Esta localización coincidió en algunos 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

⁷³.- "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.

virgen de Loreto ⁷⁴ venerada en el norte de la ciudad en combinación devocional con san José. Por otro lado, el cerro de san Cristóbal 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 tornó 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.⁷⁵

En otro caso la intervención divina aparece continuando la

⁷⁴.-"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". TOUSSAINT, 1954, p.217

⁷⁵.-"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, empezándola a edificar en 1694 y surgiendo pleito dado que el permiso inicial se consiguió para edificar una capilla y no una suntuosa iglesia como quedó. Se autorizó finalmente en 1722.

tradición establecida previamente por La Conquistadora; aquí la Señora de Gracia hace 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 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...⁷⁶

Este caso puede servir para mostrar cómo 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 tierra ⁷⁷ en su función de receptora.

Este 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 Remedios⁷⁸ parece retomar esta

⁷⁶.-A partir de ese suceso, desistió Gaspar de Jimena del intento de volverse a España y se vino a establecer a 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.

⁷⁷.-CHRISTIAN, 1990, p.35.

⁷⁸.-"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

tradicción peninsular, en este caso aparece controlando una embestida de un toro contra el hombre. Relacionada temáticamente con la protección de los animales, hizo su aparición la virgen de la Defensa.⁷⁹ 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.⁸⁰ Por otro lado la Señora de Gracia y la de los Remedios comparten el haber motivado el avecindamiento⁸¹ 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....

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". FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, 1963, p. 386.

⁷⁹.-"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 al tenia colocada en un ermita al aldo de la choza en que habitaba". FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, 1963, p.108. Siguiendo al 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. Además de ser ordenadora de los elementos de la naturaleza. CALVO, 1994 p.122

⁸⁰.- 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 California a Chile, para que regresara de manera inopinada y su culto viera al fin su día, después de 1676". En el desarrollo hacia al sacralidad, las imágenes y los santuarios tomaron caminos diferentes de los que eran sus homólogos españoles. CALVO, 1994, pp.122 y 123.

⁸¹.-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 ALBERRÓ, 1992, pp.55-98.

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,⁸⁷

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.⁸³ Este, se enriqueció con otros elementos como los "desplazamientos" de las imágenes hacia sitios u objetos percibidos por los videntes como acciones sobrenaturales. 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 estando...

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 estampó la imagen de Nuestra Señora en la manga del hábito de la religiosa)⁸⁴

⁸⁷.-FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, 1963, p.386

⁸³.-L.F. GOFF, 1986, pp.9-19.

⁸⁴.-"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, y se originó un pleito, determinándose que se quedara la imagen con su primer poseedor por estar ya colocada en un altar construido expofeso en la Iglesia de santo Domingo". VILLA SÁNCHEZ, 1962, p.35

La virgen de la Soledad solicitó ser venerada en América. La imagen fue encargada 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 encajonó 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.⁸⁵

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 imagen como patrona de una cofradía. Posteriormente pasó a pertenecer a las carmelitas descalzas a causa de un pleito entre cofrades en el que tuvieron que intervenir las autoridades eclesiásticas. Ahí, en 1748 se fundó el último convento de la ciudad, durante 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

⁸⁵.-FERNÁNDEZ DE ECHEVERRÍA Y VEYTIA, 1963, p. 481.

notable podemos mencionar la advocación de nuestra Señora del Refugio en torno a la cuál se organizó todo un sistema devocional popular que originó que en su honor se levantaron más de 60 nichos o tabernáculos en los 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".⁸⁶

LOS VIDENTES, EL ESPACIO Y LAS APARICIONES MARIANAS.

Los relatos de apariciones y milagros personales ocuparon un lugar privilegiado 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

⁸⁶.- En 1719 un jesuita trajo de Italia una copia de una imagen "misionera", la de Nuestra Señora del Refugio, con la cuál recorrió el territorio con lo que la devoción se extendió. En 1746, se le fabricó una capilla en la ciudad, alrededor de la cuál la animación fue constante y el lugar insuficiente, de ahí que "todas las noches en la calle de cada nicho se junta la vecindad y se reza a coros el rosario y las letanías lauretanas y por fin cantan todos el alabado. Y rara será la casa o choza de ricos o pobres en que no se venere algún lienzo o por lo menos una estampa de Nuestra Señora del Refugio". Cit. por CALVO, 1994, p.121.

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 intervinieron en los relatos de Nuestra Señora de la Manga y La Soledad; 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.⁸⁷ Y gracias a ellas, unos 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 y el resto de su vida vivió "dedicado al obsequio de su portentísima bienhechora".⁸⁸

Los milagros operados sobre los hombres elegidos en las mariofanías, 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, el mundo cristiano, y la naturaleza. Las apariciones se realizaban en puntos

⁸⁷.-CHRISTIAN, 1990, p.14

⁸⁸.-"Este en reconocimiento del beneficio, pidió aquel sitio y 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 (...)". TOUSSAINT, 1954, pp. 217-218.

simbólicos de acceso a la naturaleza, los árboles y las cimas de las montañas eran puntos de contacto con el cielo.⁸⁹

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 novohispano. Se trataba con cada nuevo culto de la creación de un nuevo foco de orientación urbana que connotaba cambios en la geografía devocional.

Esta espiritualidad, que correspondió al modelo del universo occidental, fue trasplantada a América. En España la virgen de Guadalupe⁹⁰ 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".⁹¹

En esta primera etapa, el espacio propio de las apariciones fuera del asentamiento poblacional español, modificó los propios

⁸⁹. -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.

⁹⁰. -La devoción de la virgen fue extendiéndose en al 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 XIII, los cautivos cristianos van supliendo al intermediación de otros santos por el de la virgen de Guadalupe. GONZÁLEZ MODINO, 1989. p.465.

⁹¹. -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.

límites de la ciudad al quedar inmersos los santuarios dentro de su red de garitas. En esta medida estas manifestaciones devocionales sirvieron de acotamientos de la geografía urbana.

A los santuarios se les adjudicaron virtudes taumatúrgicas, 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 hástole 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.⁹²

Los lugares de hallazgo o de aparición fueron calificados a través de la leyenda como lugares de culto. Algunos se encontraron ubicados 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 género de

⁹². -VILLA SÁNCHEZ, 1962, p.33.

dolientes".⁹³ 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 pues la comunidad acababa construyendo en ellos provisionales chozas o ermitas que luego de modo permanente se convertían en santuarios, determinando así la función de tales zonas y mostrando la profunda transformación realizada a partir del hallazgo o aparición de una imagen.

La devoción mariana conventual

Paralelamente al surgimiento de santuarios marianos en la ciudad, al interior de los monasterios femeninos las apariciones, las experiencias místicas y sobrenaturales se convirtieron en características de la espiritualidad monacal. Esta 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 a través 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 religiosa que se manifestaron colectiva y

⁹³.-VILLA SÁNCHEZ, 1962, p.33.

públicamente, prestando muy escasa atención a las prácticas religiosas de carácter individual o privado.⁹⁴ Ambas fueron formas de expresión religiosa que de ningún modo fueron excluyentes, pues se mantuvo entre ellas una permanente relación que dio lugar a continuos cambios y adaptaciones entre las formas de concebir y practicar la religión local. Estas 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. Este 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 el maravilloso conventual se reproducía se basó en las apariciones⁹⁵ y fue enfocado en el siglo XVII sobre lo sobrenatural y en el siglo XVIII sobre lo milagroso.

⁹⁴.-Para una amplia crítica para el caso de España véase. ZAMORA ACOSTA, 1989, p.528.

⁹⁵.-Si nos atenemos etimológicamente a las raíces visuales de lo maravilloso, comprobamos la existencia de un rasgo fundamental en la idea de aparición. LE GOFF, 1986, p.13.

En la lenta conformación de este proceso, las monjas iluminadas, en la búsqueda del camino de la perfección, enfrentaron la acción 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 provinieran de individuos fuera de toda duda inquisitorial. Las monjas iluminadas encarnaron esta posibilidad.⁹⁶

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 en el siglo XVII y editadas en el siglo XVIII. Este hecho muestra cierta continuidad en las creencias aunque estas experiencias religiosas ya no se repitieran en el siglo de la ilustración.

Esto nos llevó a plantear que el imaginario de las iluminadas y venerables constituyó parte importante del conjunto de creencias y prácticas devocionales locales de esos siglos. Las limosnas dejadas en los testamentos poblanos para proseguir con los procesos de beatificación muestran este hecho. Seguramente esta manifestación de la religiosidad se mantuvo en la memoria de la

⁹⁶.- Para el caso español puede véase FERICGLA, 1989, p.592.

comunidad urbano y fue fuertemente apoyada por la tradición oral, tanto dentro como fuera de las iglesias. El otro aspecto del imaginario conventual que abordaremos es el del milagro. Este sin duda, representó otra forma de devoción de amplia influencia vinculado a la devoción mariana.

