

Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX

M^A ISABEL VIFORCOS MARINAS • ROSALVA LORETO LÓPEZ
(coords.)



HISTORIAS COMPARTIDAS.
RELIGIOSIDAD Y RECLUSIÓN FEMENINA EN ESPAÑA,
PORTUGAL Y AMÉRICA. SIGLOS XV-XIX

HISTORIAS COMPARTIDAS. RELIGIOSIDAD Y RECLUSIÓN FEMENINA EN ESPAÑA, PORTUGAL Y AMÉRICA. SIGLOS XV-XIX

Introducción y coordinación de edición:
M^a Isabel Viforcós Marinas (Universidad de León. España)
Rosalva Loreto López (Universidad de Puebla. México)



2007
UNIVERSIDAD DE LEÓN
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
"ALFONSO VÉLEZ PLIEGO"
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XVI-XIX / Introducción y coordinación de edición, M^a Isabel Viforcós Marinas, Rosalva Loreto López. –[León] : Universidad de León ; [México] : Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Véllez Pliego” : Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007

533 p. : il. ; 30 cm.

Bibliogr. p. 463-533

ISBN 978-84-9773-348-9

978-968-9182-66-5

1. Monacato y órdenes religiosas femeninas-España-Siglo 15^o-19^o. 2. Monacato y órdenes religiosas femeninas-Portugal-Siglo 15^o-19^o. 3. Monacato y órdenes religiosas femeninas-América-Siglo 15^o-19^o. I. Viforcós Marinas, María Isabel. II. Loreto López, Rosalva. III. Universidad de León. IV. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Véllez Pliego”

27-788 (46)”14/18”

27-778(7)”14/18”

© Universidad de León

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

© Instituto de Ciencias Sociales “Alfonso Véllez Pliego”

© Los Autores

ISBN: 978-84-9773-348-9 (Universidad de León)

ISBN: 978-968-9182-66-5 (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla)

Depósito Legal: LE-1606-2007

Maquetación: Torío Servicios Gáficos

Impresión: Universidad de León. Servicio de Imprenta

ÍNDICE

Introducción	9
I. LA TRASMISIÓN DE LA CULTURA. PRÁCTICAS DEVOCIONALES Y FUENTES DE ESPIRITUALIDAD	47
La vida conventual femenina en la Edad Media castellana: poder, misticismo y prácticas devocionales en las “Cantigas de Santa María” (Cristina ÁLVAREZ DÍAZ)	49
La didáctica de la salvación femenina. La dirección de espíritus y la cultura de lo escrito (Rosálva LORETO LÓPEZ)	71
Vida y obra de la venerable sor Beatriz Ana Ruiz, mantelata profesora de la Orden de San Agustín (1666-1735) (F. Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA)	97
Biografías y autobiografías de mujeres ejemplares: los escritos de conciencia de la madre Jacinta de São José y las prácticas religiosas femeninas en el Brasil colonial (Leila MEZAN ALGRANTI)	127
Devocionario y espiritualidad en los conventos femeninos novohispanos: siglos XVII Y XVIII (Asunción LAVRIN)	149
El cuerpo femenino como texto de la teología mística (Lima, 1600-1650) (Nancy VAN DEUSEN)	163
Las hijas de Teresa de Ávila: espiritualidad mística entre mujeres de la Península Ibérica y del Brasil colonial (M. Celia BORGES)	177
Entre Jesús y Moisés: el marranismo en los conventos ibéricos durante el siglo XVII (Georgina SILVA DOS SANTOS)	195
La recepción del neoplatonismo en la obra de la heterodoxa alumbrada Ana de Zayas, S. XVII (Concepción ZAYAS)	211
Anhelos de espiritualidad en los claustros chilenos: algunas respuestas heterodoxas (M ^a Isabel VIFORCOS MARINAS)	229

II. ESPACIOS DE RELIGIOSIDAD Y ENCLAUSTRAMIENTO	259
Nuevos aportes sobre las fundaciones de conventos femeninos de la Orden Concepcionista en la ciudad de México (Isabel ARENAS FRUTOS)	261
Vinculación claustro-entorno: las clarisas de Santiago y su implicación en la cuestión chilena en tiempos de Felipe III (José Manuel DÍAZ BLANCO)	285
Primeros espacios de religiosidad femenina en el Buenos Aires colonial: 1640-1715 (Alicia FRASCHINA)	315
Mujeres en el Brasil colonial: el caso del recogimiento de la Santa Casa de la Misericordia de Bahía a través de la depositada Teresa de Jesús (María de Deus BEITES MANSO).	339
Los beaterios y recogimientos en Manila en el siglo XVIII acomodación religiosa y aportación social (Marya SVETLANA CAMACHO)	367
'La Residencia': un ejemplo de reclusión femenina en el período tardo-colonial rioplatense (1777-1805) (Adriana PORTA)	391
Las fundaciones piadosas en los conventos de mujeres en la Puebla de los Ángeles (México). El caso de las capellanías (Francisco Javier CERVANTES BELLO)	417
Patrimonio monástico y conventual en la España Moderna: Formas y fuentes de formación y consolidación (Soledad GÓMEZ NAVARRO)	435
FUENTES IMPRESAS Y BIBLIOGRAFÍA	467

INTRODUCCIÓN

Este libro se concibe como el resultado de un encuentro entre especialistas ya consolidados y con una amplia bibliografía detrás, y nuevos investigadores que están en vías de terminar su proceso formativo, desarrollado en torno a la problemática de la reclusión y del monacato femenino. La discusión de planteamientos tradicionales y nuevas perspectivas asegura la continuidad de una temática que por su desarrollo en los últimos años se ha convertido en una línea de investigación con personalidad propia. Dos grandes ejes han servido de ensarte para los trabajos. El primero tiene que ver con avances de nuevas perspectivas y los estudios quedan agrupados en torno a la transmisión de la cultura, las prácticas devocionales, el misticismo y las fuentes de espiritualidad. El segundo recoge nuevas aportaciones a líneas ya exploradas como las que se refieren a los procesos fundacionales, o a aspectos funcionales, sociales y económicos de los conventos, y que en unos casos reafirman y en otros abren nuevas tendencias en la comprensión de las instituciones claustrales y su papel en el mundo urbano en las sociedades de Antiguo Régimen.

El primer eje lo inicia Cristina Álvarez Díaz que presenta un trabajo titulado “La vida conventual femenina en la Edad Media castellana: poder, misticismo y prácticas devocionales en las <<Cantigas de Santa María>>”¹. Este conjunto de composiciones poético-musicales hechas en honor de la Virgen María, se diseñaron en el formato de códices y, como particularidad, cada texto fue acompañado de miniaturas, la mayoría iluminadas con excepcional calidad. Tratando de mostrar la continuidad de algunos aspectos del monacato femenino moderno que arrancan en la Edad Media occidental, Álvarez Díaz analiza las “Historias” para aproximarse a varias facetas alusivas al enclaustramiento femenino en el ámbito de la vida medieval: El modo de vida cotidiano asociado a la idea de relajación, la política interna en los monasterios y finalmente algunas de las primeras aproximaciones a la espiritualidad mística española del siglo XIII.

¹ Son varios los trabajos sobre la mujer que han tomado las “Cantigas” como base y fuente. Sirvan de ejemplo a demás de los citados por la autora en su capítulo: QUIROGA, L. C.: “De la Concepción al nacimiento: La maternidad en las Cantigas de Santa María”, *Temas Medievales* 13/1 (2005), pp. 173-184, y de la misma autora: “Comportamientos sexuales y valores sociales. El adulterio de las mujeres en las <<Cantigas de Santa María>>”, *Fundación*, T. VII, Fundación para la Historia de España, Buenos Aires, 2004-2005, pp. 19-29; y CHICO PICAZA, M^a V.: “Valoración del protagonismo femenino en la miniatura de las <<Cantigas de Santa María>> en Yves-René Fonquerne (ed.), *La condición de la mujer en la Edad Media*, Coéditions, n^o 6, Madrid, 1986 .

Partiendo del alto valor que la sociedad concedía al ideal de la castidad como estado vital superior, la reclusión fue una opción de vida para mujeres de diferentes estratos sociales y étnicos del occidente medieval y fue precisamente esta diversidad la que marcó el variado cumplimiento de las reglas monásticas². Las “Cantigas” muestran ejemplos de este fenómeno, dentro de los cuáles llaman la atención los textos que describen las adecuaciones a la vida monástica y la existencia de variados niveles de alfabetización entre las enclaustradas, lo que se tradujo, por ejemplo, en el rezo atropellado de las horas o saltarse sílabas omitiendo diptongos o pausas entre uno y otro de los versículos.

Como contraparte aparecen imágenes donde se muestra la labor de monjas y novicias en los *scriptoria*, donde las mujeres eran instruidas en la lectura y en algunos casos en la escritura, pudiendo tener contacto con la *Biblia*, las obras de los Padres de la Iglesia y ciertos textos devocionales, excepcionalmente escritos en latín. Paralelamente sugiere que el acceso y reproducción de los manuscritos musicales significó la dignificación de la liturgia de las horas, haciendo de esta actividad una de las razones de ser del enclaustramiento femenino. La aparición de textos asociados a mujeres en las pinturas marca un “parte aguas” en la historia del libro y en la de la cultura occidental en los umbrales de la modernidad, aunque en ese momento leer no implicara necesariamente el acceso a la escritura, ni la posesión de textos, su utilización cotidiana. Las imágenes sugieren una trayectoria en la historia de la lectura y sus prácticas, que aparecen, en este caso, ligadas a las comunidades específicas de escuchas.

Un aspecto del monacato europeo subrayado por la autora fue el control manifiesto del patrimonio feudal en manos femeninas, lo que se tradujo en fundaciones monásticas reales y dobles (femeninas y masculinas) sujetas a una sola autoridad tanto espiritual como temporal. Bajo estas modalidades se suscitaron continuos pleitos legales cuya máxima expresión fue la imposición de hábito a las monjas por parte de las abadesas, obviando la autoridad episcopal y papal. Estos acontecimientos ocuparon un papel central en las representaciones plásticas donde quedó de manifiesto la función de la prelada en el rito de la profesión femenina pese a que esto suponía una trasgresión del orden simbólico

² La relajación de la vida monástica se orientó a la falta de seguimiento en los votos de pobreza, obediencia y castidad traducidos en la relajación del vestir y a la excesiva comunicación con seglares y las salidas de los claustros. Cabe aclarar que estas variaciones estuvieron en correspondencia al carisma de cada Orden. Este fue un fenómeno compartido también en Iberoamérica en el caso de monasterios de calzadas a lo largo del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII.

del modelo religioso³. A decir de la autora esto muestra como los conventos trascendieron su primitiva función de retiro espiritual de niñas, jóvenes y mujeres solas, para convertirse en espacios de poder femenino.

Finalmente las “Cantigas” muestran el temprano desarrollo de la espiritualidad mística española, hacia el siglo XIII, en paralelo a su aparición en el resto de Europa, cuya proyección en el mundo iberoamericano es perfectamente rastreable hasta los siglos XVII y XVIII. Las miniaturas hacen patente la aparición del simbolismo iconográfico y el surgimiento de algunos de los elementos didácticos de esta fenomenología espiritual como la reclusión, la oración y sobre todo la confesión previa a las experiencias sobrenaturales. De manera especial la representación del ayuno muestra la evolución de una práctica, a lo largo de los siglos XIV y XV, desde su primitivo sentido penitencial, hasta llegar a ser la contrapartida a la devoción mística del Cuerpo de Cristo.

Los atributos presentados tanto en las miniaturas como en los textos asociados con las representaciones cristológicas constituyeron un mecanismo de apropiación simbólica dentro del catolicismo que hizo asequible a las monjas, mediante la ascesis, la experiencia personal en la búsqueda del camino de la perfección. También se consideraron como complemento de la vida de santidad cuando estas manifestaciones quedaron avaladas canónicamente por los confesores y obispos, al ordenarse y dictarse las primeras hagiografías y con esto el modelo pedagógico quedó, más que sugerido, recomendado posteriormente por Trento.

En continuidad con las prácticas de la lectura y la escritura con fines educativos se presentan los trabajos de Rosalva Loreto y Javier Campos y Fernández de Sevilla, el primero ligado a la didáctica de la salvación femenina a partir de la dirección de espíritus y el segundo describiendo la construcción de un modelo hagio-biográfico de *vida* de una terciaria agustina. Ambos comparten una problemática ligada al protagonismo del papel masculino en la vida de las mujeres, ya sea como directores espirituales, como confesores, como modestos redactores de cartas o como fieles transcritores, los hombres aparecen articulando sistemas culturales que los involucran, confiriéndoles un protagonismo tan importante como sus personajes.

³ Los casos descritos para el caso español se refieren a monasterios cistercienses. En el caso de los conventos procedentes de las órdenes mendicantes en el Nuevo Mundo, fue factible la imposición de velo por parte de las prioras, pero la toma de profesión siempre estuvo avalada por la autoridad diocesana.

Rosalva Loreto en “La didáctica de la salvación femenina. La dirección de espíritus y la cultura de lo escrito”, propone considerar a la llamada “dirección de espíritus” como una tendencia pedagógica dentro de las variadas corrientes de la espiritualidad postridentina⁴. Ésta, al igual que la confesión y la penitencia, estuvo asociada a prácticas que establecieron nuevos modelos culturales donde la oralidad y una selectiva producción textual manuscrita o impresa, desempeñaron papeles importantes en la definición social del individuo.

Su punto de partida es la convicción de que cada género de manuscritos formó parte de un sistema comunicativo específico, para cuyo análisis se debe proceder a una diferenciación de acuerdo a sus productoras y a sus destinatarios y, en este sentido, los conjuntos epistolares cobran su propia importancia. La autora centra su análisis en 13 cartas escritas en la década de 1630 por el padre Miguel Godínez, director de conciencia de varias monjas novohispanas, sus hijas espirituales. A partir de sus epístolas se pueden esbozar problemáticas asociadas con la didáctica de la salvación. Una primera aproximación tiene que ver con los esquemas de interacción afectiva y emocional desarrollados en función de una relación establecida consensuadamente. Por otro lado es perceptible en estos documentos la orientación de la dirección espiritual de acuerdo con los cánones de la hermenéutica jesuítica, en combinación con el seguimiento de los modelos ascéticos actualizados bajo la propuesta de la mística tridentina⁵.

Estas cartas formaron parte del sistema de producción cultural contrarreformista, encaminando su objetivo al reforzamiento de modelos de control de las emociones y de las pulsiones, y su producción es complementaria

⁴ La relación entre el director espiritual y la religiosa se fortaleció durante la Contrarreforma y el carácter de esta importante comunicación fue comprendido y analizado por figuras como las de san Francisco de Sales, santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz: RANFT, P: *A Woman's Way. The Forgotten History of Women Spiritual Directors*, Palgrave, New York, 2000, pp. 107-128; HALICZER, St.: *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 48-79.

⁵ La presencia del director espiritual como interlocutor invisible es permanente e ineludible en todos los escritos de religiosas; en ellos se induce la importancia de su papel diferenciado del confesor, pues su presencia no se reduce a la escucha y absolución de las faltas y pecados o de las autoacusaciones, sino que está dirigido aspectos más arcanos de la fe y de la dirección espiritual de sus pupilas, como lo muestran los trabajos de MYERS, K. and POWELL, A. (ed.): *A Wild Country Out in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*. Indiana University Press, Bloomington, 2000, pp. 316-324. De la misma autora, “The Mystic Triad in Colonial Mexican Nuns' Discourse: Divine Author, Visionary Scribe, and Clerical Mediator.” *Colonial Latin American Historical Review*, Vol. 6 (1997), pp. 479-524; BILINKOFF, J.: “Confessors, Penitents, and the Construction of Identities in Early Modern Avila.”, en, B. Diefendorf y C. Hesse (eds.), *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800)*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 1994, pp. 83-102; LAVRIN, A.: “De su puño y letra: epístolas conventuales” en M. Ramos, coord., *El Monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. CONDUMEX, México, 1995, pp. 43-61, y “La autoridad cuestionada: epístolas de una crisis,” *Historias*, Vol. 55, (Mayo-Agosto 2003), pp. 59-69.

a la edición de los textos impresos diseñados con el mismo fin. En esta dinámica entre los manuscritos y los impresos se desplegaban codificaciones que permitían a cada individuo interpretaciones simbólicas y aplicaciones prácticas de sus experiencias personales, de manera que se podía pasar de una realidad a otra bajo ciertas reglas. Dentro de este modelo interpretativo la ortodoxia católica privilegió las acciones mediadas por la obediencia al padre, al confesor o al guía espiritual y fue aplicada formalmente mediante la confesión y la penitencia previas al examen de conciencia. Este último funcionó como modelador de conductas para las hijas espirituales y como estructurante emocional del director, desplegándose como técnica hermenéutica del yo cristiano en ambos sentidos. Las cartas cumplen plenamente la función orientativa y comunicativa en donde los personajes alternan papeles como emisores/receptores que se objetivizan a sí mismos a través de la escritura

La dirección espiritual partía de ciertos presupuestos. Además de una plena empatía, se debía considerar la sesión de la voluntad propia a favor del sacerdote, reconociéndolo como un ser elegido y depositario de los principios universales de la fe. Por otro lado, el guía partía de reconocer que cada persona era diferente y que para cada una podían existir variaciones en el camino de la salvación. Esta posibilidad se muestra en los conjuntos epistolares redactados por el sacerdote, que por un lado expresan su posición personal y por el otro son respuesta a sus hijas espirituales bajo tres modalidades: haciendo referencia a la serie de hechos y comportamientos reales, su evaluación y consecuencias; obedeciendo al dictado de consejos generales en concordancia con el seguimiento de las reglas y obligaciones del estado religioso; y, finalmente, siguiendo el modelo del conocimiento interno, articulando una relación entre el pensamiento más íntimo del confesor y la intención y la pureza interior de las visionarias.

Otra palabra clave en la relación epistolar y que vinculaba a ambos personajes fue el dolor; éste se describió en las cartas como un componente del paisaje corporal de las monjas, dependiendo de la intensidad y la densidad de lo dicho o de lo hecho, y apareció asociado en la mayoría de los casos con imágenes del cuerpo de Cristo. Las cartas y lo que expresaban describían complementariamente actitudes corporales de motricidad, de gestualidad, de sonoridad, dibujaban al emisor en cada página, describían un paisaje que sólo podía ser interpretado por sus receptoras. Todas las monjas barrocas deslizaron sus emociones sobre las acciones del cuerpo imaginario de Cristo, imitándolo en su padecer, pero sólo las visionarias en sus procederes místicos llegaron a sentir en sí mismas un dolor similar al sufrido por el Salvador.

A través del análisis epistolar y en relación con el examen de conciencia es posible afinar el complejo papel del guía espiritual y entender de manera profunda uno de los caminos de construcción de la identidad barroca. Es plausible pensar que una posible consecuencia del despliegue de estos modelos de comunicación espiritual haya sido una aproximación a la definición funcional de estados emocionales englobados bajo el concepto de la melancolía, un estado frecuentemente asociado a las monjas visionarias y que ahora sabemos implicaba forzosamente la existencia de un guía espiritual.

Javier Campos y Fernández de Sevilla hace un acercamiento a la “Vida y obra de sor Beatriz Ana Ruiz, mantelata profesora de la orden de San Agustín (1666-1735)”. Esta terciaria dictó, por orden de su director espiritual, sus experiencias místicas en las que narra las visiones y revelaciones. Recorrió los caminos “*de la cristiana obligación y devoción sin tropezar en la ilusoria quietud de molinistas y falsos alumbrados*”, dice uno de sus biógrafos a mediados del siglo XVIII.

El modelo desarrollado nos presenta el esquema ortodoxo de santidad femenina al estilo barroco, el mismo que fue compartido con latitudes hispanoamericanas. Beatriz Ana procedente de una familia pobre de Alicante, careció por completo de estudios. La narración de su temprano y arreglado matrimonio -a los 14 años- y su también pronta viudez y segundas nupcias y nueva viudez, la hicieron la viva imagen de la extrema pobreza a la que podía ser reducida una madre sin recursos, descripciones que nos remiten a esquemas de supervivencia femenina también compartidos en el Nuevo Mundo, si recordamos el caso de la limeña Jerónima de San Francisco, trabajado por Nancy van Deusen en los cuales la durísima vida de sus protagonistas es interpretada como prueba de predestinación ⁶.

Careciendo de guía espiritual de manera continua, dado lo apartado de la villa donde habitaba, Beatriz Ana siguió intuitivamente sus prácticas religiosas complementadas con fuertes y continuas penitencias corporales. De manera paralela su vida estuvo acompañada de experiencias sobrenaturales y de alucinaciones demoníacas. Dada su condición de mujer sola, este conjunto de vivencias no fue fácilmente aprobado por sus contemporáneos. Sin embargo,

⁶ Van DEUSEN, N.: “Las mercedes recibidas de Dios: La autobiografía de Jerónima de San Francisco (1573-1643) mística limeña” en A. Lavrin y R. Loreto (eds.), *Diálogos Espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad de las Américas, México/ Puebla, 2006, pp.40-73.

gracias a la sensibilidad de su guía espiritual éstas fueron incentivadas y orientadas; este “guía”, que llegaría a ser definidor de la provincia agustiniana de Aragón, contó, en la continuidad de su obra, con la colaboración y el patrocinio económico de don Miguel Pujalte, escribano público y secretario del cabildo de su localidad; este hombre, además de protector, se convirtió en el fiel transcriptor de las visiones de Beatriz Ana. Ambos varones transformaron la miserable vida de Beatriz Ana, pues con su ayuda se convirtió en terciaria agustina o mantelata. Aunque a distancia, el religioso mantenía una estrecha relación con el escribano mediante comunicación epistolar. La correcta dirección de su hija espiritual se garantizó y complementó a través de la acción de religiosos de otras órdenes que visitaban la villa, estableciéndose así un sistema de comunicación a distancia que fue mantenido con los años con diversos confesores hasta la muerte de la terciaria.

Los milagros *post mortem* que mostraban las cualidades taumatúrgicas de la “sierva de Dios” no se hicieron esperar y con ellos el reconocimiento popular. Como resultado de inusitadas pruebas de admiración hacia la religiosa, su fiel compañero redactó algunos textos de sus visiones, los mismos que -aunque escuetos- serían utilizados en su biografía “oficial”, junto con coplas, sermones y textos fúnebres. Esta *Vida* desde el punto de vista formal tiene varios responsables -dos coautores y una creadora-, proceso que nos remite a la producción hagiográfica colectiva o compartida conocida en España y en Hispanoamérica⁷. Beatriz Ana actuó como creadora y como coautora, gracias a la intervención de su transcriptor; otro responsable fue el agustino que inspiró esta relación guiándola espiritualmente y conservando el conjunto epistolar; finalmente está el biógrafo que ordenó los textos y los presentó a edición bajo una lógica validada teológicamente, en 686 folios, nueve años después de la muerte de su protagonista. El formato impreso obedece a las tradicionales *Vidas de monjas* y se divide en una narración del transcurrir de la vida de la beata y en las visiones y doctrinas dictadas al escribano, haciendo un total de 65 eventos.

Este ejercicio descriptivo nos muestra caminos comunes en la búsqueda de espiritualidad y el papel de la escritura en esta necesidad de inscribir

⁷ Los trabajos de F. ITURBURU para el Perú, “La perla mística, Gertrudis de San Ildefonso”; el de E. ARMACANQUI para Ecuador, “La propia escritura y la re-escritura de un transcriptor en Vida de la madre María Manuela Ripa” y el de R. LORETO para la Nueva España, “Oír, ver y escribir. Los textos hagiobiográficos y espirituales del padre Miguel Godínez ca.1630” (en A. Lavrin y R. Loreto (eds.), *Diálogos Espirituales, manuscritos femeninos hispanoamericanos*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Universidad de las Américas, Mexico / Puebla, 2006, pp.154-244) dan muestra de la elaboración colectiva como posibilidad escriturística.

experiencias místicas. Las mujeres que carecían del recurso de la lectura y la escritura privilegiaron los sentidos del oído y del habla para definirse en un mundo que, de entrada, les negaba hasta la posibilidad de existir.

El conjunto de trabajos continúa con los capítulos debidos a Leila Mezan Algranti y Asunción Lavrin; en ellos se subraya la indisociable interacción del proceso de la lectura y la escritura dentro de los claustros. Por un lado, reconociendo las posibles fuentes de devoción y religiosidad aceptadas por la Iglesia, y por el otro, explorando la posibilidad de las propias mujeres en el camino de la composición literaria ya sea devocional, doctrinal, canónica o mística.

Leila Mezan Algranti, en su trabajo de "Biografías y autobiografías de mujeres ejemplares: los escritos de conciencia de la madre Jacinta de San José y las prácticas religiosas femeninas en el Brasil colonial", hace una primera propuesta de interés que a manera de antecedente debe tomarse en consideración. Dada la francamente restringida oferta de espacios conventuales femeninos en los dominios portugueses, una factible adaptación social a esta carencia fueron los recogimiento laicos, esta fórmula asociativa le permite a la autora afirmar que la religiosidad femenina en Brasil fue una práctica doméstica y privada más que comunitaria e institucional lo cual representa una característica *sui generis* respecto a las tendencias fundacionales del resto de Iberoamérica.

La autora se interesa también por otra problemática de fondo que tiene que ver con la transmisión de la cultura impresa y escrita, importantes prácticas desarrolladas como herencia del monacato moderno occidental.

Para la monja fundadora del primer monasterio de carmelitas de la América portuguesa, María Jacinta de San José, escribir significó la posibilidad de validarse como una mujer cercana a los designios divinos, y, a través de la redacción de sus visiones y revelaciones, relató los avatares de los primeros años del recogimiento. Pese a la negativa del obispo a reconocer la legitimidad de advocación de esta casa de reclusión, a la muerte de ambos personajes los escritos de conciencia de la beata fueron transformados y reconocidos como los documentos fundacionales.

Las mismas cartas hagiográficas y los manuscritos autobiográficos redactados o dictados por María Jacinta y que acompañaron al proceso inquisitorial, sugieren otra problemática que nos remite al papel del libro

impreso en la transmisión de la cultura femenina y aquí cabe añadir -según insinúa Algranti- que los textos de la vida de Santa Teresa de Ávila, si bien fueron de importancia capital, no fueron la única base en la construcción del modelo de espiritualidad femenina, sino que ésta se definió gracias a la posesión documentada de una extensa librería, lo que contribuyó a un continuo proceso de retroalimentación devocional colectiva en el interior del beaterio.

De alguna manera la preocupación de la fundadora por la lectura, en sintonía con las recomendaciones teresianas, quedó manifiesta en un recuento de libros impresos entre los que se contaban obras místicas, escritos doctrinales, vidas de santos y sobre todo de santas, toda una serie de publicaciones vinculadas al renacimiento religioso que precedió al Concilio de Trento. La posesión personal de obras como las de Blossio y de Scupoli, adquiridas durante su viaje a Lisboa para la tramitación de la fundación monástica, sugiere la posible lectura introspectiva y personal de fuentes de espiritualidad y de misticismo de origen clásico. Proceso que advierte cierto paralelismo filosófico y formativo con el trabajo de María Isabel Viforcós dedicado, en este mismo volumen, a un caso también inquisitorial en el Chile colonial.

Lo que parece claro es que Jacinta contempló la adquisición de una selecta literatura religiosa de la época que no sólo estaba relacionada con las experiencias místicas, sino que se orientó a la formación de las compañeras de clausura. Se trató de obras que referenciaban y construían el ideal femenino de vida religiosa y en este sentido es factible presuponer que estas lecturas formaron parte de una práctica que contemplaba la oralización en voz alta y la atenta escucha para su comprensión. En lugares colectivos como refectorios, salas de labor y noviciados, la monja lectora leía a su comunidad, que también sabía leer, instalándose la lectura comunitaria tal y como la aconsejaba la Santa de Ávila. Este proceso definía, más allá de la aprobación real o canónica del beaterio, a una comunidad femenina cohesionada por la reclusión voluntaria y el seguimiento de normas de civilidad, era un grupo interactuante de lectoras, escuchas y productoras de textos⁸.

Los textos, al margen de los libros que citan "*en uso de*", asociados con lugares específicos donde las monjas profesas y las maestras de novicias los leen, según lo aprendido por su fundadora, sugieren el uso de la lectura como mecanismo de transferencia del conocimiento de valores y actitudes que,

⁸ Siguiendo las sugerencias de R. CHARTIER para el caso francés véase: *El mundo como representación*.

generadas y reproducidas al interior de los claustros, eran apropiadas para la elite que acudía a los conventos con el objetivo de instruir a sus mujeres⁹.

El panorama cultural se enriquece, pues al contacto con lo impreso se suma la producción epistolar y autobiográfica de sor Jacinta de San José. En los textos, que abordan de manera poco pulida visiones y cuestiones doctrinales, se muestra el desarrollo autónomo de la producción escrita conventual, abriéndose el otro camino de contacto con lo escrito: el construido en espacios que se sustrajeron a los controles colectivos y que se explayaron en el ámbito individual de las ermitas o en la intimidad de las celdas, en la esfera de la vida privada de los espacios de reclusión.

Vencer la dificultad para expresar lo pensado y transmitirlo mediante la escritura no fue un proceso sencillo, supone un acto de voluntad pero también de humildad, al reconocer las propias limitaciones; esto se expresó en la solicitud que Jacinta hizo a su director espiritual para ordenar a su confesor que revisara la *conta* sobre su vida, dirigida al obispo querellante. No obstante, el resultado final fue óptimo; gracias a su experiencia en composición oral, los textos quedaron enriquecidos de tal forma, que sirvieron de base para las recomposiciones hechas posteriormente por sus biógrafos.

La posibilidad de leer y escribir definió parte de la noción de lo individual y lo privado, leer en silencio, escribir recontando lo hecho, seguir los ejercicios espirituales, redactar cuadernos devocionales o los estatutos del recogimiento de Santa Teresa, le permitió a Jacinta establecer una relación solitaria, íntima y secreta con el texto. Esto le ayudó a ir construyendo su autoimagen. Las visiones le dieron los argumentos y la fuerza para perseguir su objetivo, inclusive para desobedecer al obispo y ser considerada finalmente la fundadora del primer Carmelo brasileño.

Asunción Lavrin en "Devocionario y espiritualidad en los conventos femeninos novohispanos. S. XVII - XVIII", plantea y actualiza una problemática

Historia cultural: entre práctica y representación, Gedisa, Barcelona, 1992; *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Alianza, Madrid, 1993; y *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*, Instituto Mora, México, 1995.

⁹ Sobre la problemática de bibliotecas y comunidades de lectoras para los casos español y francés se puede consultar: D. de COURCELLES et C. VAL JULIÁN (comps.), *Des Femmes e Des Livres. France et Espagnes, XIVe -XVIIe siècle*, École des Chartes, Paris, 1999. Para la Nueva España: R. LORETO: "Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de lectura conventual" en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol.23 (2000), pp.67-95 .

global en el análisis de la espiritualidad monástica Hispanoamericana. La autora afirma que aunque se reconocen “*devociones universales, existen formas de espiritualidad intensamente femeninas*”. Propone estudiar algunos de los ejemplos que muestran esta aproximación cultural, sugiriendo para un primer acercamiento el estudio de los patronazgos y dedicaciones conventuales y específicamente el análisis de las advocaciones marianas¹⁰. “*Siguiendo esa misma huella*” describe brevemente la importancia de asociarlas con la presencia de santos y santas, plasmada a través de la pintura más representativa de las órdenes. Ese recuento devocional sirve como antecedente y vínculo para introducirnos en la compleja problemática de las diversas manifestaciones y modelos de espiritualidad patentes en las hagiografías y manuscritos femeninos de los siglos XVII y XVIII¹¹.

Lavrin orienta el grueso de su análisis al estudio de fuentes escritas e impresas que nos remiten a un primer esquema asociado a devociones colectivas y rituales, diferenciándolas de las íntimas, privadas e individuales. Reconoce los ritmos y la dinámica propia del devocionario occidental que parte de las manifestaciones immaculistas propias del barroco hispanoamericano hasta las específicamente novohispanas, con la integración de santos canonizados en el transcurso del periodo de estudio, como santa Teresa de Jesús, y san Juan de la Cruz, para rematar con los patronazgos guadalupanos, síntesis cultural del criollismo¹².

La autora denomina “*devocionario ritual*” a aquellas devociones detectadas en las plegarias y oraciones presentes en los conventos en forma de prácticas comunitarias o personales como novenas, rosarios, actos de contrición o desagravios dirigidos a Jesús y a María, núcleos del devocionario teocéntrico. Se incluyen dentro de esta modalidad los ejercicios espirituales dirigidos, diseñados y orientados expresamente a las religiosas, bajo una reconocida producción

¹⁰ Este ha sido un acercamiento conocido para el estudio de las devociones españolas asociadas a la religiosidad popular desde la perspectiva antropológica; se puede citar, como ejemplo, el trabajo de MIURA ANDRADES, J. M.: “Milagros, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso de las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI” en C. Álvarez Santaló, M^a Jesús Buxó i Rey, y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, vol II, Editorial Anthropos, Barcelona, 2003, pp.443-460.

¹¹ Esta perspectiva permite acercamientos más generales sobre las directrices modernas de las prácticas sacramentales y devocionales; puede verse al respecto: J. Le BRUN: “Devoción y devociones en la época moderna” en *Historia y Grafía*, vol.26 (2006), pp.57-76.

¹² Desde la perspectiva histórica para el caso novohispano se pueden citar los trabajos de: P. GONZALBO: “Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús”; Th. CALVO: “El zodiaco mariano de la nueva Eva: el culto mariano en la América Septentrional hacia 1700”; y de S. ALBERRO: “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”; todos en Cl. García Ayuardo y M. Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, UIA /INAH /CONDUMEX, México, 1997.

bibliográfica jesuita y la escrita por monjas, para ser practicados dentro de sus comunidades, destacando entre sus productoras la madre María de San José¹³, sor Juana Inés de la Cruz y María Anna Agueda de San Ignacio; ésta última manifiesta una marcada orientación didáctica, expresada en una “*anatomía del espíritu*” en concordancia con la propuesta que Nancy van Deusen incluye en este volumen, quién sugiere la lectura del cuerpo como texto; en ambos casos el dolor y el sufrimiento marcan las rutas del “*amor divino*” característico de las esposas de Cristo. Cabe resaltar que la producción femenina de estos ejercicios espirituales puede verse como el resultado de un aprendizaje sistemático de la escritura y de una propuesta metodológica de la espiritualidad de la que hasta ahora sabíamos poco.

A través de las autobiografías y las hagiografías, Lavrin localiza la existencia y función de la composición devocional como un elemento preparatorio e indispensable para las visiones beatíficas y sobrenaturales. A través de ella se establece un diálogo íntimo, una relación entre la emisora -la monja- con sus interlocutores: santos, ángeles, la Virgen o el mismo Cristo, estableciéndose una interacción de complicidad espiritual¹⁴. En este mismo contexto se genera una selectiva producción escrita que abre la posibilidad del llamado “autoanálisis” descriptivo, como complemento de la vida espiritual, lo cuál permite nuevas posibilidades de interpretación exploratoria.

Las propuestas de Nancy van Deusen y Celia Maia Borges nos remiten en apariencia a la ya tradicional problemática historiográfica de la indiscutible tradición teresiana en la construcción de modelos de espiritualidad¹⁵. Van Deusen plantea un análisis interpretativo de los textos de la Santa castellana y propone una nueva lectura asequible, práctica e individual que permitió la construcción del imaginario visionario en el Perú colonial. Borges por su parte hace uso de ese presupuesto místico para describir de manera general una serie de casos en los

¹³ K.MYERS ha trabajado con profundidad este caso, respecto al tema puede verse *Word from New Spain. The Spiritual autobiography of Madre María de San José (1656-1715)*, Liverpool University Press, Liverpool, 1993, y “Fundadora, cronista y mística. Juana Palacios Berruecos / Madre María de San José en A. LAVRIN y R. LORETO. *Monjas y beatas. La escritura femenina en al espiritualidad barroca Novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Universidad de las Américas/ Archivo General de la Nación, México / Puebla, 2002, pp.67-110.

¹⁴ La autora muestra que además de santa Teresa, aparece con una fuerte presencia en el devocionario novohispano santa Gertrudis; proceso coincidente en el contexto portugués e iberoamericano, como se ve en el trabajo de J. A. DE FREITAS CARVALHO: *Gertrudes de Helfta e Espanha: Contribuição para estudo da historia da espiritualidade peninsular nos seculos XVI e XVII*, Instituto Nacional de Investigaçao Cientifica, Porto, 1981; y que puede corroborarse en el capítulo de Leila Mezan de este volumen. Para México puede verse A. RUBIAL y D. BIENKO: “Santa Gertrudis la Magna. Huellas de una devoción novohispana”, *Historia y Grafía*, vol.26 (2006), pp.109-140.

¹⁵ Como resultado de la reforma religiosa propiciada por el Cardenal Cisneros y los Reyes Católicos a finales

que muestra la viabilidad de ese recorrido para otras latitudes, que incluyen la producción hagiográfica impresa y documental en España y Portugal, además de algunos territorios iberoamericanos.

Nancy van Deusen nos presenta un capítulo titulado “El cuerpo femenino como texto de la teología mística (Lima, 1600-1650)”, el cuál es contextualizado en el Perú durante la primera mitad del siglo XVII. En él la autora muestra el proceso de tránsito de la comprensión de la lectura impresa, al de una posible “lectura mística del cuerpo” gracias a la influencia pedagógica e interpretativa de lecturas de tradición bíblica y de textos religiosos. Esta posibilidad de construcción personal del conocimiento para las mujeres se plantea como uno de los posibles caminos hacia Dios, más asequible y real.

La autora plantea el desarrollo de una metodología de la lectura introspectiva que “*involucraba procesos paralelos de transmisión visual primero y luego auditiva que permiten el conocimiento de lo Divino a través de la interpretación de los significados del cuerpo*”. Así las visionarias podía literalmente leer su cuerpo a la manera de un texto, procedimiento ya conocido en el misticismo occidental; primero se da la visión, luego se traduce al lenguaje oral o escrito con el fin de interpretar y ordenar las experiencias sobrenaturales. En este proceso la lectura meditativa de textos espirituales, fundamentalmente de fray Luis de Granada, san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, servía como puente hacia la meditación imaginativa. En ese estado, la cualidad inmaterial de la divinidad, contenida en la página, era llevada del ojo al oído del espectador, lo cual movía a una particular sensación. Esto sugiere un avance en la lectura, convirtiéndose en un indicador que vincula el proceder visionario al contacto con lo escrito, expresado en lecturas orales o introspectivas.

del siglo XV se traducen al castellano tratados espirituales y obras que acogen las revelaciones de visionarias y místicos, y como resultado de ese proceso emergen notables mujeres escritoras de temas religiosos, que preceden a santa Teresa de Jesús; véase: R. E. SURTZ: *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995. En el siglo XVI, la Santa castellana describió en *Las Moradas, Libro de su vida* (4ª edición. Edit. Porrúa, México, 1979) sus experiencias místicas, señalando metódicamente y didácticamente las etapas en su recorrido hacia la unión perfecta, esquema que se ve enriquecido con su *Camino de perfección* (2 vols., Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1942), al explicar el valor de la oración tanto vocal como mental. Estos textos, al igual que sus otros escritos, fueron sometidos a los tribunales inquisitoriales poniéndose mucho cuidado en distinguir las prácticas ascéticas y místicas carmelitanas de las de los alumbrados y heterodoxos. Una vez que la Santa fue canonizada en 1622, su defensa abrió la posibilidad de la participación femenina en la experiencia mística y, por ende, se convirtió en el modelo a imitar. A. WEBER: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 153 y 154; G. T. W. AHLGREN: *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Cornell University Press, Ithaca, 1998, pp. 173-174.

Durante la primera mitad del siglo XVI el amplio proceso de difusión del texto impreso se vio limitado, debido al control de su circulación y a las restricciones impuestas a las traducciones castellanas de textos místicos, afectando el acceso femenino a los libros; este proceso de censura, como contraparte, incentivó nuevas interpretaciones sobre los libros ya poseídos, creando formas alternativas de espacios legibles, de esta manera las obras de santa Teresa transitaron del libro objeto al libro cuerpo. Esta metáfora se convirtió en la salvaguarda para mujeres que enfrentaban el escrutinio de confesores y de autoridades eclesiásticas.

En vez de leer libros, ellas podían leer a Dios a través de sus cuerpos. De hecho quedó avalado el procedimiento de primero leer con los ojos del cuerpo para después poder ver con los ojos del alma. Finalmente en el cuerpo quedaban inscritas las experiencias a través del dolor, de la sequedad o marcando en la propia piel, así el cuerpo se textualizaba y podía también ser leído, descrito, imaginado, mediante narrativas descriptivas de las sensaciones místicas. El cuerpo se comprometía con la producción textual convirtiéndose en un texto que trascendía al formato del libro impreso.

Celia Maia Borges presenta un trabajo titulado “Las hijas de Teresa de Ávila: espiritualidad mística entre mujeres en la Península Ibérica y el Brasil Colonial”, en el que parte del reconocimiento de la importancia que para la cultura espiritual representó la figura de santa Teresa y sus escritos. Sin entrar a discutir el valor de la santidad en sí mismo, a través de diversos casos, la autora muestra cómo, tanto en Europa como en Iberoamérica, varias mujeres inspiradas por las lecturas de la Santa, decidieron recorrer el camino de la vía mística y construir una identidad basada en una vida de perfección.

Un primer acercamiento a la problemática se inicia con la constatación de que el camino de la santidad no se construyó en igualdad de condiciones sociales y étnicas para laicas y profesas, aunque las primeras estuviesen vinculadas a terceras órdenes o a cofradías. El reconocimiento de la santidad fuera de los claustros fue resistido hasta el siglo XVII. Menciona cinco casos de beatas y terciarias que, en seguimiento de la vida de perfección, fueron objeto de temprana veneración o reconocimiento popular y, como consecuencia, fueron sometidas a procesos inquisitoriales en Lisboa; algunas de las que fueron encontradas culpables cumplieron condenas y fueron enviadas al Brasil.

El fenómeno de la estratificación de la santidad fue compartido en todo el occidente cristiano, razón por la cuál el papa Urbano VIII prescribió como condición de causa de beatificación, el *non culto* previo a la apertura del proceso en la Sagrada Congregación de Ritos, con el objeto de reservar para sí la aprobación de las prácticas devocionales, penitenciales y de culto.

Borges subraya que en el conocimiento de nuevas fuentes de espiritualidad tuvo mucho que ver el arribo de libros que mostraban los diversos caminos de acercamiento a Dios a través de prácticas concretas, como la oración mental y las experiencias contemplativas. Éstas y sus consabidas manifestaciones se sometieron a las restricciones ortodoxas para su validación, sin embargo algunas escaparon de los controles inquisitoriales o como consecuencia de ellos lograron un desarrollo autónomo; así ocurrió con los manuscritos femeninos que relataban las experiencias místicas de las mujeres; y el resultado fue un creciente número de autobiografías y biografías de corte hagiográfico. Subraya la autora que casi todas fueron escritas bajo esquemas en los cuales la vida de santa Teresa aparece como ordenador común.

En el apartado correspondiente a la influencia sobre mujeres en la Península Ibérica y en el Atlántico, Borges trata de identificar y resumir algunas biografías de religiosas y beatas que adquirieron notoriedad por su santidad, haciendo un resumen de once casos. Siete de éstos remiten a la Península y tres al mundo iberoamericano; todos ellos siguen el modelo de espiritualidad femenina a partir de la lectura de la Mística abulense, como ejemplifican los casos concretos de sor Magdalena Lorrovaquio, monja mexicana que ha sido trabajada por Asunción Lavrín¹⁶ y el de Jacinta de San José, de quien también se presenta en este volumen un estudio debido a Leila Mezan Algranti; ambos constatan esta posibilidad como viable. Cabe resaltar dos posibles líneas para desarrollar en esta selección: la primera se refiere a la repetición del modelo occidental: monjas fundadoras, escritoras, autobiógrafas; y la otra tendría que ver con la historia de la lectura y de la escritura, donde la mención de libros concretos remiten a posibles variantes filosóficas como fuentes del conocimiento de la mística Iberoamericana.

Finalmente, atribuye una función social y religiosa a las monjas y beatas que optaron, para distinguirse, por el camino de la perfección como

¹⁶ LAVRIN, A.: "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia" en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 22 (2000), pp.49-75.

una opción válida dentro de la sociedad que les asignaba el papel de madre, esposa o religiosa, gracias a los especiales dones que les permitían aparecer como mediadoras e intercesoras ante Dios y ante otros notables personajes del imaginario cristiano.

El último bloque de este gran apartado se encuentra cohesionado en función de diversas manifestaciones en torno a la problemática de la llamada heterodoxia del barroco. Son tres capítulos que abordan desde diferentes ópticas algunas de las múltiples posibilidades de su representación. Las “*transgresiones heterodoxas*” y sus manifestaciones se presentan a manera de puntos de fuga que emergen de manera paralela con el misticismo ortodoxo. Los casos inquisitoriales pueden verse como alternativas intelectuales y emocionales, sujetas a las presiones de contextos específicos definidos, entre otras cosas, por los variados niveles de la transigencia religiosa¹⁷.

Los contextos geográficos e históricos varían y las interpretaciones de la mística se disparan en sentidos divergentes, pero, bajo problemáticas comunes, destaca la que tiene que ver con el efecto producido por el acceso al libro impreso, pues sus lecturas producen usos y comportamientos diferenciados de acuerdo a sus lectoras y sus contextos. Las ilusas o alumbradas se apoderan de los libros, les otorgan significaciones variadas, dependiendo entre otras cosas, de las formas a través de las cuales fueron recibidos, leídos y comentados,

¹⁷ En el marco de la Contrarreforma fue patente un mayor control sobre las manifestaciones de “*falsas visionarias o místicas*”, en su inmensa mayoría seculares pertenecientes a diversos grupos raciales a las que se aplicaron categorizaciones de ilusas, arrobadas o alumbradas. Para casos inquisitoriales novohispanos puede verse: RUBIAL GARCÍA, A.: “Josefa de San Luis Beltrán” en A. Lavrin y R. Loreto (eds.) *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVI y XVIII*, Universidad de las Américas y Archivo General de la Nación, México/Puebla, 2002, pp. 161-204, y *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de la Nueva España*, UNAM/FCE, México, 2006; D. BRAVO: *Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa, afectadora de santos, falsos milagros, y revelaciones divinas. Proceso inquisitorial en la Nueva España (Siglos XVIII y XIX)*, Instituto Nacional de Bellas Artes, SEP Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1984; E. RAMÍREZ LEYVA: *María Rita Vargas, María Lucía Celis: Beatas embaucadoras de la colonia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988; N. E. JAFFARY: *False Mystics. Deviant Orthodoxy in Colonial México*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 2004; y C. ZAYAS: “Danza moral o juego de maroma: Religiosidad interior, filosofía ética y heterodoxia en Ana de Zayas. Escritora seglar procesada por alumbradismo (Puebla de los Ángeles, México, siglo XVII)” en A. Lavrin y R. Loreto (eds.), *Diálogos Espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/ Universidad de las Américas, México/Puebla, 2006, pp. 420-445. Hacia la segunda mitad del siglo XVIII y en casos extraordinarios las beatas seculares procesadas lograron dar un ejemplo edificante de religiosidad femenina y si bien la Inquisición no pudo continuar el proceso condenatorio, tampoco incentivo modelos tan cercanos a la herejía. Un ejemplo de este caso es el de Francisca de los Ángeles, analizado por Ellen GUNNARSDOTTIR, *Mexican Karismata. The Baroque Vocation of Francisca de los Ángeles. 1674-1744*, University of Nebraska Press, Lincoln-London, 2004.

produciendo interpretaciones que se trasmutan en los textos inquisitoriales, en las cartas de conciencia, en las autobiografías autodenunciantes. Presentamos tres modelos de estas apropiaciones, los tres ejemplos se desarrollan a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII y primeros años del XVIII, Georgina Silva dos Santos dedica sus esfuerzos al problema del criptojudasmo dentro de un claustro portugués. Concepción Zayas aborda la problemática desde la perspectiva ética y filosófica en el caso de una seglar novohispana. El caso chileno, a través del cuál se analizan las tendencias heterodoxas de laicas y religiosas bajo la influencia de un jesuita, es trabajado por María Isabel Viforcós.

Georgina Silva dos Santos presenta un trabajo titulado "Entre Jesús y Moisés: El marranismo en los conventos femeninos del mundo ibérico en el siglo XVII". El contexto historiográfico del monacato portugués se desliza entre la exaltación y la condena del relajamiento claustral, presentando como una alternativa a las tradicionales perspectivas institucionales, la búsqueda de documentación inquisitorial. Su aproximación nos acerca a la problemática del universo cultural de los judíos portugueses, amenazados por la conversión obligada, decretada desde 1497 y reforzada en la década de 1640-1650. Y nos remite paralelamente a fines del siglo XVII, cuando la supervivencia del criptojudasmo se combina con la identificación de interpretaciones y difusión del llamado molinosismo, entre hombres y mujeres de diferentes etnias y categorías sociales, en el interior de las órdenes regulares y las congregaciones seculares, problemática común de los tres casos aquí expuestos.

El trabajo de dos Santos tiene como objetivo explicar cómo el esfuerzo para conservar la identidad judía llevó a muchos cristianos nuevos a estrategias de salvaguarda del judasmo clandestino, lo que implicó una serie de resignificaciones de conceptos y ritos cristianos, que se expresaron dentro de los muros conventuales de clarisas de la ciudad de Beja en Portugal.

Cita la autora la existencia de numerosos procesos emprendidos por la Inquisición portuguesa contra mujeres conversas o cristinas nuevas acusadas de prácticas judaizantes dentro del citado monasterio. Fue una práctica común adoptada por las familias conversas la introducción de mujeres en los claustros para dar muestras del catolicismo asumido por todo el linaje, tanto ascendente como descendente y transversal, que no necesitó la presentación de limpieza de sangre como requisito para la profesión de monjas. Un hecho sobresaliente fue pues la creación de redes familiares con estas características, de esta manera convivían "cristianas viejas" con "cristianas nuevas o conversas" dentro de este singular

claustro portugués. Contradiendo los principios de la comunidad religiosa, en el interior del monasterio se reconocían subgrupos de sociabilidad cohesionados no precisamente bajo la fe cristiana, habitando en secciones particulares del convento a la manera de los claustros de calzadas hispanoamericanos. Por ejemplo, Joana das Chagas y sor Maía da Vitória realizaban tertulias entre sus correligionarias y hablaban de religión esclareciendo sus conceptos sobre la ley de Moisés y su deseo de perseverar en ella, guardando el sábado y siguiendo las consabidas restricciones alimentarias y rituales señaladas en el Levítico. Sin embargo, la falta importante residía en las relaciones sostenidas por las monjas con sus parientes del exterior. En las gradas del locutorio sus hermanos les recordaban continuamente la obligación de seguir la ley de Moisés. El conjunto de estas prácticas fue dado a conocer gracias a la inconformidad testamentaria de un hermano de las arriba mencionadas, llevando a la familia entera “al abismo”. Abierto el proceso, las religiosas judaizantes terminaron por delatarse unas a otras: algunas fueron encarcelas, una de ellas, quemada, y otra, sujeta a la impresionante *polea* o garrucha .

Los inquisidores trataron de mostrar que esta situación era producto de la relajación que existía respecto al seguimiento de las reglas y no sólo consecuencia de una herencia cultural. Resulta por demás interesante el tratamiento de la autora al mostrar el sincretismo entre las dos vertientes religiosas a través de ejemplos como el de Isabel da Trindade, que “*tenía la costumbre de encomendarse a Moisés rezando el Padre Nuestro, no sabía latín y conocía mal el Nuevo Testamento y no era capaz ni de firmar bien con su propio nombre*”. Como paradójica contrapartida, tampoco conocía ninguna oración judía, de modo que su judaísmo se restringía a una versión muy simplificada del “sefardismo”. Sus creencias eran fruto de una mixtura entre el judaísmo transmitido oralmente y el catolicismo ritualizado, aprendido de memoria en el convento. Su caso muestra que la posibilidad de interpretaciones doctrinarias no se limitaba al mundo de las seglares o del siglo, sino que a través de los poros abiertos de las sociabilidades domésticas claustrales era posible seguir alternativas que conformaban identidades raciales.

Concepción Zayas en “La recepción del neoplatonismo en las obras de la heterodoxa alumbrada Ana de Zayas. S. XVII”, parte de un proceso inquisitorial para lograr un acercamiento profundo a la problemática de la mística desde la perspectiva de la ascesis y la ética. Analiza el caso seguido contra Ana de Zayas, seglar novohispana que fue procesada por alumbradismo, término que es conceptualizado por la autora en relación con la filosofía neoplatónica cristiana,

cuya característica distintiva fue el ejercicio ascético llamado *dexaimiento*. La trascendencia de esta propuesta puede ser corroborada a partir de su vigencia expresada en las obras artísticas y científicas de sor Juan Inés de la Cruz y Carlos Sigüenza y Góngora.

Parte de situar la exposición del motivo inquisitorial y, problematizando la cuestión, penetra entre la filosofía y la religión con el objetivo de subrayar la importancia de la línea doctrinal del neoplatonismo como una de las posibles raíces intelectuales de la heterodoxia letrada novohispana, según la cuál el perfecto, sabio o virtuoso sólo debe obedecer a su propio dictamen, ya que éste se origina directamente de su experiencia personal con la Divinidad. El llamado *dexaimiento* es interpretado en función de la imposibilidad de conocer directamente la realidad divina desde las categorías racionales y este es un punto de contacto con la mística ortodoxa, donde la *gracia* otorgada proporciona el *don* de la comprensión sobrenatural a sus elegidos: maestros y alumnos. Propuesta cuestionada, pero menos rechazada que el molinismo, como se verá en los casos tratados por Isabel Viforcós para el caso chileno en este mismo volumen.

La parte complementaria del *dexaimiento*, que se refiere al abandono de la voluntad propia a la divina, se prestaba a diversas interpretaciones asociadas con el movimiento quietista, generado hacia el último cuarto del siglo XVII en Europa. En común, dice la autora, tanto alumbrados como quietistas compartían esencialmente la misma perspectiva de unión con la divinidad, corrientes derivadas del misticismo platónico cuyas interpretaciones debidamente legitimadas habían sido expuestas por san Juan de la Cruz a través de la desnudez del espíritu y la negación de la propia voluntad. En el caso de Zayas la hermenéutica personal y la heterodoxia van de la mano, al decir de su autora.

Concepción Zayas concluye subrayando la importancia de la lectura filosófica desde una perspectiva ligada a la revelación interior en continuidad con las tendencias que a partir del renacimiento italiano empezaron a divulgarse con el ideal de un cristianismo comprometido.

Esta modalidad de la teología moral y mística, expresada a través de la propuesta práctica de la ética y de la ascética individual, manifiestas en Ana de Zayas, fue compartida a manera de tendencia cultural en las altas esferas intelectuales de la sociedad Novohispana y de manera particular en Puebla de los Ángeles por personajes tan importantes como Miguel Godínez¹⁸, el obispo

¹⁸ Varios son los elementos compartidos entre la línea platónica y la teología mística, como las vías del acceso

de Puebla Juan de Palafox (1640-1648) y su sucesor don Manuel Fernández de Santa Cruz, defensor de Ana de Zayas y confesor de la décima Musa. Todos ellos influenciados directamente e indirectamente a través de san Buenaventura o sus comentaristas y en última instancia por el Pseudo Dionisio Areopagita.

El caso de Chile descrito por Isabel Viforcós, “Anhelos de espiritualidad en los claustros chilenos. Algunas respuestas heterodoxas”, se contextualiza a partir de la coyuntura dominada por los temores suscitados por pestes como la de 1686, los terremotos de 1630, 1647 y 1690 y las amenazas corsarias, eventos todos que representaban un potencial peligro de muerte, de pérdida, y *“alimentaban un proceder que se movía entre el “carpe diem”, que invitaba al disfrute y a la ruptura de los códigos morales tridentinos y la “vanitas” que impulsaba la búsqueda de la salvación eterna como el primer negocio del alma”*. Estas dos tendencias sitúan a las mujeres objeto de este estudio en algunas de las posibles formulaciones entre el bien y el mal que generan modos de vida y religiosidades extremas, algunas avaladas y legitimadas y otras más o menos atribuladas y sancionadas, ambas en búsqueda de reconciliaciones personales con Dios que les garantizaran la salvación eterna.