LA NATURALEZA DE LAS APARICIONES CONVENTUALES.

Enfocaremos el análisis de las apariciones conventuales a partir de la experiencia personal de las monjas, recalcando las características y objetivos propios de estas experiencias haciéndolas prototipos de la conducta moral y civilizada de la sociedad.

Las apariciones,⁹⁷ manifestaciones del inconsciente humano categorizadas y cargadas de contenido simbólico cultural y personal, formaron parte importante del catolicismo, pues a través de la imagería mental organizada, jerarquizada y cultivada se ordenó también la vida cotidiana y sagrada de los cristianos.⁹⁸

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

⁹⁷.-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.

⁹⁸.-FERICGLA, 1989, p.594.

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 Godínez⁹⁹ 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.(...) ¹⁰⁰

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 a través del imaginario de las iluminadas. La iglesia reconoció como válidos esos mensajes llegados a través de estados mentales especiales ya que eran benéficos a la colectividad, dándole seguridad y cohesión. 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 monja en proceso de beatificación.

⁹⁹.-Religioso jesuita de origen irlandés, (1591-1644) maestro en filosofía en Puebla y prefecto de estudios de el Colegio Seminario de san Pedro y san Pablo y maestro de teología en la ciudad de México. Su obra más reconocida fue Práctica de teología, traducida al latín por Ignacio de la Reguera, París, Lethielleux, 1920. 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. 1620 Sobre ambos personajes véase RAMOS MEDINA, 1993, pp.41-51

¹⁰⁰.-GODINEZ, c. 1620, ff.34v-35.

Las fuentes de este apartado se reducen a las cartas 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 aquellos otros que son propiamente los 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.

El material antes descrito se distingue de las hagiografías impresas redactadas por religiosos en las cuales, aunque basándose en los documentos de las religiosas y retomando algunos aspectos del "maravilloso biográfico", se centraron en ordenar la información de los textos proyectando sobre el relato y el milagro intereses al servicio de argumentos doctrinales. La estructura narrativa de los sucesos maravillosos se fue perfilando bajo un esquema que cristalizó, por ejemplo, con el proceso de beatificación de la venerable madre María de Jesús. En el proceso, se consignaron los datos relativos a los beneficiarios del milagro, sexo, edad, 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,¹⁰¹ los "mirabilia" no eran sólo

¹⁰¹.-Le Goff asocia lo maravilloso con el ojo, etimológicamente los mirabilia (maravilloso) surgen de la raíz mir (miror, mirari). Desde un comienzo se da referencia al ojo, de manera importante,

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. Se trataba de apariciones en todo el sentido de la palabra.¹⁰² A la madre María de Jesús en el convento de la Concepción, su ángel le mostró una vestidura blanca y le dijo ...

... incate de rodillas criatura de dios i le histio la túnica y la sifo 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.¹⁰³

Otro tipo de manifestaciones fueron las visiones que "eran producidas en la imaginación por Dios o por los ángeles en estado

por que todo un mundo imaginario puede ordenarse alrededor de 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.

¹⁰².-"Se trata de visiones sensibles o corporales, que también se llaman apariciones y son aquéllas 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". TANQUEREY, p. 953.

¹⁰³.-SANTA TERESA, c. 1630, ff. 10v-11.

de vigilia o durante el sueño".¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵

También se registraron en las religiosas visiones intelectivas en las cuales percibían una verdad espiritual sin formas sensibles. Hubo apariciones que podían referirse 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 miedo y consuelo eran pruebas de que lo aparecido era bueno. Las emociones fueron un importante resultado de la experiencia, datos sobre los que se

¹⁰⁴.-"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". TANQUERREY, 1930, p.954.

¹⁰⁵.-Francisca de la Natividad profesó como carmelita descalza el 13 de septiembre de 1609 y murió en 1658. Escribió c.1614 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 texto 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. 1620.

podía actuar o juzgar. Para las monjas contemporáneas de las visionarias, ciertas manifestaciones parecían tener significaciones 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 cual 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,¹⁰⁶ que tiende a la consumación del matrimonio espiritual, a la unión transformante en la cual se confunden la vida de la monja y su Amado en una sola. Porque finalmente ¿qué más puede desear una esposa sino hacerse conforme a su digno esposo?¹⁰⁷ 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, cumplióle 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 más se acercaba la muerte parece que los demonios más se daban prisa para atormentarla pero esto dándoles licencia el señor.¹⁰⁸

Las apariciones servían para reafirmar los métodos de devoción. Para las comunidades religiosas, las iluminadas eran un

¹⁰⁶.-"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..."TANQUERREY, 1930, pp. 821-822.

¹⁰⁷.-ESPINOZA, 1799, p,281.

¹⁰⁸.-GODINEZ, c. 1620, f. 44.

ejemplo concreto a imitar pues vivificaban la experiencia con lo divino y hacían inmediata la doctrina conocida. Además la actualizaban, otorgándoles referencias físicas en el tiempo y en el espacio. Las visiones se integraban de alguna manera a un modelo teológico de castigo y gracia articulado junto con un panteón local de santos y lugares sagrados.

Los muros del convento 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 mui 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 traíendo 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 creí y quiero a unas para comunicarles mis secretos, a otras para otros ministerios y ansi entre muchas te escogí 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 hendiciones...¹⁰⁹

¹⁰⁹.-Isabel de Bonilla fue hija de Melchor de Bonilla y María de Piña, que fueron naturales de Biruega y vecinos de la ciudad de Ángeles. Profeso con el nombre de Isabel de la Encarnación en el convento de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Puebla."Libro de profesiones de santa Teresa".

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. Los escritos 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.

Existen algunos apuntes escritos por religiosas compañeras suyas bajo la dirección del padre Miguel Godínez, religioso jesuita de origen irlandés, 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.¹¹⁰ 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.¹¹¹

¹¹⁰.-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 profesada 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). El texto se titula "Cuaderno primero sobre la vida de la Venerable Madre María de Jesús", c.1630. Fue entregado a su confesor el padre Godínez. Este material fue la base para las biografías impresas posteriores. Para el estudio de este caso consultamos los manuscritos originales y complementamos la información con el libro de FELIX, 1756.

¹¹¹.-María de San José fue hija de Luis Palacios y Solórzano y Antonia Berruecos, ambos hijos de padres españoles. Ella fue monja profesada 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. Para este apartado consultamos además de la transcripción

A través de 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 iluminadas¹¹² estuvieron encaminadas a alcanzar la vida de perfección¹¹³ para así unirse a su amado esposo de manera intemporal. A estas religiosas teológicamente también se les conoció con el término de obsesas.¹¹⁴

presentada en el libro por la citada autora, los primeros cinco cuadernos de la serie.

¹¹². -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 TANQUEREY, 1930, pp. 622 y ss.

¹¹³. -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 teológicas para pasar a vivir únicamente por y para Dios. TANQUEREY, 1930, p. 822.

¹¹⁴. -"Celoso de imitar la acción divina en el alma de los santos, esfuerzase el demonio para ejercer él 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.

Los obsesos (subrayado de Godínez) 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 exorsismos virtud directa sino indirectamente, digo pues que los exorsismos atormentaban mucho a estos demonios obsidentes pero no les ayuntan ni echan de los cuerpos en quienes tienen comisión de dios.¹¹⁵

Si bien las manifestaciones sobrenaturales para 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 a través de mensajes con 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, estas religiosas fungieron como intermediarias entre Dios, la comunidad conventual y la sociedad. Receptoras del mensaje divino, lo decodificaban y lo aplicaban a

¹¹⁵.-GODINEZ, c. 1620, f.31v.

las dimensiones de su mundo cotidiano.¹¹⁶

La religión católica fomentó deliberadamente la imaginaria mental a través del seguimiento de modelos de vidas de santos donde lo taumatúrgico y lo maravilloso eran posibles. Era factible imitar los mecanismos generadores de ese modelo a través de prácticas que alteraban el funcionamiento ordinario del sistema nervioso, y la capacidad de controlar las percepciones sensoriales con ayunos, penitencias 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. 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

¹¹⁶.-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.

que poniendo dios el alma en (...) un purgatorio terrible, después el mismo dios se ve obligado a sacarle de tales manos y encaminarle a gente experimentada que le entienda y le consuele.¹¹⁷

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, una noche al abrir los ojos 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.¹¹⁸

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 en las experiencias de Isabel de la Encarnación, con las que conformó su biógrafo una sección señalada específicamente como de "las varias figuras en que se aparecían los demonios y de los innumerables tormentos que le causaban".¹¹⁹

¹¹⁷.-GODINEZ, c. 1620, ff. 1v-2.

¹¹⁸.-SANTA TERESA, c. 1630, f.4.

¹¹⁹.-GODINEZ, c. 1620, f.21.

Por medio de la 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, ellas formarían, temporalmente, parte de la historia del monasterio y de la ciudad.

LOS PERSONAJES DEL MARAVILLOSO CONVENTUAL

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. Interviene Cristo, la Virgen, los santos, las almas del purgatorio y las milicias angélicas, mediadoras entre las monjas y los demonios.

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.

Medios mediante los cuales se manifestaba lo maravilloso hagiográfico fueron los sueños, las apariciones, las metamorfosis, los viajes al más allá y del más allá. Cristo aparece 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, sino que actuaba como intercesor directo ante el Padre Eterno. Quizás esta imagen estuvo asociada a la fragilidad de la sociedad sujeta a las grandes pestes que se caracterizaron por una desproporcionada mortalidad infantil, lo que pudo orientar más la atención hacia los niños como seres frágiles y preciosos, 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 crucificado¹²⁰ 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 sr. de esta manera, dijole nuestro srr. por siento i dose bofetadas me dieron, resa tantos padres nostros con el abe maría i otras tantas saluda mi rostro (...) y dijo otros tantos gloria patris. En reverencia en treinta puñaladas que

¹²⁰.-Tesis sostenida por CHRISTIAN, 1990, p.269.

recebi quando me prendieron resa treinta paternoster, en reverencia de siete caídas que di desde el huerto asta la casa de Anas rresa siete paternoster con gloria patris(...) mas en reverencia de treinta i dos golpes que recibió el ssr. en piernas i espinaso i ochenta golpes que le dieron en las espaldas le digo el ssr. resa otros tantos paternostes (...) i de sinco mil seissientos i sesenta i seis asotes le dieron al ssr. reso otros tantos pater noster...¹²¹

Este pasaje presenta una interpretación de la pasión, con la posibilidad de ser repetida individualmente y vivida colectivamente año tras año.¹²²

Con el Todopoderoso se estableció un sistema comunicativo entre la religiosa y Dios. Su palabra, "oida" 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.¹²³ 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.

Desde el siglo XII se identificó a la virgen María como a la

¹²¹.-SANTA TERESA, c. 1630, f.26.

¹²².-Eliade dice que el hombre no hace mas 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.

¹²³.-NATIVIDAD, c. 1620, f. 31.

mujer envuelta en el sol de la que se hablaba en el Apocalipsis 12. ¹²⁴
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. ¹²⁵

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 prometiósele de hacerle su
fiesta y tomarle gran devoción y sano. ¹²⁶

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...

¹²⁴.-CHRISTIAN, 1990, p.17.

¹²⁵.-SANTA TERESA, c. 1630, f.18.

¹²⁶.-SANTA TERESA, c. 1630, f. 6.

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 (...)¹²⁷

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 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 así 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.¹²⁸

Los santos y los ángeles, elementos secundarios en las visiones, servían sobre todo para reforzar la intervención de la

¹²⁷.-SANTA TERESA, c. 1630, f. 11.

¹²⁸.-NATIVIDAD, c. 1620, f. 2v.

Virgen o de Dios. En ocasiones aparecieron acompañando a un personaje de mayor jerarquía o 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 asume claramente su lugar secundario en la jerarquía celestial y fortalece 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 ayudar 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. ¹²⁹

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

¹²⁹.-SANTA TERESA, c.1630, ff.16v-17.

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 si, antes quedo con tan gran calentura que la hubieron de sangrar 6 veces y purgar. ¹³⁰

Los ángeles en las apariciones desempeñaron un variado papel. 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 hibas llamas díjole 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 ayudaría a las santas almas. ¹³¹

Además de ser emisores fueron receptores de los mensajes enviados por Dios a la monja, además 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) emesar la prelada la bendición bido en alto de la puerta del cor (coro) sobre una nube a la santísima virgen con el niño en los brazos i dos ángeles a los dos lados de la puerta del cor (coro), y como iban saliendo las religiosas de dos en dos por la puerta, cada uno cogía de la religiosa que le cabía en su lado una espina.(...)la santísima birgen, le dijo, no te aflijas mira las espinas que no son pecados de mis ijas sino lo que cada una a padecido en el discurso del día, como ia es el fin (del

¹³⁰.-GODINEZ, c. 1620, f.50.

¹³¹.-SANTA TERESA, c.1630, f. 13v.

día) me mando mi ijo que se cogiesen i mira donde las a apuesto, bido entonces tenía el niño de las maiores espinas puesta una corona y de las mas chicas un ramillete en la mano con mucha gracia i risa le digo, estimo en tanto los trabajos que io les embio a mis esposas y los que por su voluntad toman en la penitencia.

132

Los ángeles son mencionados en viajes imaginarios ¹³³ 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 (...)eran los demonios que allí abia, unos en figura de grifos, otros de micos. Pasóla por tierras de los cristianos donde bido gran claridad(...). Pasóla por el purgatorio bido las santas almas padesiendo donde conoció a muchas personas (...) 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 paraíso terrenal.¹³⁴

132.-SANTA TERESA, c.1630, f. 12.

133.-"Se trata de visiones imaginarias. Así se apareció varias veces un ángel a San José en sueños". TANQUERREY, 1930 p.954

134.- "paso adelante i llegaron a otra puerta donde se pararon y bido era el sielo por que estaba la santísima trinidad, los apóstoles, mártires, confesores itos (i todos) por su orden y bido en el CORO de los apóstoles a los padres de la compañía de jesús y le dijeron por que estos biben bida apostólica están en este coro". (el subrayado esta en el original).SANTA TERESA, c. 1630, ff. 10v y 11.

Las almas del Purgatorio

La idea del purgatorio, hacia el siglo XIII modificó profundamente la visión del más allá y las relaciones entre la sociedad de los vivos y la de los muertos.¹³⁵ 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.¹³⁶

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 sufragios y ellas como intermediarias solicitaban rezos colectivos a toda la comunidad.

Se identificaron como seres habitantes del purgatorium Sancti Patrii a hombres y demonios. Entre los primeros se distinguían

¹³⁵.-LE GOFF, 1986, p.44.

¹³⁶.-SANTA TERESA, c. 1630, f.20.

los muertos de ambos sexos que por sus pecados eran sometidos a torturas, almas provistas de una especie de cuerpo que les permitía sentir sufrimientos materiales. Entre los demonios estaban aquéllos que acompañaban, tentaban y torturaban a los humanos. Ellos eran justamente los que trasmutados en animales como tigres o leones atacaban a las religiosas por intervenir y salvar almas, cuando éstas por en medio de 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, (...) vido 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.¹³⁷

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 a todas sus facultades. Sensibilizada por del 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

¹³⁷.-GODINEZ, c. 1620, f.37v.

que salieran del purgatorio i otros diez mil de pecado. Dijole nuestro srr. 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.¹³⁸

La monja "viajaba" al purgatorio como parte de un trayecto en el que visitaba los otros espacios de la geografía celeste. Este lugar aparecía como una sucesión de lugares situados en un mismo plano y que se recorrían en el curso de una marcha, no de una ascensión ni de un descenso.

El demonio.

Las apariciones diabólicas fueron un elemento del 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" en el caso de Isabel de la Encarnación.¹³⁹

El desarrollo del concepto del demonio y lo diabólico formó parte de un largo proceso, que incluyó la transformación cultural

¹³⁸. -SANTA TERESA, c. 1630, f.19.

¹³⁹. -GODINEZ. c.1620, f.6.

de lo mágico a lo sobrenatural. Este proceso se apoyó en la tendencia de la espiritualidad cristiana hacia la introspección e interiorización individual.¹⁴⁰

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 tan sólo como obra de la permisión divina. Se le dotó de cierta autonomía en el control de las fuerzas de la naturaleza, como poder desafiar la ley de la gravitación, al transferir a los hombres de un espacio a otro en brevísimo tiempo o metamorfoseándolos en animal.¹⁴¹

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 y revelaciones como 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.¹⁴²

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, la oración. En la medida en que el alma de los humanos fue su presa

¹⁴⁰. - 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.

¹⁴¹. - SÁNCHEZ LORA, 1989, p.126.