El contexto de estos deseos de salvación lo constituyen los intentos fundacionales de conventos o eremitorios, como respuesta a las restricciones de espacios de reclusión que dieran cabida satisfactoria a las inquietudes religiosas personales y a las demandas y necesidades de la sociedad chilena a lo largo del siglo XVII. Un papel protagonista en este proceso lo desempeñaron los jesuitas como confesores y guías espirituales de mujeres de diverso origen étnico. En su proceder es factible reconocer la propuesta entre el modelo de devoción teresiana, manifiesto en los argumentos fundacionales, y la impronta de la didáctica jesuítica en las recomendaciones espirituales, combinación francamente resuelta dentro del marco ortodoxo institucional que brindaba la clausura, pero que se complicaba en los límites de la vida seglar de mujeres que no necesariamente vivían enclaustradas. Ante las limitaciones más que reales y canónicas, económicas, se presentó otra posibilidad para grupos de mujeres laicas cercanas a los jesuitas que, no pudiendo o no queriendo, asumir los votos monásticos optaron por el desarrollo de una religiosidad alternativa como un camino gradual de acercamiento a Dios, esta ruta implicaba también un compromiso de interiorización personal basado en una práctica cotidiana y dirigida, pero no necesariamente bajo los parámetros de la

a la divinidad después de transitar por operaciones como el *dexaimiento*, cuya traducción puede ser la noche oscura o de los sentidos.

ortodoxia tridentina. Es en este ambiente que se van filtrando otras posibilidades que llevadas a sus últimas consecuencias “*vaciaban a la institución eclesial de su sentido de mediadora entre Dios y los hombres*”. Las alarmas sobre las prácticas heterodoxas del misticismo, tanto dentro como fuera del ámbito y del control eclesial, se desplegaron en España desde principios del siglo XVI y en Chile en los primeros años del XVIII, en torno a la figura del jesuita Juan Francisco de Ulloa, criollo pobre, quien siendo más bien limitado en letras, dedicó su vida a la dirección espiritual de un grupo heterogéneo de hombres y mujeres, influenciado por las corrientes de Enrique Suso y Juan Taulero, que reinterpretó y aplicó de tal manera que llevaron a su memoria -pues ya había fallecido en 1709- y a sus 29 seguidoras, algunas aún activas, a juicio inquisitorial, bajo acusaciones de iluminismo, quietismo, molinosismo o alumbradismo. Estos calificativos se pueden asociar con las jerarquías de las discípulas y las sanciones aplicadas a sus “hijas de confesión” seculares, beatas dominicas y monjas carmelitas y clarisas más próximas.

En el amplio proceso inquisitorial se deja entrever una red de comunicación que se reconocía y cohesionaba bajo indicadores sociales y culturales entre los que sobresalía la difusión de una tendencia doctrinal en donde la “oralidad” desempeñó un papel importante, ya que los que sabían leer, leían en voz alta a los que no sabían, permitiendo la comprensión para los menos aptos, y ese proceso daba coherencia a una comunidad donde había marcados niveles de alfabetización. En ese contexto se insertan los escuchas como “*María Gonzalez Guimaray, quién conocía la doctrina del padre Ulloa a través de las pláticas que el platero le leía ya que ella, aunque había aprendido a leer y escribir de muchacha, se la había olvidado*”. Otro nivel de interacción con lo escrito debe buscarse en la producción epistolar que implica esta amplia red de seguidoras, esposas especialmente “elegidas” de Cristo según Ulloa, en donde se puede descubrir más cabalmente la interpretación doctrinal y la conformación de un modelo de espiritualidad alternativo; las declarantes más formadas teológicamente citan textos-fuente como los de Ludovico Blosio, Teresa de Jesús, Luis de Granada y María de Jesús Agreda. En ellas la escritura logra un despliegue más cercano a la hagiografía aún más elaborada¹⁹.

Viforcós aborda dentro del modelo espiritual de Ulloa el papel secundario de la mujer otorgado en él. Pero quizás si invertimos los

¹⁹ El caso de María de Jesús Agreda constituye otro modelo de religiosidad femenina también recurrente para el mundo hispanoamericano. Cf. COLAHAN, *The Visions of Sor Maria de Agreda. Writing, Knowledge and Power*, The University of Arizona Press, Tucson and London, 1994.

cuestionamientos, encontremos diferentes respuestas en el mismo texto. ¿Para que les sirvió a las mujeres este modelo? ¿Por qué tuvo tanto éxito entre ellas la interpretación del padre Ulloa? En las fuentes consultadas y trabajadas por la autora vemos el despliegue de mecanismos individualizados y hermenéuticos del yo católico expresado por cada una de ellas en concordancia con las necesidades afectivas particulares, donde los lazos de parentesco y las redes de sociabilidad sirven de soporte emocional, los mismos que gracias a la acción inquisitorial salen a la luz.

Como ya se comentó, el segundo eje ordenador de los estudios reunidos en este volumen lo constituyen los espacios de religiosidad y enclaustramiento. En torno a él se agrupan un conjunto de trabajos que profundizan y/o aportan nuevos datos y perspectivas a la historia institucional y socio-económica del monacato femenino tanto en la Península Ibérica como en el Nuevo Mundo.

El primer estudio se debe a la pluma de Isabel Arenas, quien bajo el título, “Nuevos aportes sobre las fundaciones de conventos femeninos de la Orden Concepcionista en la ciudad de México”, además de precisar y, en su caso, rectificar algunos datos sobre los procesos de fundación de los conventos concepcionistas de Regina Coeli, Balvanera, la Encarnación, San José de Gracia y San Bernardo, pone en evidencia la riqueza e interés del conjunto documental conservado en el Fondo Borbón-Lorenzana, custodiado en la Biblioteca Castilla-La Mancha de Toledo²⁰.

Interesa subrayar, además, una de las interpretaciones más interesantes de la autora: cómo las religiosas utilizaron la memoria histórica conservada en sus archivos como arma para defender sus planteamientos frente a las imposiciones reformistas de la “vida común” desarrolladas, a instancias de Carlos III, por prelados regalistas como Francisco Antonio Lorenzana, futuro cardenal toledano, o su sucesor en la sede novohispana, Alfonso Núñez de Haro²¹.

²⁰ Fruto de tan rico fondo han sido trabajos tan notables como el de ARENAS I.: *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, Universidad de León, León, 2004; SARABIA VIEJO M^a J.: “Vientos de reforma (1768-70): el trabajo femenino en los conventos calzados de Puebla de los Ángeles” e ARENAS I. y SARABIA VIEJO M^a J.: “Declaraciones de las rentas conventuales femeninas en la ciudad de México (1764-1770)”, ambos en M^a I. Viforcós Marinas y M^a Dolores Campos Sánchez-Bordona, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, Universidad de León, León, 2005, pp. 549-571 y 613-644, respectivamente.

²¹ Al tema de las reformas emprendidas en el Nuevo Mundo para lograr la plena implantación de la “vida en común” en los monasterio femeninos calzados se han dedicado en los últimos tiempos un buen número de aportaciones Para Nueva España, además de los trabajos citados en la nota anterior, recordamos los de ARENAS FRUTOS, I.: “Las <<otras>>: niñas y criadas ante la reforma conventual femenina en México y

Las monjas, en abierta actitud de resistencia, tratan de preservar sus tradicionales “modos particulares” de vida, que les permitían la privacidad de sus celdas-casas, la asistencia de criadas, la compañía de algunas seglares y de otras religiosas acogidas a su protección, y el uso de un “peculio” propio, facilitado por su familia o “sus devotos”, retrasando cuanto pudieron el envío de las informaciones solicitadas por la autoridad episcopal sobre su proceso de fundación y sus rentas. Esa información, al desvelar y actualizar las exigencias de sus primitivas constituciones y de su regla, temían que evidenciara la distancia existente entre el espíritu de humildad y privación de aquella normativa, y el discurrir de una vida cotidiana “acomodada”, mantenida por el potencial económico de las rentas monásticas y por la vinculación de muchas de las profesas con los linajes familiares más encumbrados de la capital virreinal. Sólo a partir de 1769, cuando la pastoral de Lorenzana -“*Se exhorta y manda a las religiosas, guarden vida común*”- explicita la irreversible voluntad de reforma, se empiezan a enviar las informaciones solicitadas.

Finalmente el trabajo, a través de las respuestas de las abadesas de los cinco conventos concepcionistas –recogidas literalmente en el apéndice-, pone de manifiesto el desigual estado de conservación de los archivos conventuales, pues mientras hay preladas que disculpan la tardanza en el envío de los datos solicitados por “*los muchos papeles antiguos que ha sido necesario registrar para dar satisfacción acerca de la fundación de este convento*”, otras se excusan por la escasez de noticias remitidas, a causa de no tener más que “*una mui breve noticia*” o no contar con más testimonio de sus orígenes que los contenidos “*en una despreciable tira de papel*”.

Los trabajos de José Manuel Díaz y de Alicia Fraschina, aunque versan sobre ámbitos geográficos y temporales distintos, coinciden en un mismo

Puebla de los Ángeles” en J. Paniagua (coord.), *España y América entre el Barroco y la ilustración (1722-1804)*, Universidad de León, León, 2005, pp. 191-210; LORETO LÓPEZ, R.: “Las reformas conventuales a la luz de los concilios provinciales mexicanos”, igualmente en J. Paniagua (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*, Universidad de León, León, 2005, pp. 155-165; SARABIA, J. y ARENAS, I.: “¿Olla común? El problema de la alimentación en la reforma monacal femenina: México, siglo XVIII” en A. Garrido Aranda (comp.), *Los sabores de España y América. Cultura y Alimentación*, ed. La Val de Onsera, Huesca, 1999, pp. 247-267; igualmente de SARABIA VIEJO, J.: “Controversias sobre la “vida común” ante la reforma monacal femenina en México”, en M. Ramos Medina, *El monacato femenino en el Imperio Español*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 583-592; SALAZAR SIMARRO, N.: “¿Observancia o relajación? Disposiciones de Francisco Antonio de Lorenzana para los conventos femeninos de México” en J. Paniagua (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*, Universidad de León, León, 2005, pp. 167-190; y de la misma.: *La vida común en los conventos de monjas de la ciudad de Puebla*, Biblioteca Angelopolitana, Puebla, 1990.

planteamiento de base: subrayar la estrecha vinculación existente entre los conventos y el entorno social que los impulsa y cobija.

El trabajo de José Manuel Díaz, “Vinculación claustro-entorno: Las clarisas de Santiago y su implicación en la cuestión chilena en tiempos de Felipe III”, versa sobre dos cuestiones: una, el proceso de fundación, refundación y transformación de una institución religiosa conocida como las Isabeles, por el nombre de sus primeras fundadoras, nacida hacia 1570; otra, el posicionamiento de las religiosas frente a la debatida y polémica cuestión de la “guerra defensiva” como táctica propuesta por el jesuita Valdivia para desarrollar entre los indios del Arauco.

La pequeña comunidad de religiosas, que vivían observando la regla de Santa Clara en Osorno, sufriría en primera persona las consecuencias del gran levantamiento indígena de 1598-99, que significó, además de la muerte del gobernador Martín García Oñez de Loyola, la pérdida de todos los territorios situados al sur del Bío-bío, y la destrucción de todas las ciudades fundadas en ese territorio, entre ellas Osorno. Estos acontecimientos obligarían a las monjas, al igual que a sus convecinos, a sufrir el exilio. Su duro peregrinaje, que se prolongó por espacio de cuatro años, les llevaría primero a buscar refugio en Chiloé, y finalmente a trasladarse a Santiago, donde lograrían refundar su convento en 1604, tras vencer la resistencia de sus preceptores franciscanos, del cabildo de la ciudad y hasta del virrey del Perú, que se inclinaban por trasladar la comunidad a Lima. El empeño de las religiosas en permanecer en territorio chileno, evidencia su independencia de criterio y, al decir del autor, un sentimiento de arraigo a su tierra, que cabe interpretar como una tempranísima manifestación de mentalidad criolla, que no aparecerá en otros ámbitos del Nuevo Mundo hasta épocas posteriores.

Con unos inicios marcados por las penurias económicas, el monasterio de Santa Clara, lograría con el apoyo real –expreso desde 1606- y con la generosa dotación de Gaspar Fernández de la Serna, su total consolidación en las primeras décadas del XVII. Mientras la comunidad clarisa se afianzaba, en Chile se abría la polémica en torno a la “guerra defensiva”, planteada por el jesuita Valdivia como alternativa para lograr la pacificación y evangelización de los indios. Las monjas no se mantuvieron al margen de la controversia, sino que enviaron un memorial al Rey con su parecer, el 23 de abril de 1621, al tiempo que expresaban el suyo el cabildo eclesiástico, el municipal y las principales comunidades religiosas masculinas -franciscanos y dominicos-. Todas las opiniones resultan

tan coincidentes en sus planteamientos y expresiones que sólo cabe interpretarlas como una campaña perfectamente orquestada para derribar las tesis del P. Valdivia. Se plantea el autor si, en el caso de las monjas, esa coincidencia responde al dictado de la obediencia, es decir, si fueron producto de una manipulación de los franciscanos, bajo cuya jurisdicción estaba el claustro; y la conclusión, tras ponderar los cauces por los que las religiosas pudieron tener noticia de los acontecimientos que se debatían, entre lo que no es despreciable las visitas y charlas en el locutorio, es que, en este caso, al igual que en su permanencia en Chile, fue su propia voluntad la que se impuso. Sostiene Díaz que fue el peso de sus propias vivencias y la amarga experiencia de su exilio y peregrinaje, lo que conformó una mentalidad claramente contraria al indio, al que se percibe como irreductiblemente salvaje e incapaz de someterse “*ni a ley ni a Dios*”.

El trabajo, además de suponer un aporte importante al conocimiento del proceso de instalación en Santiago de Chile de este monasterio, del que no existen estudios monográficos²², plantea cuestiones novedosas y no exentas de cierto riesgo, como es el caso de lo que el autor denomina incipiente conciencia criolla –desde luego simplemente emocional– que hasta ahora se había considerado casi privativa de algunas figuras señeras como sor Juana Inés de la Cruz o de los conventos masculinos, donde la temprana pugna entre peninsulares y criollos había llevado a adoptar la práctica de “la alternancia” para asegurar la paz de los claustros y las provincias²³.

Alicia Fraschina es autora de un trabajo titulado “Espacios de religiosidad en el Buenos Aires Colonial: 1640-1715”, en el que expone, por un lado, el empeño de la elite porteña, constituida por un grupo de comerciantes y funcionarios en ascenso y ligados por una tupida red de clientes y parientes, por lograr la instauración de un monasterio para “*prevenir de remedio a tantas señoras nobles y doncellas que, deseosas de servir a Dios en alguna religión, no tienen*

²² El autor da cumplida cuenta en la nota 2 de su capítulo, de los estudios existentes sobre la vida conventual chilena.

²³ En torno a esta cuestión pueden servir de referencia las publicaciones de O' GORMAN, E.: *Meditaciones sobre el criollismo*, CONDUMEX, México, 1970; MARTÍNEZ DE SAN MIGUEL, Y.: “Subalternidad, poder y conocimiento en el contexto colonial: las conflictividades de la conciencia criolla”, *Saberes americanos: subalternidad y epistemología en los escritos de sor Juana*, Universidad de Pittsburg, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburg, 1999, pp. 207-235; LAVALLE, B.: “La crise mercedaire au Peru, 1690-1703: ou les chemins difficiles du créolisme conventual”, *Cahier des Amériques Latines*, 20 (1979), pp. 131-144; y del mismo autor: *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Lima, 1993, y HAMPE MARTÍNEZ, T.: *Santidad e Identidad Criolla. Estudio del Proceso de Canonización de Santa Rosa*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1998.

en toda esta provincia un convento"²⁴; y por otro, el desarrollo de una opción religiosa femenina, no institucional, que surge como alternativa protagonizada por algunas mujeres y que se concreta en el *estado o condición de beata*.

El primer y frustrado intento fundacional se produciría en 1653 y a éste le seguiría otro, igualmente fallido, en 1715, de modo que la sociedad bonaerense tendría que esperar a ver realizado su sueño de contar con un convento para sus hijas y viudas, hasta mitad del XVIII, que fue cuando por fin se materializó el monasterio dominico de Santa Catalina de Sena (1745) y el de Nuestra Señora del Pilar de monjas capuchinas (1749)²⁵. Los intentos pasaron incluso por fórmulas indirectas, como la iniciativa de transformar el hospital de la ciudad en una casa de recogimiento de doncellas huérfanas, en la que pudiese encontrar acogida la *juventud noble y virtuosa que por su mucha pobreza puede padecer los deslices a que de ordinario las precipita la necesidad*. La casa, bajo la dirección de la beata Juana de Saavedra, iniciaría su andadura en 1699, pero el cambio de dinastía y la entrega de Sacramento a las autoridades lusas provocaron una fuerte concentración de soldados en la ciudad porteña, de manera que se consideró más necesario recuperar el hospital que afianzar la nueva fundación, y por ello las niñas fueron acogidas en diferentes casas particulares, desbaratándose la posibilidad de crear un espacio institucionalizado de vida religiosa²⁶.

²⁴ El tema de los conventos de monjas en la América Latina Colonial y su relación con la sociedad ha sido desarrollado para los conventos mexicanos desde la década del 60 y 70 por Asunción Lavrin, pionera en este enfoque. De su amplia producción puede hallarse una cumplida muestra en la relación bibliográfica de este volumen. A ella han de sumarse los trabajos de A. GALLAGHER, que rastreó el origen social de las familias de las monjas y los requisitos para ingresar a los conventos novohispanos: *The Family Background of the Nuns of Two Monasteries in Colonial Mexico: Santa Clara, Queretaro and Corpus Christi. Mexico City, (1724-1822)*. The Catholic University of America, Washington, 1972; y "The Indian Nuns of Mexico City's Monasterio of Corpus Christi, 1724-1821" en A. Lavrin (comp.), *The Latin American Women, Historical Perspectives*, Greenwood Press, Westport, 1978, pp. 150-172. Ya en la década actual, R. LORETO LÓPEZ se ha esforzado en destacar la estrecha relación entre los conventos de Puebla y las familias de la elite: "Familias y conventos en Puebla de los Ángeles durante la reformas borbónicas: los cambios del siglo XVIII", *Anuario del Instituto de Estudios Históricos y Sociales*, vol. V, (1990), pp. 31-50; y "La fundación del Convento de la Concepción. Identidad y familias en la sociedad poblana (1593-1643)", en P. Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Familias Novohispanas, siglos XVI al XIX, Seminario de Historia de la familia*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México, 1991, pp. 163-180. Fuera del ámbito novohispano son dignos de mención, entre otros los trabajos de BURNS, K.: "Los monasterios del Cuzco colonial: Orígenes y desarrollo", *I Congreso Internacional del monacato Femenino en España, Portugal y América*, Universidad de León, León, 1993, pp. 425-432; CIUDAD, M^a M.: "Poder y religión: La familia Álvarez de Vega y el convento de la Limpia Concepción de Guatemala. Siglo XVII", *Caravelle. Cahiers du monde Hispanique et Luso-bresilien*, núm. 64 (1995), pp. 31-47.

²⁵ Sobre estas comunidades ha trabajado: FRASCHINA, A.: "La clausura monacal: Hierofanía y espejo de la sociedad", *Revista Andes*, n^o 11, pp. 1-29 (descarga en <http://www.educ.ar>); y también "Comían de la mesa del Señor": El espíritu de pobreza en el monasterio de las monjas capuchinas de Buenos Aires (1749-1810), *Archivo Iberoamericano*, vol. 60, n^o 235 (2000), pp. 69-86. Además BRACCIO, G.: "Una ventana hacia otro mundo: Santa Catalina de Sena: Primer convento femenino de Buenos Aires", *Colonial Latin American Review*, 9/2, (2000), pp. 187-212.

²⁶ Acerca del recogimiento bonaerense ha escrito: BIROCCO, C.: "La primera casa de recogimiento de

Tal vez ese vacío conventual contribuyese a la vitalidad de la fórmula particular de las beatas, que tanto arraigo tuvo en Hispanoamérica. Esta fórmula de religiosidad individual, difícil de rastrear precisamente por lo que tiene de opción personal y particular, se tradujo en un compromiso de vivencia religiosa que unas veces se decantó por la reclusión en oratorios privados y otras, por un compromiso asistencial que incluía la crianza de huérfanas y la atención a pobres y enfermos. Un numeroso grupo de beatas se vinculó a la Compañía de Jesús, siendo acogidas por los jesuitas bonaerenses, que no sólo las reconocieron y las dieron cabida en su templo y su casa de ejercicios, sino que las guiaron espiritualmente como “beatas de la Compañía”, pese a la actitud, sino de rechazo, al menos de recelo, mostrada por el general de la Orden.

Aunque no son pocos los casos de falsas beatas, ni escasean los de encausadas por la Inquisición, el grupo bonaerense, con su sotana negra y su manto de anascote -señas de identidad jesuítica- o con su hábito pardo carmelitano, no fueron nunca consideradas “una irregularidad”, pues a pesar de situarse en los márgenes de los valores sociales establecidos para la mujer -vida matrimonial o vida claustral-, asumieron su propio papel atendiendo a los grupos más desasistidos y, como enfatiza la autora, fueron percibidas como necesarias en la trama social y cultural²⁷.

Los tres siguientes capítulos de este segundo bloque se sitúan en “geografías” diferentes, pero coinciden en el marco cronológico -el siglo XVIII- y abordan una misma problemática: la dificultad de establecer límites y diferencias precisas a la hora de caracterizar los espacios de religiosidad no conventuales, es decir, beaterios y recogimientos²⁸. Teóricamente éstos son formas de vida

huérfanas de Buenos Aires: el beaterio de Pedro de Vera y Aragón (1692-1702)” en J. L. Moreno (comp.), *La política social antes de la política social (caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII a XX)*. Trama editorial/Prometeo libros. Buenos Aires, 2000, pp. 21-46.

²⁷ Al complejo fenómeno de las beatas que la tradición considera en origen la versión hispánica de las beguinas medievales, nos aproximan los trabajos de ARAYA ESPINOZA, A.: “De espirituales a Históricas: Las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”, *Historia*, 37 (2004), pp. 5-32; ALBERRO, S.: “Herejes, brujas y beatas: Mujeres ante el Tribunal de la Inquisición en la Nueva España” en C. Ramos Escandón (ed.), *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*. El Colegio de México, México, 1987, pp. 79-94. De la importancia de las beatas de la Compañía dan fe otros trabajos de A. FRASCHINA como “La espiritualidad jesuítica en manos femeninas: María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús en el Río de la Plata” en A. Lavrin y R. Loreto (eds.), *Diálogos Espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad de las Américas, México/ Puebla, 2006, pp. 328-346; “La cuestión autobiográfica en el epistolario de María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús, 1730-1799”, en M^a I. Viforcós y M^a Dolores Campos, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual*. Universidad de León, León, 2005, pp. 705-728.

²⁸ Un examen histórico y etimológico del origen y significado del concepto “recogimiento” puede verse en VAN

religiosa no institucionalizada, propias de seculares, mientras los conventos y monasterios son formas “oficiales”, es decir, reconocidas por la Iglesia y sometidas al derecho canónico, en las que las religiosas emiten votos perpetuos y solemnes. Sin embargo, en la práctica sus límites aparecen tan diluidos que hay casos en que hasta se confunden con formas conventuales, como ocurre con el beaterio chileno de Santa Rosa, que surgió en Santiago para acoger a un grupo de beatas terciarias dominicas en 1680, no obtuvo la licencia para su conversión en monasterio hasta 1735, pero funcionó como tal prácticamente desde sus inicios, por la imposición de los preladados de la orden de Santo Domingo, que contra toda norma eclesiástica, obligaban a las terciarias a formular votos y guardar clausura²⁹.

Más allá de su denominación, los ejemplos que nos ofrecen María de Deus Beites Manso para Bahía, Marya Svetlana Camacho para Manila y Adriana Porta para el ámbito rioplatense, evidencian cómo estos centros, al igual que el recogimiento porteño que nos describe Alicia Frascina en el capítulo precedente, coinciden en un mismo perfil asistencial y social, correspondiéndoles un papel clave tanto en la formación de la mujer en su función de mantenedora y transmisora de los valores de la sociedad colonial, como en su represión, cuando ésta se atrevía a transgredir las pautas conductuales que esa sociedad había reconocido como valores propios.

En su trabajo “Mujeres en el Brasil colonial: El caso del recogimiento de la Santa Casa de la Misericordia de Bahía a través de la depositada Teresa de Jesús”, María de Deus nos presenta una de las facetas propias de los “recogimientos”, su carácter de centro de reclusión para mujeres divorciadas, que a menudo acompañaba a su primera función de institución educativa y de asilo para mujeres solas. La casa de la Misericordia comenzó a funcionar a comienzos del siglo XVIII y se mantuvo operativa hasta mitad del XIX, un periodo que la autora califica de áureo para los recogimientos del imperio brasileño, y en el que Bahía contaba ya con instituciones conventuales consolidadas³⁰.

María de Deus aborda el estudio tomando como base un caso particular, el de doña Teresa de Jesús María, que se atrevió a transgredir los

DEUSEN, N. : “Recogimiento for Women and Girls in Colonial Lima: An Institutional and Cultural Practique”, Ph. D. Disertación, Universidad de Illinois, Urbana-Champaign, 1995.

²⁹ Sobre este beaterio transformado en convento, existe una antigua monografía conventual realizada por una religiosa a principios del siglo XX. MEZA, R.: *Recuerdos históricos. Monasterio de las religiosas dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile*, Imprenta Lagunas y Co., Santiago, 1923.

³⁰ Entre los estudios sobre recogimientos brasileños hay que destacar los trabajos de MESGRAVIS, L.: A

convencionalismos sociales casándose en segundas nupcias con un hombre más joven y de extracción social inferior. A los pocos meses de la boda, los malos tratos del marido, Francisco Manuel da Silva, desembocaron en un proceso de divorcio, que llevó a Teresa a ser depositada primero en una casa particular y después, contra su expresa voluntad, en la casa de la Misericordia, en un plan tramado para desposeerla de sus bienes. Sólo la irreductible voluntad de Teresa le permitió, a través de un difícil proceso judicial, en el que la mujer se enfrentó a la autoridad eclesiástica y al poder civil, alineados en defensa de los derechos del esposo, escapar de la reclusión en la Casa de la Misericordia, aunque no liberarse de la autoridad masculina, pues fue conducida a la casa de su hija, quedando bajo el control del yerno³¹.

Marya Svetlana Camacho con “Los beaterios y recogimientos en Manila en el siglo XVIII, acomodación religiosa y aportación social”, nos ofrece una panorámica sobre los cinco beaterios/recogimientos existentes en esa centuria en esta capital filipina: Santa Catalina de Siena, vinculado a los dominicos y operativo desde 1696; el de la Compañía o de San Ignacio, nacido en 1703 y relacionado con los jesuitas; el de San Sebastián de Calumpang, abierto en 1725 y adscrito al carisma recoleto; el de Pasig, de inspiración agustina, que se funda en 1740, y el de santa Rosa de Lima, también conocido como el de la hermana Paula, por ser su fundadora esta terciaria dominica, que inició sus actividades entre 1750 y 1752³².

Santa casa da Misericórdia de Sao Paulo (1599-1844): Contribução ao estudo da assistência social no Brasil, Conselho Estadual da Cultura, Sao Paulo, 1974; ALGRANTI, L. Mezan.: “Vida religiosa feminina no Brasil colonial: conventos e recolhimentos”, *I Congreso Internacional del monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Vol. I, Universidad de León, León, 1993, pp. 483-494 y WOOD, A. J. R. Russel: *Fidalgos e Filántropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*, E. Universidade de Brasília, Brasília, 1981. Sobre la vida conventual bahiana ha trabajado SOEIRO, S.: “The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahia, 1677-1800”, *Hispanic America Historical Review*, 54: 2 (1974), pp. 209-232; “Las órdenes femeninas en Bahía, Brasil, durante la Colonia: implicaciones económicas, sociales y demográficas, 1677-1810”, en A. Lavrin (comp.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectiva histórica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 202-228; y “Catarina de Monte Sinay: Nun and Entrepreneur”, en D. G. Sweet and G. B. Nash (eds.), *Struggle and Survival in Colonial Latin America*, University of California Press, Berkeley, 1981, pp.247-256.

³¹ Para aproximarnos a la problemática de las separaciones matrimoniales en Brasil resulta de gran interés el trabajo de NIZZA DA SILVA, B.: “Divorcios en el Brasil Colonial: El caso de Sao Paulo” en A. Lavrin (coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*, Grijalva, México, 1991, pp. 339-370. Sobre recogimientos hispanoamericanos convertidos en centros de reclusión forzosa para mujeres divorciadas, remitimos, como muestra, al estudio de VAN DEUSEN, N.: “La casa de divorciadas, la casa de La Magdalena y la política de recogimiento en Lima, 1580-1660”, en M. Ramos Medina, *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 395-406.

³² Como la propia autora señala, el trabajo más completo sobre las congregaciones religiosas femeninas se debe a SANTIAGO, L.: *To love and to Suffer: The Development of the religious Congregations for women in the Spanish Philippines, 1565-1898*, Ateneo de Manila University Press, Quezon city, 2005.

Marya Svetlana, se plantea en su estudio dos cuestiones fundamentales. La primera la causa del florecimiento de este tipo de centros, que directa o indirectamente se orientan a una finalidad preferentemente educativa. La segunda, la razón del limitadísimo desarrollo de la vida conventual, que se reduce al Monasterio de Santa Clara, fundado en 1620³³.

Los dos interrogantes encuentran respuesta para la autora en las propias circunstancias de Filipinas: precaria situación económica del archipiélago, especialmente durante la primera mitad del siglo XVIII; reducida presencia de población española; compleja composición étnica y arraigados prejuicios raciales, que llevan a considerar a la indígena y a la mestiza como seres frágiles y poco capacitados para las exigencias de la vida claustral. Y, aunque estas circunstancias no son privativas de las islas Filipinas, sí es evidente que allí donde se dieron, la vida conventual floreció tarde y de forma limitada, como puede constatarse en el mapa conventual de Hispanoamérica que ofrecemos en este volumen, en los trabajos de Alicia Fraschina y de Adriana Porta, o en las reflexiones de Álvaro Huerga en su ya clásico trabajo sobre los alumbrados³⁴.

Indudablemente la fórmula de los recogimientos de Manila fue la que mejor se adecuó al espíritu de las Leyes de Indias, en cuyo título III, titulado genéricamente *De los monasterios de religiosos y religiosas, hospicios y recogimientos de huérfanas*, se incluyen dos leyes que marcan las directrices de la política de la Corona: la I, que impone la necesidad de que toda fundación de *monasterios de religiosos y religiosas* tuviese que contar con licencia real, como medio de contener y controlar su excesivo crecimiento, y la ley XIX, en la que con carácter general se ordena *se hagan y conserven casa de recogimiento en que se críen las indias*³⁵. Y en línea con este sentir, las autoridades civiles ponen especial cuidado en emplear siempre el término recogimiento para los centros filipinos, mientras las eclesiásticas no tienen inconveniente en denominarlos beaterios. Sin duda, al adoptar esa postura se estaba tratando de atajar cualquier intento de reconvertir la institución en convento, proceso que se había dado con

³³ GARCÍA DE LOS ARCOS, M^a F.: "El convento de Santa Clara y los beaterios de Manila en el siglo XVIII", en M. Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 225-238. Hubo otra iniciativa fundadora por la misma época, impulsada por la orden de Santo Domingo, que no logró prosperar por la firme oposición de los franciscanos y del cabildo de Manila, quienes alegaron en su contra la escasa presencia de mujeres españolas. El intento quedaría definitivamente frustrado por la real cédula de 1635, en virtud de la cual Felipe IV cerraba la puerta a cualquier intento fundacional.

³⁴ HUERGA, A.: *Historia de los Alumbrados*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994; trata el tema de las beatas en el T. V, capítulo 8.

³⁵ *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* [1681], Porrúa, México, 1987.

relativa frecuencia y éxito -aunque no falten intentos fallidos³⁶- en el mundo colonial hispanoamericano, como prueban los casos del convento de Santa Clara de México, el de La Encarnación de Lima, o el de los monasterios chilenos de Santa Clara y de Santa Rosa. La forma conventual, como subraya la autora, era socialmente menos deseable, porque era una fórmula restringida a una minoría blanca de cierto nivel económico, y además absorbía una parte considerable de las riquezas en forma de dotes y limosnas. Este planteamiento se valoró de forma explícita en el apoyo recibido por la fundación de la hermana Paula, en la que, de entrada, se cerraba el paso a cualquier intento de transformación de la institución laical en institución monástica. Finalmente la fórmula del beaterio/recogimiento, además de presentarse como la más idónea para cubrir necesidades sociales básicas -educación y asistencia a la mujer- no dejaba de ofrecer campos de desarrollo espiritual, como ha puesto de relieve Maria Rosa Ferreris en sus trabajos³⁷.

La visión sobre los recogimientos y su múltiple carácter se cierra con el trabajo de Adriana Porta “<<La Residencia>>: un ejemplo de reclusión femenina en el periodo tardo colonial rioplatense (1777-1805)”, en el que se desarrolla y ejemplifica una de las derivas que irán tomando estas instituciones, sobre todo a partir del XVIII, cuando se vea acentuado su carácter de centros de reclusión forzada para prostitutas, delincuentes y mujeres de vida escandalosa.

La autora, partiendo de una contextualización del medio y la época en que nace el centro -el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo XVIII-, aborda el estudio de esta institución, que sería conocida como La Residencia, por ocupar el edificio que albergó la casa donde los expulsos jesuitas desarrollaban los ejercicios espirituales masculinos. Tras describir con cierto por menor su organización, se aproxima a sus recursos económicos, esbozando sus principales fuentes de ingresos y de débitos, para concluir con el análisis cuantitativo y cualitativo de las reclusas y de las causas que las habían conducido al centro.

Los resultados del estudio de Porta son en gran parte coincidentes con los obtenidos en investigaciones realizadas sobre diferentes centros

³⁶ Ese fue el caso del beaterio quiteño de la Merced estudiado por VIFORCOS MARINAS, M^a I.: “El beaterio quiteño de Nuestra Señora de la Merced y sus fallidos intentos de transformación en Convento (1730-1758). *I Congreso Internacional del monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Vol. I, Universidad de León, León, 1993, pp. 357-366

³⁷ FERRARIS, M^a R.: *Beaterios for native women in colonial Philippines*, Religious of the Virgin Mary Publishing Committee, Manila, 1987.

de reclusión tanto hispanos -es el caso de "La Galera" o cárcel de mujeres de Madrid- como americanos, donde los ejemplos se multiplican, sin que falten fundaciones anteriores, a partir de las últimas décadas del XVII, como evidencian los recogimientos novohispanos de Santa María Magdalena, para prostitutas y delincuentes (1692), y de Santa María Egipcíaca, impulsado por el obispo Fernández de Santa Cruz como casa de recogimiento para prostitutas arrepentidas, que ya estaba operativo en 1694, o, ya en el virreinato peruano, el de Santa Marta de Quito (1595) o la casa de Recogidas de Santiago de Chile, que comenzó a funcionar en 1735, y desde el principio se concibió como un correccional, donde recluir, por orden de la justicia eclesiástica y civil, y sin mediar juicio ni sentencia, a las mujeres de "mal vivir", que se consideraban perniciosas para la sociedad por lo escandaloso de su proceder³⁸.

Todos y cada uno de estos centros se concibieron como instituciones más de represión que de reinserción, para mujeres transgresoras, cuya conducta podía resultar escandalosa y, por ello peligrosa, para el mantenimiento de los valores morales y sociales dominantes; si bien, en algunos casos, como el chileno, se asocia a beaterios -*Colegio de las Esclavas de Jesús*- confiando en la fuerza transformadora de la oración y la virtud de las beatas. En su mayor parte aparecieron fundamentalmente en ciudades populosas, económicamente activas y/o de frontera, y generalmente acogieron a mujeres étnica, económica y socialmente dominadas -indias, mestizas, y blancas sin recursos-, de manera que, como subraya Porta, se comportaron como un dispositivo del poder para la edificación de modelos de conducta acordes con los valores de la sociedad colonial.

El volumen concluye con dos capítulos dedicados a una temática que tiene ya un largo recorrido: la economía conventual, de gran interés por su trascendencia y sus imbricaciones en las actividades productivas, mercantiles y financieras, del entorno en el que la fundación se materializa³⁹.

³⁸ Sobre los recogimientos citados pueden hallarse noticias en DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: "La Galera o cárcel de mujeres de Madrid a comienzos del siglo XVIII.", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños* 9 (1973), pp. 277-285; PÉREZ BALTASAR, M^a D.: "Orígenes de los recogimientos de mujeres", *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, VI (1985), pp. 13-23. Para Hispanoamérica es obligado el recuerdo a la pionera MURIEL, J.: *Los recogimientos de mujeres*, UNAM, México, 1974; además: MARTÍNEZ ALCALDE, L.: "Recogimiento para mujeres en Lima hasta 1650", *Hispania Sacra*, vol. 53, n^o 108 (2001), pp. 435-454; PEÑA GONZÁLEZ, P.: "La casa de recogidas de Santiago, un hospital de almas", *Anales de la Universidad de Chile*, núm. 6 (1997), y VIFORCOS MARINAS, M^a I.: "Los recogimientos, de centros de integración social a cárceles privadas: Santa Marta de Quito", *Anuario de Estudios americanos*, L, 2 (1993), pp. 59-92.

³⁹ Circunscribiéndonos al Nuevo Mundo, puesto que más adelante se aludirá al panorama peninsular, son significativas muestras de la vitalidad de esta línea de investigación, los trabajos de LAVRIN, A.: "The Role of

El primero, elaborado por Francisco Javier Cervantes Bello, bajo el título "Las fundaciones piadosas en los conventos de mujeres en la Puebla de los Ángeles (México). El caso de las capellanías", gira en torno a la importancia de este tipo de fundaciones, verdaderos instrumentos "multifuncionales" que no sólo iban encaminados a fines religiosos y espirituales -salvación el alma, potenciación de una determina advocación-, sino también sociales -perpetuación de la memoria del fundador y su linaje- y económicos -incremento de rentas para el convento-. De todos los tipos posibles: obras pías, aniversarios, memorias de misas..., el trabajo se centra en las capellanías⁴⁰.

Pensadas para instaurar sufragios eternos que garantizasen una corta estancia en el purgatorio al donante y a las personas de su intención, implicaban a un número importante de actores. En primer lugar el fundador, que establecía

the Nunneries in the Economy of New Spain, XVIII Century, *The Hispanic America Historical Review*, vol. 4, (1966) pp. 371-393; "La riqueza de los conventos de monjas en Nueva España: estructura y evolución durante el siglo XVIII", *Cahiers des Ameriques Latine*, n° 8 (1973), pp. 91-122; "El convento de Santa Clara de Querétaro. La administración de sus propiedades en el siglo XVII", *Historia Mexicana*, n° 1, (1975), pp. 76-117; LORETO, R.: "Las fuentes conventuales, una aportación a la historia económica", *Boletín de Fuentes para la Historia Económica* (1991) y "La conformación de la propiedad urbana conventual en Puebla. El siglo XVIII", en P. Martínez López-Cano (ed.), *Iglesia, Estado y Economía. Siglos XVI al XIX*, UNAM México, 1995, pp. 167-178; CERVANTES BELLO, F. J.: "Los capitales de los conventos de mujeres en la Puebla de los Ángeles durante el siglo XVII y principios del XIX", *I. Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América*, vol. I, Universidad de León, León, 1993, pp. 187-200; "Contar el dinero para cantar por las almas. Las cuentas conventuales de la Santísima Trinidad de Puebla ,1718-1740", en M. Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 125-135. STAPLES, A.: "Mayordomos, monjas y fondos conventuales", *Historia Mexicana* 36 (1986), pp. 131-167. ARENAS, I. y SARABIA, J.: "Declaraciones de las rentas conventuales femeninas en la ciudad de México (1764-1770), en M^a I. Viforcós Marinas y M^a D. Campos Sánchez Bordona (eds.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual*, Universidad de León, León, 2005, pp. 613-644; Von WOBESER, G.: "El arrendamiento de inmuebles urbanos como fuente de ingresos de los conventos de monjas de la ciudad de México hacia 1750", *Iglesia, Estado y Economía. Siglos XVI al XIX*, UNAM e Instituto José María Luis Mora, México, 1995, pp. 153-165; "El uso del censo consignativo como mecanismo de crédito eclesiástico", *Iglesia y religión y sociedad en la Historia Latinoamericana (1492-1945)*, T. II, Centro de Estudios Históricos de América Latina Universidad Jozsef Attila de Szeged, Szeged, 1989, pp. 63-75 y *El crédito eclesiástico en la Nueva España, S. XVIII*, UNAM México, 1994. Fuera del ámbito novohispano son destacables las investigaciones de BURNS, K.: "Conventos, criollos y la economía conventual, siglo XVII", en M. Ramos (coord.) *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 311-318 y *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco*, Duke University Press, Durham and London, 1999; JIMÉNEZ, I. y BRIDIKHINA, E.: *Las esposas de Cristo. Vida religiosa y actividades económicas en los conventos de Charcas del siglo XVIII*, La Paz, 1999; TRIANO, M^a A.: "Función económica de los monasterios de clausura en la Audiencia de Charcas". *I. Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América*, vol. I, Universidad de León, León, 1993, pp. 441-451; SERRERA CONTRERAS, R. M.: "El convento de la concepción de Caracas y el crédito agrario en el nacimiento de la economía del cacao en Venezuela (siglo XVII)", *La orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional*, vol. I, Universidad de León, León, 1990, pp. 537-554 y SUÁREZ, M.: "El poder de los velos: monasterios y finanzas en Lima. Siglo XVIII" en M. Moscoso, (comp.), *Palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia*, ABYA YALA, UNICEF, DGIS, Quito, 1995, pp. 95-109.

⁴⁰ Otros trabajos centrado en las obras pías y su papel en la economía conventual: CERVANTES BELLO, F. J.: "Las fundaciones piadosas del convento de Santa Teresa en Puebla de los Ángeles (México). Siglos XVII-XVIII", en M^a I. Viforcós Marinas y M^a D. Campos Sánchez Bordona, *Fundadores, fundaciones y espacios*

las pautas de su advocación y las condiciones y exigencias básicas de la misma; después el capellán, beneficiario principal de la renta y responsable de cumplir, directa o indirectamente, con las obligaciones de misas -días, lugar, y número-; el patrono que debía velar porque se respetasen los términos en que había sido instituida la fundación; la institución eclesiástica en la que radicaba -en este caso el monasterio-; el Juzgado de Capellanías, instituido por los diocesanos, para dirimir los conflictos de intereses suscitados en torno a ellas y los propios obispos, a quien competía la colación canónica del capellán.

El autor se aproxima a ese complejo mundo de las capellanías tomando como marco de referencia dos monasterios poblanos: el de Santa Catalina de Sena, el primero de la orden de Santo Domingo en América, fundado en 1560, y el de Santa Teresa, que ostenta la primacía del Carmen descalzo en aquel continente (1604). La muestra permite elevar a categoría el estudio de dos formulas conventuales marcadamente diferentes, la que representa el claustro dominico, prototipo de los conventos grandes, populosos, ricos, y con formas de vida particulares muy arraigadas, y la teresiana, identificada con los conventos observantes, cuyo número de religiosas viene limitado por la regla y su modo de vida, por las formas comunitarias. Esas diferencias de base condicionaran las sustanciales diferencias encontradas a la hora de analizar las capellanías fundadas en uno y otro, diferencias que afectan en primer lugar a la titularidad de las mismas, que en el caso de Santa Catalina corresponden en una alto porcentaje a las religiosas, que tienen peculios propios para fundar. Más allá de estas singularidades, ambos conventos comparten una misma problemática, en lo que respecta a la importancia de las capellanías a la hora de impulsar determinadas advocaciones y fortalecer los vínculos del monasterio con las elites familiares de su entornos -no hay que olvidar que muchas de estas capellanías fueron colativas-, y en lo que se refiere a las pugnas jurídicas suscitadas por los encontrados intereses de los actores participantes en el eterno ciclo de rentas, sufragios y elites, que pretendían instaurar estas fundaciones piadosas⁴¹.

de vida conventual, Universidad de León, León, 2005, pp. 539-548; Von WOBESER, G.: "Las fundaciones piadosas como fuentes de crédito en la época colonial", *Historia Mexicana*, XXXVIII, núm. 4 (1989), pp. 779-791, "Las capellanías de misas: su función religiosa, social y económica en la sociedad novohispana", en M^a del P. Martínez López-Cano, G. Von Wobeser y J. G. Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en el México colonial*, UNAM, México, 1998, pp. 119-130 y "El papel de las capellanías de misas en el campo de la educación en la Nueva España. Siglos XVI a XVIII", en P. Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Familia y educación en Iberoamérica*, El colegio de México, México, 1999, pp. 33-41; y *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1700-1821*, Instituto Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1999.

⁴¹ Contemplan específicamente la vertiente social de estas fundaciones piadosas, trabajos como el de LAVRIN,

El último capítulo, titulado “Patrimonio monástico y conventual en la España Moderna. Formas y fuentes de formación y consolidación”, que firma Soledad Gómez Navarro, constituye una valiosa síntesis, con su correspondiente estado de la cuestión, sobre las economías de los claustros hispanos. Al igual que en Indias, también en la Península hace años que la economía conventual viene siendo objeto de interés por parte de los investigadores⁴², si bien la producción bibliográfica sobre los monasterios y conventos masculinos es sensiblemente más nutrida, quizás por la equivocada percepción de que la economía conventual femenina tenía menos impacto que la de los centros masculinos. Así ha sido señalado por Ofelia Rey Castelao, coordinadora de la sección “Economías monásticas femeninas”, del Congreso de la Asociación Española de Investigación sobre la Historia de las Mujeres, celebrado en Barcelona en 2006, y así quedó patente, en su día, en la segunda sesión de “Economías monásticas en la España Medieval y Moderna”, organizada por Enrique Llopis Agelán en el seno del VI Congreso de la Asociación de Historia Económica, celebrado en Gerona en 1997⁴³.

Soledad Gómez marca como objetivo de su trabajo: *plantear los caracteres del patrimonio del clero regular en la España preindustrial –componentes, constitución, modos de explotación y de gestión, básicamente–; así como las huellas documentales más abundantes y/o idóneas para su reconstrucción y conocimiento*. En consonancia con ese objetivo, la autora, subrayando la necesidad de no perder de vista como horizonte el hecho de que monacato/convento y patrimonio constituyen un todo “singular”, para, desde esa perspectiva, valorar las particularidades relativas a las comunidades femeninas, estructura su trabajo en dos partes.

En la primera aborda la cuestión del patrimonio de monasterios y conventos: componentes y fuentes de ingreso, formación del patrimonio, sistemas

A.: “El capital eclesiástico y las elites sociales en Nueva España: Estructura y evolución durante el siglo XVIII”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, núm. 1 (1985), pp. 1-28; TERÁN, R.: “Censos, capellanías y elites: aspectos sociales del crédito en Quito colonial (Primera mitad del siglo XVIII)”, *Procesos. Revista ecuatoriana de Historia* 1, núm. 2 (1991), pp. 23-48; o Von WOBESER, G.: “La fundación de capellanías de misas, una costumbre arraigada entre las familias novohispanas”, *Jahrbuch für geschichte lateinamerikas*, vol. 35, (1998), pp. 25-44.

⁴² Muestra de que esa preocupación estaba ya presente en los años 70 es la obra de MORETA VELAYOS, S.: *Rentas monásticas en Castilla: problemas de método*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1974.

⁴³ También puede constatar esa descompensación a través de los trabajos de REDER GADOW, M.: “Las voces silenciosas de los claustros”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 25 (2000), pp. 279-335 y de MARTÍNEZ RUIZ, E.: *El peso de la Iglesia: cuatro siglos de órdenes religiosas en España*, Editorial Actas, Madrid, 2005.

de explotación, gestión de la hacienda... De ese análisis se infieren una serie de rasgos comunes: la vinculación de las economías monásticas a las elites sociales; la adaptación del patrimonio al entorno, a la época de fundación y a la Orden; el predominio del régimen indirecto de explotación; la elevada propensión al consumo, que limita las posibilidades de inversión; y la necesidad de matizar afirmaciones generalmente aceptadas y reiteradas, como el carácter rentista del clero regular hispano.

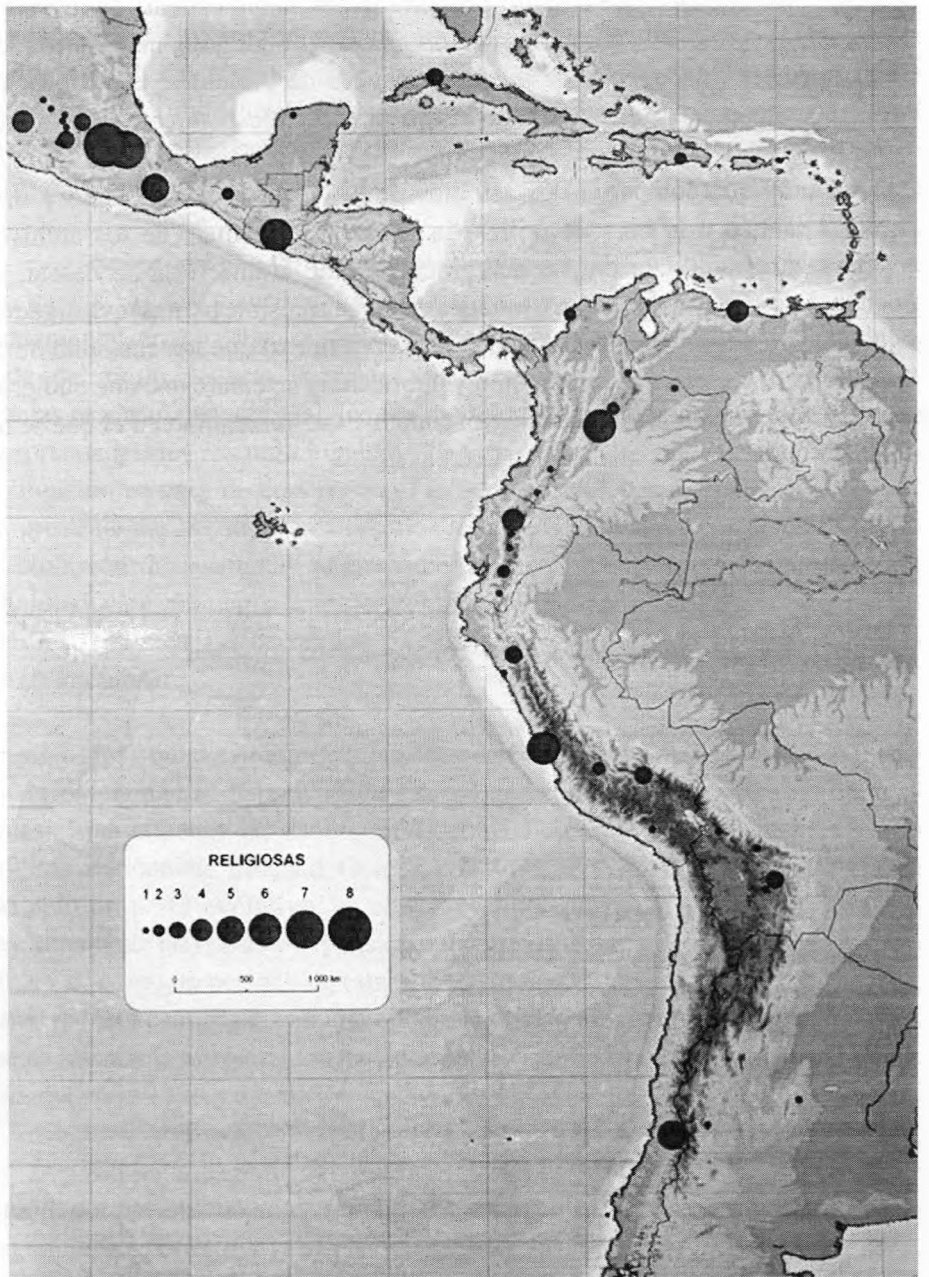
Sobre estas similitudes se proyectan las particularidades de las economías de los claustros femeninos, en los que el peso de las dotes es fundamental en la constitución del patrimonio. Haciendo realidad la primera parte del título de este volumen -*Historias compartidas*- los conventos de monjas peninsulares, al igual que los del Nuevo Mundo poseyeron menos rentas y propiedades que las masculinas; la importancia de las rentas agrarias -aunque la situación es muy diversa según el marco espacial y la época- fue menor que las provenientes de alquileres urbanos y que las de activos financieros, aunque la evolución de las rentas rústicas tendió a ser más positiva; y tuvieron más dificultad para adaptarse a las coyunturas económicas, debido a la deficiente administración de sus haciendas, en buena medida derivada de la exigencia de observar clausura.

Insistiendo siempre en la necesidad de hablar de economías -en plural- por la diversidad y disparidad de situaciones existentes y la falta de obras de síntesis que superen las monografías conventuales y recojan, cuando menos, ámbitos regionales, Soledad Gómez concluye la primera parte de su trabajo trazando un perfil evolutivo, en el que el quinientos aparece como un siglo de crecimiento de las rentas y expansión del patrimonio conventual; la primera mitad del XVII, como un periodo de estabilidad y ligera tendencia a la baja; la segunda mitad de esta centuria como una época de crisis que se prolonga hasta 1725, en que se inicia una recuperación en las economías monásticas que alcanzará su cota máxima entre 1770 y 1790.

La segunda parte del estudio -más breve-, la dedica a las fuentes para el estudio del patrimonio conventual, insistiendo en su carácter variado, disperso y fragmentario, pero subrayando la riqueza e importancia del *Catastro de Ensenada* y, en concreto de los "libros de haciendas de eclesiásticos", dentro de las fuentes públicas. Entre las privadas, los "libros y legajos del clero", procedentes de los procesos desamortizadores decimonónicos, las escrituras notariales, y los fondos conservados en los propios conventos son los que ofrecen mayores posibilidades.

De ellos, son los archivos conventuales los más preciados, por su riqueza y por la variedad de información que *a priori* pueden ofrecer, habida cuenta de que estas instituciones se gestionaban de forma autónoma. Sin embargo la materialización de esas expectativas depende de un buen número de variables, como que los centros se hayan mantenido vivos y no hayan sufrido excesivamente los avatares derivados de los procesos desamortizadores, las exclaustraciones o las rapiñas. Otro problema que comparten los estudios de la vida monástica a uno y otro lado del Atlántico a la hora de utilizar la "mina documental" de los archivos conventuales, es que, con mucha más frecuencia de la que sería de desear, se encuentra sin ordenar y catalogar, o prácticamente inaccesible para el investigador, por la falta de medios o la desconfianza de la comunidad que los custodia. Sería deseable que se acelerara la elaboración y publicación de catálogos, que pudieran arrojar luz sobre los fondos existentes en cada institución, campo en el que se ha avanzado más en España que en Hispanoamérica.

M^a Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López



Geografía Conventual Hispanoamericana.

**I.- LA TRASMISIÓN DE LA CULTURA.
PRÁCTICAS DEVOCIONALES Y FUENTES DE
ESPIRITUALIDAD**

LA VIDA CONVENTUAL FEMENINA EN LA EDAD MEDIA CASTELLANA: PODER, MISTICISMO Y PRÁCTICAS DEVOCIONALES EN LAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA

Cristina Álvarez Díaz

Las Cantigas de Santa María han sido justamente consideradas como la obra cumbre del vasto proyecto de renovación cultural de Alfonso X, el Sabio¹. Se trata de un conjunto de más de cuatrocientas composiciones poético-musicales en honor a la Virgen María, acompañadas por miniaturas de una calidad excepcional. Fue también la obra más personal y querida por el monarca, que dispuso que se guardaran en la iglesia en que fuera enterrado y se hicieran cantar en las fiestas². De los cuatro códices que conservamos de esta obra nos vamos a centrar en el análisis del Códice de las Historias, como se conoce al conjunto formado por el ms. T.I.1 –denominado código rico o de El Escorial–, y el ms. B.R.20 –también llamado código de Florencia o F–, que quedó inconcluso a la muerte del rey³. En sus textos y, muy especialmente, en sus miniaturas podemos encontrar un completo retrato de la vida medieval, en la que no podían faltar interesantes alusiones a la reclusión femenina.