¹⁴². - CHRISTIAN, 1990, p. 244.

más cara, su pérdida por la intervención de las religiosas mediante la oración 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 16

FORMAS DE APARICIÓN DEL DEMONIO EN EL IMAGINARIO CONVENTUAL.

FIGURA	ACCIÓN,	LUGAR O ATENTADO	DEFENSA
hombre	pecar	celda	oración
negro	pecar	derribar	
desnudo	muerte	corredor	agua bendita
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: GODINEZ, c.1620, SANTA TERESA, c.1630 y NATIVIDAD, c. 1620.

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 este apartado se tratará de analizar algunos de los objetivos que encaminaron esta devoción experimental, los que sirvieron de prototipos de la conducta moral y civilizadora de las comunidades monacales. Trataremos de señalar cómo lo prodigioso individual trascendió al comportamiento cotidiano mediante la observación directa de la conducta de las iluminadas.

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. 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 imitar¹⁴³ a la vez por el

¹⁴³.-La tradición teológica, científica y popular asociaba las mujeres con el cuerpo, la lujuria, la flaqueza y al 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 de que la mujer les ofrecía. Véase WALKER BYNUM, 1990, pp.163-225.

reconocimiento de su "natural fragilidad" y de la defensa de su castidad ante los embates del demonio.

Uno de los objetivos de lo maravilloso conventual estuvo encaminado al reforzamiento de los hábitos de comportamiento individual y colectivo expresados en las constituciones y reglas. De manera particular en las descripciones de apariciones, se hizo mención continuamente al control, uso y tormentos de los sentidos como parte de la devoción y la experiencia mística de cada religiosa. Los documentos los muestran vinculados a asociaciones simbólicas que de una manera racional se presentaron como contraposiciones lógicas. Por ejemplo: con la vista se vinculó la claridad y la obscuridad, 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 continua contra las tentaciones propuestas por el demonio.

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 puntos 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

¿Que 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.¹⁴⁴

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.¹⁴⁵

Objetivamente, la vista era considerada como una puerta abierta al contacto exterior, por lo que su normatividad quedó claramente explicitada en las pautas de comportamiento cotidiano de las comunidades monásticas. Múltiples indicios pueden ser encontrados sobre el bajar, alzar y controlar la vista...

¹⁴⁴.-Cuaderno de versos "Para las religiosas de Nuestra Madre María Santísima de la Concepción" (c) 1770, anónimo.

¹⁴⁵.-GÓMEZ DE LA PARRA, 1731, p.103.

Aunque veais hombres, no pongáis los ojos en ellos con cuidado; que aunque no es prohibido el mirarlos, es ilícito y criminoso, el codiciarlos o desear ser codiciadas por ellos. Y no pensáis que tenéis casto el corazón, si tenéis los ojos sin honestidad (...) la concupiscencia se engendra con la vista sin honestidad, aunque no se llegue a hablar, pues nuestra falta de pureza del corazón que por deleitarse en mirarse en una persona a otra aunque no se le llegue a la obra, se pierde la castidad.¹⁴⁶

La percepción visual en el imaginario de las religiosas se podría reducir 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".¹⁴⁷

La noche oscura¹⁴⁸ teológicamente reconocida como parte del camino de la vida de perfección metaforizó un conjunto de posibilidades entorno al sentido de la vista. Isabel de la

¹⁴⁶.-Regla, 1701, p.14.

¹⁴⁷.-GODINEZ, c. 1620, f.37.

¹⁴⁸.-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, hallase 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 esta sumida en una noche oscura. TANQUERAY, 1930, p.908.

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...¹⁴⁹

En la lógica opositiva del maravilloso conventual a los símbolos tenebrosos se opusieron a los de la luz y por medio de ésta, la mirada podía ser dotada de gracia divina y captar imágenes sobrenaturales. Así María de Jesús recorrió la tierra de los infieles donde

(...) vía (veía) 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, si bien no faltaban demonios y bido muchos ángeles. Pasola por el purgatorio bido las santas almas padeciendo donde conoció a muchas personas(...) Mostróle también el santo ángel el infierno donde se atemorizo de ber aquellos desdichados ia sin remedio i bido caian como granizo en aquel lago afligiose mucho y el santo ángel le digo los que más que caían eran infieles.¹⁵⁰

Asociada la mirada con la claridad y la acción ascensional, apareció un conjunto 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.

¹⁴⁹. -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. GODINEZ, c.1620, f. 17.

¹⁵⁰. -SANTA TERESA, c. 1630, ff. 10v.-11.

... 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 hido subir glorioso al cielo....¹⁵¹

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 el mirar hacia arriba como sinónimo de 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.¹⁵²

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, en ella, la luz del entendimiento ¹⁵³ se oponía siempre a la loca imaginación

¹⁵¹.-NATIVIDAD, c. 1620, f.37-37v.

¹⁵².-GODINEZ, c. 1620, f.21.

¹⁵³.-"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 pacifica 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". GODINEZ, c. 1620, f.34.

El oído

Sin embargo "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 oír al voz del esposo.¹⁵⁴

Las constituciones atendieron a la especial función del oído, Novicias y profesas al asistir a la "reja" de los locutorios eran acompañadas por las "escuchas", monjas elegidas por las prioras o abadesas para evitar que las religiosas "escucharan pláticas no convenientes al estado religioso".¹⁵⁵

En la medida en que cualquier factor extraordinario podía alterar la relación mística entre las religiosas y su amado esposo, se buscó individualmente evitar cualquier exceso. La cédula de profesión de la hermana Ursula 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.¹⁵⁶

¹⁵⁴.-Cuaderno de versos "Para las religiosas de Nuestra Madre María Santísima de la Concepción" (c) 1770, anónimo.

¹⁵⁵.-Entre otras de las funciones de las madres "escuchas" estuvieron el impedir el intercambio de papeles por las rejas, observar el horario de las visitas y el cerrar las puertas interiores y exteriores de los locutorios. REGLA, 1645, p.64.

¹⁵⁶.- 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.¹⁵⁷

Contra los ruidos, y los gritos la ayudan divina fue la palabra de Dios "oída" por las elegidas, como alternativa a los sonidos del "mundanal ruido". La voz de su Amado que les pidió 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

¹⁵⁷. -NATIVIDAD, c. 1620, 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(...)". GODINEZ, c. 1620, f.20v.

dame tu corazón. ¹⁵⁸

No sólo el ruido opuesto 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 atormentándole los sentidos asfixiándola en tanto extremo que no se puede decir, metiósele el demonio en el oído dábale intolerable tormento con tanto rigor que quedaba atormentada como si con un puñal le atravesaran el cerebro, entonces ¹⁵⁹ estaba sin poder mover pie ni manos como cosa muerta.

La melodía o el canto armonioso en el coro desempeñaron un papel semejante al silencio, condición indispensable para la oración mental en la medida en que neutralizaba la confusión producida por el ruido.

EL TACTO

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

¹⁵⁸.-Juana de San Antonio, monja profesa del convento de la Concepción, fue hija de Sebastián de Arriaga y Florencia Grajeda. "Cuaderno de vidas de monjas concepcionistas" (c) 1630, f. 25 v.

¹⁵⁹.-GODINEZ, c. 1620, f.21.

contra la abadesa.¹⁶⁰

También se buscó evitar el contacto corporal en la vida diaria por lo que se ordenó que monjas y priora durmieran en 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". La sensibilidad personal también se limitó visual y físicamente mediante el uso de ropas específicas. Estas restricciones fueron extensivas, al menos en teoría, a las monjas que poseyeron celdas particulares en los conventos de calzadas.

El empleo de las manos se expresó en la necesidad de mantener el cuerpo ocupado y en evitar la ociosidad, "enemiga del alma la cual es puerta y camino por donde entran los vicios y pecado y llevan el alma a la perdición".¹⁶¹ 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 al descanso había sido previamente santificado.

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

¹⁶⁰.-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.

¹⁶¹.-Regla, 1630, p.14.

santo".¹⁶² 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 mantuve 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.¹⁶³

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 guemo 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.¹⁶⁴

¹⁶².-ESPINOZA, 1799, p.37.

¹⁶³.-Citado por MYERS, 1993, p.113.

¹⁶⁴.-"Cuaderno de vidas de monjas concepcionistas" c. 1630, 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 días 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.
165

EL OLFATO

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:

son tan mortificadas (las monjas) 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 recevir 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 virtudes¹⁶⁶.

¹⁶⁵.-NATIVIDAD, c. 1620, f. 33.

¹⁶⁶.-GÓMEZ DE LA PARRA, 1731, p.103.