¹ A modo de marco general, cabe reseñar los siguientes estudios como los más relevantes y actuales dedicados al tema que nos ocupa: ALVAREZ DÍAZ, C.: "Espiritualidad y monacato femenino en las Cantigas de Santa María", *La clausura femenina en España: historia de una fidelidad secular. Actas del Simposium (1/4-IX-2004)*, 2 vols., Ediciones Escorialenses, El Escorial, vol. I, pp. 141-166; ANDERSON, B y ZINSER, J.: *Historia de las mujeres, una historia propia*, 2 vols., Editorial Crítica, Barcelona, 1992, vol. I, p. 231; LAGUNAS, C.: *Abadesas y clérigos. Poder, religiosidad y sexualidad en el Monacato Español siglos X-XV*, Universidad Nacional de Luján, Luján, 2000; también de LAGUNAS, C.: "Infantas y abadesas en la Historia de León y Castilla. Siglos XII y XIII", *Anuario, segunda época, Revista de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina)* 13 (1988), pp. 107-130; y KLAPISCH-ZUBER, C.: "Les saintes poupées jeu et dévotion dans la Florence du Quattrocento", *Les Jeux a la Renaissance (Actes du XXIIIe Colloque International d'Études Humanistes, Tours-Juillet, 1980)*, Ed. P. Aries, París, 1982.

² Texto en *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, ed. M. González Jiménez, El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, Sevilla, 1991, pp. 557-564, concretamente en la página 560.

³ Para el estudio de sus miniaturas he utilizado las siguientes ediciones: ALFONSO X: *Cantigas de Santa María, Edición facsímil del código T.I.1. de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial*, 2 vols., Edilan, Madrid, 1979; ALFONSO X: *Cantigas de Santa María, Edición facsímil del ms. B.R.20. de la Biblioteca Nazionale Centrale de Florencia*, 2 vols., Edilán, Madrid, 1989-1991. Siguiendo la tradición en el estudio de las miniaturas de las *Cantigas*, al referirme a viñetas concretas estableceré una nomenclatura basada en el orden alfabético, leyéndolas siguiendo el sentido narrativo: de izquierda a derecha y de arriba a abajo. Así, por *l a* debe entenderse la primera miniatura de la primera cantiga, por *125.1 b* la segunda viñeta del primer bifolio de la cantiga CXXV, etc.

A lo largo de las siguientes páginas vamos a estudiar algunos aspectos del monacato femenino moderno que hunden sus raíces en la Edad Media hispana. En primer lugar nos fijaremos en el poder y la autoridad que obtuvieron algunas mujeres privilegiadas al retirarse, paradójicamente, del mundo y profesar en un monasterio. Veremos cuáles fueron los mecanismos mediante los cuales alcanzaron esa posición de prestigio y los conflictos que por ello mantuvieron con sus homólogos masculinos. A la vez estudiaremos los inicios del fenómeno místico, que tanta relevancia tendrá en los albores de la modernidad, así como las prácticas devocionales a él asociadas. Pero veamos primero cuál era la situación general de la vida conventual femenina en el siglo XIII.

INTRODUCCIÓN A LA VIDA CONVENTUAL FEMENINA EN EL SIGLO XIII

En primer lugar hay que señalar el alto valor que en la sociedad medieval se concedía al ideal de la castidad como estado superior de vida, muy especialmente para la mujer, dada la valoración francamente peyorativa que del sexo femenino mantuvieron los clérigos durante toda la Edad Media⁴. María, por su faceta de virgen y madre a la vez, se convirtió en el espejo ideal en que habían de mirarse tanto las mujeres laicas como las célibes. Pero, pese a que en el siglo XIII la Iglesia dignifica el matrimonio y la maternidad, la virginidad seguirá siendo considerada como un estado superior y la vía más segura para la salvación de la mujer. Esto hizo que fuera frecuente la práctica del ofrecimiento de niñas a los conventos, incluso en el mismo momento de su nacimiento, por la promesa de unos padres especialmente devotos. A la vez, los monasterios fueron vistos como la única opción decente para aquellas mujeres que por diversas razones no podían acceder al matrimonio: hijas ilegítimas, barraganas, herejes conversas, mujeres abandonadas por sus maridos, prostitutas arrepentidas, etc. Pero no debemos pensar que esto sólo ocurría entre mujeres de escasos recursos y mal vistas socialmente, pues fue muy común entre las hijas de familias acaudaladas,

⁴ Acerca de la concepción eclesiástica del sexo femenino véase D'ALVERNY, M. T.: "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme", *Cahiers de Civilisation Médiévale* 20 (1977), pp. 105-129; DALARUM, J.: "La mujer a ojos de los clérigos", *Historia de las mujeres*, 5 vols., G. Duby y M. Perrot (dir.), *La Edad Media* (vol. II), Taurus Ediciones, Madrid, 1992, pp. 29-59; MELERO MONEO, M. L.: "Eva-Ave. La Virgen como rehabilitación de la mujer en la Edad Media y su reflejo en la iconografía de la escultura románica", *Lambard, Estudis d'art medieval* 15 (2003), pp. 111-134; y SARANYANA, J. I.: "La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)", *Medievalia* 26 (1997), pp. 1-8.

cuyos padres no deseaban darlas en matrimonio para evitar la dispersión del patrimonio familiar, que debía heredar el primogénito varón. Así pues, aunque en teoría la entrada en religión había de ser libremente aceptada por las mujeres que profesaban en una orden monástica, no es menos cierto que muchas no tuvieron la posibilidad de elegir, y se vieron forzadas a ello ante la presión de la sociedad.

La falta de vocación de muchas de estas mujeres fue el caldo de cultivo para el relajamiento en la disciplina y costumbres religiosas. De los registros de las visitas periódicas que los obispos realizaban a los monasterios se deduce que en muchos de ellos reinaba la negligencia en el rezo del oficio divino. Así, era frecuente que las monjas se escabulleran con excusas o bien rezaran las horas apresuradamente, saltándose sílabas y omitiendo la dipsalma o pausa entre los versículos, superponiéndose la respuesta de cada una de las bandas del coro⁵. También dejaron constancia de la singular lucha que tenía lugar en los conventos entre la austeridad y la atracción de las monjas por los placeres mundanos más frívolos: los vestidos lujosos, la música de juglares y goliardos, el baile y los animales domésticos, principalmente perros, pero también ardillas, conejos, pájaros e incluso monos⁶. De todo esto G. Chaucer nos ofrece un vívido retrato en sus *Cuentos de Canterbury* en el personaje de Madama Englantina, con sus vestidos al modo cortesano y sus inseparables perrillos. Igualmente, en las distintas visitas pastorales que se realizaron en los años 1390, 1394 y 1418 al monasterio cisterciense de Montsant en Xàtiva hallamos noticias sobre el incumplimiento de la clausura y la austeridad, pues se dice que las monjas vestían tocas de seda y de colores y además empleaban toda clase de cosméticos siguiendo la moda de las mujeres laicas⁷.

Otra de las manifestaciones de la decadencia de la disciplina conventual fueron las continuas disputas entre las monjas y la desobediencia a la jerarquía. Podemos poner como ejemplo la agria disputa que tuvo lugar en el monasterio de Santa Engracia de Valencia acerca de la elección de su abadesa, en 1402. Así, Beatriz de Fabra es acusada por otras monjas ya no sólo de maquillarse, llevar

⁵ POWER, E.: "Madama Englantina. La priora de Chaucer en la vida real", *Gente medieval*, Editorial Ariel, Barcelona, 1988, pp. 117-149, especialmente pp. 130-131.

⁶ POWER, E.: *Mujeres medievales*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1979, pp. 125-127.

⁷ GARCÍA-OLIVER, F.: "Desafrenadas e incorregibles dones". Els monestirs femenins a la ciutat valenciana medieval". *Santes, monges i fetilleres. Espiritualitat femenina medieval. Revista d'Historia Medieval* 2 (1991), pp. 133-156, especialmente pp. 135-141. Contravenían con ello las disposiciones canónicas, que tienen su origen en el siglo III en las obras *De cultu feminarum* y *De virginibus velandis* de Tertuliano (CUADRA GARCÍA, C. y MUÑOZ FERNÁNDEZ, A.: "¿Hace el hábito a la monja? Indumentarias e identidades religiosas femeninas", en A. F. Cerrada Jiménez y J. Lorenzo Arribas (eds.), *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss. IV-XVII)*, Asociación cultural Al-Mudayna, Madrid, 1998, pp. 285-316, véase pp. 288-290).

vestidos delicados y adornarse con joyas, sino de exhibicionismo e incluso de ser la amante de un noble, del que habría quedado embarazada, para abortar después por medio de hierbas y otros medicamentos. A su vez, ésta no se queda atrás, y acusa a su competidora Teresa Fabra de ser deshonestas, propensa a la ira y mala administradora⁸. En el convento de Santa María de las Dueñas de Zamora, por su parte, tuvo lugar una auténtica rebelión de un grupo de monjas contra la priora, María Martínez. Ésta y sus partidarias las acusaron, en las declaraciones que realizaron ante el obispo don Suero, en su visita al convento en julio de 1279, de proferir insultos groseros contra ella, dedicarle canciones satíricas e incluso agredirla físicamente, en un comportamiento que parece ciertamente impropio de su condición de religiosas. A la vez resulta altamente significativo que ambos bandos coincidieran en un punto en sus declaraciones: en el convento no se respetaba el silencio, y el oficio divino o no se rezaba o se hacía a deshora⁹. De nuevo volvemos a encontrar en las *Cantigas de Santa María* el reflejo fiel de este tipo de desórdenes. En la número VII se cuenta cómo una abadesa era impopular entre las monjas que tenía a su cargo precisamente por reprenderlas y hacerles cumplir los preceptos de su Orden, de ahí su alegría cuando la encontraron en falta y que corrieran a acusarla al obispo. Finalmente la Virgen frustró el intento de sedición de las monjas intrigantes, pese a la veracidad de sus imputaciones, pues ciertamente la abadesa se había quedado embarazada de un servidor del monasterio.

Fueron precisamente de esta índole la mayor parte de los escándalos, fruto del excesivo contacto de las monjas con los seglares. De un lado eran frecuentes sus salidas de los conventos, por más que en 1293 Bonifacio VIII había ordenado su estricta enclaustración en la Bula *Periculoso*. Por el otro, recibían en ellos visitas masculinas, ya fueran laicos o religiosos. De ahí que estuvieran a la orden del día los escándalos por la ruptura del voto de castidad, tal y como ha quedado abundantemente reflejado en la literatura medieval de los siglos XIV y XV¹⁰. Precisamente en el siglo XIII encontraremos las manifestaciones más antiguas de estos comportamientos, en las *Cantigas de escarnio*, los *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo y en las propias *Cantigas de Santa*

⁸ GARCÍA-OLIVER, F.: "Desafrenadas e incorregibles dones...", pp. 142-144.

⁹ Acerca de este tema véase LINEHAN, P.: *Las dueñas de Zamora. Secretos, estupro y poderes en la Iglesia española del siglo XIII*, Ediciones Península, Barcelona, 1997.

¹⁰ Así, en el *Libro del Caballero Zifar*, el *Libro de Buen Amor*, de Juan Ruiz, el *Rimado de Palacio* de Pero López de Ayala o el *Corbacho* de Alfonso Martínez de Toledo, se acusa a las monjas de practicar el aborto, ser grandes maestras en materia sexual e incluso enamorar a los hombres por medio de hechizos (RUBIO ÁRQUEZ, M.: «La Sátira contra las Monjas en la Edad Media castellana», en *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, T. III, Cosmos, Lisboa, 1993, pp. 343-346).

María, donde la historia de “Sor Beatriz” la tesorera, o la monja que pretendía huir del convento con su amante se repite, con distintas variantes, hasta en cinco ocasiones¹¹. Igualmente la legislación alfonsí se muestra especialmente severa con los galanes de monjas, prueba de que no se trataba ni mucho menos de un fenómeno aislado o de un tema puramente literario¹². Pero sin duda, uno de los casos más graves y sonados fue el que tuvo lugar en el mismo monasterio de las Dueñas de Zamora, en el que se produjo un gran escándalo por las relaciones sexuales que mantuvieron algunas religiosas con ciertos predicadores dentro de los muros del propio convento. En sus declaraciones, las monjas hablan de clérigos que acosaban a las jóvenes novicias en contra de su voluntad, pero también de otras religiosas que desnudaban a sus amantes e incluso se intercambiaban prendas íntimas con ellos, en un juego de seducción de tintes fetichistas que suponía una clara ruptura con las normas morales establecidas¹³.

Frente a este panorama de decadencia en el acatamiento de las reglas monásticas, en el que hemos señalado la gran influencia de la profesión forzosa de muchas de las monjas, encontraremos también otros casos en los que sí existió una auténtica vocación a la vida conventual. Aunque los testimonios documentales no son muy abundantes, han llegado hasta nosotros actas notariales que expresan la voluntad de algunas mujeres de entrar en religión, negándose a contraer los matrimonios concertados por sus familias. Es el caso de Francina Pallarès, hija de una familia nobiliaria y rica, que en 1422 hace firmar a su prometido Pere Ferrer un acuerdo que le permitiría romper su compromiso y profesar en el monasterio cisterciense de Santa María de Vallbona¹⁴. Aún más lejos llegó Cristina de

¹¹ Se trata de las cantigas LV, LVIII, LIX, XCIV y CCLXXXV, que han sido objeto de atención de numerosos estudios, entre ellos, COTARELO Y VALLEDOR, A.: *Una Cantiga Célebre del Rey Sabio. Fuentes y desarrollo de la leyenda de Sor Beatriz, principalmente en la literatura española*, Antonio Marco, Madrid, 1904; SCARBOROUGH, C.: “Verbalization and Visualization in MS T.I.1 of the *Cantigas de Santa Maria*: The Theme of the Runaway Nun”, *Studies on the Cantigas de Santa Maria: Art, Music, and Poetry. Proceedings of the International Symposium on the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, el Sabio (1221-1284) in Commemoration of Its 700th Anniversary Year*, I. J. Katz y J. Keller (eds.), Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1981, pp. 135-154; TRIVISON, M. L.: “Monastic living and Monastic Dying in the *Cantigas de Santa Maria*”, *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria VI* (1994), pp. 1-11; y, más recientemente, ÁLVAREZ DÍAZ, C.: “Espiritualidad y monacato femenino...”, pp. 141-166.

¹² *Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos*, ed. Real Academia de la Historia (R.A.H.), 3 vols., Madrid, 1972, I Partida, Tít. XVIII, Ley VI, pp. 442-443 y VII Partida, Tít. XIX y XX.

¹³ Véase BUENO DOMÍNGUEZ, M. L.: “Las mujeres de Santa María de las Dueñas de Zamora: la realidad humana”, *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Asociación cultural Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 231-245; y sobre todo el citado estudio marco sobre el tema: LINEHAN, P.: *Las dueñas de Zamora...*, especialmente pp. 72-75.

¹⁴ Véase VINYOLÉS, T. y VARELA, E.: “Vocacions femenines del segle XV”, *Analecta sacra tarraconensia* 71 (1998), pp. 889-906.

Markyate (c. 1123) en su desafío de la voluntad paterna, pues se escapó de casa en secreto vistiendo ropas de hombre y vivió escondida varios años para poder cumplir su voto de virginidad¹⁵.

Además no podemos olvidar que, independientemente de que las muchachas profesaran por elección propia o por aceptación de un estado que no podían cambiar, el convento ofrecía a estas mujeres la posibilidad de llevar una vida plena y rica. Por un lado era un modo de escapar a las desdichas de un matrimonio que rara vez era elegido libremente, y a los peligros del parto. Por otro, les permitía el acceso a una educación que a partir del siglo XIII estaba reservada exclusivamente a los hombres en las universidades. En los *scriptoria* monásticos tanto las novicias como las hijas de las familias acomodadas eran instruidas en los rudimentos de la lectura y, en algunos casos de la escritura. Así, podían leer la Biblia, los Padres de la Iglesia y ciertos libros devocionales, como el que utilizaba para sus rezos la monja de la cantiga LXXI (71 a). La prueba la encontramos en la número CCLXXXV, en la que se dice de una novicia que tenía "gran crerizia", es decir, que era una persona letrada, para lo cual era imprescindible que supiera latín¹⁶. Del mismo modo, eran educadas también en la enseñanza musical por parte de la cantora, para dignificar la liturgia de las horas, el centro de la vida monástica¹⁷. Baste recordar el famoso códice polifónico de las Huelgas de Burgos, como muestra del grado de riqueza y elaboración de la liturgia de ese importante centro monástico. Junto a esto, las homilias de la misa y los sermones que tenían lugar en ciertas solemnidades, debieron contribuir a la formación intelectual de las monjas, pues constituían las manifestaciones más elevadas del arte de la oratoria, tal y como se recoge en la *Primera Partida*¹⁸. Todo esto convirtió a los claustros en espacios de creación y de libertad, centros donde la mujer podía cultivar tanto su mente como su espíritu, lejos de un mundo hostil a las mujeres solas. Pero además, el convento se convirtió en uno de los pocos reductos desde los que algunas mujeres privilegiadas pudieron ejercer el poder.

¹⁵ ANDERSON, B y ZINSER, J.: *Historia de las mujeres...*, vol. I, p. 231.

¹⁶ ALFONSO X: *Cantigas de Santa María*, ed. W. Mettmann, 3 vols., Clásicos Castalia, Madrid, 1998 vol. III, p. 63. Véase JUÁREZ BLANQUER, A.: "La voz 'clerecía' (y sus correspondencias) en la Primera Partida", *Boletín de la Academia de Buenas Letras de Barcelona* 43 (1991-1992), pp. 41-49.

¹⁷ Véase LORENZO ARRIBAS, J.: "Madres sabias, musas y monjas cantoras: transmisión musical y magisterio femenino en la Edad Media", *Arenal* VI/1 (1999), pp. 5-29, especialmente pp. 16-23.

¹⁸ *Las Siete Partidas...* cit., I Partida. Tít. V, Leyes XLI a XLVI, pp. 226-231. Acerca de esas disposiciones véase MONTOYA MARTÍNEZ, J.: "Una síntesis del 'Ars Praedicandi' medieval en la *Partida Primera*, Tít. V, Ley 68", *Estudios Románicos, Homenaje al profesor Luis Rubio*, vol. II, Universidad de Murcia, Murcia, 1987, pp. 977-985. Encontramos abundantes ejemplos a lo largo del códice de tales sermones, pero sin duda, algunas

LA AUTORIDAD FEMENINA EN EL MONASTERIO

Desde la época visigoda y los primeros siglos de la Reconquista comenzamos a encontrar en el territorio peninsular la fundación o patrocinio de pequeños centros monásticos por parte de laicos, en tierras de su propiedad¹⁹. Es el caso de la condesa doña Lupa, que a mediados del siglo XI funda el monasterio de San Cristovo de Dorneá, cumpliendo con el testamento de su marido, el conde don Munio. Frecuentemente estas ricas damas se retiraban al enviudar a los conventos de su fundación, en ocasiones junto a otros miembros de su familia, para presidirlos como abadesas. Es el caso de doña Guntrude Suárez, que ordena la erección del monasterio de San Pedro de Vilanova de Dozón en una heredad de su marido, para luego profesar en él²⁰. Desde este cargo, estas mujeres privilegiadas detentaron un poder real y efectivo tanto en el interior del monasterio, como en el exterior del mismo, a través fundamentalmente del control del patrimonio feudal.

El punto álgido de ese poder lo encontramos en los monasterios dobles o dúplices, que tenían una comunidad femenina y otra masculina, sujetos ambos a una misma autoridad. Contrariamente a las disposiciones que desde el siglo VII colocaban a las comunidades religiosas femeninas bajo la tutela y administración de un monje, será a las abadesas a las que corresponda regirlos tanto en el aspecto espiritual como en el temporal. Tutelaban pues, la vida religiosa de las monjas y monjes puestos a su cargo, así como de quienes habitaban en su feudo eligiendo, por ejemplo, a los clérigos del pueblo; a la vez que administraban las propiedades y rentas del convento²¹. Uno de los casos más conocidos es el del monasterio de Fontevrault, pero en la Península Ibérica encontraremos otros ejemplos igualmente representativos, como puede ser el del monasterio de Santiago en León. En los siglos X-XI esta institución estuvo regida por las mujeres abadesas que, valiéndose de sus lazos de parentesco con los poderosos linajes de los Flaínez y los Vermúdez, incrementaron y

de las imágenes más ricas e interesantes las hallamos en la cantiga CCCXLIII, cuyas viñetas representan el sermón penitencial y la rogativa *ad petendam pluviam* por parte de dos frailes a las afueras de la villa de Jerez (143 c-d).

¹⁹ ORLANDIS, J.: "Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media", *Anuario de Historia del Derecho Español* XXVI (1956), pp. 5-46, especialmente p. 21. Véase también del mismo autor el estudio "Laicos y monasterios en la España medieval", *Anuario de Estudios Medievales* 17 (1987), pp. 95-104.

²⁰ PALLARES MÉNDEZ, M. C.: *A vida das mulleres na Galicia Medieval (1110-1500)*, Universidad de Santiago de Compostela. Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 1993, p. 63.

²¹ ANDERSON, B y ZINSER, J.: *Historia de las mujeres...*, vol. I, pp. 209-210.

consolidaron el patrimonio feudal del convento, defendiendo sus intereses incluso frente a obispos y reyes²².

El modelo paradigmático de este tipo de comunidades lo hallamos en el monasterio cisterciense de Santa María la Real de las Huelgas de Burgos. En él profesaron varias infantas con el título de “Señora de las Huelgas”, que no es equivalente al de abadesa excepto en casos puntuales y ya en los siglos XVI y XVII. Ellas velaban por los intereses del monasterio y ampliaban su patrimonio, pues por su estrecha vinculación con la realeza fueron cauce de beneficios y privilegios que acrecentaban el poder y prestigio de la institución²³. En tiempos del rey Sabio este título lo ostentaba su hermana, la infanta Berenguela, y bajo su iniciativa se llevaron a cabo importantes acuerdos, como el destinado a regular el número de niñas que habrían de ser educadas en el monasterio²⁴. De esto se deduce además el alto grado de independencia de la comunidad respecto a la rama masculina de la orden del Císter, al elaborar por sí mismas lo que podríamos considerar una especie de regla interna²⁵.

Pero además, el monasterio de las Huelgas no sólo gozaba del favor real, sino también de una exención papal singular, que le convirtió en casa matriz de doce conventos de monjas de León y Castilla y sede del Capítulo General que reunía a los monasterios filiados con el fundador. Así, en el primer capítulo, presidido por una mujer en un hecho extraordinario en la historia eclesiástica, la abadesa Misol fue constituida cabeza suprema de tales monasterios, con un poder análogo al del abad del Císter. Autoridad que, sin embargo, no fue reconocida por parte de las abadesas de Perales y Gradefes, que iniciaron un largo pleito al negarse a perder su autonomía²⁶.

Este tipo de conflictos no fueron privativos de los grandes centros monásticos como éste, también en otros conventos de menor tamaño e importancia nos encontramos con las actitudes de abadesas que hacen valer con denuedo sus derechos y autoridad frente a lo que ellas consideraban como injerencias tanto

²² LAGUNAS, C.: “Abadesas, sorores y presbíteros en el monasterio dúplice de Santiago de León, siglos X-XI”, *Hispania* LI/3, n° 179 (1991), pp. 809-833.

²³ BALBÁS, P.: “Las Infantas Señoras de Las Huelgas. Un caso excepcional en la Historia Monástica”, *Reales Sitios* 92 (1987), pp. 65-69.

²⁴ RODRÍGUEZ LÓPEZ, A.: *El Real Monasterio de las Huelgas de Burgos y El Hospital del Rey (apuntes para su historia y colección diplomática con ellos relacionada)*, 2 vols., Imprenta y Librería del Centro Católico, Burgos, 1907, Tomo I, doc. n° 83, pp. 457-458.

²⁵ LAGUNAS, C.: *Abadesas y clérigos...*, p. 151.

²⁶ *Ibidem*, pp. 158-159.

de la corona como de los obispos. Tenemos un buen ejemplo en la Cataluña del siglo XIII, en el litigio que durante cuatro décadas enfrentó a las abadesas del monasterio de Sant Pere de les Puelles, y al obispo Ramon Castellvell por la jurisdicción de la parroquia de Santa María de Montmeló. Éstas hicieron valer resueltamente la exención papal de que disfrutaba el monasterio llegando incluso, como en el caso de la abadesa Ermessenda, a confiscar las llaves de la iglesia y negarse a dejar entrar al obispo y a sus representantes²⁷. Con tales antecedentes no es de extrañar la postura combativa de algunas monjas a la reforma religiosa que pretendieron imponerles en tiempos de los Reyes Católicos. Sólo por la fuerza de las armas se consiguió que algunos pequeños monasterios gallegos, como el de Sobrado de Tribes, fueran finalmente reducidos y anexionados a San Pelayo de Antealtares, en Santiago, pues las monjas que los habitaban se opusieron con inusitada violencia a perder el control de sus rentas monásticas y ser enclaustradas²⁸.

Pero el punto culminante del poder femenino en las instituciones monásticas lo encontramos, sin duda, en el escándalo que tuvo lugar durante la ceremonia de la *velatio* de la infanta Berenguela, hija del rey Fernando III. Ésta había sido ofrecida al monasterio siendo aún una niña, tal y como se afirma en la *Primera Crónica General*²⁹. La cantiga CXXII nos da más detalles y relata cómo la promesa tiene lugar después de que la Virgen resucitara milagrosamente a la infanta, a ruegos de su madre, Beatriz de Suabia. En la última miniatura se representa a la reina elevando a la pequeña ante la imagen de la Virgen, en presencia de toda la comunidad (*Fig. 1*, página siguiente). Uno de los aspectos más interesantes es que, pese a su corta edad, la niña va vestida con el hábito y la toca característicos de la orden cisterciense, símbolos de los que habría de tomar el día en que llegase a profesar al alcanzar la edad canónica para ello³⁰. El escándalo tuvo lugar cuando en esa ceremonia Inés Laynez, abadesa de las Huelgas, se adelantó al obispo Juan de Medina y le impuso ella misma el velo a la novicia. Este suceso motivó que el mismo Papa, Inocencio IV, enunciara severas

²⁷ Véase al respecto MCMILLIN, L.: "Gender and monastic autonomy in thirteenth-century Barcelona: abbess vs. bishop", *Journal of Medieval History* 18 (1992), pp. 267-278.

²⁸ LAGUNAS, C.: "Abadesas, monjas y monjes reformadores en monasterios gallegos a fines del siglo XV", *Arenal* 4/2 (1997), pp. 257-273.

²⁹ ALFONSO X: *Primera Crónica General de España*, ed. R. Menéndez Pidal, 2 vols., Gredos, Madrid, 1955, vol. II, cap. 1036, p. 720.

³⁰ Según la legislación alfonsí, una mujer debía tener doce años para profesar. En caso contrario, a los quince años podría elegir entre quedarse o abandonar el convento (*Las Siete Partidas...*, I Partida, Tít. VII, Ley IV, pp. 298-299).



Fig. 1: Ofrenda de la infanta Berenguela al monasterio de las Huelgas (122f).

amonestaciones contra ella y ordenara repetir la consagración³¹. Pero además no debía ser éste un caso aislado, habida cuenta que el Pontífice hace extensivas sus disposiciones para que fueran de nuevo consagradas las vírgenes de la orden cisterciense que no habían recibido los velos de manos de su diocesano y castigadas las abadesas responsables³². De hecho, el papa Inocencio III ya había escrito una carta anteriormente en la que sancionaba a la abadesa de las Huelgas, junto a otras de las diócesis de León y Calahorra, por imponer el velo a sus monjas, oírles en confesión y predicarles el Evangelio, arrogándose de poderes reservados al clero masculino³³.

Si volvemos de nuevo nuestra vista a las miniaturas de las Cantigas de Santa María, encontramos en ellas la prueba del papel central que las abadesas jugaban en el rito de la profesión femenina. Encontramos en total tres representaciones de esta ceremonia, en las cantigas LXXXIV, CIV y CXXV. La número CIV recoge la historia de la barragana de un escudero que, despechada al ver que éste se casaba con otra mujer, había sustraído el *Corpus Christi* para hacer un hechizo que le devolviera a su amante. Al descubrir sangre en la toca donde había guardado la Hostia consagrada, decide ingresar en un monasterio. En la última miniatura se representa a la mujer arrodillada, recibiendo la bendición de la abadesa –que porta el báculo, como corresponde a su dignidad–, ante la comunidad orante. Lleva ya el característico velo negro³⁴, bajo el que se coloca la impla blanca que oculta completamente el cabello, y una monja le está ayudando a ponerse el hábito sobre su sencilla vestimenta.

³¹ “Allí (en el monasterio) siendo celebrada misa solemne Inés, abadesa del mismo lugar, llegó a tal punto la audacia de su temeridad que, estando presente él, la reina y muchos otros religiosos y seculares, quienes habían concurrido a tan célebre fiesta espiritual, sagrada para aquella virgen y contradiciendo al mismo Obispo, se adelantó a ponerle el velo, siendo execrada por cierto la consagración, lo que originó un gran escándalo” (Traducción según LAGUNAS, C.: “Infantas y abadesas...”, p.128).

³² “Mandamos ya que la pena impuesta a la misma abadesa (es) en medida correspondiente a su culpa, a todas las abadesas de tu Orden, constituida en Hispania, ya sea que estén mediante o por algún otro medio debajo de ti, que pongas empeño en usar de vuestra rigurosa autoridad para que no se atrevan a atentar más adelante” (*Ibidem*, p. 128).

³³ “A los Obispos de Palencia y Burgos y al Abad de Morimundo. Poco hace han llegado a nuestros oídos ciertas novedades, de las cuales nos maravillamos en gran manera, a saber: que las abadesas de los monasterios situados en la diócesis de Palencia y de Burgos, bendicen a sus propias monjas, oyen las confesiones de sus pecados; y leyendo el Evangelio presumen predicarlo públicamente. Siendo esto nunca oído y absurdo, y no pudiendo nosotros tolerarlo en manera alguna, mandamos a vuestra discreción por este Escrito Apostólico que procuréis prohibir firmemente con Autoridad Apostólica que esto vuelva a hacerse. Porque, aunque la Beatísima Virgen María fue más digna y excelsa que todos los Apóstoles, sin embargo no a aquella sino a éstos entregó el señor las llaves del reino celestial” (*Ibidem*, p. 115).

³⁴ De ahí que las monjas recibieran también el nombre de “toquinegradas” (MENÉNDEZ PIDAL, G.: “La España del siglo XIII leída en imágenes”, *Cuadernos de la Alhambra* 18 (1982), pp. 51-114, concretamente p. 90).

Las miniaturas de los otros dos relatos ofrecen un interés especial para nosotros por cuanto representan la entrada en religión de un matrimonio, y nos permiten observar las diferencias en el ceremonial según el sexo de los postulantes. En la 84 f se ha optado por la representación doble, en dos espacios diferenciados y separados mediante una cartela decorada con castillos y leones, el emblema de la casa real castellana (Fig. 2). En ambos casos se representa el momento en que el abad o abadesa impone los hábitos a los protagonistas. Las únicas diferencias entre ambas imágenes están en que, en el caso de la mujer es la abadesa quien preside la ceremonia, mientras que en el del marido tal función corresponde al obispo y podemos ver además el cáliz sobre el altar. En cambio, en la 125.2 f asistimos a la única profesión religiosa conjunta representada en las *Cantigas*. En este caso un obispo da su bendición final al clérigo y la doncella, que se habían casado por mediación del demonio, en presencia de las comunidades religiosas en las que ambos acaban de ingresar. La presencia del presbítero se debe seguramente a que era requerida por el texto, uno de los pocos casos en los que se llega a mencionar incluso su nombre: don Félix.

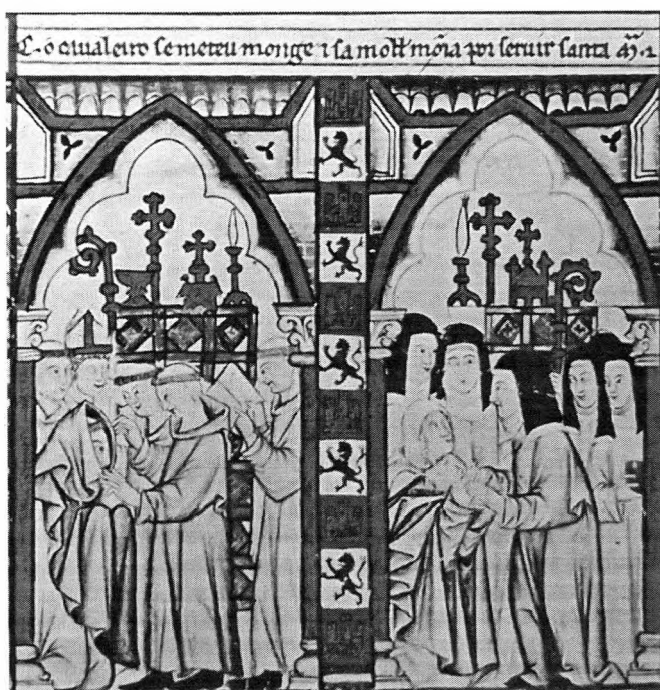


Fig. 2: Profesión de un matrimonio (84 f.)

En consecuencia, de estas escenas se deduce que era efectivamente habitual en la Península Ibérica que las abadesas impusieran el velo a las novicias, pese a que esto suponía una trasgresión del orden simbólico del modelo religioso. A la mujer le estaba vedado el acceso al orden sacerdotal, que correspondía en exclusiva al hombre, por esto no encontramos en el Pontifical Romano ninguna disposición que avale esta práctica, puesto que se refiere siempre al obispo como celebrante que debe bendecir e imponer el velo a las vírgenes³⁵. En la misma legislación alfonsí se recoge en la Ley XXVI de la *Primera Partida* que “*muger ninguna non puede recibir órden de clerecia [...] et esto es porque la muger non puede predicar aunque fuese abadesa, nin bendecir, nin descomulgar, nin absolver, nin dar penitencia, nin judgar, nin debe usar de ninguna órden de clérigo, maguer sea buena et santa*”³⁶. Además lo justifica precisamente con el mismo argumento utilizado por Inocencio III, de que pese a que la Virgen fue superior a los apóstoles fue a ellos a quien Cristo encomendó su magisterio, porque eran varones.

Sin embargo, en el caso en que el obispo asistiese a la ceremonia, como en la última viñeta de la cantiga CXXV, la abadesa ocupa el segundo lugar, por lo que esta imagen se mantiene dentro de los límites de la ortodoxia. Pues los sucesos de las Huelgas de Burgos son la expresión máxima de cómo los conventos trascendieron su primitiva función de retiro espiritual para convertirse en un espacio de poder femenino, que en algunas ocasiones llegó a escapar al control de la jerarquía eclesiástica. Pero con todo, debemos tener en cuenta que se trataba de un monasterio dotado de singulares privilegios, por los cuales sus abadesas sólo debían responder ante su propia orden y el Papa, y no ante el obispo diocesano. Se trata por tanto, de un caso extraordinario, pues en general podemos observar cómo a lo largo de la Edad Media las mujeres irán perdiendo cotas de poder e independencia. Por un lado se promueve su estricta enclaustración y por el otro se suceden las prohibiciones contra los monasterios dobles, así como contra el ejercicio de cometidos masculinos dentro de la Iglesia. De este modo se les impedirá incluso tocar los vasos sagrados y las vestimentas litúrgicas, restringiendo su participación litúrgica a tañer las campanas, encender las velas, celebrar la liturgia de las horas, cantar, orar y educar a las niñas³⁷.

³⁵ ANDRIEU, M.: *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge I: Le Pontifical romain du XIIe siècle*, Vaticano, Biblioteca Apostolica, 1938, pp. 154-164; del mismo autor, *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge II: Le Pontifical de la curie romaine au XIIIe siècle*, Vaticano, Biblioteca Apostolica, 1940, pp. 414-418; e igualmente *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge II: Le Pontifical de Guillaume Durand*, Vaticano, Biblioteca Apostolica, 1940, pp. 411-425.

³⁶ *Las Siete Partidas*..., I Partida, Tít. VI, Ley XXVI, pp. 269-270.

³⁷ FONAY WEMPLE, S.: “Las mujeres entre finales del siglo V y finales del siglo X”, *Historia de las mujeres, II. La Edad Media*, Taurus, Madrid, 1992, pp. 229-230.

MISTICISMO Y PRÁCTICAS DEVOCIONALES

En general se ha venido considerando el siglo XV como el momento de difusión en Castilla de la santidad mística, visionaria y profética. Bajo el reinado de los Reyes Católicos se dio una coyuntura favorable a la expansión de este fenómeno, que continuó manifestándose hasta el siglo XVII. Como modelos de esta nueva espiritualidad podemos poner a María de Markyate, Juliana de Norwich, y dentro de nuestras fronteras, a María de Ajofrín o sor Juana de la Cruz³⁸. Sin embargo, las *Cantigas de Santa María* nos ofrecen preciosos ejemplos de que esta fenomenología religiosa era conocida en la Península dos siglos antes, contemporáneamente a su aparición en el resto de Europa.

En la cantiga CCLXI se cuenta la historia de una mujer que quería conocer hombres y mujeres santos (*Fig. 3*). Tras acudir a la predicación de un

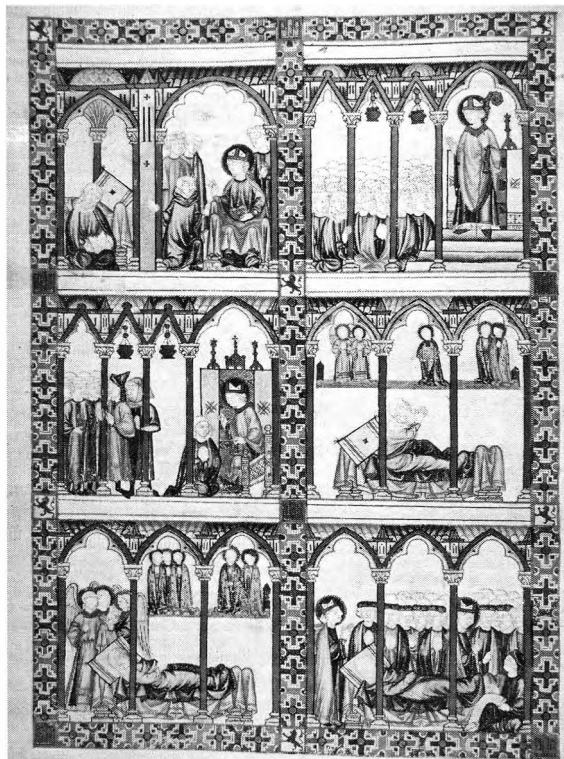


Fig. 3: Cantiga CCLXI.

³⁸ Véase MUÑOZ FERNÁNDEZ, A.: *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (SS. XIV-XVI)*, Comunidad de Madrid, Madrid, 1994, pp. 117-142.

obispo y confesarle su deseo, éste le aconseja que se encierre en casa, sola, y permanezca en ayuno y oración: “*Ant’ jajūar averedes e mui soa estar en hūa casa e y atender*”³⁹. Al terminar su novena, ve pasar en medio de un resplandor una gran procesión de santos y ángeles, y en último lugar al propio Jesucristo y su Madre, en una narración de tintes apocalípticos que recuerda a las visiones de santa Oria. En la cuarta miniatura se representa esta escena, con la protagonista orando en el lecho de su habitación y en el plano superior los personajes sagrados, sobre una franja dorada entre vanos apuntados que pretende simbolizar la luz celeste. La mujer les ruega que le permitan unirse a ellos, dicho lo cual expira. El relato termina con el descubrimiento de su cuerpo incorrupto por parte del obispo y las alabanzas de la comunidad ante el milagroso suceso.

Varios son los aspectos que llaman nuestra atención de esta historia. En primer lugar, la recomendación del obispo a la dueña de la reclusión como medio más adecuado para alcanzar la contemplación divina, en lugar del ideal monástico. Desde el siglo XII la reclusión será una de las formas de vida en castidad que tenga mayor éxito entre las mujeres, generalmente muchachas pobres que no podían aportar la dote necesaria para entrar en un convento o mal vistas socialmente. Se hacían encerrar a perpetuidad y se consagraban a la oración y la penitencia por sus pecados, viviendo de la caridad⁴⁰. Podemos encontrar precisamente en el *Poema de Santa Oria*, de Gonzalo de Berceo, uno de los más antiguos testimonios de la vida de estas emparedadas dentro del ámbito castellano⁴¹. Éste no es el único caso que encontramos en las *Cantigas de Santa María*, pues en la número XV⁴², la emperatriz de Roma decide ingresar no en un convento, como le correspondería a su linaje y posición, sino en “*hūa ceta [...] d’obra de Paris, u se metesse por mays o mund’ avorrecer*”⁴³. La última miniatura del segundo bifolio nos muestra el ritual de la inclusión, con la bendición del Papa a la protagonista antes de su entrada en la celda en la que terminará sus días⁴⁴.

³⁹ ALFONSO X: *Cantigas...*, vol. III, p. 10.

⁴⁰ Acerca de las reclusas o emparedadas véase L’HERMITTE-LECLERC. P.: “La réclusion volontaire au moyen âge: une institution religieuse spécialement féminine”, *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Editorial Complutense, Madrid, 1986, pp. 135-154; y también “La vie quotidienne des recluses”, *Moines et religieux au Moyen Age*, Société d’édicions scientifiques, París, 1994, pp. 203-220.

⁴¹ Véase MUÑOZ FERNÁNDEZ, A.: “Oria de Villavelayo, la reclusión femenina y el movimiento religioso femenino castellano (Siglos XII-XVI)”, *Arenal* V/1 (1998), pp. 47-67.

⁴² Número 5 en la edición de Mettmann.

⁴³ ALFONSO X: *Cantigas...*, vol. I, p. 72.

⁴⁴ ÁLVAREZ DÍAZ, C.: “Espiritualidad y monacato femenino...”, pp. 147-149.

En segundo lugar destaca la referencia al ayuno, una práctica que irá evolucionando en los siglos XIV y XV desde su primitivo sentido penitencial, a ser la contrapartida a la devoción mística por el Cuerpo de Cristo. Será, pues, frecuente el caso de santas como María de Oignies o Catalina de Siena, que rechazaban todo alimento a excepción del pan y el vino. Tras este comportamiento, que ha sido puesto en relación con la anorexia, subyace en numerosas ocasiones un deseo de sustraerse de las imposiciones de la autoridad familiar y religiosa para alcanzar una mayor intimidad con Dios⁴⁵. Estas mujeres ansiaban además recibir el *Corpus Christi* frecuentemente, en contra de las costumbres de la época⁴⁶. El hecho de que en el canon 21 del IV Concilio Lateranense se imponga la obligación de comulgar al menos en Pascua, bajo penas muy severas, revela el alto número de fieles que se abstenían de comulgar en todo el año⁴⁷. Posteriormente se volvió a la disciplina antigua de las tres comuniones anuales –en tiempo de Navidad, Pascua y Pentecostés–, pero un temor reverencial a profanar el sacramento hizo que teólogos como Santo Tomás desaconsejasen una mayor asiduidad. Sin embargo, irá imponiéndose una mayor frecuencia en la comunión por influencia precisamente de la nueva espiritualidad eucarística de estas mujeres piadosas⁴⁸.

Pero sin duda la cantiga que nos ofrece más detalles acerca de los inicios de la espiritualidad mística en los monasterios femeninos es la CCLI. Ambientada en Provenza, cuenta la historia de una de tantas niñas que, como hemos visto, eran destinadas desde su nacimiento a la vida monástica, en este caso debido a que su madre había tenido varios abortos previos⁴⁹. La primera vez que va al convento, la pequeña queda prendada de la apostura de una estatua de piedra de la Virgen con el Niño que estaba situada en el claustro. Aunque las miniaturas que debían acompañar este relato no llegaron a iluminarse, sabemos

⁴⁵ Véase WALKER BYNUM, C.: "Women mystics and eucharistic devotion in the thirteenth century", *Women's Studies* 11 (1984), pp. 179-214, especialmente pp. 196-199; y LAUWERS, M.: "Saintes et anorexiques: le mysticisme en question", *Moines et religieux au Moyen Age*, Société d'éditions scientifiques, París, 1994, pp. 221-226.

⁴⁶ Es el caso de Dorotea de Montanu, que manifestaba un profundo deseo de comulgar diariamente, después de confesarse, en lugar de únicamente en la celebración dominical (VAUCHEZ, A.: "Dévotion eucharistique et union mystique chez les saintes de la fin du Moyen Age", *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Editions du Cerf, París, 1987, pp. 259-264, concretamente pp. 261-262).

⁴⁷ FOREVILLE, R.: *Lateranense IV*, Vitoria, 1972, p. 174.

⁴⁸ RIGHETTI, M.: *Historia de la Liturgia*, 2 vols., Madrid, 1955, vol. II, pp. 511-513.

⁴⁹ De entre las numerosas Cantigas que tienen por tema el auxilio de la Virgen a las mujeres estériles o a las parturientas, destaca por su parecido con ésta la de la zaragozana, a la que también le nacían los hijos muertos (c. CXVIII). Véase DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, A.: "Imágenes de la mujer en las Cantigas de Santa María", *La imagen de la mujer en el arte español*, Universidad Autónoma, Madrid, 1984, pp. 29-42; y PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M. I.: "El tratamiento de la mujer en las Cantigas de Santa María", *La condición de la mujer en la Edad Media*, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, Madrid, 1986, pp. 51-73.

que se trataba de una Majestad, es decir, una imagen de la Virgen entronizada con el Niño sentado en su regazo. En cuanto a su situación seguramente no sería muy diferente a aquellas imágenes que encontramos dispuestas en una hornacina en el muro de las iglesias (136 a-b-c-f) o la que habían colocado en un portal mientras realizaban algunas reformas en el templo (42 a-c).

La niña demostraba gran amor a esta imagen porque siempre que su madre acudía a la iglesia a rezar, ella se escapaba para poder contemplarla y llevarle frutas de buen olor o flores, entre las que destaca la rosa, que ya era considerada entonces un símbolo mariano. Baste recordar aquí la invocación de Santa María como “rosa das rosas” en el refrán de la décima cantiga, que posteriormente se incorporará a las letanías marianas bajo la forma de “rosa mística”⁵⁰. Podemos observar ofrendas similares a ésta en la primera viñeta de la cantiga CXXI, en este caso en forma de guirnalda de rosas. Además de acudir con su madre a la capilla conventual para hacer oración y quizás oír misa –como las mujeres que siguen la Eucaristía a los pies del coro del monasterio lisboeta de Achelas en las viñetas 222 a-b-c–, hemos de suponer que la futura novicia sería educada en el monasterio. A través de la cantiga CCCIII, sabemos que estas niñas eran encomendadas a una freira, encargada de velar por su educación y buen comportamiento⁵¹.

Posteriormente, cuando alcanzó la edad necesaria para profesar, las monjas se extrañaban de que se apartara de ellas para ir al claustro, por lo que deciden seguirla. Observan entonces la escena en la que la doncella le pide a la Virgen que le deje tomar en brazos a su Hijo y la imagen se anima concediéndole su deseo. A continuación, según el texto: “*a moça faagó-o, e tal amor colleu con el, que des i ‘fillo’ começou a dizer, e mui leda canta[n]do nos braços o fillou*”⁵². Al llegar sus compañeras, la Virgen retiró al Niño, y la moza quedó llorando, implorándoles que le devolvieran a su hijo. La abadesa, al ver a la moza pedirle de nuevo a la imagen que le dejase al Niño creyó que había perdido el juicio, por lo que acude al Papa para pedirle consejo. Éste ordena que la lleven a oír misa, en donde se manifestaría si su locura estaba provocada por una posesión demoníaca. Sin embargo, en la consagración, al alzar la Hostia la moza reconoció en ella al que consideraba su hijo, y tras comulgar murió.

⁵⁰ Sobre el significado de éste y otros motivos decorativos vegetales en el arte cristiano véase QUIÑONES, A. M.: *El simbolismo vegetal en el Arte Medieval*, Ed. Encuentro, Madrid, 1995.

⁵¹ ÁLVAREZ DÍAZ, C.: “Espiritualidad y monacato femenino...”, p. 165.

⁵² ALFONSO X: *Cantigas...*, vol. II, p. 352.

Resulta muy reveladora la importancia que toma en el relato de nuevo el sacramento de la Eucaristía, como contexto en el que tiene lugar la visión. En los relatos de las místicas hallamos frecuentemente la aparición de Cristo como esposo místico o sufriendo su Pasión, pero también como Niño en el momento de la consagración o la comunión. Es el caso de las monjas franciscana y cartuja Ángela de Foligno o Beatriz de Ornacieux o a la beguina Maria de Oignies⁵³. También Catalina de Siena veía frecuentemente en la Hostia a Cristo con los rasgos de un niño, que ella recibía como una madre⁵⁴. Incluso encontramos casos como el de Santa Inés de Montepulciano o Margarita de Faenza, en los que se repite el tema de la Virgen que les permite coger al niño Jesús y la resistencia de éstas a devolvérselo⁵⁵. Esta clase de visiones fueron más frecuentes entre las religiosas, pero también, aunque en menor medida, entre los varones, caso de Heinrich Suso, Friedrich Sunder y el más conocido de san Antonio de Padua. A la vez existen ciertas diferencias entre ambos, pues las experiencias masculinas tienden a ser más espirituales que las de las mujeres visionarias, de gran corporalidad y sensualidad⁵⁶. Encontramos un reflejo de este tema en la cantiga CXXVIII, que se repite con escasas variantes en la CCVIII, y que pretende confirmar la presencia real de Cristo bajo las formas eucarísticas. Cuenta cómo un villano que había escondido el Cuerpo de Cristo en una colmena se encuentra la figura de la Virgen con el Niño en brazos, milagro que se repite con escasas variantes en la CCVIII. Igualmente, en la CXLIX, el preste alemán que dudaba de la transustanciación recobra la fe en la Eucaristía cuando tras la consagración desaparece la Hostia y en su lugar se aparece la Virgen con su Hijo.

También me parece ver en este relato puntos en común con el del niño que quería darle un poco de pan a una imagen del niño Jesús, milagro que se relata en las cantigas CXXXIX y CCCLIII y que, especialmente en la segunda versión, es un claro antecedente de la conocida historia de *Marcelino pan y vino*. Ambas están protagonizadas por niños de corta edad que habían sido ofrecidos por sus padres a un monasterio y manifiestan un culto ingenuo hacia imágenes del niño Jesús. Esta devoción será reflejo de la nueva espiritualidad más afectiva que comienza a imponerse desde el siglo XII, y que muestra un Dios más humano y cercano al creyente. De esta época son precisamente los primeros ejemplares conocidos en los que se representa como imagen de devoción independiente de

⁵³ WALKER BYNUM, C.: "Women mystics...", pp. 188-189.

⁵⁴ VAUCHEZ, A.: "Dévotion eucharistique...", p. 262.

⁵⁵ WALKER BYNUM, C.: "Women mystics...", p. 189.

⁵⁶ RUBLACK, U.: "Female Spirituality and the Infant Jesus in Late Medieval Dominican Convents", *Gender & History* VI/1 (1994), pp. 37-57.

la de la Virgen María. Uno de los más antiguos, datado en las primeras décadas del siglo XIV, se conserva en el Staatliche Museen de Berlín, pero de procedencia sienesa y atribuida por U. Schlegel al pintor Ambrogio Lorenzetti. Se trata de una pequeña escultura en actitud bendicente, con la parte superior del cuerpo desnudo y la inferior cubierta con un manto⁵⁷. También fue frecuente que se asociaran a un relicario, de donde podían ser extraídos con facilidad, como el niño Jesús del convento cisterciense de la Santa Cruz en Rostock (Alemania), en el que también se conservaban dos cunas y una Virgen con el Niño del siglo XIII⁵⁸. Posteriormente, a mediados del siglo XV, Desiderio da Settignano realizará una imagen del niño Jesús emergiendo de un cáliz para el tabernáculo de San Lorenzo de Florencia, de la que se realizaron múltiples copias⁵⁹.

Este tipo de imágenes se multiplicará en los siglos siguientes, como podemos ver en el monasterio de las Descalzas Reales, en cuyo museo se pueden admirar dieciséis, pero que conserva otros tantos en la parte de clausura. En cada una de las “casitas” o celdas de pequeñas dimensiones para el retiro espiritual de las monjas, encontramos una imagen del niño Jesús en distintas actitudes: sentados, dormidos con los símbolos de su Pasión y muerte o en actitud bendicente⁶⁰. También fue costumbre en los siglos XV y XVI regalar esta clase de imágenes, a menudo acompañadas de ricos vestidos y joyas, como dote a las jóvenes cuando iban a prometerse en matrimonio o se disponían a entrar en religión⁶¹. Esto tendrá un gran desarrollo en el barroco virreinal hispanoamericano, como ha quedado reflejado en los retratos de monjas coronadas. En estas obras se pintaba a las jóvenes novicias antes de profesar con coronas y ramos de flores como recuerdo para sus padres, y lo que es más interesante para nosotros, en muchos casos portan pequeñas esculturas del Niño Jesús, que podemos pensar les servirían como imagen de devoción particular en el convento⁶².

Por último, cabe destacar que en los textos de las *Cantigas de Santa María* antes mencionados la santidad de estas mujeres es reconocida por las más

⁵⁷ SCHLEGEL, U.: “The Christchild as Devotional Image in Medieval Italian Sculpture: A Contribution to Ambrogio Lorenzetti Studies”, *The Art Bulletin* LII/1 (1970), pp. 1-10.

⁵⁸ HAMBURGER, J. E.: *The visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Zone Books, Nueva York. 1998, especialmente pp. 23-25.

⁵⁹ SCHLEGEL, U.: “The Christchild as Devotional Image...”, p. 7.

⁶⁰ RUIZ ALCÓN, M. T.: “Imágenes del Niño Jesús del monasterio convento de las descalzas reales”, *Reales Sitios* VI (1965), pp. 28-36.

⁶¹ Véase KLAPISCH-ZUBER, C.: “Les saintes poupées...”, pp. 65-79.

⁶² VV. AA.: *Monjas coronadas. Vida conventual femenina*, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid, 2005.

altas autoridades eclesiásticas. Esta aprobación y apoyo oficial lo obtuvieron principalmente a través de sus confesores. En la tercera miniatura de la cantiga CCLXI se representa justamente una escena de confesión, previa a las experiencias místicas de la reclusa. En ella vemos cómo el obispo se sienta en una silla decorada con un rico trabajo de marquetería con motivos circulares y poligonales en los soportes, que rematan en bolas torneadas, y un tablero de rombos en los brazos, y cuenta además con un banco o *scabellum* para que el prelado pusiera los pies⁶³. La mujer permanece arrodillada en el suelo, de lado, para ocultar su rostro, siguiendo las disposiciones que comienzan a aparecer en esta época que pretendían una separación prudencial entre confesor y penitente⁶⁴.

Precisamente los confesores serán los que habitualmente recojan y pongan por escrito las biografías de estas mujeres místicas. Nuevamente encontramos el reflejo correspondiente de esta práctica en los relatos mencionados. En el CCLXI se insiste en la idea de que el obispo no quiso ocultar el suceso y no sólo convocó a una gran cantidad de gente para presenciar la entrada en la casa, sino que en la última viñeta vemos cómo dicta lo sucedido a un escribano, que permanece sentado en el suelo. Una escena parecida ilustraría seguramente el final de la cantiga CCLI si hubiera llegado a iluminarse, puesto que el relato finaliza también señalando que el Papa ordenó poner por escrito lo sucedido para que quedara constancia del milagro. Con el tiempo, estas *Vidas espirituales* se convertirán en un modelo que se exportará al Nuevo Mundo, donde tendrán un amplio reflejo, del que podemos ver un ejemplo la "*Vida de la Venerable madre Úrsula de Jesucristo, morena criolla de Lima*"⁶⁵.

Así pues, observamos cómo las primeras místicas y visionarias consiguieron mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia católica, frente a las herejías de la época, que proclamaban una mayor independencia de la mujer, caso de los cátaros o lolardos⁶⁶. Esta sumisión se refuerza en el acento especial que daban a la confesión y a la Eucaristía, sacramentos que únicamente podían administrar los clérigos. De este modo, sin rebelarse contra el sistema consiguieron

⁶³ Este tipo de decoración alcanzará sus más altas cimas en los tronos musulmanes representados en el mismo códice, véase GUERRERO LOVILLO, J.: "Muebles hispanoárabes en las "Cantigas" de Alfonso el Sabio", *Al-Andalus* X (1945), pp. 432-440.

⁶⁴ Véase *Las Siete Partidas*..., cit., I Partida, Tít. IV, Ley LXXII, p. 133.

⁶⁵ GARÍ DE AGUILERA, B.: "Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo", *Acta Historica et Archeologica Medievalia* 22/2 (2001), pp. 679-696.

⁶⁶ MACKAY, A.: "Mujeres y religiosidad", *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Asociación cultural Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 489-508.

alcanzar la admiración y veneración por parte de la sociedad de la época. Así, aún en el encierro del claustro volvieron a alcanzar una situación de autoridad, de prestigio, en este caso en la esfera espiritual, conferida por sus visiones y trato directo con Dios. Esto les permitió denunciar la corrupción del clero, llegando incluso a amonestar a papas y reyes, al igual que había hecho ya Hildegarda de Bingen en el siglo XII⁶⁷. En una singular paradoja, las mujeres habían conseguido de nuevo burlar los límites impuestos por el sistema patriarcal para alcanzar unas cotas de poder e influencia impensables en la sociedad secular.

⁶⁷ ANDERSON, B y ZINSER, J.: *Historia de las mujeres...*, vol. I, pp. 236-237.

LA DIDÁCTICA DE LA SALVACIÓN FEMENINA. LA DIRECCIÓN DE ESPÍRITUS Y LA CULTURA DE LO ESCRITO

Rosalva Loreto López

Se puede considerar a la llamada dirección de espíritus como una tendencia pedagógica dentro las variadas corrientes de la espiritualidad postridentina. Ésta al igual que la confesión y la penitencia, estuvo asociada a prácticas que establecieron nuevos modelos comunicativos donde la oralidad y una selectiva producción textual manuscrita e impresa, desempeñaron papeles importantes en la definición cultural del individuo¹.

Tanto en Europa como en el Nuevo Mundo la documentación asociada a estas prácticas teológicas se ha etiquetado como de carácter confesional, dado que sus contextos de recepción y producción fueron conventos y beaterios de religiosas². Dentro de esta temática podemos señalar las autobiografías, biografías, cuadernos hagio-biográficos, diarios y cartas espirituales. Estos textos tuvieron varias funciones, pero en común y la más sobresaliente de ellas tuvo que ver con la elaboración de modelos de comportamiento femenino basados en el seguimiento diferenciado de un esquema de virtudes. Los diversos manuscritos actuaron unos y otros como complemento de una idea central: enseñar el camino de búsqueda de la vida perfecta, de la unión con el bien Amado³. En este capítulo abordaremos el análisis de un singular conjunto epistolar.

¹ En referencia a la confesión véase RANUM, O.: "Los refugios de la intimidad" en P. Ariès y G. Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1989, Tomo III pp. 211-264; DELUMEAU, J.: *La confesión y el perdón*, Alianza Universidad, Madrid, 1992; y BOER, W. de: *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Giulio Einaudi editore, Biblioteca di cultura Storica Núm. 249, Torino, 2004, pp.89-129.

² Exceptuando los de carácter epistolar, la mayoría de los casos se pueden considerar manuscritos cuyo objetivo era hacer pública, previa redacción final del sacerdote, las *Vidas de monjas* utilizadas con fines didácticos; basta citar como ejemplos a Agustín de MIQUEORENA, *Vida de la venerable madre Micaela Josefa de la Purificación, religiosa de velo y coro del observantísimo convento de Señor San Joseph de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Puebla*, viuda de Miguel Ortega, Puebla, 1755, y a Diego de LEMUS, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Ven. M. Sor María de Jesús, angelopolitana religiosa en el insigne Convento de la Limpia Concepción de la ciudad de los Angeles*, editores Anisson y Poussel, Lyon, 1683. También se utilizaron con fines de difusión de sus respectivas órdenes monásticas, uno de los ejemplos más conocidos fue el de fray Agustín de la MADRE DE DIOS, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*, UNAM, México, 1986, para la Nueva España, y para el Perú, la obra de Antonio de la CALANCHA, *Crónica moralizada*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 6 vols. 1972-1982.

³ Sobre el análisis de este tipo de manuscritos puede verse la amplia producción historiográfica contemporánea.

El análisis de las cartas espirituales, se ha hecho a partir de la lingüística y la literatura y es recientemente que la historia las ha retomado como fuentes documentales y ha valorado su importancia en la definición de la cultura barroca. Partimos de la idea de que las cartas, al igual que el resto de los manuscritos, formaron parte de un sistema de comunicación para cuyo análisis se debe proceder a una diferenciación de acuerdo a sus productoras y sus destinatarios. Este sutil indicador nos permite distinguirlas de otros textos conventuales, pues fueron generadas a partir de una dirección espiritual cercana, íntima y afectiva que involucró a una monja y a un director de almas de manera personal y directa. Más allá de las labores confesionales, este hombre buscó guiar hacia la perfección espiritual a aquellas verdaderamente elegidas y es éste hecho lo que le dio a su producción textual un carácter especial⁴.

El personaje central de este estudio es el padre jesuita Miguel Godínez, quien en varios casos cumplió la función de director espiritual. Irlandés, cuyo verdadero nombre fue Michael Wadding (1585-1644), realizó sus primeros estudios en Salamanca hacia 1607, donde recibió la influencia de Francisco Suárez, cuyas teorías sobre el misticismo apreció profundamente⁵. Durante su estancia en la ciudad de Puebla de los Ángeles, en el Virreinato de la Nueva España, el jesuita entabló una fuerte amistad con el virrey-obispo Juan de

Para el caso europeo: CIRLOT, V. y GARI, B.: *La mirada interior. Escrituras místicas y visionarias en la Edad Media*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1999. Un representativo conjunto de ejemplos hispanoamericanos se encuentra en LAVRIN, A. y LORETO, R. (eds.), *Diálogos Espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos, Siglos XVI-XIX*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad de las Américas, México/Puebla, 2006; de manera concreta diversos autores han centrado su análisis en casos novohispanos, de las mismas editoras, remitimos a *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad Barroca Novohispana, siglos XVII y XVIII*. Universidad de las Américas/Archivo General de la Nación, México, 2002.

⁴ Un ejemplo de esta relación es el conjunto extraordinario de documentos generados en torno al jesuita Miguel GODÍNEZ quien al desempeñarse como maestro espiritual de varias religiosas, ordenó y facturó documentación hagiográfica sobre ellas, les dedicó cuadernos devocionales y cuando dejó Puebla continuó con una estrecha relación epistolar. Antes de morir en 1644 logró redactar su *Práctica de la Teología Mística*, editándose por primera vez en 1680 en Sevilla y conociéndose otras cuatro ediciones en el siglo XVIII, una de ellas en latín gracias a la promoción y traducción del jesuita Miguel de la Reguera. Utilizaremos la edición de Pamplona: En la oficina de los herederos de Martínez y a su costa. Año de 1761. Otro ejemplo más tardío de este modelo de producción espiritual enfocado en el caso del padre Antonio Núñez de Miranda se encuentra en BRAVO ARRIAGA M^o D.: *El discurso de la espiritualidad dirigida*. UNAM, México, 2001.

⁵ El Padre Godínez ingresó como aspirante a jesuita en 1609, año en que fue enviado a la Nueva España donde realizó su noviciado en 1612 después de sobresalir en estudios humanísticos, poesía latina y teología. En 1619 tomó los votos de tercera probación y se le asignó la obra misional de Sonora y Sinaloa, territorio inhóspito del norte de la Nueva España, donde desarrolló una importante labor a lo largo de varios años, dedicado a la evangelización y a la conversión de infieles. Se le transfirió a la ciudad de México en 1626, donde profesó de cuatro votos. A partir de entonces enseñó filosofía, teología y sagradas escrituras y en diversas ocasiones fue rector hasta 1644. De manera simultánea en 1641 fue propuesto como calificador del Santo Oficio de la Inquisición de la ciudad de México. Una versión más amplia de su trayectoria puede verse en mi artículo "Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana" en *Estudios Humanísticos*, n° 5 (2006), pp. 93-119.

Palafox y Mendoza⁶ con quien compartió algo puntos de vista sobre el tema de la perfección espiritual y la búsqueda de espíritus alumbrados, perfectos y proficientes en el Nuevo Mundo, en concordancia con los ideales de San Juan de la Cruz⁷. Otro personaje que conocido y apreciado por el jesuita y que merece una nominación especial, fue el prelado Alonso de Cuevas Dávalos a quien conoció cuando éste último fue designado como miembro del cabildo catedral llegando a ser arcediano en el obispado de Puebla⁸.

Parte importante de la labor de Godínez en Puebla, estuvo encaminada a la orientación mística y ascética que como padre espiritual realizó con la Madre María de Jesús Tomellín, (1579-1637) monja profesa en el convento de La Purísima Concepción, y de Isabel de la Encarnación Bonilla (1596-1633) religiosa en el monasterio de carmelitas descalzas de San José y Santa Teresa. De manera especial orientó teológicamente las extraordinarias manifestaciones de espiritualidad que ellas expresaban a través de sus revelaciones y virtudes⁹. En esta relación también estuvieron implicadas las compañeras de celda de cada una de ellas, respectivamente: Agustina de Santa Teresa¹⁰ y Francisca de la Natividad¹¹.

⁶ Cabe destacar la importante confluencia cultural y doctrinal compartida por el jesuita con el obispo y con los carmelitas, cuyo más eminente representante fue fray Juan de Jesús María, hombre de inmensa espiritualidad que había sido Vicario Provincial y que llegó a ser consejero espiritual del controversial mitrado. Sobre su actuación política, resulta de interés el planteamiento de Fabio TRONCARELLI. El autor sostiene la gran influencia que sobre las posiciones políticas de Palafox ejerció el irlandés William Lamport también conocido como Guillén Lombardo, y que le costaron su deposición como obispo de Puebla. Véase *La Spada e la Croce Guillén Lombardo e l'Inquizizione in Messico*, Salerno Editorie, Roma, 1999.

⁷ El texto más utilizado de este autor es *Subida del Monte Carmelo. Noche Oscura. Cántico Espiritual. Llama de Amor Viva*, Editorial Porrúa, S.A., México, 1984.

⁸ PEREZ PUENTE, L.: "Alonso de Cuevas Dávalos: arzobispo místico, criollo docto y dócil" en, R. Aguirre Salvador (coord.), *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVII)*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 2004, pp. 68-71.

⁹ Coincidencia compartida con el desarrollo de la mística moderna en España a raíz de la primera edición de las obras de santa Teresa DE JESÚS; véase el *Libro de la Vida*, Editorial Altaya, Barcelona, 1995; el tema biográfico es descrito en las pp. 119 a 140. Se debe reconocer que la obra de la Santa fue un modelo de inspiración tanto en Europa como en Hispanoamérica. Como ejemplos de éste proceso en España pueden consultarse: HOWE, E.: *The Visionary Life of Madre Ana de San Agustín*, Tamesis, Suffolk, 2004, y POUTRIN, I.: *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté dans L'Espagne Moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995, que muestra a través de la escritura de esta religiosa que fue discípula de santa Teresa, los variados rasgos de similitud entre ambas. Para los casos Hispanoamericanos pueden verse: MCKNIGHT, K.: *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*, University Press, Amherst, 2000; ITURBURU, F.: *(Auto) biografía y misticismo en la Colonia: la relación escrita por madre Josefa de la Providencia sobre madre Antonia Lucía Maldonado*, University Press of the South, New Orleans, 2001; RAMOS MEDINA, M.: *Místicas y descalzas*, CONDUMEX, México, 1997; también, ARMACANQUI-TIPACTI, E.: *Sor María Manuela de Santa Ana: una teresiana peruana*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco, 1999.

¹⁰ Agustina de Santa Teresa fue monja profesa en el convento de la Concepción de Puebla. Nació el 9 de septiembre de 1602, profesó el 6 de mayo de 1619 y murió el 14 de junio de 1668. Archivo del Convento de la Concepción de Puebla (ACCP), *Libro de profesiones*. Ella escribió además de la vida de la Madre María de Jesús, la de varias religiosas notables en su comunidad. Sus textos están perdidos.

¹¹ Las crónicas citan la existencia de cuadernos hagio-biográficos sobre la madre Isabel de la Encarnación

Aunque hacia 1635 el padre Godínez fue trasladado a la ciudad de México -donde fue rector de San Ildefonso y prefecto de estudios del colegio máximo de la Compañía de Jesús- durante casi nueve años continuó una relación epistolar en la que Agustina y Francisca, como intermediarias, eran sus corresponsales y es justamente este material documental el objeto de nuestro estudio.

En la pequeña colección de cartas aquí analizada podemos esbozar varias problemáticas asociadas con la didáctica de la salvación¹². Una primera aproximación tiene que ver con los esquemas de interacción afectiva y emocional expresados a partir de la relación espiritual (padre-hija-padre) desarrollada en base a técnicas propias del magisterio espiritual. Por otro lado es perceptible la idea de que su producción se orientó de acuerdo con los cánones preestablecidos por la hermenéutica jesuítica, tanto por sus métodos como por el significado de sus contenidos, mediante el seguimiento de modelos ascéticos actualizados bajo la propuesta de la mística postridentina.

LA IMPORTANCIA DE LA DIRECCIÓN Y MAGISTERIO ESPIRITUAL

Las hijas espirituales

Los manuscritos de carácter privado como las cartas o los diarios espirituales formaron parte importante del sistema de producción cultural contrarreformista. Su principal función se encaminó a generar y a reforzar modelos y esquemas de comportamiento orientados al control de las pasiones y pulsiones individuales. Se produjeron como complemento de textos editados específicamente con este objeto como lo fueron los manuales, tratados y libros

redactados por su priora Melchora de la Asunción (monja asturiana fundadora del monasterio de Santa Teresa de Puebla, que profesó en 1606 y falleció en 1631) hasta el momento desconocidos, y por su compañera de celda Francisca de la Natividad, quien profesó en 1608 y murió en 1658. Archivo del Convento de Santa Teresa de Puebla (ACSTP), *Libro de Profesiones*. Un estudio sobre ésta última muestra como la redacción del texto hagiográfico continuamente utilizaba estructuras narrativas del biográfico, al respecto puede consultarse LORETO, R.: "Escrito por ella misma. Vida de la madre Francisca de la Natividad, 1630", en A. Lavrin y R. Loreto (eds.), *Monjas y beatas...* pp. 24-66.

¹² La didáctica de la salvación tiene que ver con las diversas propuestas desarrolladas por los teólogos postridentinos en las que se despliegan un conjunto de alternativas espirituales de acercamiento a Dios partiendo siempre del presupuesto de una previa purificación, llámese confesión, penitencia o examen de conciencia. Estas metodologías fueron desarrolladas a través de tratados de teología moral y mística manejados por confesores y directores espirituales.

de ejercicios que a partir del siglo XVI formulaban la función del libro-objeto, este se utilizaba a manera de directorio práctico que permitía aprender técnicas concretas de salvación personal. En ellos se mostraban las diversas maneras que tenía cada uno de concebirse formando parte de una sociedad estamental que se diferenciaba también a partir de las prácticas religiosas¹³.

Tanto en los manuscritos como los impresos de este género, el objetivo era modelar conductas consideradas como válidas activando sistemas y códigos de vigilancia y orientación que permitían a cada individuo interpretaciones simbólicas y utilidades prácticas en sus experiencias personales. En este sentido se puede señalar la importancia del decálogo de los mandamientos¹⁴ o el esquema teológico de las virtudes morales y teologales y su correspondiente equivalencia de pecados veniales y mortales¹⁵.

Mediante el sistema pedagógico de la palabra oral y escrita, misioneros, párrocos y confesores hicieron que la espiritualidad y la religiosidad popular enraizaran en un fértil campo donde junto con la conversión, la evangelización y la catequesis fuera posible articular las vivencias individuales de los creyentes a partir de la verbalización. Mediante el aprendizaje nemotécnico dirigido, se generaran actitudes que modificaban comportamientos en aras de alcanzar la salvación individual. También se articulaban acciones concretas que permitían a los individuos efectuar por cuenta propia, y con ayuda un cierto número de operaciones sobre el cuerpo y sobre el alma, la transformación de sí mismos.

¹³ Entre los libros que se conocieron con ese objetivo, destinados a la población en general, se puede considerar entre los más re-editados en la Nueva España a partir del último cuarto del siglo XVI a los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio DE LOYOLA. Siguiendo este modelo, los jesuitas escribieron otros que se pueden considerar complementarios, ya para el siglo XVIII fue empleado con asiduidad el del padre Alonso RODRÍGUEZ, *Ejercicio de Perfección y Virtudes Cristianas*. Pedro Escuder impresor, Barcelona, 1747. Como complemento tuvieron amplia difusión los que preparaban para la buena muerte o los directorios de pecadores y arrepentidos. Sobre esta propuesta puede verse el trabajo de CHINCHILLA PAWLING, P.: "La composición del lugar: de la imaginación a la memoria" en *Historia y grafía*, Núm.16, Universidad Iberoamericana, México, 2001, pp.15-43. De manera más especializada se editaron los textos que mostraban los diversos caminos para cada estado, tendencia particularmente desarrollada y difundida por los jesuitas, en nuestro caso es conocida la producción bibliográfica orientada hacia la espiritualidad monástica, el texto más localizado en bibliotecas conventuales tanto españolas como novohispanas fue: *La religiosa en soledad, obra en que se expone a las religiosas el modo de emplearse con fruto en los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola (...)*. Con la misma orientación edificante se publicaron también sermones dedicados a monjas ejemplares y discursos morales, al respecto véase: *Discursos escriturales y morales para útil y provechoso entretenimiento de las religiosas*. Escritos en Italiano por el padre Cesar CALINO.

¹⁴ Sugerido por CERVANTES, F.: *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. Yale University Press, New Haven, 1994.

¹⁵ Esquema de orden y repetición en las "Vidas de monjas" editadas tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, donde las virtudes se presentan como alternativa de organización textual, gestual y discursiva, factible de ser imitadas en contraposición a los martirios de los primeros cristianos.

El cristianismo se proponía como una religión transformante pues conducía al individuo de una realidad a otra bajo ciertas reglas. Esto presupuso la aceptación de principios de fe señalados canónica y teológicamente y la palabra activa de esta relación fue la obediencia. Esta se desplegó formalmente mediante el examen de conciencia, la confesión y la penitencia, formas mediante las cuales se articulaba lo hecho con lo dicho. En este apartado prestaremos atención a la relación entre el examen de conciencia, su representación y su función estructurante en relación con el magisterio espiritual con el objetivo de entender como el complejo sistema comunicativo que presupuso la dirección de espíritus si bien partía de involucrar emocionalmente a las monjas también repercutía en la sensibilidad y el sentido de pertenencia del maestro espiritual, confesor y redactor.

La obediencia implicaba una relación de largo plazo, un compromiso voluntario de comunicación oral o escrita del pensamiento, mismo que se entregaba simbólicamente al otro en el examen de conciencia. Este diálogo suponía la utilización de los sentidos del habla y de la escucha mediante los cuales se desplegaba el control completo de la conducta de la monja, el objetivo no era crear un estado final de autonomía, sino un estado de constante dependencia cuya significación real representaba un sacrificio de la voluntad de ella. En este proceso la religiosa se constituía así misma a través de la orientación y los deseos del otro. La organización de los pensamientos y el recuento de sus actos representaron para ella una técnica del autoconocimiento individual, ejercicio que la situaba en una relación hermenéutica no sólo con respecto al maestro sino también a sí misma.

El examen de espíritu planteaba de entrada una relación comunicativa donde maestro y discípula eran protagonistas y el vehículo más importante de esta relación fue el habla, esta acción tenía garantizada una recepción regulada mediante el desciframiento de los hechos expresados. La función del director espiritual era “descubrir la verdad” en el sujeto purgante, el cuál se olvidaba de sí mismo y de su naturaleza al expresar no lo hecho o no hecho, sino lo mal hecho. Ya fuera de manera oral o escrita se exteriorizaban las intenciones del sujeto cuyo punto de partida era reconocerse como pecador. Era el objetivo mostrar los hechos como pecados, en este contexto la penitencia cerraba el círculo de la exposición de motivos¹⁶.

¹⁶ La confesión y la penitencia fueron conocidos como sacramentos por el cristianismo moderno, implica el reconocimiento del sujeto como pecador y penitente como estatuto o punto de partida. Mediante esta articulación de acciones se conoce y se castiga a sí mismo. Es una asociación real y dramática en la cuál la verbalización oral o escrita del pensamiento es el marco de la completa obediencia hacia el otro. Esta relación

El padre-maestro

La dirección de espíritus fue tan importante que puede considerarse como una tendencia dentro de la producción bibliográfica espiritual propia del impulso tridentino.¹⁷ Esta función fue mayormente impulsada por los jesuitas, y en el Nuevo Mundo Godínez puede considerarse como su mayor exponente, la proporción textual dedicada al magisterio espiritual en su *Tratado* muestra parte de este proceso¹⁸.

El principio de la dirección espiritual para él partía de la idea de que cada persona era diferente y para cada una existía un posible camino de salvación, este presupuesto permitía la aplicación de métodos específicos; encaminaba a los espíritus de los principiantes, mejoraba a los aprovechados y hacía perfectos a los elegidos. Lugar aparte tenían los espíritus malos o enviciados¹⁹. Los componentes básicos de esta interacción partían de una mutua empatía que daba por sentada la

está configurada por la renuncia del propio deseo de cada uno y de su propio yo. Nace en el siglo XIII y se consolida en el XVII con la confesión.

¹⁷ Existen importantes antecedentes italianos que muestran tempranamente la definición de estas prácticas excluyendo de la posibilidad a la mujeres abadesas o prioras (divinas madres) dados sus atributos tradicionales de visionarias y profetisas anteriores a Trento. A lo largo de la primera mitad del siglo XVI se restringe la dirección espiritual exclusivamente a la labor eclesiástica masculina, uno de los autores más importantes de esa postura fue Battista da CREMA, *Specchio Interiore*, ed. Francesco Calvo, Milano 1540, citado por GENTILI, A. y REGAZZONI, M.: *La Spiritualità della Riforma Cattolica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Storia della Spiritualità Collezione N.5, Bologna, 1999, pp. 92-99. Más tarde los autores españoles muestran ya la consolidación de esa propuesta de la dirección de espíritus: Luis de la PUENTE (S.J.) *Guía espiritual: en que se trata de la oración, meditación y contemplación. Divídese en quatro tratados*, por Juan de Bostillo, Imp. a costa de Antonio Coello, en Valladolid, 1609; fray Juan PONCE DE LEON, (O.S.S.T.): *Jardín espiritual de monjas en el qual se enseña como se criará una perfecta monja*, por Pedro de Huydobro, en Burgos, 1627. Siguiendo esta tendencia se pueden citar ejemplos de la influencia alemana que fueron conocidos en Hispanoamérica como Paulo LAYMANN (1574-1635), autor de Teología moral, editada por primera vez en 1625; su obra se distingue por orientar la teología moral hacia la práctica y la solución de casos de conciencia; en su tercera edición denunció los excesos y abusos de los juicios contra la brujería. Más tarde, Hermann BUSEMBAUM (1660-1668) escribió *Medulla Theologiae Moralis*, que fue una de las obras más reeditadas de la época moderna, pues, en vida, el autor conoció 40 ediciones; en 1772 llegó a 200, según cita Cr. TORALES, en: "Humanismo cristiano y teología moral en Nueva España: Autores y textos latinos impresos en prensas alemanas que conserva la Universidad Iberoamericana" en *México y Alemania: Percepciones mutuas en Impresos alemanes. Siglos XVI-XVIII*, H. Pietschmann, M. Ramos y M^o Cr. Torales (eds.), CEHM-CONDUMEX/FOMENTO CULTURAL BANAMEX/UIA, México, 2005. No resulta extraño el gran éxito alcanzado por la Práctica de la Teología Mystica redactado por el padre Godínez a raíz de su experiencia y madurez teológica y doctrinal adquirida en el Nuevo Mundo, inspirado en las propuestas del misticismo contrarreformista de san Juan de la Cruz, santa Teresa de Ávila, Taules y Ruysbroeck, en total coincidencia con las posiciones tridentinas del obispo Palafox.

¹⁸ Tres de los nueve libros que componen la *Práctica de la Teología Mystica...*, titulados "Del Magisterio Espiritual, Examen de espíritu y De las revelaciones y raptos", ocupan una tercera parte del conjunto del libro. Fueron concebidos como un grupo temático que presenta la problemática conceptual que abarca el discernimiento de los espíritus, su examen y categorización como la tarea fundamental del director espiritual.

¹⁹ Sobre éstos últimos personajes el maestro parte de considerar que todos los alumnos pueden ser sujetos de tentaciones asociadas directamente con los siete pecados capitales y éstas generar comportamientos negativos mostrando descortesías, impertinencias y necesidades. GODÍNEZ, M.: *Práctica...*, pp.319-334.

aceptación de una relación de dominio ejercida de común acuerdo gracias a los varios niveles de penetración afectiva definidos por la obediencia.

El objetivo del maestro siempre era evitar que se perdiese el alma. Mediante de una serie de técnicas basadas en la verbalización-asociada al convencimiento- se lograba generar actitudes y configurar la personalidad de cada escucha. El confesor activaba la recepción a partir de un concepto base que incluía: delegar, seguir y obedecer como acciones articuladoras que le permitían formar parte de la territorialidad de la monja, influenciando sus deseos o motivando acciones sobre su cuerpo. Este acto de cesión voluntaria partía de reconocer en el maestro el ser depositario de los principios universales de la fe lo que le otorgaba la posibilidad total de discernimiento entre el bien y el mal.

El maestro además encarnar las características propias de la bondad masculina²⁰, era depositario de la gracia de Dios otorgada como don infuso lo que lo ubicaba socialmente en una escala superior respecto a sus congéneres. Ser objeto de *gratia* le situaba en condición de autoridad con la mayoría de sus discípulas incluso respecto a la de sus visionarias más avanzadas. Esta relación quedaba legitimada subjetivamente pues al conjunto de las cualidades que recaían este personaje se añadía el poder de dictaminar mediante una especie de luz profética que era; “una gracia «*gratis data*» no sólo para conocer los espíritus y penetrar con una vista los más secreto de ellos sino para examinarlos y transformarlos”²¹. Este don transformante otorgaba una multiplicidad de posibilidades al maestro espiritual pues fue gracias a él que las funciones de discriminación y desciframiento de los pensamientos “ocultos”²² obtenían legitimación teológica. La sola posibilidad de “interpretación de los pensamientos o los sueños” constituye un componente muy importante de la hermenéutica cristiana del yo²³.

Veamos con más detalle el despliegue de las técnicas didácticas que permitían la emergencia de una codificación comprendida entre el maestro y sus

²⁰ Si bien se mencionan como principales cualidades del maestro espiritual el ser perspicaz, de condición noble, amoroso, magnánimo, cortés, cumplido, socorrido, ganador de voluntades. GODÍNEZ, M.: *Práctica...*, p.272

²¹ GODÍNEZ, M.: *Práctica...* p.269.

²² Implica para el director de espíritu, la búsqueda de algo, por principio oculto, a la vista y a la imaginación de la monja, la que vive la realidad permeada por una ilusión o velo que sólo puede ser interpretada a partir de su verbalización (oral o escrita).

²³ Es una técnica secundaria del yo estoico que tiene vigencia en el medioevo y tratara de ser dirigido en la contrarreforma, pero que sin lugar a dudas, actualizado, adquiere un papel principal en el yo de la pos modernidad psicoanalítica.

discípulas ya fuera a manera de recomendación oral o escrita. El siguiente cuadro sintetiza la relación entre la función del padre espiritual, y los métodos de ésta íntima aunque no necesariamente privada relación y las conductas a modificar en sus hijas.

CUADRO I

ESQUEMA DE LA DIDÁCTICA DEL ESPÍRITU

FUNCIÓN DEL PADRE ESPIRITUAL	MEDIO Y MÉTODO	OBJETIVO
Enseñar códigos de conducta con el ejemplo. Valorar lo útil de cada intención.	Aplicar el método del discernimiento de los espíritus: principiantes, aprovechados y perfectos. Combinar amor con rigor.	Iluminar al entendimiento/ guiar y gobernar las acciones/ penetrar en los corazones/ enderezar los afectos y remediar defectos.
Descubrir los atributos espirituales de sus discípulos.	Examinar cuidadosamente las respuestas ante situaciones concretas aplicando el probabilismo .	Asociar y comparar los comportamientos individuales con cada una de las virtudes morales.
Aplicar el conocimiento a partir de las recomendaciones de la templanza.	Considerar el parecer ajeno/ condescender en el regalo corporal aplicando a cada uno lo necesario.	Mediar y equilibrar las acciones humanas aplicando el seguimiento de las virtudes teologales.
Hacer un seguimiento de las obligaciones del estado religioso.	Probar en cada uno los avances en el lento aprovechamiento personal en cuestiones de oración vocal y mental. Aplicación de pruebas de obediencia.	Contar con la entrega total del discípulo a la autoridad que es la representante de Dios en la tierra.
Enseñar la importancia de la penitencia y la confesión como sacramentos.	Escuchar y mostrar las maneras de verbalizar y sobre todo reconocer no los hechos sino los pecados. Clasificar las faltas .	Asociar la penitencia a la confesión lo que permite el acceso al espíritu del discípulo. "La penitencia es la escoba de la conciencia".
Alumbrar el camino en la cesión de la voluntad propia.	Dialogar mostrando los principios de la fe.	Prender a la devoción del corazón buscando la perfección como verdad última.

Fuente: M. GODÍNEZ, *Práctica ...*, cap. II, p. 269-272, cap. III, p.274 y ss.

En el cuadro anterior conviene resaltar el complejo papel de la obediencia, de la penitencia y la confesión como un conjunto de técnicas definitorias del llamado auto conocimiento²⁴ y en la regulación de las conductas emocionales a partir del discernimiento de las revelaciones; dogmáticas de las doctrinales²⁵.

A partir de esta codificación general y esquemática se personalizaban las relaciones entre el maestro de espíritu y sus discípulas. Mediante las respuestas del confesante el maestro evaluaba el aprovechamiento personal de sus monjas y al mismo tiempo podía darse cuenta de las posibles decodificaciones o interpretaciones equívocas que podrían dar por resultado conductas que podían sugerirse como propias de ilusas. Por ejemplo, en el uso de las penitencias que siempre debía estar regulado, la desobediencia se tomaba como una libertad no otorgada por el confesor ya fuera para ahorrar tiempo en el camino de la santidad o para llamar la atención. Las arrobadas y las ilusas marcaron sus cuerpos con silicios al igual que las visionarias pero las cicatrices no hablaban necesariamente adelantos en materia de santidad ¿Cómo discriminar unas de otras sin la gracia de Dios?.

Con esta capacidad de discriminación el maestro espiritual reconocía a las “proficientes” y orientaba la dirección de sus acciones y caminaba junto a ellas. Los verbos recurrentes en la retórica pedagógica eran mirar y observar, y se utilizaban con el objetivo de reconocer las inclinaciones que reinaban en el alma, las virtudes en las que sobresalía la discípula tratando de descifrar el simbolismo de cada acto tanto en materias espirituales, tipo y tiempo de oración, como en las cotidianas, forma de hablar a los demás, comer o ayunar, caminar, reír, llorar, vivir....

Todo este apartado interpretativo entraba en juego al tratar de conocer las verdaderas intenciones de cada acto. Es aquí cuando cobraban importancia los cuadernos hagiobiográficos pues el padre espiritual hacía intervenir a la compañera de celda -testigo observadora- como redactora de los comportamientos de la visionaria que mediante la escritura daba cuenta del sentido de los actos de

²⁴ En el contexto de la dirección espiritual se reconoce como una acción compleja de autoconstrucción/deconstrucción y reconstrucción a partir de la acción de componentes muy específicos que rebasan la acción de la confesión y que involucran a más de un sujeto en su dinámica.

²⁵ Este punto es sumamente importante, pues fue ésta capacidad la que permitió emitir juicios inquisitoriales al cualificar “visiones verdaderas” de falsos arrobos, de los alumbrados e ilusos; ver al respecto los apartados correspondientes al “Libro octavo: Examen de espíritu,” en GODÍNEZ, M.: *Práctica...*, pp.302-323.

la elegida. Así el podía evaluar la capacidad natural o sobrenatural de la vocación en el camino de la perfección.

De esta manera el maestro pasaba de “enseñar y discernir” a “acompañar” a los perfectos “en los caminos del desamparo y la contemplación”. En este caso, el objetivo más importante era el de mantener el diálogo porque “*las cosas espirituales que no se comunican... ahogan grandemente al alma*”²⁶ y la escritura para mujeres y hombres cumplió plenamente esta función.

LAS EPÍSTOLAS, MODELOS, FUNCIONES Y CONDICIONES DE EMISIÓN.

La producción epistolar ha sido trabajada en función de las monjas productoras, esto puede ser visto como una de las partes complementarias del examen de conciencia que sitúa al confesor como receptor²⁷. Sin embargo, aún no se ha analizado plenamente del contenido histórico de documentación en la cuál se sitúe al director espiritual como el remitente, dirigiéndose a sus hijas espirituales. La lectura y la escritura de las cartas forman parte de un sistema comunicativo complejo en donde los personajes alternan papeles como emisores/ receptores que se objetivizan a sí mismos a partir de la redacción, misma que implicó en todo momento una relación previamente consensuada y activa.

²⁶ GODÍNEZ, M.: *Práctica...*, p.291.

²⁷ Durante el siglo XVI las reformas religiosas afectaron de manera directa a algunos aspectos de las prácticas cristianas y uno de ellos fue la confesión sacramental, que en adelante atribuiría, tanto al confesor como al director espiritual, la preservación del orden social y la rectificación del orden moral interior a costa de la autoridad femenina: RANFT, P.: *A Woman's Way: The Forgotten History of Women Spiritual Directors*, Palgrave Press, New York, 2000. La importancia ganada por la confesión a su vez apuntó al fortalecimiento de la relación entre el padre espiritual y la religiosa y fue fórmula reconocida por figuras como Francisco de Sales, Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz. Esta problemática ha sido compartida y enriquecida para casos novohispanos por LAVRIN, A.: “De su puño y letra: Epístolas conventuales” en M. Ramos Medina, (coord.), *El Monacato femenino en el Imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y Colegios*, CONDUMEX, México, 1995, pp.43-61; “La celda y el siglo: Epístolas conventuales” en M. Moraña, (ed.), *Mujer y Cultura en la colonia hispanoamericana*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburg, 1996, pp.139-159 y “La Autoridad cuestionada: Epístolas de una crisis” en *Historias*, vol.55 (mayo-agosto, 2003), pp.59-70. Kathleen MYERS plantea esta posibilidad como parte de un sistema comunicativo: “The Mystic Triad in Colonial Convent Writing: Visionary Scribe, Divine Autor and Clerical Mediator” en *Colonial Latin American Historical Review*, vol.6 (1998) pp. 479-524. Esta idea ha sido continuada por GUNNARSDÓTTIR, E.: “Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)” en A. Lavrin y R. Loreto (eds.) *Monjas y Beatas*, pp.205-263; y para el caso chileno por ARAYA ESPINOZA, A., AZUA RIOS, X. e INVERNIZZI, L.: “El epistolario de sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo” en A. Lavrin y R. Loreto (eds.) *Diálogos Espirituales*, pp. 264-327; estas últimas autoras introducen la modalidad interpretativa de la confesión como vehículo de legitimación de las prácticas espirituales conventuales.

Las epístolas escritas por Godínez expresan su posición personal y son respuesta a sus discípulas mediante tres modalidades. Primero haciendo abierta referencia al examen de conciencia de ellas, en referencia a los pensamientos y a los hechos reales. Un segundo tipo obedece al dictado de consejos en concordancia al seguimiento de las reglas y de las obligaciones de la orden. Finalmente, siguiendo el modelo de la hermenéutica cristiana, las cartas hacen referencia a la relación entre el pensamiento más íntimo del confesor y su relación con el estado de pureza interior de sus discípulas. En esta modalidad la carta se complejiza y sugiere la búsqueda de algo oculto por principio, a manera de una auto ilusión de orden secreto, lo que reclama un agudizamiento de los sentidos del alma para su interpretación.

Las epístolas remitían a Godínez, situado en un centro distante, en medio del cual el redactor se sentía en medio de una situación de cambio, marcada por su migración hacia la capital o hacia Guatemala. Escribía en espera de extraer sensaciones variadas en las respuestas a sus cartas y buscaba nexos que lo ligaran a su pasado como guía espiritual, elementos que le permitieran encontrar un orden en su nuevo lugar. Articulaba sistemas codificados de emociones y percepciones comunes a ambos dentro de la dinámica propia de la comunicación epistolar. La separación física entre los correspondientes no era una medida de distancia, era un ritmo de intercambio comunicativo. El recibirlas o mandarlas eliminaba las fronteras oscilantes entre los personajes para convertirlos en personajes alternativamente pasivos, activos, testigos. Su redacción permitió al confesor definir sus funciones, expresar repeticiones y desplazamientos de una relación donde la lejanía era vista como ruptura, pero que servía para repensar en profundidad con la pretensión de ser escuchado y de reordenar fuerzas, de reorganizar pensamientos y de jerarquizar vínculos con las monjas receptoras.

El sistema de reproducción cultural del barroco escogido a través del modelo de la mística tenía como condición la interlocución, en este caso escrita, gracias a la cual cada personaje desempeñaba un papel en la relación. El examen de conciencia le permitió a Godínez desarrollar su papel, sus técnicas le permitían realizar asociaciones entre los actos y los pensamientos propios y ajenos, ejercicio que le posibilitaba la comprensión de la realidad y la verdad. Para las visionarias o para las secretarias escribir las diferenciaba entre los miembros de una misma colectividad, amén de que lo escrito las ubicaba en una u otra categoría.

Por medio de la escritura les era factible encontrar códigos que condensaban las expresiones compartidas y que se habían generando en el transcurso de una profunda y estrecha interacción con el director espiritual.

A través de la penitencia y la mortificación emergía otra palabra clave en esta relación, el dolor. Éste se describió en las cartas como un componente del paisaje corporal de las monjas dependiendo de la intensidad y la densidad de lo dicho y apareció asociada en la mayoría de los casos con las imágenes del cuerpo de Cristo²⁸. El dolor activaba una emoción al ser utilizado como sustantivo, era sinónimo de los “trabajos” relativos a la noche de los sentidos, se convertía en una materia de expresión. La palabra devenía en adjetivo al calificar un estado de ánimo y en verbo al vincular emociones distantes de las cuales solo las cicatrices corporales tocadas o vistas expresaban las señas y los motivos tanto del maestro como de la penitente.

Cuando la palabra asociada al dolor se interpretaba como verbo servía para asignar funciones y apropiaciones diferenciadas a los personajes de las cartas. Para las monjas secretarias funcionaba como una membrana retráctil y metafórica, era un pretexto para aproximarse al director espiritual mientras que para las proficientes que ya lo tenían inscrito en su cuerpo de manera literal, les otorgaba poder y pertenencia. Era una expresión que daba lugar a comprensión, a abrigo, pero también mostraba ser una zona de dominio. Entre ambas posibilidades su recurrencia discursiva marcaba diferencias pues podía aparecer de manera repetitiva o marcar los ritmos del avance de cada una en la búsqueda de la perfección, el dolor remitía a estados internos emocionales y otorgaba profundidad a cada relación. Estas posibilidades daban consistencia al discurso de la mística, lo hacían funcional, adaptable a cada necesidad²⁹. Las cartas y lo que expresan, describían complementariamente actitudes corporales, de motricidad, de gestualidad, de sonoridad, dibujaban al emisor en cada página, describían un paisaje el cual sólo podía ser reinterpretado por las receptoras.

²⁸ Dentro de la retórica contrarreformista, la voluntad asociada a la obediencia se constituyen en principios o fundamentos de la salvación. Es la disposición de vida para cambiar o modificar la propia siguiendo un modelo: Cristo. Se fundamenta así el cristocentrismo como un componente esencial de la mística moderna que es compartida por sus principales representantes españoles. Véase BARRIENTOS, A.: *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Editorial Espiritualidad, Segunda edición, Madrid, 2002, pp. 216 y 217.

²⁹ El esquema del dolor corporal era compartido tanto para iluminadas como para ilusas, pero en este último caso el discurso experimentaba mutaciones en la interpretación de los códigos internos de la mística. En la medida en que los alumbrados se establecen en los márgenes del canon, no recorren las mismas rutas teológicas, cambiando con esto el sentido del sacrificio ya que es utilizado como motivo de diferenciación social o étnica. De manera más abundante están los casos inquisitoriales, puede verse: BRAVO, M^a D.: *Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa, afectadora de santos, falsos milagros, y revelaciones divinas. Proceso inquisitorial en la Nueva España (Siglos XVIII y XIX)*, Instituto Nacional de Bellas Artes, SEP Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1984; RAMÍREZ LEYVA, E.: *María Rita Vargas, María Lucía Celis: Beatas embaucadoras de la colonia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988; y JAFFARY, N. E.: *False Mystics: Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2004; y ZAYAS, C.: “Danza Moral o Juego de la maroma: religiosidad interior, filosofía ética y heterodoxia en Ana de Zayas. Escritora seglar procesada por alumbradismo” en *Diálogos espirituales...* pp. 420-442.

Las 13 cartas y las técnicas de la producción epistolar.

Partimos de la idea de que en la construcción de la personalidad el manejo de emociones, afectos y sentimientos desempeñan un papel de primer orden en la producción cultural del barroco y una de sus expresiones se tradujo en las descripciones de la sensibilidad individual plasmadas en las epístolas³⁰. Se conocen las transcripciones de trece cartas atribuibles al padre Miguel Godínez, que constituyen básicamente tres *corpus* documentales diferentes y para su estudio las he numerado del 1 al 13.

La primera serie de cartas está constituida por nueve misivas destinadas a Agustina de Santa Teresa y son presentadas en la crónica de la que forman parte divididas internamente en “cartas que hablan de la oración” (1 a 3) y “cartas que hablan del padecer” (4 a 9)³¹. Un segundo conjunto corresponde a tres documentos (10 al 12). En éste se incluye una carta redactada por el jesuita, dirigida al Padre Cuevas. El sentido de ella es realmente excepcional pues puede definirse como el único material que permite entre ver rasgos autobiográficos de nuestro personaje³². Otra carta estaba destinada a Francisca de la Natividad y la tercera a la madre María de Jesús. En ellas se dejan ver algunos de rasgos hagio-biográficos que ya se habían encontrado en el análisis del texto titulado “Escrito por el padre Miguel Gódinez”³³. Pero como novedad discursiva salta a la vista el método utilizado por el confesor a través del uso recurrente del dualismo -imitación del cuerpo de Cristo/padecer- en combinación con series de cuestionamientos que aluden a metáforas alimentarias y ejemplos asociados con el paso del personaje por la vía purgativa hacia la vida iluminativa³⁴.

³⁰ Escribir cartas es una tradición occidental de las más antiguas, no es propiamente una convención de la modernidad, pues ya estaba establecida y profundamente enraizada cuando san Agustín comenzó sus *Confesiones*. Esta práctica es reconocida por la producción de santa Catalina de Siena, quien le otorga viabilidad y validez como expresión tanto masculina como femenina; véase Catalina de SIENA: *The Letters of Catherine of Sienna*, traducción e introducción por Suzanne Nofke, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton, New York, 1988.

³¹ Esta subdivisión fue hecha por la madre Josefa de la Concepción, abadesa cuatro veces y autora y transcritora de *Vidas o noticias de algunas religiosas Venerables que ha muerto en el Convento de la Purísima Concepción de la Puebla de los Ángeles desde su fundación año de 1593 hasta el año de 1693*. ACCP. En realidad en la organización de esta serie de cartas no es perceptible la sub-clasificación teológica.

³² Agradezco a David Brading el haberme facilitado las transcripciones personales de estas tres cartas numeradas como 10,11 y 12.

³³ LORETO LÓPEZ, R.: “Los manuscritos confesionales” en *Estudios Humanísticos...* (2006)

³⁴ Estas tres vías o caminos para alcanzar la unión mística fueron reconocidas y explicadas profusamente en la *Práctica de la Teología* del padre Godínez. Trabajando con otros místicos se ha planteado la posibilidad de reconocer variados niveles en la búsqueda del camino de perfección. Véase UNDERHILL, E.: *Mysticism*, Doubleday Image Books, New York, 1990, pp. 176-197.

En continuidad con esta modalidad finalmente tenemos la carta-testimonial (13) redactada a pedido de un biógrafo del citado prelado³⁵. Es un documento de claro tipo hagiobiográfico que habla de la vida del padre Cuevas, tiene el mérito de condensar las ideas del Godínez sobre el papel del cuerpo en el camino de la salvación.

De manera general es factible hacer divisiones internas dentro de cada epístola. Una primera aproximación se percibe en función de las modalidades del lenguaje utilizado en ellas. Esto significa que atendiendo a las expresiones discursivas nos encontramos con asociaciones entre las palabras y las imágenes evocadas, como manifestaciones de los deseos y las creencias y con la utilización de conceptos reiterativos. Mediante esta tipología aproximativa se puede valorar de manera directa el papel de él como emisor, como director espiritual, como guía y como modelador formal de los comportamientos de sus receptoras.

Una segunda división interna de las cartas hace explícitas las formas de relación entre los personajes y se asocia a la manera en que el religioso jesuita interactuó emocionalmente con sus hijas espirituales. En los fragmentos textuales analizados se hace referencia a acontecimientos que son expresión de procesos más profundos que sirven para construir de manera directa la imagen de él mismo y de sus monjas. Las descripciones parten de referencias simbólicas compartidas tanto por emisor como por la receptora. Se presentan mediante asociaciones de vocablos o de series completas de palabras encadenadas bajo una lógica específica. En otros casos se trata de conjuntos de enunciados matizados con un recurso irónico que es utilizado recurrentemente por él. En esta parte quedó incluida una sección de descripciones corporales que expresan actitudes y gestualidades individuales de variada intensidad y significación.

Partiendo de la idea de que en la relación epistolar el padre espiritual sólo existió en relación a la religiosa a la que escribía y ella existió como ser individual gracias a que era reconocida por él, se pretende mostrar como la interacción oral y escrita contribuyó a definir en algunos casos directamente y en otros textualmente la personalidad de cada uno de sus personajes.

³⁵ Reproducida por PÉREZ PUENTE, L.: "Alonso de Cuevas Dávalos: arzobispo místico, criollo docto y dócil" en R. Aguirre Salvador (coord.), *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVII)*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 2004, pp. 68-71. Este documento muestra el despliegue retórico orientado al ensalzamiento de la ascesis como método más elaborado y propio de la vía iluminativa en su tránsito hacia la unitiva.

Las palabras y sus representaciones

En las cartas se pueden distinguir tres conjuntos de personajes. El director espiritual y su amigo, el padre Cuevas, y un par de religiosas mediante la cual se construyó la relación epistolar conformado por dos monjas amanuenses (Agustina de Santa Teresa y Francisca de la Natividad, que no sólo transcribían sino que aportaban sus propias interpretaciones) y sus hijas espirituales: María de Jesús e Isabel de la Encarnación, elegidas, iluminadas y visionarias.

La serie de cartas dirigidas a Agustina de Santa Teresa (identificadas de 1 a 9) inician de manera regular con un párrafo de designación o indicación formal: “La paz de Jesús more en nuestras almas” o *Pax Christi*. Este encabezado obedece al formato de las cartas “abiertas o compartidas”. En algunos casos es posible identificar de manera sencilla el carácter de las recomendaciones, íntimas, personales e individualizadas pero en otros ejemplos el mensaje es emitido con el objetivo de ser compartido oralmente por algún otro miembro de la comunidad monástica o está destinada a su difusión. Por ejemplo, en el último párrafo en la primera carta Godínez le dice a Agustina de Santa Teresa que aunque la carta haya sido escrita para ella, hace copartícipe a otra monja del mismo mensaje; “*tenga Gertrudis esta carta por suya y dígale que se consuele; pues tiene por que consolarse*”³⁶. Después continúa con una propuesta que se refiere a la situación concreta sobre la que versara todo el documento. Como característica especial de la redacción espiritual y siguiendo el modelo de la didáctica jesuítica el padre Godínez suele asociar las palabras con imágenes particulares con el objeto de reforzar una conducta veamos el caso: “*recibí una carta suya que me trajo el padre Lorenzo Alvarado y con ella el consuelo que siempre pues veo que Jesús no la aparta de si ni de su cruz, tiene siempre trabajos que padecer....*”³⁷. La asociación de palabras deriva de un enunciado propio del lenguaje místico y ascético donde el padecer se traduce en trabajos y es el preámbulo de la noche oscura. Este modelo será sumamente recurrido por su función asociativa que opera mediante la imitación de Cristo sin que haya necesidad de selección explicativa o de prueba de veracidad.

Las designaciones o indicaciones formales de apertura también están presentes en las cartas más íntimas. El cambio se opera a partir de la frase siguiente que es expresión de una relación privada entre el padre espiritual y la

³⁶ ACCP. *Carta primera*, f. 218.

³⁷ ACCP. *Carta tercera*, f. 218v.

religiosa, donde se aborda sin preámbulos una situación que sólo es compartida por los dos, que los unifica como un solo cuerpo en la respuesta. En este caso haremos alusión a un cuaderno escrito por Francisca de la Natividad sobre la vida de Isabel de la Encarnación bajo las órdenes del padre Godínez. Hacia fines del año de 1630, Isabel describió una visión que tuvo en la cual el citado confesor era visitado por el Niño Jesús³⁸. Cuando el sacerdote recibe la carta en la que Francisca describe ésta imagen, éste le responde con una misiva en la que se refleja cierta molestia generada por considerar como una intromisión de la religiosa a su íntima espiritualidad preguntando “¿*acaso ella tenía lentes de tan larga visión?*”. Para la Pascua de la Navidad de 1630 el tono de arrepentimiento por su marcada dureza abre una epístola dirigida a Francisca de la Natividad (la monja amanuense) en la que expresa:

“*Pax Christi* la paz de Nuestro Señor more en nuestras almas, Amén; zahorí de mi interior ¿como pudo ver (Isabel) cosas tan secretas que sólo Dios y yo las sabíamos? Y hallo por mi cuenta que vuestra reverencia también las vido, verdad es lo del niño, del regalo y de los brazos. Pero no entendí que Vuestra Reverencia tenía anteojos de tan larga vista hasta que después entendí lo avía visto casi todo, de donde salió aquella mística interpretación del verso *detorente inviabitet proterea exaltabit caput.*”

La respuesta, aunque tardía, abría la posibilidad del reencuentro a partir de otorgar veracidad a la palabra escrita de Francisca sobre la visión de Isabel.

En el siguiente párrafo, de manera general, aparecen planteamientos emitidos por el sujeto que habla, escribe y califica y que insinúa las expectativas que tiene del comportamiento de la religiosa y la esperanza asignada a partir de la aprobación de su conducta. Prefigura la respuesta que espera de ella y pide deposite en él su plena confianza. No olvidemos que se trata de una relación de ida y vuelta; ella ha cedido su voluntad y a cambio él la guía, es un compromiso biunívoco, volvamos al ejemplo de Agustina:

“*Pax Christi*, tiénela Dios Nuestro Señor puesta en uno de los más rigurosos passos de la vida espiritual con perpetuo tormento y aficciones interiores, con oscuridad de entendimiento y sequedad y desamparo (...) todo esto es una purgación mui grande de su alma y purgatorio en que está metida para que adelante más en la vida

³⁸ Véase LORETO, R.: “Escrito por ella misma...”, p. 53.

espiritual. Créame que después de este paso hallará su alma muy levantada y regalada contemplación, una summa paz y tranquilidad en su alma, un gozo interior tan grande, que estará reventando en él”³⁹.

El orden de las creencias y deseos esta fundado sobre el orden de las implicaciones significantes: la oscuridad del entendimiento está asociada con la sequedad y el desamparo de la purgación, pasos necesariamente previos al esplendor espiritual. Los pronombres dichos o inferidos- (*tiénela*) – a ella, son puentes para que el yo - (*créame*)- constituya un vínculo.

Otra modalidad de los enunciados de Godínez otorga una tercera posibilidad a su lectora, mediante el tipo de ideas preconcebidas, trata de concretar una experiencia individual para su hija espiritual. El ejemplo más recurrente lo encontramos en las múltiples veces en las que se menciona la imitación de la Pasión de Cristo, ésta se conceptualiza como parte de una historia o de un proceder que asociado con el comportamiento de las monjas adquiere significación funcional. Haciendo alusión a la dureza de los trabajos, que a manera de cruz Agustina debía cargar al entrar a la vía purgativa, Godínez le avizoró una recompensa espiritual: “*Agustina... tiene siempre trabajos que padecer. Buena señal de que está en su gracia y que está predestinada para la gloria...*”⁴⁰. De manera particular en el texto, la gracia cobra una significación. El mensaje cobra mayor veracidad cuando es compartido, vinculando a los dos personajes. En la misiva siguiente le dice a la religiosa: “*No piense Vuestra Reverencia que es sola la que padece, yo también tengo mi cruz que llevar*”⁴¹. El se sitúa también como elegido y puede compartir las mismas experiencias que las proficientes. La relación de las palabras (cruz, desamparo, sequedad) con el concepto (purgatorio-salvación) hace significativos los deseos y las creencias asociadas a la monja y su confesor con los grandes conceptos del mundo y de Dios.

En la carta dirigida al padre Cuevas, Godínez le explica su trabajo de capellán de las monjas carmelitas descalzas de la ciudad de Puebla, donde además fue director espiritual de Francisca de la Natividad y de Isabel de la Encarnación, lo que le llenaba de satisfacción pues escribió:

“Aquí tengo un alma regaladísima de Dios, que es la

³⁹ ACCP. *Segunda carta*, f. 218.

⁴⁰ ACCP. *Tercera carta*, f. 218v.

⁴¹ ACCP. *Cuarta carta*, f. 219.

madre tornera del convento, tiene dones y mercedes de Dios y muy levantada contemplación activa y pasiva. Su oración es muchas veces una contemplación mística y simbólica. Consta de símbolos, hieroglyphicos y figuras”⁴².

Veía el jesuita en la monja una serie de cualidades específicas de las elegidas. Cualidades que descubrió gracias al don infuso de que era depositario pues:

“su corazón se abraza en un fuego lento de amor con llama y una pena suave y secreta y la pena es fomento de la llama y la llama nutrimento del amor y Dios en medio de la pena, llama, fuego y amor. Todos estos símbolos tiene juntos son grande ardor del amor Divino, con los efectos de humildad, de penitencia, obediencia y las demás virtudes...”⁴³.

Se cierra así el círculo del enunciado, de la idea, de uno de los objetivos de la carta, que era el reconocerse a sí mismo a través de la descripción de ella.

Otra forma de describir actitudes propias del misticismo fue por medio de acciones que partían de la angustia y la postración como estados indispensables en el camino de las religiosas:

“la angustia del alma redonda en el mismo cuerpo y con esta tan penosa batalla está postrado y sin consuelo en el comer, beber ni dormir, ni en el tratar con las criaturas. Señora aunque en parte me compadezco de sus grandes trabajos por otra parte le doy mis parabienes de ver que Dios la ha elegido para mujer de oración”⁴⁴.

El director suele terminar su intervención con paradojas en las que la significación concluye pero no resuelve la relación penosa de la religiosa. Pues finalmente se preguntaba: “¿que es la vida espiritual sino esto, padecer para poder ser esposa querida de Dios?”⁴⁵

⁴² Carta núm.10 dirigida al padre Cuevas. Se refiere a Francisca de la Natividad que fungió como tornera del convento; véase LORETO. R.: “Escrito por ella misma...”, p.58.

⁴³ Carta núm.10 dirigida al padre Cuevas.

⁴⁴ ACCP, *Segunda carta*, f.218v.

⁴⁵ ACCP, *Octava carta*, f.221v.

Las dualidades discursivas: El cuerpo, el tránsito de los opuestos y la sublime unidad.