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 obediencia ¹⁶⁷ 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...

en su boca cosas muy asquerosas y sucias, y que a los principios no podía labar un servicio por que se quebrava todo su cuerpo de las arcadas (vomito) que el asco que no estaba en su mano ni podía más, más dijo que con la gracia de dios y por medio de la mortificación le había dios facilitado tanto el mal olor de los servicios que antes le oían (...) que muchas veces le aconteció tener mas lebandad(a) la oración fregando los servicios que si estuviera en el coro y así 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 tenía de ¹⁶⁸ hacer el mas bajo oficio es digno de ser el más estimado.

En este caso se planteó el control del asco causado visual y olfativo por una imagen. En el primer caso (del huevo crudo) el olfatear y ver fue una respuesta semirefleja.¹⁶⁹ El segundo fragmento (de los servicios sanitarios) muestra cómo el control de los sentidos, para algunas elegidas, formó parte del camino de la

¹⁶⁷. - "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.

¹⁶⁸. - NATIVIDAD, c. 1614, f.7v.

¹⁶⁹. - GANONG, 1978, p.136.

perfección.¹⁷⁰ Preparar la vista, el olor y la idea de los alimentos incrementaban la secreción gástrica y era necesario hacer un esfuerzo para no perder la postura erguida al arquearse por el vómito¹⁷¹ causado por el asco. Ahí residía el mérito del sacrificio.

El olor desagradable se asoció con la acción de vomitar, Isabel de la Encarnación "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", además...

padece intolerable hedor que las religiosas apenas podían sufrirlo y el mal olor penetra de tal manera las tablas de la cama que tuvieron que quemarlas y el colchoncillo se deshizo fuera de casa por su mal olor.¹⁷²

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, transmutar el dulce olor de las flores en tentaciones. Describe Isabel de la Encarnación que el demonio...

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

¹⁷⁰.-"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.

¹⁷¹.-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.

¹⁷².-GODINEZ, c. 1620, f.9.

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.¹⁷³

EL GUSTO

Vos habláis, y os distraéis: vos habláis, y la gracia calla: vos habláis, y no escucháis a Dios que os habla. Quanto menos habléis a las criaturas, hablara Dios más a vuestro corazón...¹⁷⁴

Para nuestro estudio, el gusto formó parte de un sistema 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 debería 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".¹⁷⁵ 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 satanáas, tenga un palo en

¹⁷³.-NATIVIDAD, c. 1620, f.6.

¹⁷⁴.-ESPINOZA, 1799, p.20.

¹⁷⁵.-REGLA, 1630, p.14.

la boca durante una refección..¹⁷⁶ 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".¹⁷⁷

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 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 y alterando la motricidad de los órganos en cuestión. El mal la 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, apretávansele las quijadas tan fuertemente que llegó a punto de muerte por no poder comer".¹⁷⁸

Resulta interesante resaltar que el demonio actuó afectando todo el sistema gastrointestinal. Al final de la vida de Isabel de la Encarnación, adivinaron los demonios que ya se les iba acabando

¹⁷⁶.-Si la falta se cometía contra la abadesa se añadió 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.

¹⁷⁷.-ESPINOZA, 1799, p.19.

¹⁷⁸.-GODINEZ, c. 1620, ff. 47v-48.

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 causándole 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 inflamóle el bigado 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.¹⁷⁹

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 de 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, por ejemplo:

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

¹⁷⁹. - "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 an 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 sino es ayudada de sus enfermeras". GODINEZ, c. 1620, f.46.

con un plato o basija a pedir limosna y la comida que recojen de lo 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".¹⁸⁰

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 vio complementado con la abstinencia de probar manjar o con la renuncia 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 ejercitó 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 tenía 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.¹⁸¹

¹⁸⁰.- GÓMEZ DE LA PARRA, 1731, p. 99.

¹⁸¹.- "...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. 1619, f.4.

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 al 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 cuarto día comió.¹⁸⁷

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 a 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

¹⁸⁷.-GODINEZ, c.1620, f.14v.

todo el ser físico de Cristo que por la boca entraba al cuerpo. ¹⁸³

Este conjunto de prácticas que definieron un modelo de comportamiento cristiano, fueron difundidas a través de las hagiografías. 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 habían tomado entonces cauces un tanto diferentes.

Del milagro conventual a la devoción popular

Los documentos generados por las monjas para las reconstrucciones hagiográficas también fueron utilizados para 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 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

¹⁸³. -De hecho la hostia era la única reliquia que, como tal, podía existir en la tierra. WALKER BYNUM , 1987.

circunstancias determinaron la posibilidad de que dos poblanos entraran a los anales de la santidad como prototipos de perfección americanos: la venerable María de Jesús y el beato fray Sebastián de Aparicio, ambos franciscanos. Fue en este mismo momento cuando santa Rosa de Lima participó en el mismo proceso como modelo de terciaria de la orden dominica.

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 en el caso de María de Jesús. Sin embargo, siguieron apareciendo muestras repetidas de una secular autonomía de las representaciones populares en materia de santidad. La citada religiosa y a Juan de Palafox fueron personajes centrales en las mandas forzosas del 80% de los testamentos dictados entre 1650 y 1665 como intercesores entre Dios y los testadores siguió siendo perceptible hacia 1750.

Esto muestra que el pueblo nunca perdió su capacidad creativa en lo que se refiere a la búsqueda de auxiliares o patronos espirituales. Por supuesto, el milagro perpetuó la posición privilegiada de tales auxiliares. En algunos casos, el clero aprovechó esos estímulos y los utilizó o canalizó 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 individual e introspectiva de las iluminadas caminaba hacia formas colectivas y públicas. Hubo manifestaciones previas que, como indicadores, permiten suponer una transformación de las formas

devocionales, a las que también se adaptó la religiosidad monacal. A través del estudio de un milagro colectivo y uno individual, se aprecian algunas manifestaciones de esos cambios, los cuales muestran la evolución de la experiencia mística y sobrenatural de las iluminadas del siglo XVII hacia lo milagroso, popular y público del siglo XVIII.

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.¹⁸⁴

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 defensor para que en "manos del capellán del convento y bajo las solemnidades necesarias puedan jurar a nuestra señora de Guadalupe¹⁸⁵ por especial Patrona de dicho convento y sus moradoras (..) en reconocimiento de su

¹⁸⁴.- Contreras, Javier Evangelista. Desposorio feliz o el dichoso vínculo 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.

¹⁸⁵.-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 guadalupana. 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.

patrocinio".¹⁸⁶ Este juramento fue el inicio de una serie de manifestaciones sobrenaturales encaminadas a curar a 14 de las 77 monjas del citado monasterio, que se encontraba "afligido y contristado por la enfermedad de la epilepsia y morbo caduco, que de algunos años a esta parte padecen algunas religiosas, cuyo número va creciendo día a día..".¹⁸⁷ 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..¹⁸⁸

Así fueron declarando cada una de las 14 enfermas, cuyos nombres eran:

¹⁸⁶.-DURÁN MANRIQUE, 1971, p,12.

¹⁸⁷.-DURÁN MANRIQUE, 1971, p. 14.

¹⁸⁸.-DURÁN MANRIQUE, 1971, p..20

CUADRO 17

CUADRO DE RELIGIOSAS CURADAS EN EL CONVENTO DE san JERÓNIMO EN 1754

NOMBRE DE LA RELIGIOSA	AÑOS DE ENFERMEDAD
Antonia Manuela Guadalupe de la Emperatriz	1 año
Josefa María Ana Guadalupe del Sacramento	6 años
Ignacia María Ana Guadalupe de san Bernardo	4 años
María Ana Josefa de san Antonio	5 años
Agustina Guadalupe Machorro	2 años
María Justa Guadalupe de la Santísima Trinidad	3 años
Bárbara María Guadalupe del señor san José	3 años
Agustina Guadalupe de la Asunción	10 años
Josefa María Guadalupe del Corazón de Jesús	2 años
María Josefa Nicolasa de Guadalupe	12 años
María Guadalupe Josefa de la Soledad	----
Teresa Josefa María Guadalupe	8 años
Antonia María Guadalupe del señor san José	----

Resulta, sin lugar a dudas, significativa la asociación del nombre de 13 de las enfermas y al 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 Sales,¹³⁹ la llevaron al convento como parte de sus pertenencias. Años más tarde el obispo Alvarez 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

¹³⁹.-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 al 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 al imagen de Ortega sobre el ayate nuevamente se hincaron y con lágrimas y letanias (...) la hallaron en su lugar". DURÁN MANRIQUE, 1971, p.4.

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 1754.¹⁹⁰

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 Simanes ¹⁹¹ 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,¹⁹² en el locutorio del citado monasterio,

¹⁹⁰. - 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.