El cuerpo cobró un papel protagónico en los discursos epistolares, al igual que en los otros escritos de Miguel Godínez. La mayoría de las cartas mencionaron una imagen, que tenía como condición de emergencia una relación respecto a otros cuerpos. De una primera manera lo asoció con la noción con el pecado original. Era en el cuerpo donde se limpiaban las culpas propias y ajenas, mediante trabajos, padecimientos o penitencias impuestas como parte de la vía purgativa a la que podían y debían aspirar todos los cristianos. Ahí el atributo corpóreo se expresó en una manera de ser, en un comportamiento: “*piadosísima, mortificada, entregada*”. Agustina de Santa Teresa, Francisca de la Natividad y todas las monjas en su búsqueda del Amado deslizaron sus emociones sobre las acciones del cuerpo imaginario de Cristo imitándolo en su padecer, pero sólo las visionarias y místicas llegaron a sentir en si mismas un dolor similar al sufrido por el Salvador. Esto último nos remite a la generación de sentimientos y afectos que tenían que ver con la profundidad del cuerpo, al ser descrito, como penetrado y coexistiendo con Dios hijo en todas sus partes: mortificado, domeñado, sacrificado para unirse como condición de purificación para alcanzar la vida perfección.

En relación al cuerpo tenemos tres modalidades de expresión: mediante dualidades, por medio de palabras encadenadas que llevaron al tránsito de los opuestos y mediante la sublimación de su unidad. El uso de las dualidades metafóricas fue uno de los recursos estilísticos más recurridos por Godínez y fue empleado refiriéndose a ciclos incorporados al cuerpo. El primero de ellos ligado a la boca y a la acción de comer:

“Del trigo molido y hecho pedazos se hace pan blanco y sabroso que se pone en la mesa del señor/ Así un alma triste, llorosa, atribulada, perseguida, seca y tentada se hace una esposa muy querida y regalada de Jesucristo”⁴⁶.

En otra carta Godínez censura a Agustina por llorar como si fuera niña y le ordena simbólicamente:

⁴⁶ ACCP, *Cuarta carta*, f. 219.

“Hermana coma pan con corteza; coma pan de lágrimas, coma desdenes y amarguras, coma testimonios y persecuciones, coma menosprecios y diga con su esposo, me hartaré de oprobios”⁴⁷.

La dualidad también sirve también para eufemizar y resaltar los dones recibidos, en el mismo tenor de los comestibles espirituales, Godínez describió el proceso de purificación por el cuál transitó Isabel de la Encarnación, camino que le permitió acceder a procederes de visionaria. Describe:

“Fue tan intenso el torrente de los regalos que Vuestra Reverencia tuvo esos días que su alma bebió tanto de ellos que hasta se vertían por los ojos, destilando tantas y tan suaves lágrimas y por haber bebido ese torrente y por eso tuvo tanto esfuerzo que levanto su entendimiento el conocimiento de tan altas cosas que desde sus quatro paredes viesse lo que passaba aquí en mi aposento”⁴⁸.

En este ejemplo los opuestos sensoriales (el dolor y la dulzura) fueron incorporados al dinamismo orgánico de una manera peculiar. Su alma bebió los regalos espirituales hasta verter lágrimas. Pero también se expresaron paradójicamente aludiendo la vida misma de Jesús en contraposición de la vida de Isabel:

“Muy lindo aliño por cierto que tu esposo esté tendido en la cama de la cruz, con un almohada de espinas, con una sobre cama de carmesí de vergüenza, de verse desnudo, con sábanas de sangre. ¿Tu esposa delicada te quejas de tus melancolías sequeidades? Qué grandes beneficios te hará Dios hija en llevarte por ese camino por que el dolor y el amor están engarzados”⁴⁹.

La dualidad es utilizada metafóricamente a manera de conclusión del párrafo.

Quizás uno de los aspectos más sublimes de estos opuestos se halla expresado en el cuerpo mismo, en su mortificación para alcanzar la dicha, en su

⁴⁷ ACCP, *Quinta carta*, f. 220.

⁴⁸ ACCP, *Onceava carta*, s/f.

⁴⁹ ACCP, *Quinta carta*, f. 220.

“Hermana coma pan con corteza; coma pan de lágrimas, coma desdenes y amarguras, coma testimonios y persecuciones, coma menosprecios y diga con su esposo, me hartaré de oprobios”⁴⁷.

La dualidad también sirve también para eufemizar y resaltar los dones recibidos, en el mismo tenor de los comestibles espirituales, Godínez describió el proceso de purificación por el cuál transitó Isabel de la Encarnación, camino que le permitió acceder a procederes de visionaria. Describe:

“Fue tan intenso el torrente de los regalos que Vuestra Reverencia tuvo esos días que su alma bebió tanto de ellos que hasta se vertían por los ojos, destilando tantas y tan suaves lágrimas y por haber bebido ese torrente y por eso tuvo tanto esfuerzo que levanto su entendimiento el conocimiento de tan altas cosas que desde sus quatro paredes viesse lo que passaba aquí en mi aposento”⁴⁸.

En este ejemplo los opuestos sensoriales (el dolor y la dulzura) fueron incorporados al dinamismo orgánico de una manera peculiar. Su alma bebió los regalos espirituales hasta verter lágrimas. Pero también se expresaron paradójicamente aludiendo la vida misma de Jesús en contraposición de la vida de Isabel:

“Muy lindo aliño por cierto que tu esposo esté tendido en la cama de la cruz, con un almohada de espinas, con una sobre cama de carmesí de vergüenza, de verse desnudo, con sábanas de sangre. ¿Tu esposa delicada te quejas de tus melancolías sequedades? Qué grandes beneficios te hará Dios hija en llevarte por ese camino por que el dolor y el amor están engarzados”⁴⁹.

La dualidad es utilizada metafóricamente a manera de conclusión del párrafo.

Quizás uno de los aspectos más sublimes de estos opuestos se halla expresado en el cuerpo mismo, en su mortificación para alcanzar la dicha, en su

⁴⁷ ACCP, *Quinta carta*, f. 220.

⁴⁸ ACCP, *Onceava carta*, s/f.

⁴⁹ ACCP, *Quinta carta*, f. 220.

destrucción para unirse a Dios⁵⁰: Refiriéndose a la vía unitiva que había cruzado el padre Cuevas, en su carta hagiográfica Godínez describe los complementos de tan subida oración...

“lo oírás su reverencia y le pondrás espanto, digo pues en este tiempo tomaba cada día tres disciplinas hasta derramar sangres y alcanzar las llagas// otras con estar las carnes abiertas por todo el cuerpo, las vendas de olanda con que tomaba la sangre, eran dos faxas de serda con que ataba los brazos y otra con que se apretaba la sintura y el sexto cilicio con que se afligía más, era una camisa de serdas ásperas que le cogía todo el cuerpo desde el cuello hasta las rodillas, su cama era un tabla..”⁵¹.

La oración, mental y oral eran el complemento de este estado de ascesis, con diferentes ritmos e intensidades, por lo regular después de padecer, se podían tener estados de éxtasis, para el padre Cuevas...” *Tanto (alto) grado fue esta unión (con Dios) había menester pedir licencia a su Dios para que le suspendiese por algún tiempo aquella unión dulcísima...*⁵². Si bien el ejemplo de ese tránsito era dado por Dios, era la labor del guía espiritual la que permitía, mediante su imitación, su concreción como experiencia individual. La sublimación de la unidad de estas dualidades se efectuaba de una forma lenta, constante y sin sobresaltos: “*La pena es suave y secreta*” “*la suavidad de las lágrimas*”. Finalmente se llega a una ansiada unidad como decía Godínez de María de Jesús:

“Al principio tenía muchos éxtasis pero pasando aquel tiempo tuvo más alto amor, injerto de dolor y al passo que eran sus amores, eran sus dolores y favores divinos... sana o enferma, en la cama o fuera de ella no dexaba de orar”⁵³.

⁵⁰ En el sistema simbólico del cristianismo temprano el concepto de la encarnación y humanización de Cristo es una parte fundamental para explicar la unión corporal de la carne con la divinidad a partir de una relación posible entre el cuerpo y alma. En el siglo XII este concepto sirvió como soporte explicativo en la comprensión de Dios representado como un hombre, al cual había que imitar, lo que permitía un hallazgo dentro de uno mismo, partiendo de una naturaleza humana hecha a imagen de Dios que era semejante para todos los seres humanos. BYNUM, C. W.: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1984. Sobre este tema en relación particular con la mística puede consultarse a Hebe en UNDERHILL, E.: *Mysticism*.

⁵¹ *Treceava carta*, anexa a PÉREZ PUENTE, L.: “Alonso de Cuevas Dávalos: arzobispo místico, criollo docto y dócil”, pp. 68-71.

⁵² *Treceava carta*, anexa a PÉREZ PUENTE, L.: “Alonso de Cuevas Dávalos”, pp. 68-71.

⁵³ ACCP, *Quinta carta*, f. 220.

¿Cuál era la forma que Godínez eligió para guiar espiritualmente este proceso? El jesuita recurrió nuevamente a las dualidades, ilustró y dirigió mostrando la función de los sentimientos opuestos:

“Madre Agustina de Santa Teresa siempre quejarse y más quejarse, es el oficio de la buena Agustina. Quejarse en las horas buenas pero no por eso han de excusarse los azotes de una embustera, hipócrita, santurrona, traidora, chismosa, deslenguada, sin alma, sin conciencia: mire Agustina que linda letanía que traza el demonio y Dios permite para labrarle la corona”⁵⁴.

La idea planteada aquí parte de saber diferenciar las clases de pensamientos y etiquetarlos. Pero ¿cómo expresar los malos pensamientos o los malos actos? Estos se expresan con dificultad, por que se parte de que el mal está escondido y está no dicho. La diferencia entre Dios y el Diablo puede no aparecer en una primera instancia. La tarea del guía espiritual es analizar el propio deseo, de orientarlo. Otro ejemplo de esta interpretación quedó plasmada en otra carta a la misma monja:

“Ténganle a Vuestra Reverencia los hombres por embustera, hipócrita, fingida, heredera de los embustes de la Madre María de Jesús, sea la causa y juzgada por mala, sea tenida por pública revoltosa, chismosa y aún téngale por ayudante de los hechizos de la Madre María de Jesús... ¡ha hija! ofrézcalo a Dios y déle las gracias por haberla puesto en la lista de las crucificadas y perseguidas que es lo mismo en la lista de las predestinadas y escogidas a grande gloria, que gloria aquella que tendrá la buena Agustina y yo su padre espiritual le estaré dando el para bien por toda la eternidad”⁵⁵.

Es además notorio como Godínez inserta su presencia y explicita su papel en este proceso como guía de la predestinada.

Las palabras escritas concatenadamente, como si estuvieran encadenadas unas con otras, podían ser como en los casos aquí presentados, homogéneas y utilizadas de manera conectiva o en otros casos empleadas en sentido inverso para asociar conceptos realmente opuestos, mostrando las dos caras de una misma

⁵⁴ ACCP, *Octava carta*, f. 221.

⁵⁵ ACCP, *Novena carta*, f. 222. El subrayado es mío.

superficie. Se recurrió a ellas para describir estados humanos profundos, reales y sobrenaturales. En el caso más elaborado solían ser combinadas presentándose las series como una pinza que actuaba sobre las palabras y los sentidos.

Como un ejemplo de estas posibilidades utilizadas en la dirección espiritual, Godinéz articuló el uso de los contrarios de manera corrosiva a partir de las series de preguntas de las que se sirvió para cuestionar una relación triangulada entre; María de Jesús y Agustina de Santa Teresa y él. En la carta, en apariencia el maestro se asume casi como objeto del despecho de la religiosa:

“Madre María de Jesús. Grande silencio guarda vuestra reverencia con quien tan bién (en Christo) la ama como yo. Extraño mucho, que ya no me avise de los trabajos, cruces y testimonios por lo cuál se me ofrece decir que ya la Madre María de Jesús no es la que solía ser... ¿Qué es esto Madre? ¿Hay treguas? ¿Año, mes y día y aún hora sin dolores en el cuerpo? ¿sin aflicciones en el alma, sin mengua en la honra? ¿Ya no debe ser la Madre María de Jesús la embustera, la hipócrita, la que vende revelaciones falsas, la ambiciosa que desea y pretende oficios? (...) ¿la que hace espaldas a la invencionera Agustina, su compañera de habitación y celda? Si acaso Madre le han llegado a faltar aquestas dichas elogios y joyas, mucho le ha faltado a vuestra reverencia si no se desayuna con media docena de testimonios falsos, andaría muy hambrienta su alma”⁵⁶.

En este contexto dentro del párrafo se distinguen dos componentes. En una primera instancia las frases seriadas, encadenadas y ácidas son utilizadas para ratificar lo absurdo de una situación, María de Jesús no podía, no debía cambiar con él, dado que ella era su hija predilecta. Por el otro lado, él se asume como padre espiritual dotado de atributos que le permiten a través del reclamo posibilitar sus deseos de que la religiosa continúe en su labor de visionaria y él como su padre espiritual.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de estos apartados he tratado de mostrar una posible manera de analizar las series epistolares desde la perspectiva histórica partiendo de que son complemento de prácticas penitenciales. La identificación del origen de las

⁵⁶ ACCP, *Doceava carta*, s/f.

cartas del padre Godínez nos permite afirmar que éstas, al igual que el resto de los manuscritos femeninos, formaron parte de un sistema de comunicación en donde se resalta el papel diferenciado del director de espíritus y del confesor, este señalamiento parte de entender una relación espiritual cercana, íntima y afectiva que involucró a una monja y a un director de almas de manera personal y directa. Las cartas escritas por el sacerdote muestran la posibilidad de entender el doble camino de la construcción de la identidad barroca. En una primera aproximación sirven como estructura formal a través de la cual el escritor que emerge despliega en los primeros párrafos su presencia dotando de significación y sentido a las imágenes, manifestando sus deseos y creencias, utilizando conceptos que más adelante desarrollara en su tratado de teología. Una segunda perspectiva permite aproximarnos a la propuesta del yo- maestro a través de relaciones con otras personas con las cuales mantiene relaciones de variada índole. Finalmente las descripciones del cuerpo del otro permiten intuir su propio lugar en un mundo teológico en donde las descripciones hagiográficas privilegian el papel de las emociones y sus recorridos profundos y superficiales, aludiendo a paisajes imaginarios nos permiten intuir la dinámica e intensidad de la cultura barroca aún en construcción en la década de 1630-1640.

Quizás una de las consecuencias más importantes de este proceso continuo de producción de textos haya sido una lenta aproximación a la definición y función de estados emocionales englobados bajo el concepto de la melancolía, un estado frecuentemente asociado a las visionarias y que ahora sabemos implicaba forzosamente la existencia de un guía espiritual⁵⁷. La confesión pero sobre todo la dirección de espíritus era pues un requisito para alcanzar la vida de perfección, podemos afirmar que de hecho no hay “vidas” de siervas de Dios con heroicas virtudes ni espíritus iluminados sin la guía de un director espiritual, era pues una asociación *sine qua non* de la santidad pues son “*muchos los llamados y pocos los elegidos*”⁵⁸ y sólo el padre espiritual podía legitimar el llamado de Dios.

⁵⁷ La melancolía define la manera de ser, es parte de una construcción emotiva interna que emergía de las profundidades del alma mediante las pulsiones destructivas de muerte y de conservación (alimentación). Las consabidas mortificaciones, penitencias y ayunos sirvieron para intuir la formación del sujeto parcial interno (los pedazos) y la totalidad de su cuerpo. Su comprensión práctica contribuía a conceptualizar como un todo tanto al sujeto purgante como al demandante de manera biunívoca, involucrando a los dos en la misma proporción, dado que implicaba una relación consensuada. El tema de la melancolía como un componente histórico cultural ha sido trabajado por KLIBANSKY, R., PANOFSKY, E. y SAXL, F.: *Saturno y la melancolía*, Alianza Forma, Madrid, 1991; SCREECH, M.: *Montaigne and Melancholy*, Penguin Books, Londres, 1991; y LEPENIES, W.: *Melancholy and Society*, Harvard University Press, Cambridge, 1992. Compartimos la propuesta de Roger BARTRA de identificar a la melancolía como un eje estructurante de la cultura barroca. Véase de ese autor *Cultura y Melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2001.

⁵⁸ GODÍNEZ, M.: *Práctica...*, p. 265.



Sor Beatriz Ana Ruiz (1666 - 1735)

VIDA Y OBRA DE LA VENERABLE SOR BEATRIZ ANA RUIZ, MANTELATA PROFESA DE LA ORDEN DE SAN AGUSTÍN (1666-1735)¹

F. Javier Campos y Fernández de Sevilla

No es fácil escribir sobre la vida íntima de una persona; menos aún cuando esa interioridad pertenece al mundo espiritual de unas vivencias de carácter místico, que por esa naturaleza se mueven fundamentalmente en el ámbito de lo trascendente. Ese es el caso que nos ocupa de sor Beatriz Ana Ruiz Guill, agustina terciaria en el último tercio del siglo XVII y primero del XVIII. Para el estudioso se le añade la dificultad de que debe estar familiarizado con el mundo religioso de lo que para un cristiano significa la experiencia personal y reservada con Dios, que luego se expresa en unos textos que difícilmente se aproximan a la realidad vivida, porque siempre encuentran el lenguaje pobre e insuficiente, además de las limitaciones culturales de los protagonistas, por lo que no es extraño que éstos recurran al artificio de lo simbólico.

En este trabajo nos aproximamos a la figura de sor Beatriz Ana Ruiz desde el punto de vista externo -como mujer y como autora- para en un futuro adentrarnos en sus visiones.

¹ Después de más de dos siglos de silencio se ha redescubierto y comenzado a rescatar la figura de esta terciaria agustina y sus escritos místicos, en los que narra las visiones y revelaciones que tuvo, que poco tiempo después de su muerte fueron olvidándose; a la orden de San Agustín le faltó sensibilidad para descubrir los valores encerrados en la obra de esta religiosa y no prestó atención, salvo los casos puntuales del P. fray Tomás Candeal, depositario del manuscrito original, y el P. fray Tomás Pérez, que fue el que ordenó, estudió y publicó los escritos, en una gran obra de teología mística.

Tras haber editado una pequeña biografía, en 1989, el padre agustino Teófilo APARICIO (*Beatriz Ana Ruiz, gloria insigne de Guardamar*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1989), recientemente ha publicado un trabajo (APARICIO LÓPEZ, T.: "Beatriz Ana Ruiz, poetisa y escritora ascética y mística", en *Archivo Agustiniiano* (Valladolid), 85 (2001), pp. 305-342), donde estudia los aspectos poéticos de sus escritos, dando una visión general de su obra ascética y mística. Dentro de una interesante monografía publicada en 2004 sobre *Mujeres, textos y autoridad en el mundo español durante la Alta Edad Moderna*, se incluye el estudio de "La fabricación de una mujer visionaria: la vida de Beatriz Ana Ruiz, 1666-1735", de Luis R. CORTEGUERA, profesor asociado de Historia en la Universidad de Kansas, para ver la influencia que pueden tener los textos literarios en la configuración del pensamiento y la obra de una persona, en este caso una mujer, teniendo en cuenta que el contenido de las visiones fue dictado por ella a un "compañero" que las puso por escrito (CORTEGUERA, L. R.: "The Making of a Visionary Woman: The Life of Beatriz Ana Ruiz, 1666-1735," en *Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World*, M. Vicente and L. R. Corteguera. Ashgate, UK, 2003, pp. 165-182). También puede verse la reciente monografía de CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J.: *Beatriz Ana Ruiz, terciaria agustina y mujer insólita*, eds. Escorialense, San Lorenzo de El Escorial, 2007.

BIOGRAFÍA DE SOR BEATRIZ ANA RUIZ

De esta terciaria agustina solo se puede hacer un apunte biográfico porque son escasos los datos personales que recogieron sus primeros biógrafos, más preocupados por explicar las visiones y revelaciones que tuvo esta religiosa, que de reunir información para perpetuar la peripecia humana de esta mujer, y de que se mantuviese vivo el recuerdo de cómo el Señor sigue desconcertando en sus actuaciones, porque el hombre se empeña en racionalizar las experiencias sobrenaturales y le cuesta comprender que el ámbito de lo sagrado, donde tiene lugar el encuentro con Dios, se desarrolla en un plano espiritual sólo aceptable desde la fe, que es una forma de intelección ajena al entendimiento racional.

Nos tenemos que basar en la obra contemporánea del padre Tomás Pérez -que a su vez sigue los breves apuntes escritos por don Miguel Pujalte- a los que añadió algunos pocos datos averiguados personalmente, de la sorprendente vida de su hermana agustina; también ordenó y explicó las descripciones de sus experiencias místicas que había dictado en su día al escribano, lamentando ya entonces la escasez de información que existía sobre su persona².

Beatriz Ana nació en Guardamar del Segura, provincia de Alicante, el 29 de enero de 1666; era hija de Pedro Ruiz y Juana Ana Guill, que tuvieron otro dos hijos varones, Juan y José³. Era una familia con muy escasos recursos económicos, por lo que no pudieron darle ningún tipo de estudios, aunque como buenos y piadosos cristianos procuraron formarla en unos principios básicos -según recordaban tiempo después en el pueblo-, que mantuvo muy elementalmente a través de la asistencia a los cultos religiosos; sin embargo, debía tener un alma especialmente dotada en la que arraigó de forma indeleble una sólida piedad y temor del Señor⁴; desde muy pequeña tuvo que ayudar al sostenimiento de la casa con humildes faenas del campo y por eso nunca llegó a saber leer ni escribir, como insistirán varias veces los biógrafos a la hora de redactar las visiones.

² En el apartado siguiente se analizan detalladamente estas biografías.

³ Fueron los abuelos paternos Pedro Ruiz y Beatriz Claramunt, y los maternos, Pedro Guill y Ginesa Pareja, parientes pobres de grandes linajes del reino de Valencia. PÉREZ, T.: *Vida de la Venerable Madre Sor Beatriz Ana Ruiz, mantelata profesa de la Orden de N.G.P.S. Agustín, y doctrinas o mística simbólico-práctica que le reveló el Señor, como farol precioso en estos tiempos, para entrar, y correr los caminos de la cristiana obligación, y devoción, sin tropezar en la ilusoria quietud de Molinistas y falsos Alumbrados; con el bien regulado uso de sentidos, y potencias, humanado con amenísima sensibilización, que le hace perceptible; y útil, y dulcemente practicable*. En Valencia. En la Oficina de Pascual García. Año 1744, p. 7.

⁴ PÉREZ, T.: *Vida...* p. 8.

El padre murió pronto y la madre se casó por segunda vez con Juan de Pastrana, sin mejorar la situación económica familiar, que humanamente empeoró al perder su madre la vista. Adelantando algo la edad media de la nupcialidad en esta tierra y época, la casaron a los catorce años con Francisco Celdrán, vecino del pueblo; de este matrimonio nació un hijo varón y quedó viuda cuando contaba dieciocho años. Para aliviar la angustiada situación económica se casó de nuevo -la casaron- a los nueve meses y pico, una vez pasado el tiempo justo del luto convencional, con Jerónimo Pascual, cuya relación matrimonial hoy se podría poner como ejemplo de maltrato continuado, agravado por el intento de asesinato frustrado y la incitación a la violencia que ejercía la madre del marido sobre éste. A pesar de la brevedad de las notas biográficas resulta crudo el relato que hace el primer biógrafo, aunque lo amortigüe con una interpretación providencialista:

“A los pocos días de su [segundo] matrimonio fue aborrecida de su marido. Castigábala severamente, porque el demonio empezó sus tiros contra Beatriz, introduciéndole rabiosos celos: la comida que le daba eran palos, y la bebida, lágrimas y suspiros. Vestíala de unos rotos andrajos, por cuya desnudez perdía la misa los días festivos. La hacía ejercitar en guardar puercos con su hijito; iba por los montes a pie descalzo, que llegó a hacer callos... Llegó a tanto su aborrecimiento, que una noche incitado del demonio intentó matarla...”⁵.

No debe ser exagerada la información, porque asegura fray Tomás Pérez que los hermanos de Beatriz Ana denunciaron el caso a la justicia, que condenó al marido y lo alejó de la mujer. Este biógrafo también toma la situación en clave sobrenatural y explica las contrariedades que sufría como pruebas que Dios envía a las almas escogidas para luego entregarse a ellas, y, echando mano de otros ejemplos de la familia agustiniana, recuerda que padecieron sufrimientos similares, para ganar religiosamente a su marido, Santa Rita y Santa Mónica⁶.

⁵ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 9.

⁶ Así lo describe San Agustín: “Así, pues, educada púdica y sobriamente, y sujeta más por Ti a sus padres que por sus padres a Ti, luego que llegó plenamente a la edad núbil fue dada [en matrimonio] a un varón, a quien sirvió como a señor y se esforzó por ganarle para Ti, hablándole de Ti con sus costumbres, con las que le hacías hermosa y reverentemente amable y admirable ante sus ojos. De tal modo toleró las injurias de sus infidelidades, que jamás tuvo con él sobre este punto la menor riña, pues esperaba que tu misericordia vendría sobre él y, creyendo en Ti, se haría casto... Era éste, además, si por una parte sumamente cariñoso, por otra extremadamente colérico; mas tenía ésta cuidado de no oponerse a su marido enfadado, no solo con los hechos, pero ni aún con la menor palabra...”, *Confesiones*, IX, 9, 19.

Cuando murió la suegra, Beatriz Ana pudo ir a la iglesia con mayor frecuencia e intensificar la práctica de los sacramentos, aunque entonces fue víctima de terribles dudas sobre la corrección de sus confesiones, generándose con ellas fuertes escrúpulos de conciencia, para los que pudo encontrar ayuda en el jesuita P. León, fundador del colegio de la Compañía en Orihuela, que en 1699 dirigió una misión en Guardamar.

El problema más serio que siempre tuvo esta mujer fue la carencia de una asistencia espiritual adecuada a su situación, pues viviendo en una villa tan pequeña, tenía poco clero secular preparado, que pudiese guiar adecuadamente su alma, su delicadeza espiritual, sus primeras manifestaciones extraordinarias, que comenzaba a experimentar, junto con la lucha contra las tentaciones y mortificaciones del diablo que casi toda la vida la acompañaron; eso sin contar el rechazo social que sufría en el pueblo por parte de sus paisanos⁷.

Después de trece años de matrimonio, enfermó el segundo marido, que solo hacía tres años había morigerado los malos tratos, y lo atendió de forma ejemplar hasta la muerte que también la describen como suceso extraordinario similar al que tuvo en uno de los arrebatos más duros de los castigos físicos que le proporcionó⁸. Quedaba viuda, pobre, abandonada de todos, con dos niñas pequeñas y embarazada de la que sería su tercera hija. El hijo del primer matrimonio, joven pero emancipado y con quien mantenía poca relación, algo le ayudaba, aunque inesperadamente falleció tras un enfrentamiento con su madre en septiembre de 1701⁹.

No teniendo dónde acudir ni encontrando quién la amparase, seguía sus prácticas religiosas de forma intuitiva, reduplicando las penitencias corporales; intentaba ganarse la vida de ella y sus tres hijas, lavando ropa de familias acomodadas de la villa en el río Segura, que pasaba junto al pueblo, mientras continuaba sufriendo unas tenaces alucinaciones demoníacas, algunas, al parecer, tan visibles que llegaron a cambiarla físicamente:

“Unas veces la ahogaban, otras le entumecían la cabeza, otras le atormentaban los brazos, y otras en las demás partes del

⁷ PÉREZ, T., *Vida...*, pp. 14-15, 19, 55, 70, 72, 106, 239.

⁸ PÉREZ, T., *Vida...*, pp. 9 y 16.

⁹ PÉREZ, T., *Vida...*, p. 18. Sus hijas se casaron con gente pobre del pueblo y conoció a los nietos; la segunda hija se llamaba Agustina Pascual y su marido José Sierra, al que, después de muerta, le hizo una especial curación, cfr. *Ibid.*, pp. 243 y 245.

cuerpo, que en día y noche no cesaban de vejarla, castigando rigurosamente sus carnes. Añadíase a esto el llevarla por las calles con tropelío, dándole fuertes caídas, y con más vehemencia en el templo, que a todos asustaba. Y cuando iba a recibir el Pan Eucarístico, la impedían y cerraban la boca, de manera que los sacerdotes se enfadaban y todos la temían, teniéndola por loca y endemoniada... Los parientes la aborrecían y los naturales la despreciaban y burlaban de ella”¹⁰.

En vista de que le era imposible trabajar, dejó la ocupación de lavandera y se dedicó a pedir por las calles de un pueblo pequeño, donde solo conseguía unos pedazos de pan. La situación familiar debía ser lamentable; el sacerdote mosén Domingo Catalá:

“La visitó, haciéndole poner camisa, que no llevaba, y los piojos que la atormentaban, eran tantos, y con tanta abundancia, que los raía, y con sus manos los llevaba a bardomeras, sin que por fuera se le viera ninguno. Entendiendo, aunque por su roto vestido naturalmente podía criar muchos, más no con tanta abundancia y exceso, y que en ello podía tener parte el demonio, los conjuró, y cayéndose secos fue libre Beatriz de aquella desazón, que tanto le estorbaba en su recogimiento. También Mosén Domingo la apartó de aquellos temores que tenía en las visiones de demonio...”¹¹.

En este estado de abandono humano pedía ayuda al cielo y sintió el consuelo divino; el que posteriormente se convertiría en su ayuda y humano valedor, don Miguel Pujalte, secretario del ayuntamiento de la villa y escribano público, pasó por su casa y se ofreció ayudarla consiguiendo que la recogieran, junto con sus hijas, en una habitación del hospital municipal de Santa Lucía, y, a pesar de tener cargas familiares de mujer e hijos y servicio, se comprometió a socorrerla y lo mantuvo con creces hasta el final de la vida de Beatriz Ana. Así describe lo que vio:

¹⁰ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 19; el clero secular de Guardamar nunca quiso confesar ni saber nada de esta mujer, cfr. pp. 14 y 66. Pueden verse otros casos de castigos diabólicos en pp. 27, 55, 70, 72, 78 y 106, y en santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, cap. 31.

¹¹ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 27, cfr. p. 78. Sus hijas informaron al P. Tomás Pérez que nunca las contagió de piojos, aún durmiendo juntas, ni tampoco se pasaban a la ropa de cama cuando iba a Orihuela y dormía en casa de mosén Domingo Catalá, p. 28. A propósito de este asunto, el biógrafo cita el caso que cuenta san Agustín sobre las molestias que ocasiona el diablo en este sentido, cfr. *Del libre albedrío*, III, 10, 29, y el tormento que le causaron los piojos a mediados del siglo XVII al agustino padre Alabiano, p. 29, cfr. ASTE, B.: *Compendio de la vida prodigiosa del Venerable Padre Fray Jerónimo de Alabiano...*, Madrid 1668.

“Movido yo de piedad [impulsado por Dios, espontáneamente] pasé a la casa de Beatriz, y la encontré con sus hijitas sentadas en su cocinita calentándose al fuego. Díjele que de qué se alimentaba, y me dijo: de algunos pedacitos de pan que por caridad le daban, y de algunas yerbas. Vi que no tenía más cama que una esterita de esparto en el suelo, y sin trasto alguno. Le di para que socorriera su necesidad algunos días, y le dije que me avisara siempre que se hallara en necesidad, y me salí”¹².

Estando en esas circunstancias humanas y espirituales fue providencial que llegase a Guardamar el P. Tomás Bale, agustino del convento de Orihuela, invitado a predicar la cuaresma del año 1701, y que Beatriz Ana se acercase a confesar varias veces con él, abriéndole humildemente su corazón, como lo había hecho con algún religioso forastero. Dios supo iluminar la mente y el corazón del padre Bale para descubrir el tesoro que se ocultaba en aquella mujer, maltratada por la vida y despreciada por todos; la acogió, la consoló, la alentó, y se comprometió a dirigirla espiritualmente. Antes de finalizar su estancia le ofreció ser terciaria agustina, o mantelata, “*que en aquél obispado son muchas y ejemplarísimas*”¹³, lo que aceptó gustosamente porque ya había querido ser religiosa; y a su tiempo, con permiso del superior le dio el hábito y le tomó los votos privados.

El Señor comenzaba a consolar a la que humanamente tanto había probado y veía que era digna de su predilección. Teniendo en cuenta el P. Bale que tenía que regresar a su cercano convento, planificó las relaciones y actuación de sor Beatriz Ana: encomendó a Pujalte que la asistiera en todas sus necesidades, reguló su vida ascética -dormía 2 ó 3 horas-, y la obligó a que se abriese a Pujalte, lo tomase como auténtico compañero, y le contase su situación para que, por escrito, el escribano se pusiese en contacto con él, primero en Orihuela y desde 1714 en Valencia, al ser nombrado definidor y vicario de la Provincia agustiniana de Aragón¹⁴. De la rica correspondencia mantenida, en la que estaría la radiografía viva de su alma, no conservó Pujalte ninguna carta, salvo una de abril de 1711, en la que el director espiritual responde, ante la información de la persecución del demonio¹⁵. Además de este contacto a distancia se vieron algunas veces en Guardamar y Orihuela.

¹² PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 31-34.

¹³ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 34 y 239.

¹⁴ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 3, 46, 109, 116, 117 y 171.

¹⁵ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 65-66.

Aún siendo un buen teólogo, doctor y examinador sinodal del obispado de Orihuela, el P. Bale no confió sólo a sus conocimientos este delicado asunto, sino que consultó el caso con prudentes y expertos hombres de la citada diócesis, del arzobispado de Valencia y a otros que acudían de Murcia, Andalucía y Castilla a tomar las aguas en los ya famosos baños de la zona¹⁶. De la misma forma, mosén Pujalte -con el conocimiento y autorización del P. Bale- aprovechaba la presencia en Guardamar de eclesiásticos de reconocida sabiduría y virtud para animar a Beatriz Ana a que se confesase y les expusiese la situación de su espíritu, al tiempo que informaba al religioso sobre el caso de la terciaria agustina, para que pudieran ayudarla de forma eficaz. Curiosamente en este asunto el escribano si anotó el nombre de los que la trataron, resultando ciertamente interesante la relación, pues fueron personas preparadas y de diferentes órdenes religiosas: jesuitas, dominicos, carmelitas, mercedarios, además de su director agustino; ellos comprobaron y aprobaron la trayectoria espiritual de esta mujer, lo que significa una sólida garantía teniendo en cuenta las distintas corrientes de pensamiento escolástico recibidas, en su formación eclesiástica, por cada uno de esos confesores¹⁷. Merece la pena destacar que uno de los que trataron a sor Beatriz Ana fue el P. Pedro Calatayud (1689-1773), famoso jesuita dedicado a las misiones populares casi medio siglo, e introductor en España de la devoción al Corazón de Jesús¹⁸.

Su biógrafo va recordando cómo los castigos del diablo iban alternando con aquellas visiones donde el Señor le probaba su predilección y le mostraba algunas de las cosas futuras, como el destino de su compañero Pujalte, que tras la muerte de su mujer dejaría los puestos civiles para ordenarse sacerdote¹⁹. Éste, para mejor tratarla y cuidar de ella, no dudo en llevarla, junto con sus hijas, a vivir en su casa, acción que mereció la crítica de su propia familia y de los criados²⁰ y de los vecinos de la villa. Mientras la mayoría de éstos insultaban a Beatriz Ana cuando la veían por los caminos -“*la silbaban y la gritaban insolentes: allá va la quincallera, la endiablada, con otros varios baldones*”²¹-, su fama de mujer de

¹⁶ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 3.

¹⁷ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 67, 14 y 89. Del dominico P. Vicente Beaumont también incluye una carta (18-IV-1711) en la que avisa a Pujalte que extreme el cuidado en vigilar el proceso que experimenta su compañera, pues trata con diablos y con mujer, “y éstas son fáciles de su naturaleza, y aquél es astuto más que ninguno”, *Ibid.*, p. 71.

¹⁸ VV. AA.: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, CSIC, Madrid 1972, T. I, p. 315.

¹⁹ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 91-93; su mujer se llamaba María de Aldeguer. Posteriormente, siendo familia numerosa, vio morir a sus dos hijas, Antonia y Baltasara, y a todos los hijos, el último de los varones era sacerdote licenciado en Teología. *Ibid.*, pp. 247.

²⁰ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 33, 66 y 89.

²¹ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 106.

Dios se difundía por la comarca y la llamaban de muchos pueblos, permitiendo Pujalte que acudiese y acompañándola; incluso en alguna ocasión fue su director espiritual quien la requirió para que fuese a visitar a sus hermanas agustinas del convento de Orihuela²².

Así fue transcurriendo la vida de esta mujer que se puso totalmente en manos de Dios, como su sierva. Incomprendida en su pueblo y entre los suyos, despreciada por casi todos y olvidada de los sacerdotes de la parroquia, fue intensificando su unión con Jesucristo, que la correspondía colmándola de un gozo espiritual sólo inteligible para espíritus selectos, mostrándola así el agrado de su entrega.

Un golpe muy duro fue la muerte de su confesor y director, P. Tomás Bale, que fue quien mejor comprendió su alma, la encauzó por un camino seguro y la rescató de la incomprensión humana y religiosa en que se hallaba al comienzo; a partir de entonces el compañero inseparable se convirtió en apoyo físico y moral, y aunque no podía guiarla espiritualmente por las alturas místicas, se preocupó de que sacerdotes preparados continuaran acompañándola por ese sendero elevado por el que caminaba, además de que el Señor la conducía amorosamente²³.

Tuvo noticia de su muerte por una revelación y tranquilamente se lo confió a Pujalte; hacía tiempo que había vuelto a vivir en la habitación que el ayuntamiento de Guardamar le había cedido caritativamente en el hospital municipal. Se sintió enferma con una fuerte calentura, pidió el viático y la extremaunción y los recibió con ejemplar unción. Pujalte pudo avisar urgentemente al P. Boix, carmelita, que la confesaba y asistía tras la muerte del P. Bale, y llegó a tiempo de recoger los últimos latidos, pues tenía que predicar en la villa, trayendo consigo un hábito agustino que de limosna le había entregado el prior del convento de Orihuela. Falleció en brazos del inseparable mosén Miguel Pujalte, que había sido su sombra, a mediodía del 26 de julio de 1735, festividad de santa Ana, madre de la Virgen²⁴.

El hecho de morir durante los días de fiesta de Guardamar supuso que el pueblo estaba sumamente concurrido y, en principio, no significó nada hasta que ocurrió un suceso llamativo que trastocó la vida de la villa y cambió tardíamente

²² PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 105-106, 108 y 173.

²³ PÉREZ, T.: *Vida...* 173.

²⁴ PÉREZ, T.: *Vida...* pp. 174, 236 y 239.

la actitud de la gente para con su paisana. Estaba esos días en el pueblo don Vicente Arasil, vecino de Alicante, y administrador en esa ciudad de las rentas reales, que inesperadamente le atacó un grave accidente de estómago que los médicos diagnosticaron como "cólico miserere"²⁵. Ante la crítica situación del enfermo le informaron que estaba de cuerpo presente una mujer de quien corría fama de muy virtuosa; se encomendó con toda confianza a su auxilio y, pocas horas después, experimentó tan espectacular mejoría que no se pudo silenciar el hecho, al tiempo que él daba gracias al Señor y a su sierva Beatriz Ana:

"A la primera voz que sonó por Guardamar de haber muerto la sierva del Señor ningún caso hicieron los de aquel gran concurso de forasteros y patricios, embelesados todos con sus anuales diversiones; antes bien, quedaron inclinados a continuar en la difunta el desdén y desprecio con que la miraban viva... Pero, ¡Oh eficacia de la eterna dignación! Cómo corre a cuenta de la Divina equidad exaltar a los abatidos por su causa, y autorizar la desconocida excelencia de la virtud... Fue una bellísima maravilla de la Omnipotencia ver repentinamente convertidos aquellos ánimos a oficios de la invisible moción, y trocados en un punto los juicios y los afectos de cuantos se hallaban en Guardamar... pobladores y forasteros corrían todos alborozados y devotos a mirar, admirar y venerar aquel respetable cadáver..."²⁶.

Las horas se precipitaban y el Concejo, viendo el clamor popular que en pocas horas se había concentrado en torno a una mujer que hasta no hacía nada era despreciada por muchos, organizó un entierro solemne con asistencia corporativa de las autoridades municipales y del clero presente, depositando su restos mortales en la capilla de la comunión o de la Virgen del Rosario donde tantas veces se consoló del Señor y le pidió su favor; el ayuntamiento se comprometió, además, a costear unos solemnes funerales según el esquema de celebración barroca -con túmulo, luces, poemas, epitafios, música y oración fúnebre-, que tuvieron lugar el 29 de diciembre de ese año, naciendo aquí el deseo de imprimir los textos que de sus visiones y revelaciones místicas había recogido el reverendo Miguel Pujalte, asistente privilegiado a toda aquella celebración²⁷.

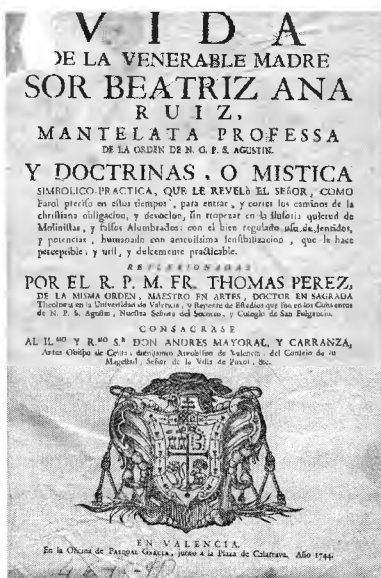
²⁵ Oclusión intestinal aguda que provocaba un estado gravísimo, cuyo síntoma más característico era el vómito de los excrementos, y que hoy día tiende a identificarse con la peritonitis; su nombre deriva de los efectos mortales que solía tener sobre los que lo padecían, para los que no había más remedio que entonar el salmo 50 -*Miserere*-, por la salvación de su alma.

²⁶ PÉREZ, T., *Vida...*, p. 239.

²⁷ PÉREZ, T., *Vida...*, p. 240.

La fama de taumaturga pronto se extendió por el obispado de Orihuela, acudiendo gente de muchos lugares a su sepulcro, en cuya capilla de decían misas, se ofrecían votos y se hacía súplicas a Dios por medio de su intercesión, comenzándose a conocer a sor Beatriz Ana como “la santa de Guardamar”²⁸. Muy acertadamente hizo un resumen y valoración de la vida de esta mujer su biógrafo definitivo, fray Tomás Pérez que dijo de ella:

“La vocación de la Venerable Madre fue para designios no frecuentes de la Providencia... Su vida en lo interior y exterior, tan escabrosa y rara, como expuesta a los frecuentes asedios con que el mundo y el demonio suelen combatir, y a veces abatir a las almas que cursan las encumbradas veredas de la perfección. Los rumbos que trepó fueron en parte nuevos y no trillados. Ella, por su sexo, sin letras, y por su pobrísima condición y haberse criado en el agreste ministerio, que ya dijimos, sin cultura. La navegación de su espíritu tan prolija... y casi siempre sin piloto... Esta feliz alma fue llevada en sus escabrosos caminos sobre los hombros de la gracia, y guiada de una muy favorable Providencia”²⁹.



²⁸ PÉREZ, T., *Vida...*, pp. 241-245 y 249-251.

²⁹ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 163-164. Junto a estas palabras tan maduras y actuales, conviene poner algunas de las que dedicó el censor de la obra, el dominico Francisco Vidal, a la Venerable: “La otra cosas más admirable, es la propiedad, y claridad de las voces, y términos, que en las Escuelas con dificultad se comprenden, las explica con tan singular gracia, que la menor capacidad, aun de una mujer, las podrá fácilmente entender...”, Censura, sin paginar.

FUENTES HAGIOGRÁFICAS

La obra que dio a conocer a esta mujer y su peripecia vital y espiritual fue la ya mencionada *Vida de la Venerable Madre Sor Beatriz Ana Ruiz, mantelata profesa de la Orden de N.G.P.S. Agustín, y doctrinas o mística simbólico-práctica que le reveló el Señor...* Desde el punto de vista material es una obra que tiene cuatro responsables, dos coautores y un creador.

La protagonista única e indiscutible y origen de todo es sor Beatriz Ana Ruiz, cuyas visiones y experiencias místicas dan origen y contenido a la obra literaria; desde el punto de vista de la redacción, el libro tiene dos autores: la terciaria agustina, que es la protagonista que contempla intelectivamente y vislumbra esas percepciones espirituales, y don Miguel Pujalte, que, como fiel y eficaz amanuense -no en vano era escribano público-, escribía lo que la testigo le dictaba, generalmente de forma seguida y como quien no tiene que pensar³⁰; no era la primera vez en la historia que se procedía de esta forma para conservar manifestaciones divinas, ya que en los tiempos antiguos el profeta Jeremías se sirvió del escriba Baruc³¹, y en la España del siglo XVI también tenemos el caso de sor Juana de la Cruz, religiosa de San Francisco en el convento de la villa de Cubas (Madrid), cuyos sermones y visiones las puso por escrito su compañera sor María Evangelista, que hizo de amanuense³².

Hemos hablado antes de cuatro responsables y hemos citado a los dos principales; el tercero fue el P. Tomás Bale, que descubrió la profundidad de esta alma, la sostuvo en tantas adversidades humanas como sufrió, y la guió por el

³⁰ "La Venerable Madre no sabía leer, ni escribir... por lo cual ni hubo, ni se pudo providenciar otro medio que mandarle el M. Bale a la Sierva del Señor, que manifestase todo lo que ocurriese en su espíritu, y diese razón de sus ejercicios, así interiores, como penales, a Miguel Pujalte, de quien tenía cabal satisfacción. A éste le mandó (que pudo también, por ser su director) que escribiese cuanto le dictase la Sierva del Señor, remitiendo los originales a donde él se hallase", PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 3; cfr. pp. 117, 171 y 172. Alusiones a este asunto encontramos, por ejemplo, en el enunciado del capítulo XXIV, cuando dice: "... se ponen dos visiones, según la Sierva de Dios dictó al Compañero", p. 83.

³¹ "Llamó, pues, Jeremías a Baruc, hijo de Neriyás, y apuntó Baruc al dictado de Jeremías todas las palabras que Yaveh le había hablado, en un rollo de escribir". *Jer.* 36, 4; cfr. 36, 17-18, 27, 32; 45,1.

³² "Y porque el precioso tesoro de las divinas y soberanas palabras, que el Señor habló por boca de esta su sierva, no quedase en los tiempos futuros cubierto con el olvido, ordenó su alta providencia con un nuevo milagro, que los sermones que la bendita virgen predicó por tiempo de un año -[1508]- los escribiese una religiosa llamada María Evangelista, que asistió a todos ellos, a quien Dios para este efecto dio repentinamente gracia de leer, y escribir, no sabiéndolo, ni habiéndolo antes aprendido". NAVARRO, P.: "Favores del Rey del cielo, hechos a su esposa la Santa Juana de la Cruz...", Madrid 1659, en Julián Zarco, *Catálogo de los Manuscritos Castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Imp. Helénica, Madrid 1926, T. II, p. 103. Los códices de la Vida y el Conorte se conservan en la Biblioteca Real de El Escorial, mss. K.III.13 y J.II.18, resp. GARCÍA ANDRÉS, I.: *El Conhorte: Sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1999, 2 vols.

sendero tortuoso que tuvo que caminar; ya hemos visto que él fue el responsable directo de que se recogiesen por escrito las visiones y de lograr una mano absolutamente fiable y discreta que pudiese materializarlo³³. El cuarto implicado en este proceso, y gracias al cual se ha perpetuado en las bibliotecas la memoria de sor Beatriz Ana, es el P. Tomás Pérez, que fue el que recogió los originales, redactó e imprimió la obra que ha llegado a nosotros³⁴.

Hasta aquí tenemos el proceso de composición. Según llenaba Pujalte los pliegos se los enviaba al P. Bale para que pudiese seguir el proceso de la vida interior de sor Beatriz Ana y poder aconsejarle espiritualmente. De esta forma los escritos quedaron en la celda del convento de Orihuela, que fue donde terminó la vida su consejero y director espiritual, probablemente en 1727³⁵. Tras la muerte del P. Bale se suspendió la tarea de seguir poniendo por escrito las experiencias y visiones de la madre Beatriz Ana, según dice su biógrafo T. Pérez, tomándolo textualmente de propio escribano Pujalte³⁶.

Aprovechando el fervor despertado en su villa natal, las autoridades de Guardamar encargaron a su paisano don José Claramunt, pariente de la Venerable Madre y canónigo de la catedral de Orihuela, que escribiese una vida de sor Beatriz Ana Ruiz; por su avanzada edad y falta de tiempo no se consideró persona adecuada para esa empresa, pero fue capaz de impulsar el proyecto y, pensando que esa tarea debía recaer en los agustinos, se dirigió al P. Tomás Candeal³⁷; éste, a su vez, eligió al P. Tomás Pérez convencido de su gran preparación teológica para afrontar con éxito la tarea.

³³ Natural de Orihuela (Alicante), en cuyo convento profesó, realizando estudios y llegando a obtener los grados de maestro en artes y doctor en teología; fue prior varias veces del convento de su ciudad natal y examinador sinodal de aquel obispado; en 1714 se trasladó a Valencia como definidor de la provincia agustiniana de Aragón y vicario provincial del reino. Terminó sus días en el convento de su ciudad natal. SANTIAGO VELA, Gr. de: *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, Imp. del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón, Madrid 1913, T. I, pp. 307-308.

³⁴ Natural de Muchamiel (Alicante); profesó en el convento de Játiva, el 1 de enero de 1704 y se graduó de doctor en Artes y Teología en la Universidad de Valencia. Pronto desempeñó los cargos académicos de regente de estudios en los conventos de Játiva y en los valencianos de San Fulgencio y del Socorro, donde también fue prior. Costeó la magnífica sillería del coro del convento de Játiva, falleciendo en el del Socorro, el 24 de octubre de 1755. SANTIAGO VELA, Gr. de: *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, Imp. del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón, Madrid 1922, T. VI, pp. 277-280.

³⁵ Sobrevivió la madre Beatriz Ana al P. Bale algo más de ocho años y tuvo una visión del fin del agustino y del bien que esa enfermedad le estaba suponiendo para la perfección de su espíritu. PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 173 y 232-235.

³⁶ “«Muerto el Maestro Bale (dice el Compañero en el número ochenta y cuatro), no se ha escrito de Beatriz, ni yo he querido tomar ese trabajo>>... Apenas faltó a ambos el impelente, que les precisaba a escribir, medrosos retiraron la pluma, y dieron de mano a la obra”, PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 172-173.

³⁷ Natural de Novelda (Alicante), profesó en el convento de Valencia, en cuya Universidad se graduó de doctor y maestro en teología, especializándose en Moral; después de desempeñar algunos cargos, regresó a su convento

Durante tres años, entre súplicas y amenazas, le estuvo instando fray Candeal al P. Pérez, a que se animase a publicar esos escritos que celosamente conservaba; durante ese mismo tiempo fray José rechazó la invitación que le hacía, incluso asumiendo el hecho de que se podía romper la amistad entre los dos. La cerrada negativa estribaba en cierta incredulidad hacia la obra de la terciaria agustina, que él no conocía. Pensaba que si esos escritos eran dignos de imitación ya había muchos ejemplos de grandes santos circulando. Reconocía que su mente, aunque no lo rechazaba abiertamente, no era proclive a aceptar el hecho de las revelaciones divinas particulares. En esas circunstancias sufrió una crisis espiritual y decidió retirarse al convento de Jerica (Castellón de la Plana), en busca de tranquilidad y sosiego, casa donde estaba de prior su amigo fray Candeal y a donde se había llevado los manuscritos de la Venerable. Sufriendo una irritante fluxión en los ojos y necesitando reposo, decidió el superior aprovechar ese descanso forzoso, y comenzó, para distraerle, a leerle las visiones de la Venerable, convencido de que, tras la curiosidad de la forma -el texto-, vendría el interés por el fondo -la doctrina-, como efectivamente sucedió³⁸.

Una vez que descubrió la riqueza del mensaje encerrado en aquel manuscrito, el P. Tomás Pérez aceptó definitivamente la tarea de publicarlo, según cuenta, compelido por la Palabra de Dios -“*Sabiduría oculta y tesoro escondido, ¿para qué sirven uno y otro?*”³⁹ -, y movido por la idea de que esa rica doctrina pudiese servir a muchos, aunque también indica, enigmáticamente, que lo hizo “*por el apremio de autoridad superior*”⁴⁰. Creyó oportuno anteponer a la obra una biografía de sor Beatriz Ana Ruiz con los datos que pudo recoger de las personas que la trataron, ya que él no la había conocido y carecía de puntos de referencia para valorarla humana y religiosamente⁴¹. Sobre todo se sirvió de una pequeña biografía que el gran compañero de la Venerable, don Miguel Pujalte, a quien el P. Pérez conoció poco -“*porque le traté muy de paso*”⁴²-, había dejado escrita por invitación de una autoridad competente, y también del testimonio del carmelita fray Matías Boix que la asistió casualmente en sus últimos momentos y había sabido algo de su calidad religiosa, razón por la cual fue el orador al que el ayuntamiento encargó el sermón de sus honras fúnebres⁴³.

de origen donde falleció el 30 de octubre de 1782, dejando manuscrita una vida de santa Mónica. SANTIAGO VELA, Gr. de: *Ensayo*, T. I, p. 396.

³⁸ PÉREZ, T.: *Vida...*, “Prólogo”, sin paginar; acometer la obra le sirvió de colirio para sus ojos, hecho “en parecer de muchos, indubitavelmente milagroso”, *Ibid.*

³⁹ *Ecto.* (Si) 20, 30.

⁴⁰ PÉREZ, T.: *Vida...*, “Prólogo”, sin paginar.

⁴¹ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 8 y 45.

⁴² PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 246.

⁴³ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 4 y 174. Ambos escritos recibieron la correspondiente aprobación eclesiástica del

La vida compuesta por mosén Pujalte es demasiado pequeña, casi un apunte, como lamenta el biógrafo definitivo; además, carece de método, omite muchas explicaciones, silencia muchos sucesos y deja de copiar interesantes cartas –especialmente las del P. Bale, que tanto conoció y tan acertadamente la dirigió- que hubieran sido muy significativos a la hora de seguir el proceso interior de la terciaria agustina⁴⁴; por otra parte, al ir redactando los asuntos sin orden, fue numerando correlativamente los párrafos individualizados de los temas que trataba. Pujalte parece que la escribió movido por la visión de la venerable Beatriz Ana, con ocasión de contarle ésta la proximidad de su fin y cómo había soñado con que la muerte les cogía de la mano y les introducía separadamente a los dos -a ella y al amanuense- en una fuente de aguas cristalinas que daba paso a una inmensa y bella llanura:

“Hermano, la muerte me llama, y es llegada la hora de mi cuenta. V. M. queda en el campo; procuremos trabajar, que aún no tenemos andado un paso. Mi muerte le franquea a V. M. la entrada en las cristalinas corrientes, que son las misteriosas Doctrinas, y saludables documentos, que el Señor se dignó concederme para el aprovechamiento de los fieles (que es el blanco de mis deseos), para que todos gocemos en el campo de esta vida, por medio de las buenas obras, la entrada en la fuente de la Divina Gracia, y por ella una buena y acordada muerte, para entrarnos en la llanura que es la Gloria”⁴⁵.

Tras la muerte de la terciaria agustina ya hemos visto que se comenzaron a saber cosas sorprendentes de ella que dejaron asombrados a sus paisanos, viendo, además, los prodigios obrados que atribuían a su intercesión. Se extendió por la villa y la comarca una gran curiosidad por conocer aquellas experiencias de las que se hablaba y de ahí el interés mostrado por que se editasen las visiones. Sin embargo, lo mismo que surgió el calor del entusiasmo, pronto llegó la frialdad del olvido, a pesar del interés que existía en la comarca de Guardamar y parte del obispado de Orihuela, especialmente por parte de las autoridades locales y de aquellos que tanto empeño habían mostrado al principio por sufragar la edición⁴⁶.

obispado de Orihuela.

⁴⁴ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 4, 35 y 117.

⁴⁵ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 235 y 246.

⁴⁶ “Mas como la villa de Guardamar, y otros, que en su nombre, y por sus adherencias solicitaban la impresión con liberalísimos ofrecimientos a dicho padre jubilado [Candeal], y a mí, de palabra y por escrito, de costearla;

Afortunadamente no decayó el entusiasmo del P. Candeal, que había promovido todo, y del P. Tomás Pérez, que había ordenado el manuscrito y estudiado el contenido, añadiendo una biografía de la Venerable Madre, aunque por los costes se debió recortar la obra preparada, constituyendo lo impreso, no obstante, un amplio volumen de 686 páginas que vio la luz nueve años después de la muerte de la protagonista, hacia la que los propios agustinos no mostraron mucho interés⁴⁷.