¹⁹¹. - 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. "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

¹⁹². - La religiosa, evidentemente parienta directa del examinador. Era oriunda de la Villa de Córdoba de este obispado, era 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. "Libro de Profesiones de Santa Catalina" Cfr. Cap. III.

bajo juramento declaró 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... ¹⁹³

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 morirse no 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

¹⁹³.-"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".

deposición de orina"¹⁹⁴

Así quedó instantáneamente sana de todas las enfermedades que padecía, y el día catorce se regresó a su oficio de sacristana. El interrogatorio se aplicó a todas las religiosas del mencionado monasterio, las que contestaron de manera similar; La primera cuestión se refirió al reconocimiento 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 milagro ¹⁹⁵ 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

¹⁹⁴.-"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 "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.

¹⁹⁵.-El arraigo del milagro en la literatura hagiográfica obedece a la tradición heredada de la escolástica medieval, la cuál siguió básicamente las líneas marcadas por San Agustín. MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1989, p.169.

cieguecito 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.¹⁹⁶

El otro caso fue el señor de las Maravillas en santa Mónica (1680).¹⁹⁷ 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 suplica y agradecimiento. Se reproducía la imagen en forma de pequeños

¹⁹⁶.-Posteriormente la imagen se trasladó a Puebla para ser resguardada por la comunidad de capuchinas. "Cuaderno de la Historia del Santo Niño cieguecito". Arzobispado de Puebla, 1977, pp.24.

¹⁹⁷.-"Existe también en el convento de Santa Mónica de religiosas agustinas recoletas una imagen de marfil de poco mas 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 bellissimo retablo en el cuerpo de dicha iglesia al lado del Evangelio". VILLA SÁNCHEZ, 1962, p.35

grabados junto con las normas que se debían seguir en el culto.¹⁹⁸

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 general. 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 popular en lugares secundarios de las iglesias no era arbitraria ni casual: respondía

¹⁹⁸.-"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 íntimamente ligada con la devoción. Esta asociación es importante en la devoción popular". ZAMORA ACOSTA, 1989, p.535.

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 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 no hicieron sino agudizar esta tendencia.

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 instituciones 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 el capítulo tercero, 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 tomaron 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 se vio afectada. Entre las

causas de este fenómeno, habría que preguntarse, sino 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 en las antiguas iglesias conventuales.

CONCLUSIONES

El objetivo de este trabajo fue estudiar la relación existente en el proceso de civilidad, entre los conventos de mujeres, la ciudad y la sociedad poblana del siglo XVIII. En un principio, fue la gran cantidad de bienes inmuebles propiedad de los conventos de monjas lo que llamó mi atención. Descubrir cómo todo un sistema de motivaciones espirituales llegó a definir la estructura de la propiedad urbana, me llevó poco a poco a tratar de conocer 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 dentro del cual fueron elementos necesarios para la difusión de la cultura novohispana.

De la interrelación de hombres y mujeres procedentes de diferente origen vecindados 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 del comportamiento eclesiástico 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 autocoacciones en su creciente necesidad de distinción y prestigio. Esta dinámica social permitió que los espacios conventuales 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 apenas se empiezan a plantear para el caso latinoamericano. Los conventos de mujeres no fueron construidos al azar. Su ubicación daba cohesión al asentamiento español a través de los ejes de la distribución del agua, de la población de sus

¹.-ELIAS, 1969, p.146.

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 una serie 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 económicas 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 del ingreso

².-En el siglo XVII, cuando en respuesta a peticiones de las monjas, los prelados 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.

de 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 un fuerte ingreso pues el capital no salía del monasterio y era un suplemento de la cantidad dotal.

La reproducción de los nexos afectivos entre parientes fue una condición que permitió que la familia viera al monasterio como una prolongación de sí misma. Las sobrinas y sobrinas nietas que vivían con la hermana de la madre 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 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 XVII debido a nuevas fundaciones. Ya en el siglo 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 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 de manera individual, sectorial y colectiva 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 económica y socialmente con los conventos permite entender cómo el ingreso de las mujeres a los monasterios fue un fenómeno relacionado con procesos económicos y con modelos determinados de estructuras familiares que cambiaron en el curso de los 150 años que abarca nuestra 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 período 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 diferente 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 infantiles, anticipó la ruptura de los lazos sentimentales domésticos, hecho que fue muy importante en la definición de modelos afectivos de comportamiento dentro de los monasterios, lo cual fue fuertemente 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 recalcaban la calidad de cristianos viejos. Cuando los padres eran americanos, los testigos aseguraron 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 era 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. A través de 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.

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 arquitectónicas 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 fue una muestra más de la versatilidad adaptativa de la religiosidad, con los milagros guadalupanos, 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 desde sus formas constructivas hasta sus 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 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 dejan 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 los productos más complejos con la vida de las venerables. La difusión de este imaginario se llevó a cabo, en gran parte en la primera mitad del siglo XVIII, con la impresión y 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 acarrearon cambios importantes. Las variadas y enriquecedoras interpretaciones de las reglas, expresadas en una diversidad de vidas religiosas 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 nuevas formas 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, cambió, desde entonces, las relaciones de los conventos con la sociedad.

ANEXO

REPRESENTACIONES DE IMÁGENES Y NUMERO DE VECES QUE APARECEN EN 16
HOGARES POBLANOS DEL SIGLO XVIII.

PINTURAS REPRESENTATIVAS DE			
VALORES FAMILIARES	Y	VALORES LOCALES	
5 Señores	3	San José	24
San José y la Virgen	3	San Miguel Arcángel	9
Santa Ana	3	Santa Bárbara	8
Niño Jesús	9	Virgen de La Luz	7
Jesús y la Virgen	1	Santa Rosa	3
Sagrada Familia	3		
San Joaquín	3		
7		51	
	25		5

REPRESENTACIONES DE CRISTO

Crucifijos	24
Viacrucis	16
Sr. de las tres	
Caidas	3
Pasión	3
Sr. de la caña	3
Divino rostro	1
Divino preso	1
Exalt. de la Cruz	1
Piedad	3
Buen Pastor	1
Dulce Nombre	1
Nazareno	3
13	62

REPRESENTACIONES DEL ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO

San Miguel Arcángel	9
Sagradas Escrituras	2
Job	2
Judith	2
Sansón	1
Josué	1
Arcángel San Rafael	1
Arcangel San Gabriel	1
Apóstoles	28
Sn. Juan Evangelista	12
Santa Magdalena	16
Sn. Juan Bautista	4
Adoración de los Reyes	3
San Pedro	2
Ángel de la Guarda	4
Ecce Hommo	2
16	90

ADVOCACIONES DE LA VIRGEN MARÍA

Dolores	25
Guadalupe	18
Concepción	12
Balvaneda	5
Refugio	5
Belem	4
Soledad	4
Rosario	3

REPRESENTACIONES DE LOS MISTERIOS GOZOSOS

Anunciación	5
Visitación	2
Nacimiento	4
Purificación	1
Presentación del niño	1

Pópulo	3
Sra. de Ocotlán	3
Carmen	3
Pilar	2
Altagracia	2
Sra. del Posito	1
Sra. del Tránsito	1
Divina Pastora	1
Merced	1

17	93

MISTERIOS DOLOROSOS

Oración del huerto	1
Sr. de la Columna	2
Crucifixión	2

3	5

DOCTORES DE LA IGLESIA

San Juan Nepomuceno	1
4 Doctores	3
San Jerónimo	4
San Agustín	4
San Atanacio	1
San Ambrocio	1
Santa Teresa	2
Santo Tomás	2

8	18

Ntra. Sra. de los Gozos	7

6	20

MISTERIOS GLORIOSOS

Venida del Esp. Santo	2
Triunfante Asunción de María	1
Coronación de María	1

3	4

REPRESENTACIONES EUCARISTICAS Y DOGMAS DE FE

Santísima Trinidad	7
Santísimo Sacramento	2

2	9

SANTOS VARONES

San Antonio de Padua	16
San Francisco de Asís	4
San Francisco de Paula	4
Santo Domingo	2
San Francisco Javier	5
San Ramón	3
San Ignacio de Loyola	4
San Sebastián	3
San Juan de la Cruz	2
San Nicolás Tolentino	2
San Luis	1
San Lorenzo	2
San Fernando	2
San Diego	1
San Gregorio	1
San Cayetano	1
San Cristoval	1
San Onofre	1
San Benito	1

San Felipe Neri	1
San Carlos Borromeo	1
San Juan Obispo	1

20

59

SANTAS MÁRTIRES Y PROTECTORAS

Santa Teresa	5
Santa Rosalía	4
Santa Ursula	1
Santa Lucía	2
Santa Gertrudis	1
Santa Inés	3
Santa Catalina	3
Santa Mónica	3
Santa María Egipciaca	1

10	23

TRADICIÓN CATÓLICA

Desposorios	1
Génesis	2
Santa Verónica	3
San Joaquín	2

4	8
OTROS	
Once mil Vírgenes	2
Juan de Palafox	3
Escudo de monja	1
Emperadores romanos	2
Batallas de Alejandro	2

5	10

SIGLAS Y REFERENCIAS

AAP	Archivo del Ayuntamiento de Puebla.
AGNEP	Archivo General de Notarías del Estado de Puebla.
AGI	Archivo General de Indias de Sevilla.
ARPP	Archivo del Registro Público de la Propiedad.
ACCP	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.
AHDP	Archivo Histórico Diocesano de Puebla

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, Cristobal
C. 1740

"Fundación del religioisissimo y miu exemplar Beaterio de Santa Rosa de Sta. María Orden de Predicadores y erección en convento formal debajo dela regla del Segundo orden más estrecho".