Con todo, en la segunda mitad del siglo XIX el valenciano P. José Tomás Meliá, que recogió y editó algunos escritos de Santo Tomás de Villanueva, trató de recuperar la memoria de sor Beatriz Ana Ruiz preparando una obra con una antología de sus escritos que dejó manuscrita⁴⁸.

A pesar de que los hechos sorprendentes que se sucedieron en aquella comarca, atribuidos a la que se conocía como “la santa de Guardamar”, podrían llenar un amplio catálogo, según su biógrafo, faltó interés por parte de los más interesados -su pueblo y los agustinos, cuya lentitud denuncia el biógrafo-, no obstante el empeño mostrado por el obispo de Orihuela don Juan Elías Gómez de Terán (1738-1759)⁴⁹. Y así, solo quedó en proyecto la apertura del proceso de recogida de información sobre la vida ejemplar de la Sierva de Dios, confirmándose la negligencia institucional en aquel jeroglífico de un autor, cuyo nombre no desvela fray Tomás Pérez, pero que la deja muy plásticamente descrita:

“Pintando [a] un religioso agustino y un ratón asido de su pendiente correa, royéndosela con osadía mordaz. Miraba el religioso la ruina de su correa con tal despego, que ni con un solo ademán quiso contribuir para ojear al atrevido”⁵⁰.

cuando me vieron bien engolfado, me dejaron en el atolladero: (no se por qué forastera dirección, y si con la debida reverencia a si mismos) hube de quitarle a la prensa por aligerarme de costas”, PÉREZ, T.: *Vida...*, “Prólogo”, sin paginar.

⁴⁷ La conocida dejadez de los agustinos “fue la causa, que a pocos meses de enterrada la Venerable, se enterrase también su memoria en nuestros Padres de Orihuela; a tiempo que en todo el Obispado y sus contornos, quedó tan viva, que a continuos golpes de píos recuerdos, y al sonido de varios milagros, que el Señor obraba por su intercesión, iba despertando en todos la veneración, la devoción y el asombro de su portentosa y ejemplar vida”, PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 178.

⁴⁸ *Compendio de todas las doctrinas místicas entresacadas de lo que se halla esparcido en la Vida de la Venerable Madre Sor Beatriz Ana Ruiz. Mantelata profesa de la Orden de N.G.P.S. Agustín*. Según el mismo P. Meliá, su obra “no merecía otro calificativo que el de mecánico, pues se reducía a copiar a la letra lo escrito por el P. Pérez”, SANTIAGO VELA, Gr. de: *Ensayo*, t. V, p. 361.

⁴⁹ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 251.

⁵⁰ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 178. Y es sustancioso el comentario que hace el propio padre T. Pérez a esa peculiar forma agustiniana de ser y actuar; citando un hecho de los romanos que aplica a los agustinos. Indicando un

Después de haber trabajado con los escritos originales de sor Beatriz Ana Ruiz, el P. Tomás Pérez los depositó en el archivo del convento de San Agustín de Orihuela, y una copia legalizada que hizo sacar se entregó al archivo municipal de la villa de Guardamar⁵¹, aunque parece que se hizo alguna otra⁵², además de algunos fragmentos que se habían manuscrito en vida de la Venerable, como las “*coplas de la Pasión y Muerte de nuestro dulce Esposo*”, que envió a las agustinas de Orihuela tras la visita y visión que tuvo⁵³.

Entre las fuentes consultadas por el biógrafo agustino de sor Beatriz Ana, está el “Sermón”, que para los solemnes funerales celebrados en la villa de Guardamar meses después de su muerte, pronunció fray Matías Boix, y que fue impreso en Orihuela en 1736, a expensas del Ayuntamiento⁵⁴. El padre carmelita también se había servido de los escritos de mosén Miguel Pujalte, aunque se le escaparon algunos errores cronológicos, según denuncia posteriormente fray Tomás Pérez⁵⁵.

forastero a los romanos que por qué eran tan lentos en reconocer las gloriosas proezas que hacían sus grandes hombres, que sin embargo las recogían los historiadores extranjeros, respondieron: “Nosotros, detestando la presunción, solo ponemos la mira en dar muchos héroes a la fama, y dejamos a otros el cuidado de la fama a nuestros héroes. Nuestros naturales, obran; los extraños, que digan”, *Ibid.* Actitud también lamentada por el gran fray Juan MARQUEZ, que intentando escribir sobre los primeros tiempos de la orden agustiniana se encuentra con falta de documentación, y afirma: “Creemos que la causa de haberle habido tan grande [silencio], fue la santa simplicidad de nuestros primeros ermitaños, que retirados en su soledad no se acordaron de escribir los hechos de aquellos siglos, librando la memoria de ellos en solas tradiciones, natural prueba de verdades tan ancianas”, *Origen de los frailes ermitaños de la Orden de San Agustín...*, Imp. de Antonia Ramírez, Salamanca 1618, p. 1; cfr. “Al lector”.

⁵¹ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 5.

⁵² “Se sacaron una o dos copias después”, PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 172.

⁵³ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 114.

⁵⁴ La publicación aparece sin fecha de impresión. El padre G. de SANTIAGO VELA indica la de 1735 (cfr. *Ensayo*, T. VI, p. 704); también da esa fecha don Gonzalo VIDAL TUR (*Un obispado español. El de Orihuela-Alicante*, Gráficas Gutemberg, Alicante, 1962, 2 vols., nueva ed., Alicante 1979, p. 422), pero las censuras y aprobación del Sermón están fechadas en agosto de 1736 y en el texto se recogen varios de los poemas laudatorios -sonetos, décimas, epitafios, etc.-, que en el funeral solemne que organizó la villa de Guardamar, adornaron el túmulo; en consecuencia, obligatoriamente tuvo que imprimirse después de la celebración que tuvo lugar el 29 de diciembre de 1735. PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 240.

⁵⁵ Refiriéndose a la misiones cuaresmales dadas en Guardamar por el jesuita padre León, que fue cuando comenzó la madre Beatriz Ana a manifestarle en confesión su situación espiritual, asegura Boix en su “Sermón” que fue el año 1703, siendo, en realidad, en 1699, como escribe Pujalte y luego ratifica Pérez, cfr. PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 14 y 67.

LA OBRA DE FRAY TOMÁS PÉREZ: ESTRUCTURA Y MÉTODO

La obra del padre Pérez está dividida en dos partes. La primera trata de la vida de sor Beatriz Ana Ruiz, y la segunda, de las visiones que dictó a don Miguel Pujalte, entonces todavía oficial del ayuntamiento.

En la biografía sigue al pié de la letra los apuntes que el fiel escribano fue redactando, según tenía noticia de los hechos que recogía, que no son muchos, puesto que su preocupación estuvo centrada en copiar lo que la terciaria agustina le dictaba referente a las visiones espirituales, lo que por otra parte era la orden dada por su amigo el P. Bale, responsable del mundo espiritual de la Venerable.

Esa brevedad hace que fray Tomás Pérez se lamente en varias ocasiones de la pobreza de datos transmitida por Pujalte, puesto que es dónde él hace acopio de información para escribir su biografía, ya que, como hemos visto, no llegó a conocerla:

“Es sobre toda ponderación sensible, que este hombre, de todo el tiempo que en ausencia dirigió el maestro Bale a la Venerable Madre, no exprese en su relación cosa alguna de las muchísimas particulares, que debieron ocurrir; ni menos ponga las cartas que en este tiempo tuvo del maestro Bale en respuesta a sus frecuentes consultas... Y aún es más sensible, que de los hechos, virtudes y modo de vivir de la Venerable, solo insinúa algunos sucesos públicos, algunos favores y revelaciones particulares”⁵⁶.

En parte comprende el laconismo del escribano -sobre todo en lo que se refiere a las descripciones de las visiones-, porque al tratar temas tan elevados, algunos aspectos de los mismos se le escapaban a su intelección, y para evitar imprecisiones o inexactitudes, es lógico que procurase ser sumamente conciso, como se lo comentó al P. Pérez, el Rector de la parroquia de Guardamar, que a su vez se lo había escuchado varias veces al propio Pujalte:

“Bien veo que mosén Pujalte advirtiendo a este espíritu de tan agigantada y desmedida proceridad debió juzgar imposible ajustar el trasunto al original, y por esto echó el sesgo de reducir los

⁵⁶ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 35.

palmas a puntos, delineando solo alguna extremidad de su alto talle para registro de tan grande todo”⁵⁷.

El padre Pérez tiene en el “Prólogo” una frase oscura, referida a sus fuentes principales; afirma que:

“este concepto [forma y contenido, doctrina y formulación], y el que adquirí de las calidades de la Venerable, de su Director, Compañero, personas de dignidad que la trataron, con otros adminículos que reflexioné de su conversión, conversación, y progresos de no vulgar virtud, me hicieron pensar que en sus escritos hablaba Dios...”⁵⁸.

Cuando él acepta el encargo de escribir la biografía de la madre Beatriz Ana, el P. Bale hacía bastantes años que había muerto -unos dieciséis o diecisiete-, y de mosén Pujalte asegura, más adelante, que le trató muy de paso y le vio algunas veces casualmente, circunstancias poco propicias para meterse en conversaciones profundas.

Desde el punto de vista humano la figura de la protagonista queda totalmente desdibujada; lo que aparece son únicamente unos datos puntuales puestos como pretexto para introducir el relato espiritual que sigue a continuación. Ni siquiera llega a boceto de retrato la información que se ofrece en las páginas del primer libro dedicadas a la biografía, y es lamentable, porque la figura de esta mujer queda tan oscura, como borrosas las situaciones que motivaron el ascenso espiritual de su alma y el desencadenamiento de las visiones.

Cuenta la Venerable que, padeciendo una rigurosa enfermedad que por la gravedad en que se halló recomendó el médico que le diesen el viático, tuvo un dulce coloquio con el Señor y una visión en la que se le apareció santa Rita con el Divino Niño -como siempre se le mostró Jesús-, y le hizo regalo de un precioso talento para estrechar más la unión con él. Cuando se vio mejorada y con suficiente fuerza, fue a la iglesia a dar gracias a Dios, confesó y comulgó, experimentando un arrobó que elevó su espíritu a la contemplación del Divino Señor Sacramentado, gozando de la declaración de amor que le hacía, sin poder concluir sus tiernas palabras:

⁵⁷ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 117.

⁵⁸ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 246.

“Y me dijo: Toma, querida, la palma. Dióme tres palmas: la una escondida dentro de una arquilla de purísimo oro, la otra abierta, y la otra cerrada y tapada. Díjele: Querido Dueño de mi alma, ¿qué a esta vileza dais la palma? ¿cómo la conservaré? Y me dijo: La una en el arca de tu pecho, do tienen acogida en común unión de mi gracia escondida los santos de mi Iglesia. La otra da a tu hermano, abierta y descubierta, para que le abras tu pecho, y descubras todos mis secretos. Y la tercera, cerrada y tapada, a tu confesor; pues que con amor te ha gobernado, que todo tu interior lo tenga cerrado, cubierto y tapado. Le remitiréis lo que yo te diere, y si conociere que no va arreglado, en orden lo ponga, para que después, lo que ahora esconda, descubra mi tesoro de purísimo oro que tienes escondido...”⁵⁹.

Dentro de la primera parte nos encontramos con el capítulo 31 que parece romper el ritmo de ese libro, aunque forma parte de la narración de los sucesos de la vida de la terciaria agustina. Su confesor y consejero conocía la madurez alcanzada por el alma de su dirigida y sabía que la fama de sus virtudes se difundía en algún sector de personas piadosas a quienes ayudaba a enmendarse, socorría espiritualmente e infundía piedad y devoción, aunque muchos siguiesen despreciándola; por eso, en algunas pocas ocasiones la animó a tratar de temas espirituales con algunas personas.

Así, enteradas las agustinas del convento de San Sebastián de Orihuela de las altas cualidades religiosas de su hermana de hábito y profesión aprovecharon una ocasión, que supieron estaba en la ciudad, para pedirle al P. Bale que intercediese para que sor Beatriz Ana fuese a visitarlas; conociendo él la discreción y lo reacia que era la Venerable para estas cosas, tuvo que obligarla sabiendo que su mandato se transformaría en obediencia ciega.

A continuación cuenta la visión que tuvo del purgatorio, coincidiendo con esta visita, donde estaban sacerdotes, religiosos y monjas, y describe las diferentes faltas que cometieron, a consecuencia de las cuales se encontraban allí sufriendo:

“Y a todos abrazaba un mismo fuego, y con tal disposición, que cada uno se quejaba de la parte que había pecado. Y de allí se

⁵⁹ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 175.

destilaba un aceite, a modo de la grasa, que se derrite cuando se asa la carne. Y aquella parte y toda el alma iba quedando blanca como la nieve”⁶⁰.

De este modo va narrando la visión intercalando pequeñas composiciones poéticas, con la explicación que, según su testimonio, le reveló el Niño Dios, forma en la siempre se le manifestó Jesús⁶¹.

Cuando terminó el arrobamiento, escribió una composición poética -coplitas las llama ella- a la “*Pasión y Muerte de nuestro dulce Esposo*”, que remitió a las religiosas, cumpliendo el encargo que le hiciera la comunidad aquella tarde tan agradable que pasó en su compañía, aunque el cumplimiento de la promesa le supuso confusión y un gran esfuerzo, “*porque mi imaginación no llega a comprender lo que son versos*”⁶²; el encargo llegó cumplido con una sugerencia práctica que sorprende por su sencillez y naturalidad:

“Y por si quieren cantar las coplas, cuando se ejercitan en alguna obra de manos, parece viene bien a la tonada de la chamberga⁶³ con el estribillo que aquí pondré para el fin de cada copla:

María,
tu dolor me fatiga
con pena;
átame a tu cadena”⁶⁴.

La segunda parte de la obra de fray Tomás Pérez está dedicada a las visiones y doctrinas de sor Beatriz Ana Ruiz, en total 71; también en la primera parte se recogen 22 visiones en los capítulos 17 y 40-51 (algunos capítulos incluyen más de una visión), y la del Purgatorio de los eclesiásticos del capítulo 31, a la que ya hemos hecho referencia; toda la obra va dividida en capítulos -en la segunda parte los llama doctrinas-, en los que el autor ha procurado “*poner*

⁶⁰ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 111; habla de “aquella noche” y parece ser que la visión tuvo lugar la noche del día que las había visitado, p. 109.

⁶¹ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 48, 116 y 119.

⁶² PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 109.

⁶³ “Seguidilla chamberga”: seguidilla con estribillo irregular de seis versos, de los cuales asonantan entre sí el primero y el segundo, el tercero y el cuarto, y el quinto y el sexto, y los impares constan, por lo regular, de tres sílabas.

⁶⁴ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 114-115.

*en serie los hechos, el método, y el orden cronológico más apto que se pudiese observar*⁶⁵.

Los dos libros o partes generales en que se divide la obra van precedidas de un “capítulo proemial”, la primera, y dos “capítulos preliminares”, la segunda, en los que el autor declara no sólo el método a seguir, sino que hace una enumeración de los pasos que tuvieron que dar las personas relacionadas con la terciaria agustina -el P. Bale y M. Pujalte-, en la parte de la vida, y una introducción teórica de doctrina católica sobre el método traslativo y metafórico de las revelaciones, así como el carácter sobrenatural de las mismas, enmarcándolas en el ámbito de lo privado⁶⁶.

Desde el punto de vista del método, fray Tomás Pérez incorpora a la biografía el texto que escribió don Miguel Pujalte, puesto entre comillas, indicando el número del párrafo que le asignó el escribano al ir redactando sus notas; también repite algunos breves textos, en cursiva, para ratificar la explicación del asunto que trate en ese momento, pero siguiendo la secuencia cronológica de la biografiada. Generalmente coloca el texto de Pujalte al comienzo de cada capítulo y luego amplía la información y explica el contenido, teniendo en cuenta y relacionándolo con el mensaje y sentido de las visiones⁶⁷.

Esta metodología hace que el padre Pérez no solo sea biógrafo sino también comentarista y casi más lo segundo, ya que se conocen pocos datos de la vida de sor Beatriz Ana, lo que no deja de resultar extraño, puesto que aún vivían sus hijas y otras personas cercanas que podían haber informado con amplitud y haber aportado detalles sobre la vida y talante de la Venerable.

“Yo, ni puedo, ni debo ceñirme a las leyes de mero historiador, pues para concertar y pulir los materiales que acumuló el Compañero [Pujalte], es forzoso salirme alguna vez al coro de panegirista. Y para no romper, si[no] afianzar la conexión, que se ve tan íntima entre lo que la Venerable Madre habló, y dictó, y entre su historia y doctrinas, es asimismo forzoso pasarme a exponer, y parafrasear lo que en sus dichos, y hechos, hay de misterio, y enfáticamente cifrado, con las especies teológicas más del intento”⁶⁸.

⁶⁵ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 5.

⁶⁶ PÉREZ, T.: *Vida...*, pp. 1-5 y 252-274.

⁶⁷ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 4.

⁶⁸ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 4.

Para acercarnos al mundo interior y a los progresos místicos de esta Sierva de Dios, el autor se detiene en algunos sucesos de su vida y profundiza con sentido espiritual, incorporando algunos fragmentos de las visiones que directamente inciden con el relato de la vida que le ocupa y que, de alguna forma, pueden servir como ilustración teórico-práctica; en este intento tendrá que recurrir a las ciencias eclesiásticas y escuelas de pensamiento cristiano -Teología, Escolástica, Mística, Moral, Simbología, etc.-, para aclarar las dudas que pueda suscitar el texto en algunos pasajes oscuros⁶⁹.

Ese sistema es el que utiliza en las visiones -llamadas en los títulos de los capítulos "Doctrinas"-, añadiendo al final de cada relato un apartado amplio que denomina "Reflexiones y notas a la Visión", con referencias bibliográficas a pie de página, en las que también suele incorporar textos de la Venerable Madre. Algunas veces el texto de la visión se completa con notas marginales laterales explicativas. Debajo del número de la Doctrina, en la segunda parte, aparece el enunciado en el que se declara el tema; en las visiones incluidas en la primera parte -capítulos 17, 31 y 40-51- debajo del número expone el asunto del que se trata, y al final de los mismos añade también las correspondientes "Reflexiones a la Visión".

VALORACIÓN EXTERNA DE LA OBRA LITERARIA

Aunque creyentes, estamos lejos de poder evaluar adecuadamente el contenido religioso y espiritual de estas revelaciones con la objetividad que exige la fe teologal y enseña la teología católica. No obstante, creemos, personalmente, que Dios puede comunicarse particularmente con sus criaturas. Pero aquí solo pretendemos hacer valoración externa de una obra donde se narran las visiones sobrenaturales particulares que tuvo una mujer, y teniendo en cuenta la distinción establecida por la Iglesia para este tipo de manifestaciones, el autor de la obra deja constancia del valor y carácter religioso que tienen, así como del sentido de los calificativos empleados.

El biógrafo agustino insiste, en varias ocasiones, en los géneros utilizados por la madre Beatriz Ana en sus visiones, destacando el de los jeroglíficos, y remontándose a la utilización que de este lenguaje simbólico

⁶⁹ PÉREZ, T.: *Vida...*, p.5.

hicieron los pueblos antiguos -caldeos, egipcios, escitas y sirios-, pasando por los griegos y extendiéndose a la civilización occidental. Se detiene especialmente en narrar cómo el cielo hizo a Moisés maestro del pueblo, enseñándole las cosas sagradas mediante metáforas religiosas, especialmente los jeroglíficos, sacando de ahí las razones no sólo de lo útil que es este sistema para enseñar cosas oscuras, sino para hacerlo, además, de forma sencilla y agradable, vinculándolo al método de la terciaria agustina:

A Moisés “le quiso Dios gitanillo, criado desde niño en la Corte de los gitanos (*sic*), en cuya provincia, más que en otra, floreció la erudición simbólica y hieroglífica. Y como la venerable madre sor Beatriz Ana se criaba también desde niña para la misma privada cultura, la alistó el Señor por gitana, y empadronó en la nación distinguida en la pericia simbólica, apellidándola *mi querida Gitanilla*, apuntándonos así a lo recatado, el raro ministerio a que la destinaba su amor, que era instruir con símbolos en la vida devota y espiritual, no a todas las ovejas, ni a la multitud, que no la suele profesar; si a la flor del cristianismo, que son los menos”⁷⁰.

Teniendo en cuenta que el lenguaje de los símbolos es un camino más sencillo y dulce para llegar al conocimiento profundo, que se encuentra encerrado en el fondo de los objetos simbolizados en el discurso, fue éste el que Dios empleó en sus revelaciones, y los santos en muchos escritos.

“El método de enseñarla su Maestro Niño Dios era ponerle a su vista interior diferentes símbolos, jeroglíficos y enigmas, al modo que cuando el Señor vivía en carne mortal enseñaba a sus discípulos”⁷¹.

Y esto es lo que descubrió el padre Pérez después de razonar sobre el contenido de las lecturas que de las visiones le hacía el padre Candeal cuando estuvo retirado en el convento de Jerica, a causa de la acumulación patológica de líquidos que sufrió en la vista:

⁷⁰ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 258. El lenguaje simbólico sirve para atenuar el rigor y entretener al oyente con discursos agradables; explicación tomada del agustino Juan MÁRQUEZ, en su obra *El Gobernador Cristiano*, impresa por D. Teresa Iunti, Madrid 1625, “prólogo” y p. 22, quien se inspira en Clemente Alejandrino, *Stromata*, l. VI, y en el *Arte Poética*, de Horacio.

⁷¹ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 119. Cfr. San Agustín, *De Doctrina Cristiana*, cap. VI; SAN JOAQUÍN, Antonio de: *Año Teresiano*, Imp. y Lib. de Manuel Fernández, Madrid 1733, T I, “prólogo”, sin paginar.

“Y a pocos ratos de reflexionar sus enfáticos embozos, se me vino al pensamiento, que aquellas hojas eran disfraz corpóreo de ricos frutos de espíritu, de jugosa sustancia, que mascada, y digerida con algún calor de piedad, pudiera ser de confortante vigor a las almas, que conspiran a ser perfectas. Juzgué asimismo, que estando sazonado aquel oculto maná con el sainete [= cosa que aviva y realza el mérito de algo, de suyo agradable] de jeroglíficos, alegorías, y símbolos, sería no menos apacible, que apetecible al paladar de los devotos, por tener hermanadas la conveniencia, y la delicia del alma; la sustancia y accidentes del espíritu; la recreación y la devoción del ánimo; lo dulce y útil de la virtud, y lo delicioso y religioso de la piedad. Lo uno en la pingüe medida de las metáforas; lo otro en la superficie amena de las cortezas”⁷².

Por eso, puntualmente, añadiré al título que las doctrinas de la Venerable Madre son la “*mística simbólico-práctica que le reveló el Señor...*”, y así lo explica detalladamente, con ayuda del pensamiento cristiano en el capítulo primero de la segunda parte de la obra⁷³, mientras que en el segundo, avanzando en este plan metodológico, vincula el carácter sobrenatural de las revelaciones -consideradas como privadas-, analizadas y estudiadas desde la filosofía escolástica y la teología mística, en tres niveles: legal, sobrenatural y doctrinal⁷⁴.

De esos tres modos, en el momento de escribir la obra bastaba acreditar el tercero, es decir, demostrar que el contenido de las revelaciones privadas incluidas en el texto atribuidas a sor Beatriz Ana no estaban en contradicción con las Sagradas Escrituras, con los ejemplos de los santos y con las enseñanzas de los escritores cualificados de la Iglesia en esas materias; superando inicialmente esta prueba se les podía conceder prudente crédito y se podían aceptar como norma segura de moralidad, con autorización para difundirse⁷⁵. De ahí que

⁷² PÉREZ, T.: *Vida...*, “Prólogo”, sin paginar.

⁷³ “Se descubren, y justifican los designios de la Providencia en el método translatoivo y metafórico de las revelaciones de la Venerable Madre, y las conveniencias que por ellas, y su estilo, se nos innovan”, PÉREZ, T.: *Vida...*pp. 252- 262.

⁷⁴ “Justificase la sobrenaturalidad de las revelaciones de la venerable madre sor Beatriz Ana, por los medios competentes”. PÉREZ, T.: *Vida...*pp. 262-274.

⁷⁵ Para enmarcar esto conviene recordar que, en 1625, Urbano VIII (1623-1644), había ordenado que no se publicasen ninguna visión ni revelación extraordinaria, aunque fuesen hechas a personas de reconocida virtud y fama de santidad, sin previa consulta y autorización expresa de la Santa Sede; en 1631 se levantó la prohibición -ratificada en 1634-, pero debiendo dejar constancia al comienzo de la publicación de que tales revelaciones carecían de aprobación oficial de la Iglesia, y sólo se les debía dar el asentimiento que otorgase el conocimiento humano después de estudio personal.

muy claramente afirme el biógrafo: “*Los elogios de venerable, beata o santa, o equivalentes, que doy a la sierva del Señor sor Beatriz Ana Ruiz, y otras personas no beatificadas ni canonizadas, y las visiones, revelaciones, y milagros que refiero, no tienen grado alguno de certeza rigurosa y judicial. Ni pretendo en ellas más calificación que de historia humana fidedigna*”⁷⁶. De forma similar se recoge la protesta de fe que Pujalte pone en labios de la terciaria agustina, cuando aceptó el mandato del P. Bale de contar las visiones a su compañero y comenzó a dictarle⁷⁷.

En sentido amplio podemos decir que estamos ante una obra colectiva porque son varias las personas que tuvieron participación más o menos directa en la creación, redacción y composición de estos escritos. Responsabilidad compartida según la actividad que desempeñaron y el grado de intervención que tuvieron en la génesis y en el desarrollo de la obra. Por supuesto la protagonista y autora principal es indudablemente sor Beatriz Ana Ruiz Guill, que es la que tiene las visiones, siente las revelaciones y experimenta esas vivencias especiales que luego se describen, aceptando que solo conocemos, tanto en este caso como en otros semejantes, una parte del todo -y posiblemente la más pequeña- de aquellas realidades, por la dificultad de expresar adecuadamente cuanto de grande y profundo sintió y vivió.

Explicando una vez la visión que tuvo en la que contempló la gloria que tenía en el cielo la Virgen María, describe muy acertadamente su situación personal:

“Quedé en suspensión, y vi, ¡Qué grandeza! No es posible [que] mi lengua pueda explicar el menor rasgo. Más diré lo que vi, no lo que gocé. Que no quiero gozos en este mundo, sino con los cristianos en el cielo”⁷⁸.

Ya conocemos que el proceso de composición partió del P. Bale que fue el que decidió que se escribiese “*todo aquello que el Señor le diese, y fuese de su agrado manifestarle... y a mí me previno [monsén Pujalte] ejecutase con*

⁷⁶ PÉREZ, T.: *Vida...* “Prólogo”, sin paginar. Por lo tanto, el apelativo de “venerable” tan repetido en la obra por fray Tomás Pérez, es denominación personal del autor, según esta declaración. En la Sagrada Congregación para la causa de los Santos no figura el nombre de la terciaria agustina, ni hay constancia de que se comenzase el proceso. Agradezco al P. Fernando Rojo, postulador general de la orden de San Agustín, el dato facilitado.

⁷⁷ PÉREZ, T.: *Vida...* pp. 117 y 275.

⁷⁸ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 46.

*todo recato y cuidado*⁷⁹. Previamente el director espiritual le había pedido a sor Beatriz Ana que le preguntase al Señor si era de su agrado el que aquellas revelaciones se pusiesen por escrito y sabemos que lo autorizó expresa y alegóricamente en una visión en la que el Señor le dio una palma abierta para que la entregase a su hermano -Pujalte-, “*para que le abras tu pecho, y descubras todos mis secretos*”⁸⁰.

Responsable directo y agente desencadenante de este proceso es Dios, porque si no se acepta esto no hay forma de sostener el hecho en sí de las visiones, que es lo principal. En este caso “*se evidencia que toda la costa la hacía el Señor, valiéndose de esta criatura como mero instrumento*”⁸¹. Cuesta bastante aceptar esto por mentes radicalmente racionales -en el fondo intransigentes- que no dejan un resquicio para explicar las relaciones con lo trascendente, porque sienten que es lanzarse al vacío adonde no disponen de ninguna referencia con su mundo mental, y es que esto se desarrolla en otro nivel de la realidad humana que sólo para los creyentes es posible.

Queda sin embargo por dilucidar el protagonismo de don Miguel Pujalte y su intervención concreta en el proceso creador del texto de las visiones. Hemos visto que en la obra se le atribuye en varias ocasiones el papel de amanuense, escribiendo las palabras que le dictaba la Venerable Madre. ¿Sólo eso? Hay alusiones en la biografía que permiten cuestionar si el compañero no intervino en el proceso creador de forma algo más activa que la de ser mero brazo copiadador de lo que se le dictaba⁸².

La madre Beatriz Ana no sabía leer ni escribir como repiten los biógrafos, lo que significa que su nivel de conocimientos tendría que ser bajo; su vocabulario, reducido, y su capacidad de expresar imágenes, limitada; sin embargo, nos encontramos ante unas narraciones donde las descripciones se hacen con una calidad impropia de una persona con una base cultural tan pequeña. La situación se agrava cuando tenemos que hablar de los textos poéticos

⁷⁹ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 117.

⁸⁰ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 175.

⁸¹ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 172.

⁸² Dice el P. Pérez elogiando la entrega de Pujalte: “Tenía este hombre sobre sí todos los que sentían mal de la Venerable Madre. Las calumnias contra ésta eran pregones de desdoro contra él; porque, ligero o temerario, se empeñaba en apoyar a una embustera, que tal vez no fuera tan mala (decían), sino la ladeara su autoridad. Y por consiguiente, que su arresto solo estribaba en la pasión, o el capricho. Pues no queriendo aún verla los confesores, a quienes incumbía juzgar su proceder, contra este legítimo sentir se metía él a gobernar a Beatriz siendo lego, con olvido de su familia, y abandono de su estimación”, PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 66.

que aparecen en la obra, fruto de su inspiración, y de la armoniosa combinación de palabras que aparecen en algunos párrafos de las visiones; además, conviene recordar que el objeto sobre el que tiene que manifestarse es de unas realidades espirituales no fáciles de expresar, sin contradecir la doctrina de la Iglesia, aunque se sirva de imágenes materiales sencillas. Sus descripciones fueron consideradas adecuadas al contenido de las revelaciones, e incluso de altura⁸³.

Para el biógrafo Pérez, siguiendo a Pujalte, Sor Beatriz Ana era un instrumento en manos de Dios a pesar de sus limitaciones:

“La aprehendida insuperable dificultad de acordarse de cuanto le revelaba el Señor, que le faltarían voces para decirlo; que podría engañarse en lo que dictase al Compañero; que no sabría ni podría obedecer, como era justo. Y tal vez algún horror al monstruo de la vanidad, que conducido por Lucifer, no dejaría de hacer sus asomos a las puertas del interior...”⁸⁴.

Citando a Pujalte, el padre Pérez recuerda así aquellos primeros momentos cuando recibió la orden de su confesor de dictarle al compañero sus visiones:

“Quedó sor Beatriz Ana con esta obediencia tan gravada de congojas que ... ‘le sirvió de un gran tormento, por el mal concepto que de si había formado, que no podría dictar cosa alguna, por no entenderlo. Y hasta que empezó, estuvo llena de fatigas’. No hay duda que batirían aquí el corazón de la Venerable Madre muy recios afectos encontrados”⁸⁵.

Serrano y Sanz, que elogia el estilo literario por “*fácil, claro y aún en ocasiones elegante*”, demostrando que sor Beatriz “*no era una mujer vulgar y sí de inteligencia nada común*”, considera “*probable que mosén Pujalte ... hizo algo más que copiar lo que le dictaba*”⁸⁶.

⁸³ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 48.

⁸⁴ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 171.

⁸⁵ PÉREZ, T.: *Vida...*, p. 171.

⁸⁶ SERRANO Y SANZ, M.: *Apuntes para una Biblioteca de Escritoras Españolas*, Atlas, Madrid 1975, T. II, pp. 169-170.

Entonces surge la pregunta: ¿Pujalte copia literalmente las palabras que le dicta la vidente, o hubo alguna modificación entre la experiencia vivida-sentida por la Sierva de Dios y lo escrito por su amanuense? Razonablemente, desde el punto de vista humano, cabría pensar que siendo fiel absolutamente a la integridad y al sentido de lo que escuchaba, Pujalte pudo retocar literariamente el relato mejorando la calidad del lenguaje y enriqueciendo textualmente la narración, lo que no significa alterar el sentido de lo vivido, ni manipular el núcleo o esencia de la doctrina contenida en las revelaciones. No hablamos del fondo o contenido de las mismas, sino de la forma o expresión. Desde el punto de vista de la fe tenemos que decir que las personas que ayudaron a la Venerable Madre a caminar por el sendero que ella aceptó transitar para encontrarse con Dios, no elaboraron una visionaria, a lo sumo canalizaron el rico caudal que surgía del manantial de la gracia. Y en este plano Dios fue el único autor de ese fenómeno.

Indudablemente la formación teológica y religiosa de fray Tomás Pérez está fuera de dudas por la titulación académica y los cargos ostentados; a pesar de ello, renunció a hacer una valoración general de la Venerable Madre, afirmando que es en las visiones donde se descubre la calidad de la vida y el elenco de las virtudes que poseía⁸⁷, y recuerda que la teología católica enseña cómo Dios puede infundir la ciencia, excepcionalmente, en ciertos elegidos de forma directa, al margen del conocimiento adquirido por y en el estudio:

“Esta sabrosa ciencia experimentan las almas ilustradas con afluencia copiosa de soberana luz, con la que penetran más con una sola introversión al centro de su espíritu, atraídas del dulce silbo del Amado, que sabios del mundo con todos sus pesados enconos”⁸⁸.

A pesar de que el biógrafo no haga un estudio detenido de las visiones -sólo unas notas y reflexiones concretas a cada una de ellas-, no cabe duda que enriquece enormemente el texto por las citas que hace de los grandes autores de la Iglesia⁸⁹ -sobre todo san Agustín del que demuestra ser gran conocedor y de

⁸⁷ PÉREZ. T.: *Vida...*, p. 120.

⁸⁸ PÉREZ. T.: *Vida...*, p. 49; se puede ver todo ese cap. 13.

⁸⁹ Solo dejamos constancia de los grandes nombres del pensamiento cristiano de todos los tiempos: Sto. Tomás de Aquino, S. Bernardo, S. Buenaventura, S. Gregorio, S. Ambrosio, Stos. Juan Damasceno y Crisóstomo, S. Jerónimo, S. Justino, S. Dionisio Areopagita, S. León Papa, S. Anselmo, S. Juan de Ávila...; Alápide, Cartujano, Tertuliano, Casiano, Suárez, Fonseca. Concilios Niceno II y Trento. Autores de teología mística, como J. de San Antonio, D. de Jesús, F. de Sto. Tomás, J. del Espíritu Santo, Ana Felipa de los Ángeles, y obras como “La lucerna mística”, el “Año teresiano”, etc.

la escuela agustiniana⁹⁰-, de la teología mística con enorme dominio de san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús, ya detectado por los censores carmelitas de la obra⁹¹, sin omitir al mundo clásico⁹².

Conocía a fondo la vida y los escritos de su hermana agustina puesto que ordenó, analizó y estudió teológicamente el material existente y quedó cautivado por lo que leyó; también pudo constatar la huella que en su pueblo de Guardamar y en parte del obispado de Orihuela quedaba de su figura y tratar a personas que la conocieron. Posiblemente entusiasmado por el mensaje de su doctrina escribió una obra con claro tono panegírico *post mortem*⁹³. La calidad de su trabajo está respaldado por los censores, que si en la mayoría de los casos siempre eran personas afines al autor, dan razones de sus elogios, y teniendo en cuenta que los familiares del Santo Oficio podía revisar unas y otra -aprobaciones, censuras y obra- había que justificar bien lo dicho⁹⁴.

Por último, hay que hacer referencia a las alusiones expresas que en la portada del libro se hacen, ampliando el título, en las que se condena a los "molinos y alumbrados", cuya defensa del pietismo seudomístico estaba en pleno auge, como se puede comprobar en la literatura espiritual de la transición del mundo barroco al ilustrado⁹⁵.

⁹⁰ Sto. Tomás de Villanueva, J. Márquez, F. de la Anunciación, J. de Sajonia, A. de la Natividad, etc.

⁹¹ "De su reverendísima es la doctrina, que da en la explicación de las revelaciones de la venerable madre sor Beatriz Ana. Suya es, porque con sus propias palabras. Con términos propísimos de teólogo muy consumado en los escolástico y místico, explica los más recónditos misterios, y los más profundos arcanos, que se encierran en los símbolos en que le reveló la Majestad soberana utilísimos documentos a aquella iluminada idiota [= carente de instrucción], y feliz criatura. No es suya su doctrina, pues humildemente confiesa que la aprendió en la escuela de nuestra Seráfica Madre y Mística Doctora. No es suya, porque en todas, o en casi todas sus planas suenan voces de Teresa, palabras de San Juan de la Cruz, y sentencias de sus hijos; pero suya es, y muy suya, pues las ha bebido el espíritu, copiando en sí lo especulativo y práctico". "Aprobación" de los PP. M. de los Angeles, P. de San José y F. de San Miguel, a PÉREZ, T., *Vida...*, sin paginar.

⁹² Plutarco, Filón, Clemente de Alejandría, Lucano, Tácito, Horacio, Diodoro, Eusebio de Cesarea, etc.

⁹³ "En toda la obra dio gallardas pruebas el autor de sus profundos conocimientos, sobre todo de teología mística, pues se necesitan y no vulgares para hacer comprensibles aquellas revelaciones tan oscuras y aquellas doctrinas tan elevadas y de tan subidísima mística, de las cuales solo un teólogo bien cimentado y experimentado en las vías del espíritu podía acometer la explicación". SANTIAGO VELA, Gr. de: *Ensayo*, T. VI, p. 278; cfr. MONASTERIO, I.: *Místicos Agustinos Españoles*, Ed. Agustiniana, Real Monasterio de El Escorial, 1929, T. II, pp.194-195.

⁹⁴ "Todo el contexto, y fábrica de esta cabalísima obra, es una ardiente hoguera de doctrinas prácticas, y ejemplos, en que se habilitan y encienden los deseos de la devoción de los fieles, y en que se desmiente la oposición a la virtud, y el horror neciamente aprendido a la austeridad blandamente suave de una vida cristiana, sufrida, resignada, paciente y penitente, que nos hace vivir en Cristo, con Cristo y para Cristo. A este fin se dirigen los desvelos del autor y vuelos de su pluma en hacer patentes al mundo las virtudes en que floreció esta célebre mujer y los favores que mereció del cielo". "Aprobación" de los PP. Nicolás Calot y Nicolás Lorca", a PÉREZ, T.: *Vida...*, sin paginar.

⁹⁵ Miguel de Molinos (1628-1696) había publicado su "Guía espiritual" -modelo de calidad lingüística y literaria-

Teniendo en cuenta que la moralidad rigurosa por la contemplación del silencio total y la piedad personal, como camino para llegar a la nada absoluta -especie de muerte mística- donde el alma se funde con su Creador, el padre Tomás Pérez se esfuerza por mostrar cómo sor Beatriz Ana buscaba la aniquilación y el recogimiento sólo como camino que le llevaba al encuentro y unión personal con el Amado.

en 1675, con la protección de Cristina de Suecia, el cardenal Azzolini y el Papa Inocencio XI: Denunciado al Santo Oficio por el arzobispo Carraciolo de Nápoles fue encarcelado por la Inquisición romana y condenadas por el mismo Inocencio XI, en la bula "Coelestis Pastor", 68 proposiciones basadas en denuncias, testimonios y en manifestaciones contenidas en su ingente correspondencia. Fue abiertamente defendido por Pier Matteo Petrucci, de la congregación del Oratorio, después cardenal, y condenados también esos escritos.

BIOGRAFÍAS Y AUTOBIOGRAFÍAS DE MUJERES EJEMPLARES: LOS ESCRITOS DE CONCIENCIA DE LA MADRE JACINTA DE SÃO JOSÉ Y LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS FEMENINAS EN EL BRASIL COLONIAL¹

Leila Mezan Algranti

El proyecto de colonización de la América portuguesa fue una iniciativa que desde el principio contó con el apoyo y la colaboración de la Iglesia Católica. Cabe recordar que la presencia y la acción de los padres jesuitas, representantes de una orden que nació y floreció bajo el signo de la Reforma Católica, data de 1549². Miembros de otras órdenes religiosas masculinas como los franciscanos, carmelitas y benedictinos llegaron al Nuevo Mundo portugués también en el siglo XVI, con el incentivo de la Corona para cristianizar los indios y evangelizar los colonos.

No obstante, en este universo de acción de la Iglesia no había espacio para la vida religiosa institucional femenina, dado que la política de poblamiento de la Corona portuguesa dificultó al máximo la fundación de conventos femeninos debido a la falta de mujeres blancas para casarse con los colonos.

Entre los siglos XVI y XVIII, los pedidos para la creación de conventos femeninos fueron atendidos sólo en raras ocasiones, situación que llevó a las mujeres de la América portuguesa, que deseaban dedicarse a la vida religiosa, a la búsqueda de soluciones alternativas, tales como el ingreso en los conventos de la metrópoli, o en recogimientos laicos en la colonia, en los cuales muchas veces

¹ Son muy pocos los estudios sobre la vida monacal y la religiosidad femenina en el Brasil colonial, entre estos se destacan: NASCIMENTO, A. A. Vieira: *Patriarcado e Religião: as enclausuradas clarissas do convento do Desterro da Bahia 1677-1890*, Secretaria e Cultura, Bahia, 1994; MOTT, L.: *Rosa Egipcíaca, uma santa africana no Brasil*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1993; ALGRANTI, L. Mezan: *Honradas e Devotas: mulheres da colônia – estudo sobre a condição feminina na região Sudeste 1750-1822*, 2ª. ed., José Olympio/Edumb, Rio de Janeiro/Brasília, 1998; ALGRANTI, L. Mezan: *Livros de Devoção, Atos de Censura-ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa 1750-1821*, Editora Hucitec, São Paulo, 2004 (especialmente los capítulos 1 a 3). Sobre los recogimientos femeninos, ver: GANDELMAN, L. Mendes: *Entre a cura das almas e o remédio das vidas: o recolhimento de órfãs da Santa Casa de Misericórdia e a caridade para com as mulheres*, Rio de Janeiro, Secretaria das Culturas (en prensa).

² Los jesuitas llegaron a Bahía en 1549, en la flota del primer gobernador general Tomé de Souza.

se vivía una vida monástica³, aunque la fundación de estos últimos se intensificó apenas en el siglo XVIII. Así, se observa que la religiosidad femenina en el Brasil colonial fue una práctica doméstica y privada, más que comunitaria e institucional. No obstante, en los sermones de domingo, durante las confesiones, o en las fiestas en homenaje a los santos, mujeres y hombres eran instruidos en la doctrina católica. Durante estos momentos podían leer o escuchar sobre la vida de los santos y sus milagros, lo que aumentaba la creencia en el poder de intercesión de los mismos, intensificando sus devociones particulares y prácticas religiosas como ayunos, mortificaciones y sacrificios de todo tipo.

Por tanto, durante la colonización, la Iglesia procuró ejercer su papel doctrinador y de control de la vida de los fieles, divulgando las disposiciones de Trento, especialmente a partir del siglo XVIII, cuando por medio de varias medidas reformadoras procuró mejorar la educación del clero, reorganizar las diócesis y aumentar la frecuencia de las visitas pastorales.

En este ambiente de renovado incentivo a la cristianización de las poblaciones coloniales, nació en 1715, en Río de Janeiro, Jacinta de São José, responsable por la fundación del primer convento carmelita femenino en la América portuguesa: el Convento de Santa Teresa, en Río de Janeiro.

LA VIDA DE LA MADRE JACINTA DE SÃO JOSÉ Y LA FUNDACIÓN DEL PRIMER CONVENTO CARMELITA

Descendiente de una familia adinerada, Jacinta fue educada de acuerdo a su condición social, frecuentando la escuela parroquial. Sabía leer y escribir, lo que no era común, inclusive, entre las mujeres de elite de esa época. Según sus biógrafos, desde niña usaba cilicios debajo de la ropa, disciplinaba su cuerpo y deseaba ser monja, lo cual implicaba ir para Portugal, ya que en esa época sólo había un convento en Brasil: el *Convento do Desterro* (1667), reservado para las jóvenes de la elite local y ubicado en Bahía, una provincia bastante distante de Río de Janeiro. Sin embargo, el proyecto de convertirse a la vida religiosa acabó siendo aplazado hasta la víspera de su viaje para Lisboa, por motivos de salud. Pasado algún tiempo, Jacinta se refugió con su hermana en una hacienda, distante

³ Sobre los recogimientos femeninos en el Brasil colonial ver: ALGRANTI, L. Mezan: *Honradas e Devotas...*, p. 64-72.

del centro de Río y completamente ajena al contacto con el mundo. La fama de Jacinta y de su hermana Francisca, que vivían en reclusión y de caridad, se difundió rápidamente por la ciudad y conquistó la simpatía del gobernador Gomes Freire de Andrade, que a partir de entonces se tornó su protector, apoyándolas en la fundación de un recogimiento femenino en homenaje a santa Teresa.

Con el pasar de los años, Jacinta consiguió del obispo de Río de Janeiro -don Antônio do Desterro- la promesa de solicitar permiso del monarca portugués para transformar el Recogimiento de Santa Teresa en convento de religiosas profesas, ya que las jóvenes que vivían en ese claustro llevaban una vida de devoción típica de monjas y eran sometidas a reglas rígidas, escritas por la misma Jacinta, quien era también la directora del establecimiento. Pero fue exactamente la elección de la orden religiosa a la cual el futuro convento debería someterse, lo que acabó causando desentendimientos entre Jacinta y el obispo de Río de Janeiro.

Devota de santa Teresa, Jacinta soñaba ser carmelita, mientras que el obispo consideraba las reglas de esta Orden muy austeras y desaconsejables para el clima y las condiciones de Brasil, sugiriéndole al monarca la fundación de un convento de clarisas. En 1753 y después de una larga espera, la Casa Real autorizó la fundación de un convento franciscano. Inconforme con la decisión y sin autorización de su prelado, Jacinta partió a escondidas para Lisboa, con la finalidad de solicitar directamente del rey la tan deseada licencia para un convento carmelita.

Cuando supo de la fuga, don Antônio do Desterro acusó a Jacinta ante el Tribunal del Santo Oficio, reuniendo, para tal efecto, un vasto material en el que incluía copia de los escritos de conciencia, los cuales contenían revelaciones sobre experiencias místicas y visiones imaginarias, relatadas a uno de sus confesores⁴.

Las denuncias de don Antônio do Desterro contra Jacinta estaban basadas en tres puntos: falta de humildad, desobediencia al prelado y vanidad.

⁴Arquivos Nacionais Torre do Tombo (ANTT), *Inquisição de Lisboa*, processo 4423, Lisboa, 1753. Los escritos de conciencia, carta o cuenta de conciencia son un relato dirigido al confesor y guías espirituales, generalmente redactados a pedido de los mismos para orientación espiritual. Las cartas de conciencia que Jacinta envió a su guía espiritual Inácio Manuel Mascareñas, vicario de la Candelaria, se encuentran anexas a su proceso inquisitorial. Cabe observar que no se trata de un proceso propiamente dicho, sino de una denuncia compuesta por varios documentos para comprobar las acusaciones hechas por el obispo de Río de Janeiro. Jacinta no fue procesada por la Inquisición. Agradezco a Francisco Bethencourt por haberme alertado desde el comienzo de la investigación para las características de ese documento y a Iara Lis Carvalho Souza por haberme ayudado a localizarlo en la *Torre do Tombo*.

La acusación es un detallado relato sobre lo que el obispo escuchó y observó durante siete años, en Río de Janeiro y de sus encuentros con Jacinta para tratar de la fundación del convento. Con frecuencia se refiere a la fama de santa de Jacinta, *pois se contavam dela prodígios, visões, revelações e locuções de Deus e essas cousas publicavam os mesmos padres que a acompanharam para a corte*. Además, al leer los escritos de conciencia, don Antônio afirma:

“...achei não haver aquela virtude sólida na dita Jacinta de São José ... tendo recomendado a seu confessor, um doutíssimo padre da Cia de Jesus, Cristóvão Cordeiro, que a instruisse no caminho da humildade, modéstia mansidão e obediência, porque as revelações, visões e locuções que não se tem estes fundamentos, o mais provável é serem do Demônio, ou da imaginação...”⁵

Sin embargo, según el obispo, ella tenía

“... alguma falsidade com as acreditar, pois nas mesmas cartas se mostra julgar e dizer... sem duvidar que todas são de Deus acreditando-as sem escrúpulo (...), pois antes nas contas (de consciência) que dá, assevera per si mesma a verdade das ditas visões pelo que também nos parece haver nela algum amor próprio e satisfação da sua virtude(..)” “..nesta dúvida nos parece se deve dar parte ao Santo Ofício deste procedimento e dos ditos escritos pela mesma Jacinta de S. José... para que ele julgue e averigüe com a circunspeção que costuma a sua legitimidade que nós nem podemos averiguar nem discernir: isto é o que nos parece em verdade do que assinamos esta carta”⁶.

En suma, el obispo de Río de Janeiro ponía en duda las visiones o revelaciones de Jacinta y procuraba establecer un clima de desconfianza, sugiriendo que ella era una falsaria que buscaba fama y poder como fundadora y priora de un convento femenino⁶. Además de los escritos de conciencia, la

⁵ ANTT *Inquisição de Lisboa*, Processo 4423, carta de 22/12/1753.

⁶ En los *Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa*, de 1747, aparece la siguiente anotación sobre la retirada de las páginas 76 a 83: “No ano de 1754, em 30 do mês de maio se tiraram desse caderno os papéis pertencentes à Jacinta de São José, moça órfã do Rio de Janeiro, para se juntarem ao seu sumário” ANNT, fundo Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor Livro 301, Lisboa, 1754. Agradezco a M. Beatriz N. da Silva esta referencia.

Inquisición de Lisboa recibió un relato de vida que la misma Jacinta había escrito al propio obispo, en el cual narraba su deseo y misión de ser carmelita⁷.

Aunque un poco discontinuos, los documentos existentes en el archivo de la Inquisición de Lisboa y en el Archivo Ultramarino indican que Jacinta fue interrogada por un experto padre de la *Congregação do Oratório* -padre João Col- y que no reveló sus visiones, ni siquiera cuando fue cuestionada acerca de si había tenido alguna experiencia mística⁸.

El padre Col prefirió no procesar a Jacinta, autorizándola a volver para Brasil con la anuencia del monarca portugués, don José I, para fundar un convento carmelita⁹. Sin embargo, el inquisidor le prohibió a Jacinta ser la abadesa y fundadora del nuevo convento, castigándola de esa forma por la supuesta falta de humildad y desobediencia, atributos que no podrían faltarle a una religiosa. En su defecto, sugirió que fueran enviadas religiosas carmelitas portuguesas para implantar la vida conventual en el nuevo establecimiento. Por otro lado, impidió que don Antônio mitigara o suavizara las reglas del Carmelo, lo cual sería una forma indirecta de castigar a Jacinta por sus propios medios. Esa sentencia deja en evidencia la dificultad que tuvo el padre Col tanto para analizar el caso de Jacinta tiempo después de sus visiones, como también su desconfianza acerca de las actitudes del obispo¹⁰.

No obstante, don Antônio do Desterro no acató la orden real, postergando indefinidamente los “votos solemnes” de Jacinta y de sus compañeras. Solamente después de la muerte de los dos principales protagonistas de esa larga disputa (Jacinta y don Antônio), en 1781, ocurrió la primera profesión solemne en el convento de Santa Teresa. Por otro lado, las carmelitas portuguesas que deberían haber sido enviadas para fundar el nuevo Carmelo brasileño nunca llegaron, y Jacinta, aunque muriera sin realizar su sueño de ser una carmelita, pasó a la historia como la fundadora de esa orden en Brasil.

⁷ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo 4423. Conta de consciência de Jacinta de São José.

⁸ No fue posible confirmar en qué instancia Jacinta fue inquirida, pues el documento transcrito y existente en el Archivo del Convento de Santa Teresa no tiene esa indicación. En los documentos de la denuncia contra Jacinta en la Inquisición de Lisboa, no constan indagaciones.

⁹ Archivo del Convento de Santa Teresa (ACST-RJ), copia dactilografiada del oficio del padre Col para el ministro de Ultramar, Lisboa, 20-6-1755. El original se encuentra en el Archivo Histórico Ultramarino de Lisboa, pero la copia que me fue cedida por las religiosas del convento de Santa Teresa no tiene ninguna referencia, contrario a lo que sucede con otras copias de documentos existentes en el archivo del convento.

¹⁰ ACST-RJ, *Oficio del padre Col*.

Pero como buena “carmelita”, Jacinta jamás podría olvidar la advertencia de santa Teresa, presente en las Constituciones del Carmelo: *Cuide la priora para que haya buenos libros... porque son tan importantes para el sustento del alma, como comer lo es para el cuerpo*¹¹. Por lo tanto, es probable que algunos de los libros antiguos presentes hoy en la biblioteca del convento de Santa Teresa, hayan sido traídos por Jacinta cuando retornó de Portugal. Según consta, esos libros dieron origen a la biblioteca del establecimiento.

Conocidos algunos aspectos significativos de la vida de Jacinta, veamos ahora lo que nos dice la biblioteca que ella organizó en su convento pues, como esclareció Robert Darnton, el inventario de una biblioteca puede servir para trazar el perfil de su propietario y el estudio de bibliotecas particulares “*tiene la ventaja de asociar lo que se leía, con quien leía*”¹².

LA BIBLIOTECA DE JACINTA: PERTENENCIA Y USO DE LOS LIBROS

De acuerdo con sus escritos autobiográficos y con las biografías disponibles, la relación de Jacinta con santa Teresa iba más allá de la devoción intensa y del deseo de ser carmelita. Ella no sólo “veía” y “conversaba” con la Santa. Algunas de sus visiones, narradas en los escritos a sus confesores, presentan semejanzas con las visiones imaginarias de santa Teresa, sugiriendo que Jacinta leyera o escuchara en detalle no sólo la vida y obra de Teresa de Ávila, sino también los escritos de otros místicos de la Iglesia. Una rápida mirada a la lista de los libros antiguos del Convento de Santa Teresa revela la presencia de varias obras místicas, escritos doctrinales y vidas de santos, en fin, toda una serie de publicaciones vinculadas al renacimiento religioso que antecedió al Concilio de Trento (1545-1563) y que también lo sucedió. Después del Concilio, un gran número de publicaciones de carácter místico y religioso inundó Europa, especialmente aquellas destinadas a promover la devoción y la orientación de los fieles.

En Portugal, ese movimiento editorial se hizo sentir de forma expresiva durante los siglos XVI, XVII y XVIII, a través del estímulo a traducciones de

¹¹ *El Arca de Tres Llaves, crónica del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José, 1690-1990*, Cochrane S. A., Santiago 1989, p. 81.

¹² DARNTON, R.: *O beijo de Lamourette - mídia, cultura e revolução*, tradução Companhia das Letras, São Paulo, 1990, p. 142.

obras escritas en lenguas extranjeras¹³. En el caso de Brasil específicamente, sabemos que la presencia de obras religiosas al final del período colonial era significativa en las bibliotecas particulares, en las listas de libreros y en los pedidos de remesas de libros de Portugal para la Colonia¹⁴. La existencia de muchos de esos libros en la librería del convento de Jacinta es indicativa de que obras recientes y/o centenarias proporcionaron instrucción y consuelo a las religiosas en los claustros femeninos brasileños del siglo XVIII¹⁵.

No se sabe exactamente cómo y cuándo esas obras del siglo XVI y XVII, reeditadas en el XVIII, llegaron al Carmelo de Río de Janeiro. Sólo disponemos de una lista de libros antiguos, elaborada recientemente por las religiosas de la casa, con datos precisos sobre autor, fecha de edición, lugar y casa editorial, además del nombre del traductor. De esta lista, compuesta de 115 libros, apenas nueve traen alguna información indicativa de que posiblemente pertenecieron a Jacinta, o fueron utilizados por ella, una vez que de acuerdo con la Regla carmelita todos los objetos, inclusive los libros, son para uso común. Lo más probable es que esos libros hayan sido *de uso de Jacinta*, como se dice en el Carmelo, para indicar que permanecieron algún tiempo con determinada religiosa, pues tienen su autógrafo o en la lista de libros se registra algún comentario entre paréntesis tal como: "*letra de madre Jacinta*" o *ex libris de madre Jacinta*.