FUNDACIÓN
C. 1748

"Fundación del Reliosissimo Convento de La Soledad, Segundo de Carmelitas Descalzas de la Ciudad de los Ángeles.

GODINEZ, Miguel
C.1620

"Escrito del Padre Miguel Godinez, 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.1614

"Su vida de la Me. Francisca de la Natividad escrita sobre ella misma".

C.1620

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.

FUENTES IMPRESAS

CONCILIO
1870

III Concilio Provincial
Mexicano, Barcelona, Imprenta de Manuel Miró y D. Marsá, 1870, p, 345.

GOMEZ 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 Septemtrional, 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.

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 Immaculada 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 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 Angeles. 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 Angeles. 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 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.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, Solange
1988

Inquisición y Sociedad en México. México, FCE, 611 pp.

1992

Del gachupín al criollo o de cómo los españoles dejaron de serlo. México, El Colegio de México, Col. jornadas Núm. 122

1994

"Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia" en Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, Coord. por García Ayluardo, C. y Ramos Medina, M., México, UIA- INAH-CONDUMEX.

ALCALA 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", en Revista de Estudios Extremeños, T. XLIII, (1), enero-abril, pp. 79-105.
- ALVAREZ GOMEZ, Jesús
1990 Historia de la vida religiosa. Madrid, Publicaciones Claretianas, T. 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 Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Vol. 2, México, UIA, INAH y CONDUMEX, PP.29-39.
- ARIES, Philipe y Georges DUBY.
1989 Historia de la vida privada, T.2 Y 3, Madrid, Edit. Taurus, 635 pp.
- BAJTIN, Mijail
1988 La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de Francois Rabelais. España, Alianza Editorial.
- BALMORI, Diana
1985 "Family and Politics: Three Generations (1750-1910)", en Journal of Family History, Vol. 10 No.3, pp. 247-257.
- BARBAGLIO, G. y DIANICH, S.
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", en Hispanic American Historical Review, Núm. 63 (4).

BERMUDEZ DE CASTRO, Diego Antonio.
1985

Theatro angelopolitano, México, Junta de Mejoramiento del Municipio de Puebla.

BRAUNFELS, Wolfgang
1975

La arquitectura monacal en Occidente. España, Barral Editores, pp.350.

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.

BORGES, Pedro (comp.)
1992

Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

BORROMEO, 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'epoque Pre-Industrielle. Boues, immondices et gadoue á Paris au XVIIIe siècle", en Revue d' Histoire, Économie et Société, Núm. 4, pp. 515-528.

1988

"Essai sur L'Ordure en Milieu Urbain a L'Epoque Pre-Industrielle. De quelques réalités ecologiques á Paris aux XVII et XVIIIèmes siècles. Les dechets d'origine artisanale", en Revue d' Histoire, Économie et Société, Núm. 6, pp. 261-281.

BOURDIEU, Pierre

1972

"Les stratégies matrimoniales dans le système

de reproduction", en 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.
- CALDERON DE LA BARCA, Francis.
1978 La vida en México. México, Col. Sepan
Cuantos, Porrúa.
- CALVO, Thomas
1994 "El zodiaco de la Nueva Eva : el culto
mariano en la América Septentrional hacia
1700" en Manifestaciones religiosas en el
mundo colonial americano, Vol. 2, Coords.
Ayluardo Clara y Ramos Manuel, México,
UIA, INAH Y CONDUMEX, pp. 117 - 130.
- CERTEAU, Michel
1970 "Ce que Freud fait de l'histoire", en 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", en Past and Present, Vol. 130,
February.
- 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" en Manifestaciones religiosas
en el mundo colonial americano Vol. I,
Coords. Ayluardo Clara y Ramos Manuel, Mé

xico, UIA, INAH Y CONDUMEX, pp. 125-140.

CERVANTES B. Francisco
y Rosalva LORETO L.
1989

"Los conventos y la clase propietaria", en 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.

CLEMENT, Jean-Pierre
1983

"El nacimiento de la higiene urbana en la América española del siglo XVIII", en Revista de Indias. Madrid, Instituto González de Oviedo, enero-junio, núm. 171.

CONTRERAS CRUZ, Carlos 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, 1983.

CORBIN, Alain
1985

El perfume y el miasma, México, Fondo de Cultura Económica.

CUENYA, Miguel Angel

1987

"Evolución demográfica de una parroquia de la Puebla de los Ángeles. 1660-1680" en Historia Mexicana, Núm. 143, pp.443-464

1987 b

"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.

COUTURIER, Edith
1985

"Women and Family in Eighteenth-Century
Mexico: Law and Practice", en Journal of
Family History, Vol. 10 (3) .

CHARTIER, Roger
1989

"Las prácticas de lo escrito", en Historia
de la vida privada, T.3, Madrid, Edit.
Taurus, pp. 113-164.

CHEVALIER, Francois
1957

Significación social de la fundación de la
Puebla de los Angeles, 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
Historia de la vida privada. Ariès,
Philippe y Duby, Georges. (Directores),
Vol. II, pp.19-44.

DURÁN MANRIQUE, Eulalia
1971

Milagros de la Virgen Santísima de
Guadalupe. Narración y testimonios.
Transcripción del original, Mecanoescrito,
79 pp.

ELIADE, Mircea
1985

El mito del eterno retorno, México,
Origen-Planeta

ELIAS, Norbert
1969

La sociedad cortesana, México, FCE, pp.
387.

1987

El proceso de la civilización. México,
FCE, 581 pp.

ELLIOT, John
1989

"Introduction": en Colonial Identity in
the Atlantic World. New Jersey,
Princeton University Press, pp.3-14.

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 Pereyra,
Impresor de Cámara de S. M., 291 pp.

FARRIS NANCY
1968

Crown and Clergy in Colonial México,
1759-1821. The Crisis of Ecclesiastical
Privilege, London, The Athlone Press,
288 pp.

FELIX de Jesús María
1756

Vida , virtudes y dones sobrenaturales de la Ven. Sierva de Dios, Sor María de Jesús, religiosa profesa 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, 1756.

FERNÁNDEZ DE ECHEVERRIA
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, Edit.Taurus, pp. 267-310.

FERICGLA, Josep María
1989

"Bases para entender una prospectiva de la religión" en La religiosidad popular. Alvarez Santaló, et.al., Col. 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, Colec. V Centenario, 179 pp.

FREUD, Sigmund
1986

Psicología de las masas. México, Alianza Edit. Altiplano.

- FUENTES AGUILAR, Luis
1972 Regiones naturales del Estado de Puebla.
México, UNAM, 141 pp.
- GALMES, Lorenzo
1992 "Hagiografía hispanoamericana" en BORGES,
Pedro y otros, Historia de la Iglesia en
Hispanoamérica y Filipinas, T.I, Madrid,
1992. 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 Angeles.(1624-
1650)"en Anuario de Estudios
Americanos.XL pp.497-613.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos y
GROSSO, Juan Carlos
1986 "La región Puebla-Tlaxcala y la economía
novohispana (1670-1821)",en Historia
Mexicana, núm. 140, abril-junio,
pp. 549-600.
- GARCÍA SALINERO, Fernando
1958 Léxico de alarifes de los siglos de oro,
Madrid, Real Academia Española.
- GIMENEZ M, Gilberto
1987 La teoría y el análisis de la
cultura.México, SEP, COMECOSO.
- GOMEZ 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. México,

El Colegio de México, 323 pp.