Un primer análisis de esas obras reveló que la biblioteca "particular" de la Madre Jacinta es un mini-retrato del perfil que la biblioteca del convento asumiría posteriormente. En ambas están presentes tres géneros de gran importancia en la literatura religiosa: obras místicas, libros de formación y vidas ejemplares (de santos y laicos). Con el pasar del tiempo, libros específicos para los rituales y los llamados libros de devoción (compilaciones de oraciones, devocionarios) y otras obras para instrucción de las novicias fueron siendo añadidas a la biblioteca del convento¹⁶.

¹³ Sobre la literatura religiosa en Portugal ver: DIAS, J. S. da Silva: *Correntes de pensamento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)* T.1, Editora Universidade de Coimbra, Coimbra, 1960.

¹⁴ Cf. ANTT, *Real Mesa Censória*, caixa 153, Lisboa, século XVIII.

¹⁵ Ver también la lista de libros del Recogimiento de Santa Teresa en São Paulo en el Archivo de la Curia Metropolitana de São Paulo, "*Inventários de bens do Recolhimento de Santa Teresa*" (No catalogado). Para un análisis sobre las dos bibliotecas femeninas carmelitas en la América portuguesa ver: ALGRANTI, L. Mezan: "*Os Livros de devoção e a religiosa perfeita (normatização e práticas religiosas nos recolhimentos femininos do Brasil Colonial)*" en Maria Beatriz Nizza da Silva (coord.), *Cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*, Editorial Estampa, Lisboa, 1995, pp. 109-124.

¹⁶ Entre los litúrgicos podríamos destacar *Semana Santa regulada*, de Fray Joan de S. Joseph do Prado, impreso en Lisboa en 1743, o *El manual o Procecionário de las religiosas carmelitas descalzas*, impreso en Madrid, en 1775, junto con *El ceremonial ordinario de las religiosas carmelitas Descalzas*.

Se trata, por lo tanto, de una biblioteca inicialmente organizada por una mujer considerada visionaria, para un convento de religiosas contemplativas, relacionado con una orden fundada por una de las místicas más importantes de la Iglesia. Sin embargo, a excepción de los tratados de la propia santa Teresa, los demás libros son escritos por hombres, que en algunos casos sirvieron de guías espirituales para mujeres o que dedicaron varias páginas a la orientación religiosa femenina, como por ejemplo, *A Introdução à Vida Devota*, de san Francisco de Sales, escrito para una de sus discípulas¹⁷.

Si Jacinta pretendía crear una identidad carmelita entre sus compañeras, o si ella misma buscaba esa identidad, nada más sugestivo que adquirir obras de formación para una carmelita. Es decir, libros que explicaban los escritos de santa Teresa, además de algunas historias de la Orden, como por ejemplo, *La reforma de los descalzos de Nuestra Señora de Carmen*¹⁸. Esta colección encabeza la lista de los libros antiguos y también es el primero de los nueve que identificamos como “pertenecientes” a Jacinta, por traer las inscripciones mencionadas.

Además de esos gruesos volúmenes, otra colección contaba la historia de las carmelitas: *Crônica de carmelitas descalças, particular do reyno de Portugal e Província de São Felipe*, toda impresa en Lisboa entre 1657 y 1753 y escrita por tres autores diferentes¹⁹. Al seleccionar lecturas para una buena carmelita, Jacinta no podría prescindir en su convento de escritos de la Santa fundadora. El ejemplar existente de *Avisos espirituales de Santa Teresa de Jesús comentados por el padre Alonso de Andrade*, puede haber sido de “uso de Jacinta”, pues también trae inscripciones con su letra. La portada, deteriorada por el uso y por el tiempo, no permite que se lea la fecha de la impresión²⁰. Pero es significativo observar que la segunda parte de esta obra trata de las virtudes religiosas, de la unión y trato con Dios, narrando historias de santos y episodios breves con el objetivo de orientar a las mujeres en la humildad, bondad, obediencia y perseverancia.

Entre los libros que posiblemente pertenecieron a Jacinta, están cuatro obras consagradas y de gran importancia en la literatura religiosa de la época: *Las obras de Ludovico Blosio, Combate espiritual*, de Lourenço Scupoli, *Luz e*

¹⁷ SALES, São Francisco de: *Introdução à vida devota*, Imprensa Domingos Gonçalves, Lisboa, 1784.

¹⁸ SANTA MARIA, Fray Francisco de: *Reforma de los descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, (sin portada) 8 volúmenes, Diego Díaz de la Carrera, Madrid, 1644-1684.

¹⁹ SANTA ANA, fray Melchior, DE SACRAMENTO, fray João do, JESUS MARIA, fray José de: *Cronica de carmelitas descalzos*, s/ed.; Lisboa, 1657-1753.

²⁰ *Avisos espirituales de Santa Teresa de Jesús comentados por el padre Alonso de Andrade* (SJ). Cornellas, Barcelona, s/d, sin portada.

calor, del padre Manoel Bernardes y *Meditaciones espirituales*, del Padre Luis de la Puente. Todas ellas son obras de carácter místico, que ciertamente agradecerían a una mujer considerada visionaria²¹.

Otro segmento literario extremadamente importante y que no podría faltar en una biblioteca para contemplativas, se refiere a *Las vidas ejemplares*. En la biblioteca de Jacinta había un *Flos sanctorum*, cuyo ejemplar fue escrito por el padre Diogo do Rosario, dominico, natural de Évora y prior del Convento de Guimarães. En esta obra, Jacinta y sus compañeras podían leer innumerables descripciones de la vida de santos, además de sermones y prácticas espirituales²². El interés por la vida de los santos está asociada a una corriente de espiritualidad portuguesa bastante difundida en el siglo XVII, que procuraba divulgar biografías de vidas devotas -y en muchas ocasiones autobiografías- cuyo modelo oscilaba entre santa Teresa y santa Gertrudis²³. Esta era una forma de contar la historia del cristianismo, valorizando el suplicio de los mártires, reafirmando y renovando en los lectores la fe en los misterios y en los milagros.

Las vidas ejemplares de laicos y religiosos, a diferencia de la vida de los santos -registradas para ser admirados por las obras y por las gracias recibidas, pero jamás para ser imitados-, servían para recordar a las mujeres poco instruidas de la Colonia que Dios se manifestaba también en aquellos que no conseguían alcanzar los niveles más altos de la contemplación. También advertían la presencia de fenómenos paranormales que podían suceder en un ambiente místico y bastante favorable para tales manifestaciones como los claustros.

Algunos autores que se especializaron en ese género literario, publicaron en la Península Ibérica varias obras sobre la vida de santos y religiosas de su época, como, por ejemplo, Fray Agostinho de Santa Maria. En realidad se trata de un tipo de escritura que se distanció de las crónicas de las órdenes religiosas y alcanzó popularidad. Por toda parte y aún en el siglo XVIII, estaba presente el gusto por las revelaciones, lo que llevó a los editores a publicar obras sobre la vida de santos antiguos, que ayudaran a comprender los santos

²¹ BLOSIO, L.: *Las obras de Ludovico Blosio*, traducidas por fray Gregório de Alfaro, Alonso Rodríguez, Zaragoza 1602; SCUPOLI, Lourenço: *Combate Espiritual* I e II partes, traducción de Thomas Bequeman, Valentim Deslandes, Lisboa 1707; BERNARDES, Manuel: *Luz e Calor*, Impreso por Francisco Xavier de Andrade, Lisboa, 1724; PUENTE, Luis de la: *Meditaciones espirituales* Tomo II e III, Impreso por Diego Martínez, Madrid, 1718.

²² ROSÁRIO, Diego Do: *Flos Sanctorum* I e II tomos, Miguel Rodrigues, Lisboa, 1744.

²³ BELCHIOR, M^a de L. e CARVALHO, J. A. de: "Gênese e Linhas de Rumo da Espiritualidade Portuguesa", introdução à *Antologia de Espirituais Portugueses*, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 1994, p. 22.

nuevos²⁴. Por tanto, es bastante probable que Jacinta, contagiada por esa ola de publicaciones, haya traído un libro de Portugal que consta en la lista: *A vida da venerável madre Rosa Maria Sério*, una famosa carmelita calzada, cuya orden pleiteaba en esa época por su beatificación. Esta biografía, escrita por el padre Gentil, de la Compañía de Jesús, fue traducida en Portugal en 1744, en la época en que dicho proceso de beatificación se desarrollaba en el Vaticano²⁵. Con todos los atributos característicos de ese género literario, la obra narra las señales, dones sobrenaturales y las gracias recibidas por esta mujer, tanto en vida, como después de su muerte; sus éxtasis y locuciones con Dios. Este libro, que según consta, tenía valiosas informaciones para quien viviera experiencias semejantes a las de su protagonista, corresponde al noveno y último de la lista del convento identificado como “de uso de” Jacinta.

De cualquier modo, lo importante es resaltar que del tipo de libros que tienen el autógrafo de Jacinta, se extraían los apartes leídos diariamente y en voz alta, en el refectorio y durante las horas de trabajo comunitario en el Recogimiento de Santa Teresa. El segundo tomo de las *Meditaciones espirituales* de Puente, por ejemplo, está totalmente dedicado a las meditaciones sobre los misterios de la pasión de Jesucristo. Éste autor, significativo del período Tridentino y que influyó en gran medida en otros teólogos de la Iglesia Católica, no podía estar ausente de la biblioteca del Carmelo carioca. A pesar de no haber elementos para afirmarlo de modo taxativo, es probable, como ya hemos dicho, que muchos de los libros antiguos existentes en el inventario de la biblioteca del convento hayan pertenecido primeramente a Jacinta.

Lo que parece claro es que ella supo seleccionar entre la vasta literatura religiosa de la época, no sólo aquello que le interesaba directamente y estaba relacionado con su experiencia mística, sino también obras fundamentales para sus compañeras de clausura. Obras cuya lectura podrían imprimirles el ideal de la vida religiosa femenina y el conocimiento de ciertas prácticas de devoción. El inventario de la biblioteca del Convento de Santa Teresa indica que las habitantes del Recogimiento de la misma Orden, en Río de Janeiro, al igual que en los conventos portugueses, tenían a su disposición obras de devoción (ejercicios espirituales, vidas ejemplares), que podrían ser utilizadas –y posiblemente lo fueron– durante los horarios previstos en el reglamento de la casa para lecturas

²⁴ BELCHIOR, M^a de L.: *Antologia de Espirituais Portugueses*, p. 22.

²⁵ GENTIL, Jose: *Vida da venerável madre Rosa Maria Serio de Santo Antônio, carmelita da antiga observância (Nápoles)*, traducción de P. Jerônimo Contador de Argote, Francisco da Sylva, Lisboa, 1744.

particulares (en las celdas) o comunitarias (en el refectorio o en la casa de labor)²⁶. En ese sentido, las prácticas femeninas realizadas en los establecimientos coloniales de clausura, tanto en conventos como en recogimientos, buscaban una formación religiosa que tenía como base la lectura de obras de esta temática, lo que acabó estimulando no sólo el desarrollo de la práctica de lectura, sino también la práctica de escritura entre las mujeres que vivían en estos lugares.

Aunque son pocos los ejemplares considerados aquí como “*de uso de*” Jacinta, es decir, tenidos como sus libros particulares, éstos nos proporcionan ideas esclarecedoras sobre la época vivida por ella y sobre trazos de su personalidad; entre ellos destacó el gusto por la lectura de la vida de santos, tan propio de su tiempo. Se ignora lo que Jacinta leyera antes de fundar el Recogimiento o al comienzo de su vida religiosa. Sin embargo, tomando como referencia sus escritos íntimos (cartas de confesión y una autobiografía), parece que era una lectora de vidas ejemplares. Como veremos a continuación, mucho de lo que leyera y aprendiera en la lectura del género hagiográfico influyó considerablemente las narrativas sobre su vida.

LOS ESCRITOS “AUTOBIOGRÁFICOS” DE LA MADRE JACINTA DE SÃO JOSÉ Y LA HAGIOGRAFÍA

Los escritos “autobiográficos” de Jacinta, bien sean las cartas de conciencia de su puño y letra dirigidas a su confesor, o la narrativa de su vida enviada al obispo don Antônio do Desterro, tienen un estilo poco claro, que sugiere cierta dificultad para escribir²⁷. Además de no tener mucho dominio sobre la escritura, a pesar de saber leer, es posible que la dificultad de Jacinta también estuviera asociada al asunto que aborda: visiones y cuestiones doctrinales. De cualquier modo, esos escritos revelan sus visiones intelectuales e imaginarias, algunas de ellas acerca de su misión como fundadora del convento. En una carta, del 4 de setiembre de 1749, ella afirma:

²⁶ Sobre los significado de los conventos y recogimientos en Brasil colonial como espacios de lectura y escritura femenina ver: ALGRANTI, L. Mezan: *Livros de Devção, Atos de Censura – ensaios de história do livro e da leitura 1750-1821*. Hucitec, São Paulo, 2004.

²⁷ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo 4423, Cartas de Consciência de Jacinta de S.José ao vigário Inácio Manuel Mascarenhas, Lisboa, 1753.

“Quinta-feira, depois das seis horas, tive umas palavras substanciais, como impressas na alma, as quais me diziam que advertisse que estava com Ele e que com ele não temesse: que me vestisse da sua fortaleza que me dava. Depois tive uma visão, com certeza também que era de Deus; porém foi imaginosa...”

En esta visión, Dios le habló así:

“Filha minha,... te chamei pelo caminho da minha cruz (...) quero que tomes a cruz por mim aos ombros: vê, quero que entres a acabar a minha obra, vê que te tenho dito que a quero a custa do teu trabalho...”²⁸.

En el contexto de su vida, “*a obra*” a la que se refieren esas visiones, es siempre sobre la fundación del convento.

La dificultad de Jacinta para expresar por escrito sus visiones imaginarias e intelectuales, se hace manifiesta en la solicitud hecha a su director espiritual para que su confesor, el padre Nunes, revisara la *conta* sobre su vida que estaba escribiendo para el obispo. No obstante, si separamos la palabra *autobiografía* en las partes que la componen, como sugirió Jacobson Schutte al analizar el relato que Cecilia Ferrazi hizo de su vida -una mística procesada por la Inquisición de Venecia, que no sabía escribir-; y si interpretamos *grafia* como *composición*, el hecho de que Jacinta hubiera escrito la *conta* o lo hiciera por intermedio de un escribano, no altera su significado²⁹. Ella tenía una gran experiencia en la *composición oral* de la historia de su vida, relatada a sucesivos directores espirituales, que en numerosas ocasiones le pedían que hiciera una confesión general. Por lo tanto, sabía muy bien como presentarla de una forma coherente. Los relatos de vidas de santos, tantas veces escuchados o leídos desde la infancia, posiblemente le proporcionaron el paradigma para componer su “autobiografía”.

Sin embargo, en la narrativa dirigida al obispo, sus visiones son seleccionadas, insistiendo particularmente en aquellas sobre la fundación del convento, a diferencia del relato que hizo de su vida para su confesor fray Manuel de Jesús, entre 1744 y 1745. En ésta confesión, hecha por escrito y que sirvió de base para que sus biógrafos reconstruyeran la trayectoria de una vida

²⁸ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo 4423.

²⁹ FERRAZZI, Cecilia: *Autobiography of an Aspiring Saint*, traducido y anotado por Anne Jacobson Schutte, University of Chicago Press, Chicago, 1996, p.12.

ejemplar, ella mencionó otras visiones y locuciones con Dios, que habría tenido en su infancia. Lo que puede inferirse es que la *conta* prestada al obispo sirvió para fines políticos, es decir, para defender su misión carmelita y las reglas que deseaba profesar en el momento en que sus relaciones con las autoridades eclesiásticas de Río de Janeiro ya estaban definitivamente comprometidas.

Al inicio de la *conta* dirigida al obispo puede leerse:

“Os conhecimentos que tive traziam vários motivos. Umaz vezes conhecia este ou aquele perigo de meu próximo... outras eram a respeito de quanto devia ser servido e amado Deus... algumas tive de alguma coisa particular a respeito da obra...”³⁰.

En las cartas íntimas que escribió a su director espiritual entre 1747 y 1748, también se nota el énfasis en la “obra” o en su misión como fundadora. Un breve aparte de la primera carta justifica esa impresión. En ésta, Jacinta mencionó una visión imaginaria, en la cual un crucificado que derramaba mucha sangre le decía: *que me vinha tirar do engano em que estava (de achar) que era tudo do demônio e mau espírito*.

Después ella escuchó voces y amenazas que decían:

“...que já que não podia em nada me enganar (o demônio) e que tanto me fortalecia Deus, que... se havia de meter no coração do Senhor Bispo, e de alguns desta cidade, e que me havia de perseguir bem”³¹.

No es posible dejar de percibir que se trataba de una visión “osada”, pues claramente decía que el demonio dejaría de atormentarla personalmente porque era protegida de Dios, pasando a atormentar al obispo y perjudicarla de modo indirecto. Esa parece haber sido una forma de decir que no esperaba más por la colaboración del obispo para la fundación de un convento carmelita y que la encrucijada en la cual se encontraban se explicaba por obra del demonio.

En cuanto a las reglas que las religiosas deberían profesar en el nuevo convento, Jacinta narró en su *conta* al obispo que, en el año de 1741,

³⁰ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, processo 4423, “Conta resumida e trasladada pelo padre Nunes”, Lisboa, 1753.

³¹ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, 1753, carta 1.

“... tendo eu já ordem de meu confessor para escrever tudo que tivesse por impulso, estando conversando com minha mãe... tive uma coisa que se me começava a inflamar a alma, e logo tive umas palavras formais, com certeza que eram de Deus, que me diziam que escrevesse. Estava escrevendo sem saber o que, mas entendia o que escrevía, (era) o modo de vida que havíamos de ter...”

De ese modo, ella explica como redactó bajo “inspiración divina” los Estatutos del Recogimiento de Santa Teresa. Según el mismo relato, pensó que tales estatutos eran similares a las reglas de san Francisco, no obstante, cuando su confesor que era franciscano los leyó, le informó que la regla que ella escribiera *era a mesma da Santa Madre* (santa Teresa). Se infiere que tal visión fue anterior a las disputas con el obispo aunque, como muchas otras, revelada posteriormente.

Parece evidente que Jacinta fue construyendo su argumentación y su autoimagen muy hábilmente. Las visiones le dieron los argumentos y la fuerza para perseguir su objetivo, inclusive para desobedecer el obispo.

Todas las cartas de Jacinta fueron escritas en primera persona y pueden ser clasificadas como literatura devocional, género literario tradicional entre las mujeres desde la Edad Media, caracterizado por la revelación de “conversaciones” con Dios. Como afirmó Elizabeth Petroff, la literatura devocional “se basa en el conocimiento de las creencias cristianas sin preocuparse por definir aspectos de la doctrina de forma sistemática. Además de ello, aunque no pretenda presentar cuestiones teológicas, es didáctica y trata de la relación entre el alma y lo divino”³².

Las mujeres que escribieron literatura devocional, principalmente en los conventos, fueron en gran parte inspiradas por experiencias místicas y estimuladas a escribir por sus confesores. Cuando no eran letradas, dictaban sus experiencias a alguien más experto en el arte de escribir, o sus propios confesores se daban a esa tarea. De cualquier modo, las visiones las tornaban conocidas y las fortalecían para llevar adelante las empresas para las cuales decían ser escogidas. Pero principalmente, como observó Petroff, las visiones conferían a esas mujeres poder y autoridad³³, dado que en última instancia, según ellas, seguían determinaciones divinas.

³² PETROFF, E.: *Medieval Women's Visionary Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1986, p. 3 y FRANCO, J.: “Writers in spite themselves – the mystical nuns of seventeenth century Mexico”, en *Plotting Women – Gender and Representation in Mexico*, Columbia University Press, Nueva York, 1989.

³³ PETROFF, E.: *Medieval Women's Visionary Literature...*, p. 6.

Ahora bien, ¿Cómo sería posible en la cultura religiosa de la época, forzar a una religiosa a contrariar la voluntad divina? Tal vez fuera por eso que don Antônio do Desterro tuviera tanta necesidad de probar para sí mismo y para los inquisidores, que las visiones podrían ser obra del demonio, pero que Jacinta, por causa de su vanidad, no desconfiaba que lo fueran.

Al escribir, Jacinta utilizaba los recursos propios de la literatura devocional, manipulando los arquetipos conocidos de la santidad femenina. Ella producía y reproducía la cultura religiosa de su tiempo, fuertemente inspirada en la lectura de la vida de santas, especialmente de santa Teresa³⁴. En su "autobiografía" se notan varias de las fases místicas relatadas por santa Teresa de Ávila y ciertos elementos de la narrativa hagiográfica, así como el énfasis en una vocación precoz no estimulada por sus familiares, devoción intensa a los santos, valorización de la virginidad, vida austera y gracias recibidas desde la infancia.

Tal vez en la lectura de la vida de santa Teresa, Jacinta también aprendiera que era conveniente ser cautelosa con los inquisidores, a quienes, por prudencia o miedo, no les reveló las visiones que tuviera en su infancia y posteriormente.

En los escritos de Jacinta y en relatos acerca de la vida de otras místicas, que posiblemente ella leyó, llama la atención la habilidad con que estas mujeres supieron transformar el aparente conformismo y negación de lo político, inducido por la vida religiosa, en armas poderosas para luchar por sus objetivos y realizar sus proyectos. Ellas "hablaban" con la autoridad de quien "vio" para quien no "vio", desafiaban los límites impuestos a las mujeres en esa época, se enfrentaban a obispos y a la alta jerarquía de la Iglesia, pero eran aparentemente humildes y "sumisas a la volunta divina", a los dogmas de la Iglesia y a los confesores, afirmando con frecuencia que rechazaban la fama y el poder. Pero, de hecho, buscaban proyección y el reconocimiento de la comunidad y de la sociedad, en una actitud políticamente definida, planeada y determinada. Se dirigían a sus confesores y/o autoridades civiles revelando aspectos íntimos de sus vidas, como visiones y premoniciones, con el objetivo de darle visibilidad a sus proyectos y buscar los medios para realizarlos. De ese modo, usaban el poder del habla y la escritura para construir su autoimagen.

³⁴ BELCHIOR, M^a de L. e CARVALHO, J. A. de: *Gênese e Linhas de Rumo da Espiritualidade Portuguesa...*, p. 22.

Lo que hace el caso de Jacinta particular, y casi una excepción, es que a pesar de haber sido común la presencia de religiosas letradas y autoras de biografías y autobiografías en Portugal y en América hispánica, si esa costumbre existió en la América portuguesa, prácticamente no dejó registros.

CONSIDERACIONES FINALES

Al analizar los escritos autobiográficos y la biblioteca de Jacinta, el interés principal fue reflexionar sobre el impacto de la lectura de libros religiosos al interior de las clausuras femeninas, especialmente, sobre los usos que las reclusas podían hacer de éstos. Al investigar el caso de Jacinta fue posible percibir su semejanza con el de muchas otras beatas y visionarias que vivieron en Portugal y en la Europa católica de siglos anteriores. Jacinta se presenta como una típica representante de la cultura religiosa barroca, cuando los episodios místicos de las devotas eran frecuentes, especialmente en los claustros de los conventos. Sus actitudes y creencias expresan elementos de una religiosidad y cultura católica fuertemente marcada e influenciada por la lectura de libros religiosos.

En ese sentido, las prácticas femeninas desarrolladas al interior de esas instituciones -conventos o recogimientos- estaban orientadas a una formación que tenía como base la lectura de obras religiosas, que acabó estimulando el desarrollo de habilidades de lectura, así como de escritura de las mujeres que vivían en estos claustros.

En efecto, al interior de las clausuras femeninas –en Portugal y Brasil– varios géneros de escritura fueron desarrollados por las reclusas: 1. Registros de carácter institucional y administrativo (como libros de ingresos y egresos); 2. Correspondencias privadas con amigos y familiares y 3. Autobiografías y biografías de compañeras de clausura. Este último se apoyaba en una amplia tradición europea de escritura de “vidas”, que atravesó la Baja Edad Media y toda la Edad Moderna, y acabó divulgándose también en América. En este género literario, muy estimulado y practicado por los miembros de las órdenes religiosas, las crónicas sobre los conventos relataban, en ocasiones de modo pormenorizado, las vivencias espirituales, prácticas ascéticas y devocionales de sus compañeros(as). Como llama la atención Maria de Lurdes Fernandes, es evidente que ese modelo narrativo surge directamente de la tradición hagiográfica que se impuso mediante la reproducción manuscrita e impresa³⁵.

En el Portugal del siglo XVI, no faltaron ejemplos de ese tipo de relatos, en los cuales predominaba la finalidad edificante y una selectividad asumida de los episodios más ejemplares. Algunos de ellos fueron dedicados exclusivamente a mujeres santas e “ilustres en virtud”, como la obra el *Jardim de Portugal*, de fray Luís dos Anjos, típica de la cultura barroca y de la importancia que el reconocimiento oficial de la santidad estaba asumiendo en la Europa católica de entonces. De acuerdo con su autor, el *Jardim* “contenía buena lección para mujeres, ejemplos para oradores, motivos para devotos y para amigos de historias muy antiguas y modernas”³⁶.

Para Maria de Lurdes Fernandes, que editó y anotó la obra de fray Luís dos Anjos, la hagiografía a través del registro escrito, que permitía una mayor difusión tanto en su forma “biográfica” como autobiográfica, después de santa Teresa de Ávila, también “estimuló la reproducción de los modelos de santidad y de virtud que, en el caso del comportamiento femenino, dejaron marcas profundas, algunas de las cuales se mantuvieron influyentes o latentes en los siguientes siglos”³⁷.

En el caso de la América portuguesa, la madre Jacinta de São José, fundadora de la orden de las carmelitas en Brasil, es al mismo tiempo heredera y representante de esa religiosidad barroca, así como del clima de exacerbación religiosa dominante aún en la primera mitad del siglo XVIII, en Río de Janeiro, que valorizaba la escritura y lectura de las “vidas” de santos y venerables. Como lectora del género hagiográfico, es posible que Jacinta leyera el *Jardim de Portugal*, publicado por primera vez en 1625, pero como demuestra el estudio de su biblioteca, ciertamente tuvo contacto con otras obras de ese género.

¿Cómo Jacinta leyó a santa Teresa? Este es un asunto a ser verificado e implica contrastar la autobiografía de Teresa de Ávila y las “*contas de consciência*” que Jacinta envió a sus confesores, lo que escapa a los objetivos de este estudio. Sin embargo, es posible que al relatar sus visiones o revelaciones imaginarias, ella no reprodujera simplemente las visiones o revelaciones de santa Teresa, pero que las combinara con otras lecturas, ya que las tentaciones del

³⁵ FERNANDES, M^a de L. Correia, prefácio ao *Jardim de Portugal*, de frei Luís dos Anjos, Campo das Letras, Porto, 1999, (1625), p. 10.

³⁶ DOS ANJOS, Frei Luís: *Jardim de Portugal em que se trata da notícia de algumas santas, e outras mulheres illustres em virtude, as quais nascerão, ou viverão ou estão sepultadas neste Reino e suas cõquistas*, em casa de Nicolao Carvalho, Coimbra. 1626. edição Fernandes, de Maria de Lurdes Correia. Porto, 1999; prefácio ao *Jardim de Portugal*, p. 19.

³⁷ DOS ANJOS, Frei Luis, *Jardim de Portugal*, p. 16.

demonio, los casos de interlocución con Dios y otros diálogos y manifestaciones místicas de ese tipo, estaban presente en muchos libros de piedad y biografías de santas, disponibles en esa época. Jacinta debe haber desarrollado una forma de tratar con los libros que leía y con los sermones y orientaciones espirituales que oía, pues es evidente en sus escritos autobiográficos que las visiones místicas descritas partieron de un contacto estrecho con la literatura religiosa posterior al Concilio de Trento.

El hecho es que tales escritos despertaron sospechas en don Antônio do Desterro, que lo llevaron a denunciarla como falsa santa frente a la Inquisición de Lisboa. Si don Antônio no se hubiera opuesto al deseo de Jacinta de fundar un convento de carmelitas y si ellos no hubieran entrado en disputa sobre la regla a ser profesada, tal vez ella jamás le hubiera enviado la "autobiografía" anexa a la denuncia. Es cierto que la declaración de Jacinta existente en los archivos inquisitoriales es muy diferente de los relatos escritos que conocemos dirigidos a la Inquisición o registrados por los inquisidores. Sin embargo, hay que tener presente que su autobiografía fue escrita con la intención de convencer al lector de que su misión de fundar un convento de la Orden de las carmelitas obedecía a una voluntad divina y no a un arrebato propio de orgullo o vanidad. Para tal propósito, Jacinta utilizó recursos de persuasión disponibles o efectivos en esa época (visiones o revelaciones, premoniciones, éxtasis), de manera que sus cartas y *contas de consciência* se tornaron un valioso testimonio de las creencias y tradiciones de la cultura religiosa de la época, vivenciadas al interior de las clausuras femeninas. Al construir su autoimagem a partir de los estereotipos de santidad femenina presentes en la hagiografía, Jacinta proporcionó a sus biógrafos los componentes de su santidad enfatizados posteriormente.

No obstante, resta saber, por qué don Antônio la denunció a la Inquisición, compartiendo ambos el clima religioso reinante en el Río de Janeiro de la primera mitad del siglo XVIII, cuando, como enfatizó Luiz Mott, "*milagros, apariciones y santos hacían parte integrante del día a día de la comunidad, siendo que hasta el populacho sabía reconocer algunos signos de santidad en cadáveres.*"³⁸ Y más aun, como describe el mismo autor, don Antônio do Desterro era un gran coleccionista de reliquias que no escatimó esfuerzos para subir al morro de Santo Antônio, en Río de Janeiro, donde quedaba el convento de los franciscanos, para testificar que uno de los miembros de esa comunidad, fray Fabiano de Cristo, había muerto en olor de santidad. Para ello, él mismo mojó un

³⁸ MOTT, L.: *Rosa Egipciaca, uma santa africana no Brasil*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1993, p. 233.

pedazo del hábito del fraile con la sangre de sus llagas, afirmando por escrito que tal pedazo *lançava de si um cheiro mui suave que recreava o olfato*³⁹.

También es de extrañar que, en su denuncia, don Antônio criticara los padres que acompañaron a Jacinta hasta Lisboa por contar sus proezas y por divulgar en Río de Janeiro su fama de santidad, pues en ese tiempo era común que los padres escribieran la vida de sus discípulas espirituales para divulgar sus dones sobrenaturales⁴⁰. Durante un corto periodo de tiempo, el obispo dio oídos a dos mujeres místicas y visionarias de su diócesis, creyendo en sus poderes. En primer lugar a Jacinta, aceptando solicitar al rey la fundación de su convento; y en la misma época, apoyó a Rosa Egipcíaca, –una negra africana libre que viviera en Minas Gerais –, en la fundación del *Recolhimento do Parto* (1754), en el cual ella vivió y reinó por más de diez años con fama de santa.

Rosa, “*la santa africana que vivió en Brasil*”, fue estudiada y biografiada con riqueza de detalles por Luiz Mott. Es a través de su narrativa que sabemos que don Antônio acató la denuncia hecha por el vicario general contra Rosa, lo que acabó por llevarla a las cárceles secretas de la Inquisición de Lisboa en 1763, después de haber sido indagada por el Juicio Eclesiástico de Río de Janeiro y de haber permanecido presa por doce meses⁴¹. Es de notar que el caso de Rosa ocurrió nueve años después de que el propio obispo denunciara a Jacinta ante el tribunal del Santo Oficio por un crimen semejante. No obstante, el destino de las dos místicas fue bastante diferente: mientras la prudente fundadora del Carmelo retornó ilesa a Río de Janeiro, Rosa, además de ser procesada, permaneció presa por tres años y desapareció extrañamente de los registros inquisitoriales en 1765. De cualquier modo, la conducta de don Antônio no deja de ser intrigante. ¿Por qué se demoró tanto tiempo para actuar contra Jacinta o inclusive contra Rosa?, ¿Por qué dejó que la fama de santidad de ambas se difundiera por la ciudad?, ¿Qué lo llevó a cambiar de idea?

En síntesis, aun hay muchas preguntas en la trayectoria de la vida de Jacinta que no pudieron ser respondidas en el ámbito de estos estudios. Mientras no sean recuperados más datos, sólo podemos lanzar conjeturas tanto en relación a la denuncia en sí, como a la construcción de su memoria. Con relación a ésta última, hay un camino claramente perceptible en dirección a la santidad que se

³⁹ MOTT, L.: *Rosa Egipcíaca...* p. 234.

⁴⁰ MOTT, L.: *Rosa Egipcíaca*, p. 246.

⁴¹ MOTT, L.: *Rosa Egipcíaca*, pp.575-622.

inicia con la narrativa de su primer confesor, pasa por los escritos personales de Jacinta y llega a las biografías del siglo XIX y XX. Se sabe que la memoria de Jacinta continua siendo cultivada en el interior de la orden de las carmelitas como madre fundadora, pues una breve biografía, publicada en forma de panfleto, circula desde 1931 fuera de la clausura del Convento de Santa Teresa en Río de Janeiro, en la que se narra la historia de la fundación, los esfuerzos de la fundadora y su muerte con *odor de santidade*. Ciertamente, ésta es una forma de venerar su memoria, divulgar su vida y exaltar los esfuerzos que realizó para superar las dificultades impuestas a la fundación por el obispo.

En 1935 fue publicada por primera vez una biografía de la madre Jacinta de São José, en la cual ella es denominada *sierva de Dios*⁴². No sabemos si en la década de 1930 hubo alguna intención en iniciar un proceso de beatificación de Jacinta, lo que explicaría tales publicaciones.

Como alertó Carlo Ginzburg, cuando insistimos

“en los elementos comunes, homogéneos de la mentalidad de un cierto periodo, somos inevitablemente inducidos a descuidar las divergencias y los contrastes entre las mentalidades de las varias clases, de los varios grupos sociales, sumergiendo todo en una mentalidad colectiva indiferenciada e inter-clasista”⁴³.

Por lo tanto, con relación a Jacinta debemos tener en cuenta dos aspectos: primero, que ella era una mujer de elite que vivía en clausura; lectora de obras de religión que debe haber asimilado, por lo menos en parte, de la forma como la Iglesia esperaba, pues cualquier error de doctrina en sus escritos no habría escapado fácilmente de las redes de la Inquisición⁴⁴. Segundo, posiblemente Jacinta combinaba en sus manifestaciones místicas conocimientos aprendidos de su lectura de obras religiosas con elementos de la tradición oral a la cual estaba

⁴² SÃO JOSÉ, Frei Nicolau de: *Vida da serva de Deus madre Jacinta de São José, carmelita descalça fundadora do Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro*. Mendes Junior, Rio de Janeiro, 1935.

⁴³ GINZBURG, C.: *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Companhia das Letras, São Paulo, 1988, p. 16.

⁴⁴ Los límites entre la herejía y la santidad eran muy tenues en esa época. Un pequeño desliz cometido por cualquier visionaria con pretensiones de santidad, podría terminar en un proceso de herejía o hechicería. Tal vez, el hecho de ser una mujer de elite ayude a comprender en parte ciertas actitudes de Jacinta, tales como la prepotencia y arrogancia con las que enfrentó al obispo, así como los aliados poderosos que consiguió cooptar y que le abrieron las puertas del palacio Real en Lisboa.

DEVOCIONARIO Y ESPIRITUALIDAD EN LOS CONVENTOS FEMENINOS NOVOHISPANOS: SIGLOS XVII Y XVIII

Asunción Lavrin

El estudio de la espiritualidad en los conventos novohispanos ha comenzado a florecer en el último decenio, abriendo las puertas para una nueva investigación de la cultura religiosa del período barroco mexicano¹. Se trata de capturar la configuración general y modos de enunciación personal de las formas de entender y sentir la fe y, por ende, de las prácticas devotas que la expresaban. Ésta no es una tarea sencilla. Las numerosas expresiones de la fe, deben primero catalogarse, hasta donde sea posible, después estudiarse en su miríada de conceptualizaciones y expresiones. También deben buscarse sus raíces europeas o ibéricas, analizar su expresión escrita o artística, y verificar las formas especiales de devoción que practicaron las creyentes a través del tiempo. No es posible determinar aún, por falta de estudios comparativos, hasta que punto el devocionario sufre transformaciones cuando se arraiga en Nueva España (y América en general), creándose a su vez cultos locales o regionales que reflejan la creación de una nueva identidad religiosa².

¹ LORETO LÓPEZ, R.: *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, El Colegio de México, México, 2000. Ver especialmente, pp. 283-310; RAMOS MEDINA, M. (coord.): *Camino a la Santidad. Siglos XVI-XX*. CONDUMEX, México, 2003; MORGAN, R. J.: *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1800*, The University of Arizona Press, Tucson, 2002; GONZALBO AIZPURU, P.: "Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús" en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, editado por Clara García Aylluardo y Manuel Ramos Medina, CONDUMEX, México, 1994, vol. 2, pp. 105-115; RUBIAL GARCÍA, A.: *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 1999; RUBIAL GARCÍA, A.: "Santos para pensar. Enfoques materiales para el estudio de la hagiografía novohispana." *Prolija Memoria. Estudios de Cultura Virreinal*, 1:1, (Noviembre 2004), pp. 21-146; KARANT-NUNN, S. (ed.): *Varieties of Devotion in the Middle Ages and the Renaissance*, Prepolis, Turnhout, Bélgica, 2003. Muchos estudios han tenido como inspiración los trabajos de WILLIAM Ch. Jr.: *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1989 y *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1981.

² Los únicos esfuerzos de aproximación al estudio del devocionario en forma comparativa, ya dentro de un virreinato, o del mundo americano en general, han sido los de Antonio Rubial y Ronald Morgan, citados en la nota 1. También debe mencionarse: GREER, A. y BILIMKOFF, Jordi (eds.): *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas (1500-1800)*, Routledge, New York, 2003, y GARCÍA AYLUARDO, Cl. y RAMOS MEDINA, M.: *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 2 Vols., CONDUMEX, México, 1997.

Las formas de expresión de la devoción son varias y se encuentran en manifestaciones escritas como sermones, hagiografía, plegarias y escritos espirituales; expresiones artísticas como pinturas y esculturas en los claustros (retablos y figuras de devoción icónica); celebraciones públicas y privadas de fiestas religiosas y devociones internas del convento³. Teóricamente, esas formas de expresar la devoción constituyen un universo de amplias proporciones. Reduciendo este universo a los conventos de monjas se hace factible el abordaje de este tema en este trabajo. Aquí sólo puedo bosquejar lo que sería un plan de estudio calculado en varios años de investigación. El mismo incluiría los elementos anteriormente citados, pero reducidos al mundo femenino. Aunque hay formas de devoción universales, creo que existen formas devocionales y de espiritualidad intensamente femeninas que pueden ser comprobadas con estudios más profundos⁴.

De entrada, la advocación bajo la cual se fundaban los conventos es ya de por sí un planteo inicial de la presencia de un devocionario vivido de manera profunda, ya que la comunidad religiosa se colocaba bajo la protección espiritual de sus santos patrones. También indica a veces el deseo especial de los patrones laicos de favorecer un culto o devoción especial, como el interés por fundar conventos teresianos en el siglo XVII a raíz de la popularización de los escritos de la monja de Ávila y bajo una ola de reformación espiritual. De los 57 conventos femeninos fundados en Nueva España, la advocación de la Virgen María ratifica una profunda devoción mariana. Hubo, al menos, 18 conventos bajo diferentes formas de advocación como Nuestra Señora de los Angeles, Nuestra Señora del Pilar, Jesús María, La Concepción o La Encarnación. El resto está dividido entre las advocaciones de santos de la Orden, como san Felipe de Jesús para las Capuchinas, santa Teresa para las Carmelitas, santa Clara para las franciscanas. Dos están dedicados respectivamente a La Santísima Trinidad y Corpus Christi, aspectos teológico de la fe, y dos a Nuestra Señora de Guadalupe, que si bien son de advocación mariana, reflejan la creciente devoción a la patrona virreinal y de América hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX⁵. Aunque una revisión de las pinturas, retablos y santos venerados en las iglesias de las religiosas se

³ LORETO LÓPEZ, R.: "La fiesta de La Concepción y las identidades colectivas. Puebla (1619-1636), en Ayluardo García, Clara y Ramos Medina, Manuel, coords. *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 1, UIA/INAH/CONDUMEX, México, 1994, pp. 87-104.

⁴ IBSEN, K.: *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, University Press of Florida, Gainesville, 1999.

⁵ AMERLINCK DE CORSI, M^a C. y RAMOS MEDINA, M.: *Conventos de Monjas. Fundaciones en el México virreinal*. CONDUMEX, México, 1995.

hace imposible hoy en día, debido a la dispersión de los objetos religiosos, si es asequible seguirle las huellas a las celebraciones de sus santos patronos y las advocaciones de la virgen, además de aquellas prescritas por el calendario religioso. Entre los que se celebraban en el convento de San Jerónimo de México estaban Nuestra Señora del Rosario, santa Gertrudis, las Once Mil Vírgenes, san Antonio de Padua, la Asunción de la Virgen y san Hipólito⁶. En 1754, en el convento de San Jerónimo de Puebla, las religiosas, actuando comunitariamente, juraron adoptar y venerar como patrona del monasterio a la “*sacratísima Virgen María de Guadalupe*”, en obsequio a las mercedes que la imagen les había hecho en cuanto a mejorar la salud de las religiosas de los sufrimientos de peste, epilepsia y morbo, en 1737. La rúbrica de 77 religiosas corroboró los testimonios de curación⁷. A raíz de la adopción de la advocación guadalupana, varias imágenes de la misma se oficializaron dentro del convento, adoptando “oficios” como los de portera y prelada. Al menos dos pinturas de la virgen con la inclusión de las religiosas están citadas e impresas en la reciente obra de Bazarte Martínez y Tovar Esquivel. Anteriormente, sin embargo, santa Paula y su hija, santa Eustaquia, habían sido el eje del devocionario jerónimo, presentado en la regla impresa el convento⁸. Bazarte, Esquivel, y Tronco Rosas en un estudio detallado del convento de San Lorenzo de México, amplían la gama devocional a nuestro alcance⁹. Los altares de este convento fueron dedicados al Ecce Homo, Nuestra Señora de Guadalupe, san Antonio de Padua, Nuestra Señora de Loreto, y san José. Uno de sus más preciados cuadros fue el del tormento de san Lorenzo, que como devoción titular de la comunidad sería objeto de especial veneración. En su fachada se inscribieron las estatuas de san Agustín, san Pedro y san Pablo, san Jerónimo, san Lorenzo y santa Paula¹⁰. La devoción de la Virgen de Rosario en las dominicas de Santa Catarina de Siena fue introducida desde finales del siglo XVI¹¹. Por su parte,

⁶ Por ejemplo, en 1744, el convento de San Lorenzo, en México, celebraba la fiesta de la Encarnación, la de san Lorenzo, y misas especiales para san José. Archivo General de la Nación, *Bienes Nacionales*, Leg. 1151. Relación de la rentas (1744). Los patronos laicos establecían fiestas de su devoción, como hizo Basilio Baudaubert con la fiesta de san Antonio en el celebrado convento de La Encarnación, y cuyo costo, se informa, ascendió a 1.250 pesos en las cuentas de 1808. Archivo General de la Nación, *Bienes Nacionales*, Legajo 462. Cuentas del mayordomo de La Encarnación. A finales del período colonial, el convento de San Lorenzo en México contaba con más de 25 patronazgos para la celebración de estos santos y diferentes advocaciones de la Virgen María. Ver BAZARTE, A., TOVAR ESQUIVEL, E. y TRONCO ROSAS, M.: *El Convento Jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, Instituto Politécnico Nacional, México, 2001, pp. 324-330.

⁷ BAZARTE MARTÍNEZ, A. y TOVAR ESQUIVEL, E. (compiladores): *El convento de San Jerónimo en Puebla de los Ángeles*, Litografía Magno Graf, S.A. de C.V., Puebla, 2000, pp. 81-130.

⁸ BAZARTE MARTÍNEZ y TOVAR ESQUIVEL, *El convento...*, pp. 19, 59, 61, 131-33. Otras pinturas que pertenecieron al convento representan a Santa Clara y la pasión de Jesús.

⁹ BAZARTE MARTÍNEZ, A., TOVAR ESQUIVEL, E. y TRONCO ROSAS, M. A.: *El Convento Jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, Instituto Politécnico Nacional, México, 2001.

¹⁰ BAZARTE, TOVAR, ESQUIVEL Y TRONCO ROSA, *El Convento...*, pp. 422-427.

¹¹ FRANCO, Fr. Alonso: *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de*

las capuchinas de México, convento fundado en 1666, establecieron el culto de Felipe de Jesús, beatificado en 1627 como mártir del Japón y que los criollos novohispanos del siglo XVII reclamaron con gran energía, en su deseo de contar con un coterráneo entre los notables de la Iglesia¹². El convento de Santa Teresa la Antigua, fundado en 1616, sólo dos años después de la beatificación de Teresa de Jesús, tuvo varias opciones devocionales: san José, santa Teresa, san Angelo y la virgen del Carmen. Habiendo efectuado un sorteo, san José salió tres veces en la suerte, obvia elección divina. Aunque el convento se llamó de San José, fue eventualmente mejor conocido como Santa Teresa. El lazo afectivo con santa Teresa se expresó desde su fundación. En 1618 las monjas comisionaron una serie de 24 óleos sobre la vida de la Santa de Ávila a Luis Juárez, uno de los más notables pintores de la capital virreinal¹³. También veneraban la imagen de la Virgen de la Barca, ataviada con manto y vestido cubierto de flores, luciendo un collar de perlas y una vistosa corona, y navegando en una barca semejante a las canoas que surcaban las aguas de los jardines flotantes que aún quedaban en México¹⁴. Quizás más importante para ellas, sin embargo, fue la devoción de un Cristo Crucificado, el Santo Cristo de Ixquimilpan¹⁵. Esta imagen les fue donada por el arzobispo Mateo Sagade Bugueiro, pero su origen estuvo en un pequeño pueblo provinciano donde era venerado por la población mayormente indígena, y fue quizás la presea más famosa de este convento. La otra imagen venerada en las carmelitas fue la de Nuestra Señora de la Antigua, culto que fue promovido por el rico patrón Esteban de Molina Mosquera. Los conventos hermanos, Santa Teresa la Nueva y Santa Teresa en Guadalajara, afianzaron la devoción teresiana¹⁶. Las carmelitas pudieron añadir san Juan de la Cruz a su devocionario, cuando el mismo fue elevado a la santidad en 1729. La canonización de este santo fue celebrada por otros conventos de religiosas con el mismo fervor¹⁷.

Predicadores en la Nueva España [1646], Imprenta del Museo Nacional, México, 1900, pp. 450-51.

¹² MORGAN, R. J.: *Spanish American Saint...*, pp. 143-169.

¹³ AMERLINCK DE CORSI, M^a C.: "El exconvento de San José y la iglesia de Santa Teresa la Antigua, sus arquitectos, artistas y artesanos", en *El Monacato femenino en el imperio español*. Coordinado por M. Ramos Medina, CONDUMEX, México, 1995, pp. 477-495. El convento también tuvo retablos dedicados a santa Febronia y Nuestra Señora de la Concepción.

¹⁴ BURKE MARCUS, B.: *Treasures of Mexican Colonial Painting. The Davenport Museum of Art Collection*. Davenport Museum of Art/ Museum of New Mexico Press, Davenport, 1998, pp. 104-105.

¹⁵ VELASCO, A.: *Exaltación de la divina misericordia en la milagrosa renovación de la soberana imagen de Cristo Señor N. crucificado que se encuentra en el convento de San Joseph de Carmelitas Descalzas de esta ciudad de México*. María Benavides, viuda de Juan de Ribera, México, 1699.

¹⁶ RAMOS MEDINA, M.: "Esplendor del culto carmelita" en *El Monacato Femenino...*, pp. 497-509.

¹⁷ *El Segundo Quinze de Enero de la Corte Mexicana. Solemnnes fiestas, que a la canonización del mystico doctor San Juan de la Cruz celebró la provincia de San Alberto de Carmelitas Descalzos de esta Nueva España* (1730), Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 2000, pp. 142-143, 167 535, 576, 703. La celebración de las Carmelitas Descalzas de Puebla carecen de paginación y está contenida en la descripción del bachiller Manuel Castellanos, al final de esta obra.

También en algunas crónicas e instrumentos de testamentaría de religiosas, hay evidencia de sus predilecciones devocionales. Por ejemplo, en inventarios de finales del siglo XVII se constata que entre las posesiones materiales de las monjas difuntas se encontraban crucifijos e imágenes de santos simplemente descritos como “pinturas pequeñas” o alguna frase similar. Entre las pocas mencionadas específicamente, estaban: Nuestra Señora de la Soledad, el Santísimo Niño, la Virgen de Copacabana, Nuestra Señora de la Concepción, “bultos” de la Virgen (sin denominación), san Antonio y Jesús Nazareno; “retablos pequeños” y algunos “*agnus deis*” y rosarios para las devociones¹⁸. También se mencionan “imágenes de pecho” que eran los escudos de monjas, emblemas religiosos en tela, óleo o aún pintados sobre madera y carey, que se lucían en ocasiones especiales y que nos dan una idea de las devociones más queridas por quienes los lucían sobre su cuerpo¹⁹. Sin embargo, los caminos del arte son difíciles de seguir, y por el momento me ceñiré a algunas de las fuentes escritas, revisando brevemente el devocionario a través de algunos libros de oraciones y ejercicios espirituales y los escritos íntimos de las religiosas²⁰.

DEVOCIONARIO RITUAL

Llamo así a aquellas devociones detectadas en las plegarias y oraciones practicadas en los conventos en forma de ejercicios comunitarios o personales. Siendo la oración el alimento del alma, el sujeto de las mismas nos da una pauta sobre las devociones consideradas más adecuadas para ese fin²¹. Predominantemente

¹⁸ Archivo General de la Nación, *Bienes Nacionales*, Leg. 881, exp. 18.

¹⁹ PERRY, E.: “Escudos de Monjas/Shields of Nuns: The Creole Convent and Images of Mexican Identity in Miniature” Disertación doctoral, Brown University, 1999; ARMELLA DE ASPE, V. y TOVAR DE TERESA, G.: *Escudos de monjas novohispanas*, Fernández Cueto, México, 1993; Los escudos fueron identificados como de la orden concepcionista. Ver ilustración y pequeño artículo de Elizabeth PERRY sobre un escudo concepcionista en *Painting a New World Mexican Art and Life, 1521-1821*, Denver Art Museum, Denver, 2004, pp. 216-18.

²⁰ Para el arte religioso mexicano: *Painting a New World. Mexican Art and Life, 1521-1821*, Denver Art Museum, Denver, 2004; *Pintura Novohispana. Museo Nacional del Virreinato*, Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, A.C., Tepozotlán: 1996. Una curiosa y breve crónica de cómo se incorporaban los conventos de religiosas a las fiestas sacras la encontramos en *El segundo Quinze de enero*, pp. 142, 167, 535, 576.

²¹ LANCIEGO Y EGUILAZ, Fr. Joseph: *Carta Pastoral que escribe... a sus amadas hijas las religiosas de toda su filiación*. México, 1716, p. 3; GRANADA, Fr. Luis de: *Obras Completas*. Edición y nota crítica de Álvaro Huerga, 10 Vols. Fundación Universitaria Española/Dominicos de Andalucía, Madrid, 1994, vol. 1, *Libro de la oración y meditación, passim*. Ver también vol. 5, *Memorial de la vida cristiana, dedicado a la comprensión de la oración*; JESÚS, Teresa de: *Libro de su vida*. Doubleday & Company, Inc. New York, 1961, pp. 28-125; LOYOLA, Ignacio de, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Sal Terrae, Santander, 1986.

están dirigidas a Jesús y a María, centros del devocionario teocéntrico y mariano de las religiosas novohispanas, que heredaron las prácticas de una espiritualidad desarrollada en Europa desde los siglos IV y V del cristianismo²². Entre las prácticas comunitarias son notables los ejercicios en desagravio de Cristo, practicados por las religiosas que se ofrecen a sufrir por El, y novenarios y otras formas de oración en alabanza de la Virgen²³. Las religiosas Bernardas de Mexico practicaban este tipo de contabilidad espiritual ofreciendo una variedad de oraciones (como el Rosario), visitas a los altares., actos de contrición, cilicios y mortificaciones, ayunos, comuniones, etc., que cuidadosamente apuntaban en un libro comunitario para lograr un monto total anual de “actos de rescate” por la traición de Judas y desagravio por las penas infligidas a Jesucristo²⁴. El propósito era ofrecer algo de valor personal, ya que Jesucristo había ofrecido su vida por rescatar las de ellas. Los ejercicios espirituales encaminaron las devociones de las religiosas, especialmente desde mediados del siglo XVII, cuando el influyente jesuita Antonio Núñez de Miranda, popularizó este tipo de devociones. Aparte de ser un devoto de la Limpia Concepción de María, su diseminación de los ejercicios espirituales de San Ignacio fue de amplia repercusión. Los mismos fueron seguidos por cientos de monjas novohispanas²⁵. La escritura de ejercicios espirituales por religiosas profesas tuvo buena acogida en España en el siglo XVII, y no resulta extraño que algunas monjas novohispanas se aventuraran a escribir los propios. Es el caso de María de San José, inspirada por una visión de la Virgen María en 1693, en la cual aprendió a hacer los pasos de las estaciones de la pasión en su compañía. A raíz de esta experiencia escribió un libro de ejercicios que circuló manuscrito por mucho tiempo y que llegó a publicarse póstumamente en 1723, alcanzando varias reimpressiones²⁶. Algunos de estos ejercicios nacieron de una sostenida observancia espiritual. Incluso la celebrada poeta sor Juana Inés de

²² PELIKAN, J.: *Mary through the Centuries. Her Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven, 1996, pp. 55-65, 128-36.

²³ *Novena en culto de la presentación de la Reyna de los Ángeles María Santísima a el templo de Jerusalén. Por una religiosa de velo y choro del convento de señora Santa Inés de Monte Policiano de la ciudad de la Puebla de los Angeles*, Viuda de Miguel de Ortega, Puebla, 1746; Sor María de Santa Clara, *Subida al Monte de Mirra*. México, 1747.

²⁴ *Ejercicios de los desagravios de Cristo Señor Nuestro que usan las religiosas del Máximo Doctor San Gerónimo de la ciudad de la Puebla de los Angeles*, Real Colegio de San Ignacio, Puebla, 1767; Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Javier Alegre, Manuscrito 30. Convento de San Bernardo, Obras de Rescate.

²⁵ BRAVO ARRIAGA, M^a D.: *El discurso de la espiritualidad dirigida. Antonio Núñez de Miranda, confesor de sor Juana*. UNAM, México, 2001.

²⁶ MYERS, K. A. y POWELL, A.: *A Wild Country Out in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, University of Indiana Press, Bloomington, 1999, pp. 240-45, 367. Myers cita las *Estaciones que la Soberana emperatriz de los Cielos María Santísima Nuestra Señora anduvo y enseñó a la venerable Madre María de San Joseph...*, Puebla, Sevilla, 1723.

la Cruz escribió unos "Ejercicios" de nueve días en honor de la Encarnación de Cristo y una serie de plegarias por los quince misterios del Rosario, dedicados a María en su advocación de la Virgen de los Dolores²⁷. A diferencia de los ejercicios de las Bernardas, que eran para uso de las religiosas, los de Sor Juana podían ser practicados por personas laicas y profesas y contenían actos penitenciales y una confesión al final del ciclo. Sor Juana, como otras religiosas, elevaba a María a la más alta categoría, debajo sólo de Dios y Cristo, elogiando su carácter de vaso que contuvo la inmensidad de Jesucristo y su papel como criadora y custodia de su divinidad. También se unió a la muy difundida devoción a la Limpia Concepción de María, que fue importantísima en los conventos de religiosas. En 1694, durante un período muy controvertido en su vida como religiosa, escribió una breve explicación del misterio de la Limpia Concepción y ratificó su juramento de defenderla²⁸. La devoción a la Limpia Concepción fue tan popular que en el sermón de profesión de una religiosa clarisa en 1686, el predicador Juan de Ávila añadió *motu proprio*, aunque retóricamente, un quinto voto, además de los cuatro de rigor: el de defender la Concepción Inmaculada de María²⁹.