(Coord.)
1989

Familias novohispanas siglos XVI al XIX.
México, El Colegio de México, 399 pp.,

1992

Iglesia y religiosidad. México. El
Colegio de México, 253 pp. Introducción
y Coordinación.

1994 a

"Las devociones marianas en la vieja
Provincia de la Compañía de Jesús" en
Manifestaciones religiosas en el mundo
colonial americano. México, UIA, INAH y
CONDUMEX, pp. 105-116.

1994 b

"La casa poblada de los conquistadores"
en La familia en el mundo iberoame-
ricano. Gonzalbo P. y Rabell C. comp.
México, UNAM-El Colegio de México.

1995

"Ajuar doméstico y vida cotidiana" en el
Congreso El arte y la vida cotidiana,
IIE, UNAM.

GONZALEZ MODINO, Pilar
1989

"La virgen de Guadalupe como redentora de
cautivos" en La religiosidad popular,
Alvarez Santaló, Coord. España, Anthropos,
Editorial del hombre.T.2, pp.461- 471

GONZALEZ SANCHES, 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)", en
Annales ESC, septembre-octobre, núm.5, pp.
1075-1089.

GREENOW, Linda

- 1983 "Microgeographic Analysis as an Index to Family Structure and Networks", en 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.
- HOBSBAWM, Eric
1983 The Invention of Tradition. Great Britain, 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", en 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
1982

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.

LAVRIN, Asunción
1965

"Ecclesiastical Reform of Nunneries in New Spain in the XVIII Century", en The Americas Washington, octubre, núm. 2, Vol. XXII, Núm. 2.

1966

"The Role of the Nunneries in the Economy of New Spain in the XVIII Century", en Hispanic American Historical Review, Vol. XLVI, pp. 471-493.

1971

"Problems and Policies in the Administration of Nunneries in Mexico, 1800-1835", en The Americas, July, Núm.1, Vol. XXVIII, pp. 57-77.

1973

"Los conventos de monjas en la Nueva España", en Cahiers des Amériques Latines. Serie Science de l'homme, Paris, Núm. 8. pp. 91-122.

1975

"El convento de Santa Clara de Querétaro. La administración de sus propiedades en el siglo XVIII", en Historia Mexicana, México, jul-sep, Vol. XXV, Núm.1, pp. 76-117.

- 1976 "Women in Convents: Their Economic and Social Role in Colonial Mexico", en Carroll, Berenice (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", en University of Dayton Review, Vol. 16, Núm.2, pp. 75-92.
- 1985 Las mujeres latinoamericanas, perspectivas históricas. México, FCE, pp. 381.
- 1989 "La riqueza de los conventos de monjas en la Nueva España: Estructura y evolución durante el siglo XVIII", en Cahiers des Amériques Latines, París, Vol VIII.
- LAVRIN, Asunción y Edith COUTURIER
1979 "Dowries and Wills : A View of Women's Socio- economic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790", en Hispanic American Historical Review, Vol. 59 (2).
- LEBRUM, Francois
1989 "Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal", en Historia de la vida privada, Madrid, Taurus, pp.7-112.
- LEICHT, Hugo
1934 Las calles de Puebla. México, Imprenta de Mijares y Hno.
- LE GOFF, Jacques
1970 "Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale," en Annales ESC, Vol. 25, 1970, pp. 924-945.

1986

Lo maravillosos 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 Feher Michel, et al., Madrid, 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, Toulane University, Louisiana.

1990

"Puebla's Eighteenth-Century Agrarian Decline: A New Perspective", en Hispanic American Historical Review. Vol. 70:3, pp.463-481.

1992

"Indigenous Communities and Water Rights in Colonial Puebla: Patterns of Resistance" en The Americas, Vol. XLVIII,(4), abril, pp. 463-483.

LITTLE, Lester

1983

Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval. España, Taurus, Col. Ensayistas, núm. 240.

LOPEZ 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 eclesiástica en Puebla, 1821-1855", en Espacio y perfiles, México, UAP-COMECOSO.

1991 "La fundación del convento de la Concepción: identidad y familias en la sociedad poblana (1593-1643)", en Familias novohispanas. Siglo XVI al XIX. Coord. por Gonzalbo, Pilar, México, El Colegio de México, pp. 163-181.

1994 "La fiesta de la Concepción y las identidades colectivas, Puebla (1619-1636)", en Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano Vol. II, Coord. por García Ayluardo y Ramos Medina, México, UIA, INAH y CONDUMEX. pp.87-104.

LOYOLA, San Ignacio
1694

Noticias emorables de los ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola. Barcelona, Imprenta de Juan Pablo Marti, librero, en la Plaza de San Jaime.

MALUQUER DE MOTES, Jordi
1986

"El agua en el crecimiento catalán de los siglos XVII y XVIII", en Review, Vol. X pp. 315-347.

MARGADANT, Guillermo
1989

"El agua a la luz del derecho novohispano. Triunfo de realismo y flexibilidad", en 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 Manifestaciones religiosas en el mundo colonial america

no, Vol. 1, Coords. Ayluardo Clara y Ramos Manuel, México, UIA, INAH Y CONDUMEX, pp.107-123.

MARIN TAMAYO, Fausto
1960

La división racial en Puebla de los Angeles 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, 1989, 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

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 FERNANDEZ, Angela
1989 "El milagro como testimonio histórico" en La religiosidad popular. Coord. por Alvarez Santaló, et al. Vol. I, España, Anthropos, Editorial de 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 recoquimientos 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, 313-471 pp.
- 1991 "Las instituciones de mujeres, a raíz del esplendor arquitectónica 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 México (XVI-XVIIIe siècle)", en Annales ESC, mars-avril, núm. 2, 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 PEREZ, 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", en Revue d' Histoire, Économie
et Société, núm.4, pp. 469-480.

PEÑA, José de la
1983

Oligarquía y propiedad en la Nueva España,
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 posesa del siglos XVII", en Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, México, UIA, INAH y CONDUMEX. pp.41-51.

ROCHE, Daniel

1984

"Le temps de l'eau rare, du moyen age a l'epoque modern", en Annales ESC, vol. 39 (2), pp. 383-399.

RODRIGUEZ, Alonso

1727

Exercicio de perfección y virtudes cristianas. Madrid, Francisco del Hierro

RUBIAL G. Antonio y

Clara GARCIA A.

1991

La vida religiosa en el México colonial, México, Universidad Iberoamericana, 137 pp.

1993

"Los santos milagrerros y malogrados de la Nueva España", en Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, México, CONDUMEX, INAH y UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, pp.71-105.

SALA CATALA, José

1989

"E agua en la problemática científica de las primeras metrópolis coloniales hispanoamericanas", en Revista de Indias, vol. XLIX, núm. 186, pp.257-281.

SANCHEZ LORA, José

Luis

1988

Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca. Madrid, Fundación Universitaria Española.

1989

"Claves mágicas de la religiosidad barroca" en La religiosidad popular, Coord por Alvarez Santaló, et. al. Vol. II, España, Anthropos, Editorial de Hombre, pp. 126-145.

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",
en 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", en Historia
Mexicana, julio-septiembre, vol. XXVI,
núm. 1, pp. 131-167.

STELTER, Gilbert
1984

"The Classical Ideal, Cultural and Urban
Form in Eighteenth-Century Britain and
America", en Journal of Urban History, vol.
10, Núm.4, August, 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. México, El Colegio de México, 304 pp.
- TANQUEREY
1930 Compendio de teología ascética y mística, Madrid, Sociedad de S. Juan Evangelista. 1020 pp.
- TERAN 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, Boulder, San Francisco & London, 396 pp.
- TOUSSAINT, Manuel
1954 La catedral y las iglesias de Puebla. México, Edit. Porrúa, 244 pp.
- VARGAS LUGO, Elisa
1974 "Una bandera del criollismo", en, Annales del Instituto de Investigaciones Estéticas, Sobretiro, México, UNAM.
- VAZQUEZ, 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, México, Ediciones del Centro de Estudios Históricos de Puebla.

VAUCHEZ, André
1985

La espiritualidad del Occidente Medieval, Madrid, Cátedra, 1985, p.122.

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 Fragmentos para una Historia del Cuerpo Humano Parte tercera, Coordinado por Feher Michel, et al., Madrid, Taurus, pp. 163-225.

ZAMORA ACOSTA, Elías.
1989

"Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: El culto a los santos en la ciudad de Sevilla" en La Religiosidad Popular Coords. Alvarez Santaló, et al. España, 1989, T.I, pp.527-544.

ZERON ZAPATA, Miguel
1945

La puebla de los Angeles en el siglo XVIII, México, Editorial Patria.