Otra devoción muy extendida durante este período fue la del Corazón de Jesús, que representaba una fuente de amor, a pesar de ser usualmente representado rodeado de una corona de espinas por sus sufrimientos. Los devotos laicos de esta devoción costeaban fiestas para su culto, como fue el caso de doña Josefa Muñoz, que dotó con 1.000 pesos esta advocación en el convento jerónimo de San Lorenzo de México³⁰. De acuerdo con un orador sagrado el corazón de Jesús también contenía el símbolo de la cruz en sus concavidades, extendiendo así su significado a sus sufrimientos para aquellas que le rindieran culto³¹. Algunas monjas privilegiadas declararon haber tenido visiones del corazón sangrante, ya que Cristo otorgaba este privilegio a aquellas de corazón casto³². El

²⁷ El rosario consiste en 150 Ave Marías con un Padre Nuestro entre cada diez. Ver WINSTON-ALLEN, A.: *Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages*. The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1997; CRUZ, sor Juana Inés de la: *Obras Completas*. Editorial Porrúa, S.A., México, 1969, pp. 996-1023.

²⁸ DE LA CRUZ, sor Juana Inés: *Obras completas*, pp. 1025-26.

²⁹ ÁVILA, Juan de: *Pureza emblemática discurrida en la profesión de la M. Mariana de San Francisco, religiosa de Santa Clara*, María de Benavides, vda. de Juan de Ribera, México, 1686, pp. 2-3.

³⁰ BAZARTE, TOVAR. TRONCOSO: *El Convento Jerónimo...*, p. 330.

³¹ BORGES, Fr. Pedro de: *Sermón que predicó en la profesión de la Madre María de la Encarnación del convento de la gloriosa Santa Teresa de Jesús de esta ciudad*, Vda. de Juan de Robles, Puebla, 1672, p. 3. Existen varios óleos coloniales en los cuales las religiosas ofrecen sus corazones a Dios, Jesús, la Virgen y sus santos protectores. La devoción fue iniciada por la francesa santa Margarita Alacoque (1647-90), monja del convento de la Visitación en Paray, y aprobada oficialmente por el papa en 1765. Fue canonizada en 1920.

³² DE LA MADRE DE DIOS, Fray Agustín, OCD: *Tesoro escondido en el santo Carmelo Mexicano. Mina rica*

corazón fue un símbolo de energía, vitalidad, inspiración y amor, en contraste con la cruz, significativa del sacrificio de Jesús por la humanidad. Un folleto de 1754 dedicado a las religiosas de Puebla explicaba una “*escuela del Sagrado Corazón para sus amantes esposas*”³³. Predicaba el establecimiento de una escuela, cuya maestra era María, pero cuyo objetivo era encaminar a las religiosas al amor de su “*amartelado dueño*.” La escuela alentaba las prácticas de las virtudes de buen comportamiento religioso, que eran leña para el fuego del amor divino. Comunión, oración y repetición de lecciones de tipo catequético, eran practicadas por la comunidad de aquellas empeñadas en la devoción y aprendizaje de todo lo que agradaría al esposo. El premio de la graduación en esta escuela era la recompensa del amor divino, pintada sugestivamente como “*Aquel abrazo estrecho/ que te hará ser toda mía. Pues Yo ser tuyo quiero*.”

En el siglo XVIII el amor divino fue una de las temáticas favoritas de sor María Anna Agueda de San Ignacio, monja poblana que recibió el apoyo efectivo del obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, quien pagó por la impresión de sus obras. Los escritos de sor María Anna son esencialmente devocionales y tuvieron obvios fines didácticos. Los títulos nos dan una pauta del carácter de los mismos y del repertorio devocional: *Oratorio espiritual*, *Meditaciones de la Sagrada Pasión*, *Leyes de Amor Divino*, dedicada a las religiosas, y *Mysterios del Santísimo Rosario*, en honor de la Virgen³⁴. Unos *Ejercicios de tres días* fueron escritos para uso de su convento de Santa Rosa de Santa María. Escribió también un *Oratorio Espiritual*, un pequeño libro de meditaciones a pedido de una monja de San Jerónimo de Puebla. En sor María Anna se conjugaron las devociones

de ejemplos y virtudes en la historia de los Carmelitas Descalzos de la Provincia de Nueva España, Probusa y Universidad Iberoamericana, México, 1984, pp. 199, 306. La carmelita sor Beatriz de los Reyes (muerta en 1606) es citada como un ejemplo. Ver la obra de santa Gertrudis de Helfta como una visionaria medieval privilegiada: HELFTA, Gertrudis de: *The Herald of Divine Love*, traducido y editado por Winkworth, Margaret, Paulist Press, New York, 1993, pp. 34-36. Esta santa fue muy popular en el México colonial. Véase, RUBIAL GARCÍA, A. y BIENKO DE PERALTA, D.: “Las más amada de Cristo. Iconografía y culto de Santa Gertrudis la Magna en Nueva España, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 83 (2003), pp. 1-53.

³³ *Escuela de el Sagrado Corazón de Jesús para sus amantes esposas*, Viuda de Miguel de Ortega y Bonilla, Puebla, 1754, *Passim*, sin paginación.

³⁴ EICH, J.: *The Other Mexican Muse. Sor María Anna Agueda de San Ignacio (1695-1756)*. University Press of the South, New Orleans, 2004. Este es el único estudio literario de las obras de la madre María Anna. En el capítulo 10 de mi estudio [de próxima publicación] sobre la vida conventual de las monjas mexicanas, le dedico algunas páginas a esta importante figura. Algunas de sus escritos fueron incluidos en su biografía por el padre Joseph Bellido, y otras se publicaron separadamente, casi todas después de su muerte. Ver: *Vida de la M.R. M. María Anna Agueda de S. Ignacio Primera Priora del religiosísimo Convento de Dominicas Recoletas de Santa Rosa de la Puebla de los Angeles compuesta por el P. Joseph Bellido de la Sagrada Compañía de Jesús. La saca a la luz el Illmo Sr. Dr. D. Domingo Pantaleón Alvarez de Abreu Arzobispo de la Isla de Santo Domingo y ...Obispo de la Ciudad de la Puebla de los Angeles en el Reyno de México*. Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1758.

de María y Jesús como cumbre del devocionario colonial. En su devocionario mariano predicaba que a María se la alcanza a través de las plegarias, y en respuesta, ella prodigaba a sus devotos el alimento espiritual de su leche, una metáfora a la que recurre frecuentemente. La imitación de la pasión de Cristo, un tema de raíces medievales, es el objeto de las *Meditaciones de la Sagrada Pasión*. Aquí se une la herramienta intelectual de la meditación con el objetivo piadoso de ofrecer pleitesía a la crucifixión a través de la oración. En el *Modo fácil y provechoso de saludar y adorar los sacratísimos miembros de Jesuchristo en su santísima Pasión*, María Anna recorre el cuerpo de Jesús, dedicándole loas y súplicas a cada parte. El cuerpo se convierte así en el escenario de una anatomía espiritual que no despierta remilgo alguno en un detallado análisis visual, siempre sublimado a través del prisma de la fe. En el cuerpo de Cristo se encuentran las fuentes de conocimiento e inspiración. Su desnudez contrasta con la más inhibida y recatada representación de María, de la cual sólo son sus pechos los que se pueden mencionar en estas metáforas devocionales. El amor divino fue la base de su devocionario afectivo, contrapeso de prácticas ascéticas como cilicios y otros usos del cuerpo propio como medio de imitar la pasión de Cristo. De hecho, se observa cómo el imaginario de la fe recorre rítmicamente los extremos del amor y de la auto-humillación y sufrimiento, a veces ligados en estrecha simbiosis, ya que se sufre por amor. La devoción del cuerpo humillado de Jesús, que se puede imitar en el propio, se redime a través del amor que une a Cristo con su reverente esposa.

DEVOCIONARIO ÍNTIMO.

Este es uno de los campos menos conocidos y más sugestivos para adentrarnos en el imaginario religioso. Existen numerosas biografías bajo el título usual de "Vidas," que proveen una rica información sobre prácticas devocionales. Menos numerosas son las autobiografías o auto-hagiografías escritas por profesas que han logrado sobrevivir el paso de los tiempos. Igualmente, los diarios personales o cartas espirituales son importantísimos en el análisis de la vivencia devocional de las monjas³⁵. Desde mediados del siglo XVII hasta finales del XVIII

³⁵ Ver los siguientes trabajos de LAVRIN, A.: "La madre María Magdalena Lorravaquio y su mundo visionario." *Signos Históricos*, vol. 7, N° 3 (Enero-Junio 2005), pp.22-41; "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia," *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), vol. 22, (2000). pp. 49-75; "Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII", *Colonial Latin American Review* 4:2 (1995), pp. 155-179; "La Vida femenina

estas formas de expresión despliegan ante nosotros el espectáculo fascinante e íntimo de la devoción personal. Hasta el momento las pocas investigaciones que se han hecho al respecto indican que no hay un gran cambio en la sensibilidad religiosa expresada por las profesas entre ambos siglos. Podría sugerirse que dentro del mundo de la fe, el racionalismo del siglo XVIII no hizo mella. Hay visionarias hasta finales del siglo XVIII que siguen experimentando un mundo poblado de los mismos personajes divinos que el de las del siglo XVII, aunque siempre cabe advertir que la enunciación y sensibilidad personal hace de cada experiencia una realidad distinta³⁶.

Las prácticas devocionales personales vienen frecuentemente asociadas a los arrobos y las visiones, experiencias muy comunes en todas las enclaustradas del mundo hispanoamericano. No son estos estados el objeto de este breve estudio, pero si es preciso mencionar que los estados de arrobamiento se iniciaban con actos devocionales de recogimiento interior y rezos que preparaban el alma para la visión. Cabe apuntar que en estos estados, Jesucristo y María son los usuales dialogantes de las profesas. Sin embargo, la presencia de santos, ángeles y arcángeles como testigos de sus experiencias, amplía el paisaje devocional. En algunas religiosas, como la franciscana sor María de Jesús Felipa, los ángeles de la guardia son personajes importantísimos que la ayudan a comprender el significado de sus visiones y con quien mantiene intensos diálogos³⁷.

Circunscribiéndome a los devocionarios personales, uno de los más interesantes es el de la madre María Magdalena Lorravaquio, que profesó en 1590 en el convento de San Jerónimo de México³⁸. Sus visiones siempre fueron precedidas del acto de comulgar y un recogimiento lleno de oración. Su devocionario se fijó en Cristo, siempre dentro de una estrecha relación amorosa con ella, su esposa diligente y obediente, y en la Virgen María, su intercesora y amiga espiritual. También menciona a san Francisco, san Felipe de Neri y

como experiencia religiosa: Biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, *Colonial Latin American Review*, 3-4 (1993), pp. 27-52.

³⁶ GUNNARSDOTTIR, E.: “Una monja barroca en el México ilustrado: María Ignacia del Niño Jesús en el convento de Santa Clara de Querétaro, 1801-1802.” En Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. La escritura femenina Hispanoamericana. Siglos XVI-XIX*. Universidad de las Américas, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2006.

³⁷ Jesús Felipa, sor María de: “Cuaderno manuscrito anónimo, sin título”. Biblioteca del Congreso, EE.UU. Sección Manuscritos, Diary of a Religious Mexican, Feb-Dec. 1758. MM 59.

³⁸ Universidad de Texas, Austin, Nettie Lee Benson Latin American Collection, Manuscrito, Libro en que se contiene la vida de la madre María Magdalena, monja profesada del convento del Sr. S. Gerónimo de la ciudad de México; LAVRIN, A.: “La madre María Magdalena”. *Signos Históricos*, vol. 7, N° 3 (Enero-Junio 2005), pp. 22-41; MURIEL, J.: *Cultura Femenina Novohispana*. UNAM, México, 1994, pp. 319-29.

santa Gertrudis. Su otra pasión devocional fueron las almas del purgatorio, que no sólo se le presentan en sus visiones sino que por ellas se vuelve mediatriz ante Jesucristo y María. El culto guadalupano tuvo pocas devotas religiosas en el siglo XVII. No parece haber impresionado a sor Juana Inés de la Cruz, quien aparte de María y Jesucristo, fue devota de santa Paula, san Jerónimo, san José, san Hermenegildo, san Pedro Apóstol, san Pedro Nolasco, y santa Catalina de Alejandría³⁹, sor María de San José, prolífica autobiógrafa agustina menciona una visión de la Virgen el día de Nuestra Señora de Guadalupe, pero se refiere a la Virgen María. La mención del culto es en sí ya significativa en las postrimerías del siglo XVII. Sus devociones más íntimas fueron la de Cristo y la Virgen María. En un momento cita a santa Rita de Casia, santa de su orden agustina, y de cuya intercesión dice haber recibido muchos favores y a san Antonio de Padua, otro de sus santos favoritos⁴⁰.

La devoción por la Virgen de Guadalupe en los conventos femeninos parece haber sido introducida tempranamente en el siglo XVIII y es posible que no fuera "universal", en cuanto a que figura poco en los escritos íntimos de las religiosas. Alicia Bazarte y Rosalva Loreto han comprobado que las Jerónimas de Puebla se volcaron con entusiasmo al culto guadalupano precisamente en los momentos (1737) en que la Virgen fue adoptada como patrona de Nueva España. Las monjas de Santa Catalina de Sena de Puebla, se unieron al culto en 1755, cuando otros milagros quedaron establecidos en su claustro. Es posible que este culto fuera adoptado por monjas de otros conventos de modo personal, como fue el caso de sor Mariana Ana Nepomuceno, una de las fundadoras del convento de Nuestra Señora de Guadalupe y Santa Coleta de México. Entre otras de sus devociones estuvo la de san Miguel; en los últimos momentos de su vida pidió una imagen de san Francisco Javier, y durante su vida ordenó y pagó por la pintura de dos lienzos de Nuestra Señora de la Merced y Nuestra Señora de los Remedios⁴¹.

En el siglo XVIII sor María de Jesús Felipa, profesa en el convento franciscano de san Juan de la Penitencia cuenta entre sus devociones a san José, san Francisco, santa Catalina de Sena, santo Domingo, san Juan Bautista y san

³⁹ Estos son los santos a quienes les dedica sus villancicos, o que figuran en algunas de sus obras de corte religioso. Ver: Sor Juana Inés DE LA CRUZ, *Obras Completas*, pp. 143-45 181-364.

⁴⁰ MYERS, K. A. y POWELL, A.: *A Wild Country*, pp. 52. 154.

⁴¹ Vida la M.R.M. Sor Mariana Ana Nepomuceno, fundadora y abadesa del Monasterio de Religiosas Capuchinas Manuscrito. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Paso y Troncoso, Cuarta serie, Leg, 76, doc. 8., fols. 14-15, 24-27.

Agustín, además de sus ángeles guardianes, a quien cita profusamente en un diario que escribió durante 1758⁴². Sor María Marcela Soria, capuchina queretana, ofrece una visión muy detallada de sus ejercicios y prácticas espirituales en su autobiografía. Su objetivo como religiosa fue la imitación de Cristo y la devoción de “*mi Madre y Señora*” la Virgen María. María Marcela también lleva una cuenta de las oraciones que ofrece a diario, llegando a la conclusión de que hacía reverencia al Padre, Hijo, Espíritu Santo y María Inmaculada, 400 veces al día⁴³. Nos da amplia relación de cómo ocupaba su día ritual y cómo rezaba a diario, desde que se levantaba hasta que se retiraba a descansar por la noche. Enlazaba sus oraciones de modo simbólico y las ofrecía a las personas divinas; organizaba todas sus acciones alrededor de conceptos abstractos para darles corporeidad y presencia espiritual en cada momento de su vida diaria. Usando imágenes que evocan espacios domésticos, ropas, utensilios, etc. les ascribe a cada uno una virtud o un ofrecimiento simbólico, de modo que va creando un “retablo espiritual” en el cual expresa sus formas de allegarse a la voluntad de Dios. Esta relación es de carácter único y absolutamente diferente de los escritos de otras profesas, pero al parecer tradicional entre las capuchinas⁴⁴. Su devocionario personal, fueron san Miguel, el Santo Ángel de la Guarda, san José, san Ignacio, santa Clara, santa Coleta y san Diego. Sor María Marcela llevaba una intensa vida espiritual que seguía el ordenamiento de sus rezos y la meditación de los episodios de la vida de Cristo con construcciones mentales al estilo jesuítico⁴⁵. En su obra es muy importante el auto-análisis descriptivo que hace de sus prácticas devocionales y cómo encajaban en su universo espiritual. El formato de la escritura parece responder a preguntas de su confesor o un posible biógrafo, ya que una biografía suya fue incautada por la Inquisición⁴⁶.

⁴² Jesús Felipa, sor María de: “Cuaderno manuscrito anónimo”, *passim*. Ver también, LAVRIN, A.: “Sor María de Jesús Felipa: un diario espiritual de mediados del siglo XVIII (1758)” en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Monjas y Beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Asunción Lavrin, Rosalva Loreto. : Archivo General de la Nación/ Universidad de las Américas, México/ Puebla, 2002, pp. 111-160.

⁴³ Biblioteca Nacional de Mexico, *Manuscritos*, “Vida de la Madre María Marcela, religiosa capuchina del convento de Querétaro”, fol. 79.

⁴⁴ Ver Archivo del Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Colección Gómez Orozco*, vol. 30. Torres, Cayetano Antonio de: “Directorio para las novicias de este convento de S. Felipe de Jesús y Pobres Capuchinas de México”, *Manuscrito*, fols. 367 y siguientes. Igualmente la biografía de sor Mariana Juana Nepomuceno, fundadora de las capuchinas de Nuestra Señora de Guadalupe, en México, señala el uso de oraciones usando el mismo tipo de simbolismo; *Colección Paso y Troncoso*, Cuarta Serie, Legajo 76, Doc. 8; *Memorias de sor Mariana, fundadora y abadesa del monasterio de Religiosas Capuchinas*, María Jáuregui, México, 1808.

⁴⁵ Biblioteca Nacional de Mexico, “Vida de la Madre María Marcela”, ff. 77-106.

⁴⁶ Archivo General de la Nación, *Inquisición*, 179 (1780-99). Expediente formado con motivo de haberse denunciado el libro intitulado *La Seraphica Muger Fuerte. Vida y sólidas virtudes de la Venerable Madre Sor María Marcela de Soria, Ex-Abadesa de San Joseph de Gracia, Religiosas Capuchinas de la ciudad de Santiago de Querétaro*. Agradezco a María Agueda Méndez su ayuda en la ubicación de este documento.

Este brevísimo repaso de algunas de las devociones tanto rituales como personales de las monjas novohispanas sugieren una espiritualidad afectiva que necesitaba una doble expresión: la íntima o personal, retratada en los escritos que redactaban a petición de sus confesores, y la pública, en su doble acepción de comportamiento personal o institucional. Una vida interior sin expresión al exterior era imposible, a pesar de la profundidad a la que las oraciones, estados de recogimiento y experiencias visionarias pudieran llevar a la religiosa. Era imprescindible expresar esa devoción a través de los caudales establecidos por la iglesia, para lo cual había todo un aparato ritual que regía la vida comunitaria. Las horas canónicas y el calendario religioso marcaban los hitos diarios, semanales o mensuales de la devoción, y la oportunidad de ser compartidos por toda la comunidad. Dentro de esa reglamentación crecían frondosamente las diferentes formas personales de vivir la fe. Cada religiosa era un mundo sui generis en ese sentido, y el examen de cada caso ofrece innumerables oportunidades de constatar la vivencia de la religión. Los cultos cristológico y mariano mantuvieron una tradición europea, enriquecida por una constelación de santos y santas tradicionales. Es posible que el culto de los santos promovido por la Contrarreforma católica explique esa proclividad a mantener y cultivar un amplio panteón devocional. Aún así, se comprueba que sólo paulatinamente y en el siglo XVIII, especialmente, se van uniendo algunos santos americanos a la intimidad devocional de las enclaustradas, generalización que se puede aplicar aún al culto guadalupano, que no desplazó a santos y devociones más tradicionales. Un "mapa" del devocionario novohispano nos ayudaría a evaluar el transplante cultural del cristianismo español y europeo al Nuevo Mundo, y aquilatar hasta qué punto cambió su configuración durante ese proceso. Antonio Rubial ha sugerido tres etapas en la religiosidad novohispana: la utopía evangelizadora (1524-1550); la sacralización del espacio (1550- 1620) y la religiosidad criolla (1620-1750)⁴⁷. Aunque estas etapas no se conforman a la experiencia religiosa o espiritual femenina, sí sugieren la posibilidad de analizar la evolución de la misma dentro de un esquema que refleje su idiosincrasia, y que aún permanece por definirse. El estudio del devocionario femenino no debe circunscribirse a una enumeración de santos y su culto, aunque este elemento es esencial para analizar la fe y sus fuentes o modelos. Habría también que incluir la enunciación de esa fe a través de escritos personales, autobiográficos o devocionales, las formas de observancia dirigidas hacia el culto divino, las decisiones fundacionales o de patrocinio de cultos especiales y la participación comunitaria en actos inspirados por la piedad de la época. Sin duda otras opciones de rutas exploratorias seguirían

⁴⁷ RUBIAL, A.: *La santidad controvertida...*, pp. 55-64.

a estos cuestionamientos iniciales. Por el momento, las posibilidades son promisorias para aquellos que las quieran aprovechar.

APÉNDICE.

Sobre la forma de rezar de sor María Marcela Soria, testimonios tomados de su "Vida"

Biblioteca Nacional de México, *Manuscritos*.

(fol. 127) "Un año habiéndome prevenido para día de la Anunciación y hecho al Espíritu Santo un trono del modo dicho y a la Santísima Virgen un vestido de humildad bordado con actos de fe, esperanza y caridad, púsele muchas perlas que fueron comuniones espirituales y las joyas sacramentales y al Arcángel Gabriel le hice un ropaje de pureza de conciencia y unas alas de pureza de intención y para el pecho una venera. Ésta fue estar de continuo adorando y confesando el soberano misterio de la Encarnación; y demás de esto compuse la casa de Nazaret. Ésta fue mi alma barriéndola con el exacto examen de conciencia y confesada la regué con la contrición, la perfumé con los propósitos; la enfloré con los deseos; la alfombré con humillación; los escabeles de los de adoración. Puse cinco candelas: fueron la mortificación de los sentidos; tres aparadores: fueron las tres potencias atentas (fol. 128) y fijas solo en Dios."

(fol. 129) "Los advientos todos me disponía para recibir al niño Dios y le hacía todo ajuar. Las camisitas las hacía de la limpieza de conciencia; los pañales, santos pensamientos; las fajeras, los cilicios; las mantilas, las disciplinas; el cabezal, las horas de oración; los dijes, los actos interiores; la cuna, el corazón contrito y humilde; la miel para paladearlo, la pronta obediencia; las pajas, la suma pobreza; el acercio, el propio conocimiento; él hayo para cuidar del niño, el fervor en todo; las flores para la cuna, la caridad y la humildad; las perlas y rubíes con que bordaba toda la ropa era comuniones espirituales y actos de adoración; la abstinencia de fruta, dulce y todo género de apetitos era el pesebre. Lo barría y aseaba con el exacto examen de conciencia y con el Sacramento de la penitencia...; y la Noche Buena así que comulgaba se inflamaba la voluntad (fol. 130) se ilustraba el entendimiento y con el veía todo el misterio más claro que si lo viera con los ojos del cuerpo, con los cuales nunca he visto nada".

EL CUERPO FEMENINO COMO TEXTO DE LA TEOLOGÍA MÍSTICA (LIMA, 1600-1650)¹

Nancy E. van Deusen

INTRODUCCIÓN

La frecuente citada línea del *Génesis*, “*En el comienzo estuvo la Palabra*,” supone que la “Palabra” o lenguaje precedió a “Dios”. Una vez que la primera dio lugar al segundo, entonces, Dios creó la carne y otras formas de significación en el mundo; con su aliento o *spiritus*. Él creó un texto vivo. Debido a que Dios fue equiparado con el lenguaje, la mayoría de Católicos del siglo diecisiete tuvieron la convicción de que *debe haber* un “discurso de Dios”². Los católicos también creyeron que el lenguaje sagrado (que era ambos, espíritu y materia) podía ser hallado en el específico *loci*, incluyendo libros, *a través de los cuales* uno podía acceder a la “Palabra” de Dios, o Eterna Sabiduría³.

Para capturar la esencia contenida en el lenguaje, los humanos sólo necesitaban emplear cualquiera de sus cinco sentidos: vista, oído, gusto, tacto, y olfato⁴. Aunque inicialmente el lector podría no entender el divino contenido (el *spiritus* de Dios “contenido” en las palabras de las páginas) en las Escrituras u

¹ Traducción de Ilana Aragón Noriega.

² DE CERTEAU, M.: *The Mystic Fable: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, trad. Michael B. Smith, University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 115. Acerca del estado de la cuestión sobre la relación entre el misticismo, el cuerpo y la lectura, ver: BYNUM, C.: “Why all the Fuss about the Body? A Medievalist’s Perspective”, *Critical Inquiry*, 22 (Autumn, 1995), pp. 1-30; LORETO LÓPEZ, R.: “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII” en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 541-555; WEBER, A.: “Between Ecstasy and Exorcism: Religious Negotiation in Sixteenth-Century Spain”, *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 23:2 (1993), pp. 221-234; HOWELLS, E.: *John of the Cross and Teresa of Ávila: Mystical Knowing and Selfhood*, The Crossroad Publishing Company, New York, 2002.

³ JONES, P. M.: “The Power of Images: Paintings and Viewers in Caravaggio’s Italy”, ed. Franco Mormando, *Saints and Sinners: Caravaggio & the Baroque Image*, McMullen Museum of Art, Boston College, Boston, 1999, p. 28.

⁴ CLASSEN, C.: *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, Routledge, London, 1993, pp. 50-53.

otros textos religiosos, muchos católicos creyeron que el continuo acercamiento a éstos podría eventualmente conducir a Dios, ya que se estimulaban las facultades espirituales para localizar o sentir las referencias inmateriales y espirituales, y este proceso eventualmente abría una de las posibilidades de una más profunda e íntima comunicación personal con Dios⁵. El objetivo (cuyo logro podía tomar años) era percibir a Dios desde el interior del alma intelectual, considerada por el renombrado teólogo español, Luis de Granada (1504-1588) como ente que contiene en sí mismo “unas huellas o pisadas de Dios” como lo afirmó Luis de Granada, “porque lo que sopló es la parte interior del que sopla, quiso darnos a entender en esto ser el ánima una cosa divina, como cosa que salió del pecho de Dios”⁶.

En vez de consistir en tres, cuerpo/alma/mente, divisiones que nosotros asociamos al pensamiento moderno, para los místicos como Teresa de Ávila (1515-1528) y Juan de la Cruz (1542-1591), el cuerpo era el lugar a través del cual uno podía acceder a la marca divina de Dios. La mayoría de teólogos y científicos del siglo diecisiete concordaban en que el “cuerpo” constaba de esferas de almas, que iban desde la carne al alma sensitiva y de ésta, hasta el interior más profundo del alma intelectual, donde la huella del *espíritu* de Dios reside⁷. Este ensayo propondrá que, bebiendo silenciosamente el texto a través de los “ojos”, la lectura mística involucraba procesos paralelos de transmisión auditiva y visual del conocimiento divino, por medio de la interpretación de los significados del cuerpo. Una visionaria podía literalmente leer su cuerpo, dado que éste era considerado como un espacio *legible* que podía ser “leído” o *actualizado* como texto. Una vez que las experiencias místicas eran sentidas y “habladas” del visionario, éstas eran traducidas y encarnadas en lenguaje, siendo a menudo registradas, transmitidas y compartidas con otros, *en voce alto*. Para hacer esto, se seguirán los “encuentros” entre lo que Paul Ricoeur llama ‘el mundo del texto’

⁵ RUDY, G.: *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, Routledge, New York and London, 2002, p. 21; GRANADA, Luis de: *Introducción del Símbolo de la Fe*, edición de José María Balcells, Cátedra, Madrid, 1989, p. 482. El otro camino de búsqueda de Dios fue ampliamente señalado por escritores morales y místicos como Juan Eusebio Nieremberg, quienes creyeron que luego de mucho trabajo, en la medida que uno ingresaba al estado de gracia, el individuo podía adquirir supernaturales o “imbuidas/fusionadas” virtudes “conforme al estado divino a que ha sido proveído y elevado por la gracia”, “Del aprecio y estima de la gracia divina”, *Obras escogidas del R. P. Juan Eusebio Nieremberg*, Biblioteca de Autores Españoles, 103, Atlas, Madrid, 1957, vol. 1, libro 3, cap. 2, part 1. Esta instilación de las facultades del alma ocurrió por medio de la gracia de Dios. Los místicos españoles usaron la palabra “sentir” (o la forma sustantiva, *sentimiento*) para referirse a la percepción espiritual en vez de a la sensibilidad, que haría referencia directa a los sentidos del cuerpo. Véase LORETO, R.: “La sensibilidad...” y Real Academia Española, *Diccionario de autoridades* (edición facsimilar), Editorial Gredos, Madrid, 1964, VI: 84.

⁶ GRANADA, L. de: *Introducción del Símbolo*, pp. 483-484.

⁷ BYNUM, C. W.: “The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages”, *Fragments for a History of the Human Body*, ed. Michel Feher, Urzone Inc., New York, 1989, p. 186.

y el 'mundo del lector' en el reino de las lecturas místicas. Estas manifestaciones formaron parte de complejos procesos culturales compartidos por el mundo del barroco Iberoamericano entre 1600 y 1650 dentro del cuál mujeres "elegidas", habitantes todas del Perú, participaron activamente. El mundo del texto incluía los cuerpos de las "esclarecidas" y venerables místicas, visionarias, monjas y donadas, y el mundo del lector incorporaba las formas interrelacionadas de *apropiación* como el ver, oír, hablar, leer, y escribir, que podían conducir hacia el conocimiento divino. Ellas fueron la española Isabel Porras de Marmolejo (d. 1631), profesa *beata* de la Tercera Orden de Penitentes Franciscanas; la *mulata* (mujer de ascendencia africana y española) y beata franciscana, Estephanía de San Joseph (d. 1645); Jerónima de San Francisco (1573-1643), una monja española en el *Monasterio de las Descalzas de San Joseph*; la criolla dominicana, beata Rosa de Santa María (1587-1617), canonizada en 1672; la beata franciscana, Luisa Melgarejo de Sotomayor (1578-1651); la negra *donada* (sirvienta religiosa), Úrsula de Jesús (1604-1666); además de las numerosas visionarias procesadas por la Inquisición en 1623 y condenadas como "falsas" místicas en auto de fe en 1625.

LECTURAS

El acto de leer un texto espiritual significó algo más que compartir o adquirir información, sino que también facilitó la contemplación interna⁸. Por ejemplo, Luis de Granada y Teresa de Ávila, ambos propugnaron "una buena lectura" para ayudar a apaciguar los sentidos y como preludeo a la práctica meditativa⁹ misma, que a su vez servía como un puente hacia el siguiente estado de oración, o incentivaba la meditación imaginaria acerca de un pasaje particular relacionado a algún aspecto de la vida de Cristo o María¹⁰. Aquí, lo visual (la palabra en la página) y la imagen internamente producida (o leída) se fundían. En este estado, la cualidad inmaterial de la divinidad contenida en la página era llevada al ojo o al oído del espectador, lo cual "movía" una particular

⁸ SOLTERER, H.: "Seeing, Hearing, Tasting Woman: Medieval Senses of Reading", *Comparative Literature* 46, no. 2, 1994, 129-145; KIECKHEFER, R.: "Holiness and the Culture of Devotion: Remarks on Some Late Medieval Male Saints", *Images of Sainthood in Medieval Europe*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski y Tímea Szell, Cornell University Press, Ithaca, 1991, pp. 288-305.

⁹ Teresa de Ávila fue particularmente deudora de los trabajos de Pedro de Alcántara y especialmente del *Arte de servir a Dios* de fr. Alonso de Madrid (Alcalá de Henares, 1526, Toledo, 1571); puede constatarse en *Las moradas*, cap. 4, parte 3. Ver también, Luis de GRANADA, *Obras completas*, tomo I, *Libro de la oración y meditación*, ed. Álvaro Huerga, Fundación Universitaria Española, Dominicos de Andalucía, Madrid, 1994, capítulos 4 y 5.

¹⁰ DE GRANADA, L.: *De la oración y consideración*, capítulos 4 y 5.

facultad o sensación. Algunos creyeron que el *spiritus* viajaba al corazón, donde las reacciones pasionales se formaban. Esto ayuda a explicar por qué gerónima de San Francisco describía la lectura como una guía hacia la colocación de “*un tesoro en [su] corazón*”. Mientras ella leía, rezaba pidiendo guía para capturar algo de la esencia divina contenida en el texto mismo:

“Dentro de poco tiempo encontré unos libros hallé uno muy pequeño de las doce excelencias de Nuestra Señora y del ofrecimiento de su santissimo Rosario quando lo hallé y leí diome mucho placer y consuelo y dixé en oración a él: María Virgen Santísima si abré yo alcanzando algún thesoro en este librito para mi alma trayalo conmigo”¹¹.

El acto de leer un texto religioso lleno de narrativas visualmente estimulantes pudo también actuar como catalizador para que la divina “Palabra” emergiera a la página en blanco del alma, bajo la forma de visiones o éxtasis, experiencias supernaturales. El ojo “lector” y el oído llevaban las imágenes al corazón, lo cual estimulaba el cuerpo para reproducir un tipo particular de experiencia, por ejemplo, el de Cristo sufriendo, o, en el caso de Jerónima, júbilo¹². Varias de las seis beatas procesadas por la Inquisición en Lima en 1623, declararon que sus experiencias supernaturales ocurrieron como resultado de ingerir (leer cómo beber) “el contenido divino” expresado en los escritos de Luis de Granada, y los santos, Teresa de Ávila, Catalina de Siena, y santa Lutgarda. Por ejemplo, Inés de Ubitarte, quien confesó en 1629 que sus arrobamientos habían sido fingidos, arguyó que lo que había leído en los libros de los santos arriba mencionados y que la habían influenciado y que también, “*las relevaciones eran imaginaciones que le venían al pensamiento de cosas que había leído en fray Luis de Granada, y en otros libros*”¹³. Estas religiosas alegaron haber experimentado los “encantos” de Dios a través de sus cuerpos físicos y sensoriales¹⁴. Para algunas

¹¹ Archivo Franciscano del Perú (AFL), Registro 17, no. 38, “Vida de la Venerable Gerónima de San Francisco”, f. 449v.

¹² Luis de Granada e Ignacio de Loyola hablaron acerca de la praxis del uso de los cinco sentidos de la imaginación interior para la interpretación de Cristo presente en la vida de uno y en el cuerpo de uno. Ver también, Teresa DE JESÚS, *Vida*, capítulo 9. Sin embargo, Teresa dijo que la recolección mental de imágenes de la vida de Cristo podía provocar que la atención divague. Por esta razón, “*para las que van por aquí, es bueno un libro para presto recogerse. Aprovechábame a mí también ver campo, o agua, flores. En estas cosas hallaba yo memoria del Criador. digo, que me despertaban y recogían y servían de libro*”.

¹³ Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHNM), *Inquisición*, Lima, 1030, 8/VIII/1629, 396r-v. También ver, IWASAKI CAUTI, F.: “Santos y alumbrados: Santa Rosa y el imaginario limeño del siglo XVII”, *Actas del III Congreso Internacional sobre Los Dominicos y el Nuevo Mundo* (Granada, 10-14 septiembre de 1990), Editorial Deimos, Madrid, 1991, p. 564.

¹⁴ SOLTERER, H.: “Seeing, Hearing, Tasting”, p. 142.

la experiencia fue incluso más profunda. Por momentos, mientras Teresa de Ávila leía, solía experimentar *sentimiento*, o la indubitable presencia de Dios¹⁵.

Leyendo textos religiosos se abrían nuevas posibilidades de comunión mística para las mujeres, aunque, como muchas se percataron, era esencial no abandonar la voluntad, lo cual condujo a peligrosos malentendidos. Cuando los textos sobre oración y devoción fueron incluidos en el *Índice de los Libros Prohibidos* en 1559, Teresa de Ávila, comenzó a hallar refugio en la directa comunicación con Dios, quien, decía ella, le hablaría del libro vivo¹⁶. Así, inadvertidamente, la prohibición de textos místicos hacia mediados del siglo dieciséis produjo una nueva forma de espacio legible, el cual proveía una salvaguarda para las mujeres que enfrentaban intenso escrutinio de parte de los confesores y otras autoridades eclesiásticas. En vez de leer un libro, ellas podían ahora alegar *leer* a Dios a través de sus cuerpos¹⁷. Por ejemplo, décadas después de la publicación de la Vida de Teresa, la limeña donada Úrsula de Jesús se refería al libro vivo en varias ocasiones de sus visiones, incluyendo una en la que Cristo se le aparecía, señalando sus pies y diciéndole *ese es el libro en que abeys [de] aprender*¹⁸.

Muchos visionarios recibieron la palabra de Dios (en lenguaje, imágenes, o impresiones sensoriales) mientras experimentaban raptos o *arrobamiento*, descrito en textos ortodoxos como un tipo de trance donde la *enajenación* de los sentidos ocurre. Como lo describió un académico, a través del raptos del éxtasis, las místicas “*está[n], por tanto, comprometid[as] con Dios en una operación de inscripción*”¹⁹. Estando en este estado, (el cual podía sólo ocurrir luego de varios

¹⁵ DE JESÚS, T.: *Vida*, capítulo 10. Teresa adaptó el término *sentimiento* como metáfora para discutir la recepción de la “materia” espiritual en el alma, “*con gusto, complacencia, o movimiento interior*”. Ella llamó esta experiencia la “Teología mística”. En sus escritos sobre la búsqueda apofática de las experiencias unitivas con Dios, Teresa de Ávila narró y explicó con claridad sus experiencias personales de lo inefable, o “teología mística”.

¹⁶ Teresa DE JESÚS escribió que Dios le habló diciendo, “*No tengas pena, que Yo te daré libro vivo*”. (*Libro de la vida*, cap. 26: 5, citado en MYERS, K. A.: *Neither Saints Nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*, Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 14, 210, n. 22). Ver también, AHLGREN, G. T.W.: *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Cornell University Press, Ithaca, 1996, p. 40.

¹⁷ AHLGREN, G. T. W.: *Teresa*, 40; LUTI, M. J.: *Teresa of Ávila's Way*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1991, pp. 99-100.

¹⁸ DE JESÚS, Úrsula.: *The Souls of Purgatory: the Spiritual Diary of a Seventeenth Century Afro-Peruvian Mystic*, editada por Nancy E. van Deusen, University of New Mexico Press, Albuquerque, 2004, f. 39r. Compárese éste, con el pasaje de Teresa de Ávila, *Vida*, 26:5.

¹⁹ Durante el éxtasis, el místico, “*está, por tanto, comprometido con Dios en una operación de inscripción*”, MACOLA, E.: “El ‘no sé que’ como percepción de lo divino”, ed. M. Criado de Val, *Santa Teresa y la literatura mística hispánica: Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la Mística Hispánica*, EDI-6, Madrid, 1984, p. 36.

años de cuidadosa preparación y oración mental), los místicos estaban preparados para acceder y luego 'leer' el ámbito interno de los sentidos espirituales, el cual recibía y procesaba la información enviada desde el más allá. Al mismo tiempo, los observadores podían notar (leer) los cambios sutiles registrados en el cuerpo físico a medida que el intercambio divino ocurría²⁰. De este modo, como volteando las páginas de un libro, el cuerpo servía como un conducto somático a través del cual el divino conocimiento podía ser transmitido, escrito, y luego leído por sí mismo y por otros a través de un sistema de signos registrados en el interior y sobre el cuerpo.

En sus escritos, Teresa de Ávila distinguió arrobamiento (ella prefirió el término *suspensión*) como una herramienta hacia el desarrollo espiritual, el cual formaba un "continuo" desde la *oración de unión* al éxtasis y finalmente hasta la unión con Dios²¹. Como resultado de la continua oración y meditación, el arrobamiento fue un medio a través del cual los sentidos internos se apaciguaban y los sentidos espirituales empezaban a despertarse²². Teresa escribió que "*cuando está* (el alma) *en arrobamiento, el cuerpo queda como muerto, sin poner nada de sí muchas veces*"²³. En tanto las manos se vuelven frías, las facultades se allanan, la habilidad de hablar se pierde, y eventualmente, el yo queda "aniquilado"; es entonces cuando la vitela en blanco del alma es leída por Dios para hablar y escribir²⁴. Como Teresa lo proclamó en las *Moradas*, "*Ya veis esta alma que la ha hecho Dios boba del todo para imprimir mejor en ella (énfasis mío) la sabiduría, que ni ve, ni oye, ni entiende en el tiempo que está así*"²⁵.

²⁰ AHLGREN, G. T. W.: *Teresa*, 376; KIECKHEFER, R.: "Holiness", pp. 288-305; BYNUM, C. W.: "'And Woman His Humanity': Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages", ed. Caroline Walker Bynum, en *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, Beacon Press, Boston, 1986, pp. 257-88; CAMILLE, M.: "The Image and the Self: Unwriting Late Medieval Bodies", eds. Sarah Kay and Miri Rubin, en *Framing Medieval Bodies*, Manchester University Press, Manchester and New York, 1994, p. 79.

²¹ AHLGREN, G. T. W.: *Teresa*, 106. La unión (que consistía en los tres estados: oración de unión, éxtasis, plena unión con Dios), no llega hasta que el alma ha sido preparada a través de la experiencia del éxtasis. Mientras la *oración de unión* podía ocurrir en la volición de uno mismo, el *éxtasis* (raptó) era inesperado.

²² En cierto sentido, el alma "roba" al cuerpo el uso de sus sentidos, *Diccionario de autoridades*, I: 416. DE JESÚS, T.: *Camino de perfección*, en *idem*, *Obras*, cap. 32.

²³ DE JESÚS, T.: *Vida*, capítulo 20. También citado en el *Diccionario de autoridades*, I: 416.

²⁴ El doctor Juan HUARTE DE SAN JUAN (1529-1588), escribió un importante tratado, *Examen de ingenios* (1575), en el cual explicó las razones humorales para la pérdida de los sentidos. Él escribió, "*Mas estando el ánima elevada en alguna profunda contemplación, no envía la facultad animal a las partes del cuerpo, sin la cual ni los oídos pueden oír, ni los ojos ver, ni las narices oler, ni el gusto gustar, ni el tacto tocar. Por donde ni sienten frío los que están meditando, ni calor, ni hambre, ni sed, ni cansancio*", citado en HUERGA, A.: *Historia de los alumbrados*, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, Madrid, 1978-1994, p. 361.

²⁵ DE JESÚS, T.: *Moradas*, 5:1.

En un principio, el individuo piadoso usaría sus sentidos corporales externos para “leer” lo que era llamado corpóreo en referencia a las “visiones naturales”. Pero, a medida que una persona se iba despojando a través de las capas del alma sensitiva, Dios podía comenzar a *imprimir* su libro directamente en los reinos interiores del cuerpo. En el siguiente nivel, las visiones imaginativas ingresarían directamente a la imaginación y a la fantasía del alma sensitiva usando los ojos u oídos del alma. Dios podrá entonces comunicarse con o sin lenguaje²⁶. Como las celestiales voces de Ursula se lo explicaron a ella:

“con los ojos exteriores no se açia nada que todo/ el tiempo que no me recojí çì entendia algo que con los ynterior se asertaba/ con Dios se conoçian los pecados y las obligaciones que tenian y los bene-/ fiçios çin la oraçion recogida nada le entiende”²⁷.

Eventualmente, a través de la continua oración mental, el evolucionado conocimiento del alma de Dios, y el despertar de Dios del alma, el divino se convertiría entonces en una realidad vivida dentro de sí misma, “*no un Otro percibido desde fuera*”²⁸. En este punto, el tercero y más alto nivel de la visión intelectual (Teresa de Ávila prefirió decir “visiones no imaginativas”) sería intermediada directamente a través de las facultades espirituales, sobrepasando los sentidos corporales en su totalidad²⁹. En este punto, Dios *esculpirá* en la más profunda región del alma sin usar imágenes ni lenguaje³⁰. Dentro de esta morada,

²⁶ DE JESÚS, T.: *Las moradas*, cap. 3.

²⁷ DE JESÚS, U.: *The Souls of Purgatory*, f. 38r.

²⁸ AHLGREN, G. T. W.: *Teresa*, p. 86. Teresa refiere a “*la manera [que] tiene Dios de despertar a el alma*”, a través de “*unas hablas*”, *Las moradas*, cap. 3. Para prepararse, el alma tendría que lograr “*una gran quietud... y recogimiento devoto y pacífico y dispuesta para alabanzas de Dios*”, *Las moradas*, cap. 3.

²⁹ Los teólogos místicos del siglo XVI, incluyendo a Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, creyeron que en el alma intelectual, el paralelo espiritual de la [ordinaria] percepción sensorial ocurre. De manera análoga al *phantasmata*, nuevas imágenes fueron creadas “sin contraparte en la realidad” (PARK, K.: “The Organic Soul”, en Charles B. Schmitt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988. p. 471), que pasan desde los sentidos ordinarios al interior del alma, el alma recibe aprehensiones puramente espirituales que en su forma sustancial ya son la forma de Dios a través del contacto inmediato con la sustancia de Dios; ellos traen al alma hacia el contacto sustancial con Dios, de este modo transformando el alma interiormente y logrando finalmente la unión, HOWELLS, E.: *John of the Cross and Teresa of Avila: Mystical Knowing and Selfhood*, The Crossroad Publishing Company, New York, 2002, p. 13. Místicos como Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, y Luis de Granada basaron sus ideas acerca de los sentidos espirituales en el pensamiento del teólogo y padre de la Iglesia Orígenes, así como también en sus propias experiencias. Para una discusión de los “sentidos espirituales”, y de su vínculo con Orígenes ver, CANÉVET, M.: “Sens Spirituel”, ed. Marcel Villee, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, T. XIV. Beauchesne, Paris, 1990, p. 599: “... le corps possède des organes sensoriels appropriés à l’appréhension du monde, de même l’homme possède un ou des organes ordonnés à la perception des réalités divines, spirituelles, immatérielles”.

³⁰ DE JESÚS, Teresa: *Vida*, cap. 27, “*que quiere el Señor esté tan esculpido en el entendimiento, que no se puede dudar más que lo que se ve*”; HOWELLS, E.: *John of the Cross*, pp. 110, 187, n. 90

el alma ya no “escucha” más palabras ni usa los “otros oídos” requeridos en las locuciones imaginativas³¹. Todavía hay algo más por experimentar³². Muy pocas místicas algunas vez alcanzaron este nivel, pero la santificada Rosa de Lima cierta vez declaró “hablar” a Cristo cara a cara sin lenguaje³³.

CUERPO HOLOGRAMA

El estado de raptó, el cual dejaba a los sentidos en inacción, podía producir diferentes resultados, dependiendo del nivel del desarrollo espiritual del individuo. Algunas almas permanecerían en un trance inconsciente; otras tendrían visiones involucrando las facultades de escuchar y hablar³⁴. Algunas veces estas visiones, como la de presenciar una escena del purgatorio develado, estaban asociadas a apropiaciones visuales o a la lectura de contenidos narrativos que ellas habían originalmente leído en un libro. Una visionaria podía también escuchar o ver mensajes enviados de Dios u otros seres celestiales, o incluso recibir instrucciones de cómo “leer” e interpretar un pasaje teológico dificultoso. En la monumental *Crónica franciscana*, Diego de Córdova y Salinas registró una experiencia que Diego Pérez, provincial de la orden de San Agustín, cierta vez tuvo con la visionaria, Isabel Porras Marmolejo:

“después de haber leído una lición dificultosa de Sagrada Escritura, la fue a visitar [a Isabel Porras] y en la conversación le propuso la dificultad de la materia que iba leyendo; al instante se arrobó tiempo de tres quartos de hora, y habiéndola aguardado el Maestro vuelta del éxtasis, respondió a toda la dificultad y la resolvió por términos y palabras tan ponderables y con tanta agudeza y alteza de sabiduría celestial, que el Padre Maestro, confuso y como fuera

³¹ Teresa DE JESÚS afirma, sin embargo, que los otros sentidos no son suspendidos o adormecidos, ellos permanecen activos, lo cual no es siempre el caso en la contemplación, *Vida*, cap. 27.

³² DE JESÚS, Teresa: *Vida*, 27:2, 6, 8; también citada en HOWELLS, E.: *John of the Cross*, 175, n. 28.

³³ “Testimonio del Dr. Juan del Castillo”, en JIMÉNEZ SALAS, H.: *Primer proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa de Lima*, Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima, Lima, 2002, p. 35. Ver también, *ibid.*, 38: “no entendía ella esos lenguajes de hablas intelectuales ni vocales, mas que veía que de la boca de Jesucristo salía una cosa muy linda y entraba por su boca de ella, que no sabe qué era, mas que por allí se entendían Cristo y ella”.

³⁴ WEBER, A.: “Between Ecstasy and Exorcism: Religious Negotiation in Sixteenth-Century Spain”, *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 23, no. 2, 1993, p. 228, incluye un pasaje de Diego DE PÉREZ: *Aviso de gente recogida* (1585), describiendo los diferentes efectos físicos del arrobamiento.

de sí, publicaba que, si había santos en esta ciudad de Lima, esta bendita mujer era uno dellos”³⁵.

Sólo como la literatura mística podía, como Michel de Certeau una vez escribió, “*componer escrituras del cuerpo*,” los cuerpos de las mujeres que habían experimentado profundos viajes místicos podían también servir como objetos “cinematográficos” a partir de los cuales narrativas y hologramas de verdad mística, podían ser derivadas³⁶. Dios podía “imprimir” o “grabar” mensajes sobre el cuerpo físico, los cuales podían ser luego leídos como un texto y preservados como una señal mnemotécnica o como un talismán. La más dramática representación de esto ocurrió después que Isabel Porras falleció en 1631. Cuando sus pupilas, María de los Ángeles y Juana de Cea desvistieron el cuerpo para prepararlo para el velatorio, ellas hallaron una llaga “colorada y encendida” en la forma de una media luna a su lado izquierdo, bajo el seno³⁷. Años después, en 1651 la *Crónica* de Diego Córdoba y Salinas inmortalizó este hecho (o lectura), cuando comparó la marca en el cuerpo de Porras con “*la lanza que dieron a Cristo en la Cruz*”. Incluso más interesante que su analogía bíblica, fue su descripción de cómo los devotos se habían congregado para “leer” la marca de Dios en el cadáver. Deseando preservar el “lenguaje” del texto de Dios, alguien hizo una *estampa* de la llaga mientras que Porras permanecía yacente. Durante su oración fúnebre, el predicador luego “*la mostró [la estampa de la llaga] al pueblo en el púlpito*”³⁸. Acá, la “lectura” y la apropiación de conocimiento inscrita en el cuerpo ocurrió de tres maneras consecutivas. Primero, los estudiantes leyeron el cuerpo y ubicaron un signo de santidad; luego, un artista leyó la llaga y luego la reprodujo en papel; y, finalmente, la congregación leyó el simulacro de la llaga de Porras para siempre impresa en el pergamino.

Los observadores que trataron de copiar un cariz o marca en un cuerpo también registraron descripciones de *arrobos* con la misma intención de captar la voz del divino en un cuerpo “ausente”. La *Crónica Franciscana* de Córdoba y Salinas incluyó un capítulo entero sobre la “oración, raptos, y éxtasis” de la *ecstática* (arrobada) Isabel Porras Marmolejo³⁹. En su texto, Córdoba y Salinas

³⁵ CORDOVA Y SALINAS, D. de: *Crónica franciscana de las provincias del Perú*, Academy of American Franciscan History, Washington, [1651], 1957, p. 947.

³⁶ DE CERTEAU, M.: *The Mystic Fable*, p. 81.

³⁷ Testimonios de María de los Ángeles y Juana de Cea”, Archivo Arzobispal de Lima (AAL), *Beatificaciones*, “Vida y virtudes... Isabel de Porras”, 45r, 48v.

³⁸ CORDOVA Y SALINAS, D. de: *Crónica franciscana*, pp. 944, 946. El predicador de sus honras “*la mostró [la estampa de la llaga] al pueblo en el púlpito*”.

³⁹ CORDOVA Y SALINAS, D. de: “Relación de la fundación de la Santa Provincia de los Apóstoles”,

copió y apuntó otras “lecturas” del pasado de ella. Haciendo esto, él no sólo validó un vocabulario interpretativo y práctica de lectura del cuerpo de esta venerable mujer; permanentemente codificó las experiencias de Porras de la oración de unión y visiones imaginarias como parte del canon literario para ser leído por futuras generaciones.

CUERPO TRADUCCIÓN

Sacerdotes y testigos fueron no sólo los que leyeron y escribieron acerca de sus observaciones de la mujer en raptó de éxtasis. Visionarios y místicos también mantuvieron un cuidadoso seguimiento de sus estados alterados. Pero, como hemos visto, si la lectura fue considerada una actividad potencialmente peligrosa para religiosas y mujeres laicas, la escritura lo era más aún⁴⁰. Cuando a Teresa de Ávila le fue denegado el acceso a trabajos místicos claves, ella entonces comenzó a realizar su propia vocación como escritora, por medio del “*habla en la escritura y la escritura en el habla*”⁴¹. El lenguaje escrito la ayudó a organizar lo que ella iba a decir con lo que ya había dicho⁴². Ella siempre insistía en que las palabras que pronunciaba y registraba no eran suyas, sino de Dios porque, en palabras de Michel de Certeau, ella temporalmente sustituía su decir *Yo “por el inaccesible divino Yo”*⁴³. Para escribir (como hombre) ella podía *hablar* a su escrito como una mujer, lo que no sólo le permitía evadir normas prescritas de género, sino también registrar un discurso previamente pronunciado: una práctica que resonó con el entendimiento contemporáneo de la relación simbiótica entre la oralidad y lo escrito⁴⁴. Sus escritos publicados, que explican *cómo* comunicarse con lo divino tuvieron un profundo impacto en las mujeres devotas a lo largo del mundo Católico. Místicos en Lima celosamente siguieron el modelo Teresiano

Biblioteca Nacional del Perú (BNP), B124, ff. 69r-73r. Su escrito estuvo basado en los testimonios recolectados por el padre Ordinario después de su fallecimiento en 1613.

⁴⁰ Por ejemplo, el franciscano Juan de la Cerda aprobó que las doncellas leyeran, pero ellas no debían aprender a escribir debido a que podrían emplear esas habilidades para fines no buenos. CERDA, J. de la: *Libro intitulado vida política de todos los estados de mujeres*, Alcalá de Henares, 1599, f. 12v.

⁴¹ AHLGREN, G.T. W.: *Teresa*, 41-42. Ella entonces empieza a escribir su *Vida*, varias versiones de las cuales fueron censuradas por sus confesores.

⁴² Esta idea es tomada de R. Menéndez Pidal que es citado por TORRES-ALCALÁ, A.: “Santa Teresa: más allá de la palabra”, ed. Manuel Criado de Val, en *Santa Teresa y la literatura mística hispánica: Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la Mística Hispánica*. EDI-6, Madrid, 1984, p. 223. DE CERTEAU, M.: *The Mystic Fable*, pp. 141-42.

⁴³ DE CERTEAU, M.: *The Mystic Fable*, 188, p. 193.

⁴⁴ DE CERTEAU, M.: *The Mystic Fable*, 192; FRENK ALATORRE, M.: *Entre la voz y el silencio*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 1997, pp. 13-14.

de “textualizar” sus experiencias corpóreas de unión mística, transformando, tanto como fuera posible, lo inefable, en una ortodoxa y comprensible estructura narrativa⁴⁵.

Registrando las “memorias” de sus visiones en forma manuscrita, las mujeres se apropiaron de sus diálogos internos con Dios de manera legítima y particular. Sus escritos fueron “leídos” de manera interactiva: no sólo porque éstos fueron tomados y discutidos tanto en intercambios públicos e íntimos, entre confesores y confesados, sino también porque cuando sus libros de apuntes fueron re-copiados, éstos fueron frecuentemente modificados y editados. El registro informal de experiencias místicas se relacionaba profundamente con el dominio de la oralidad, porque éste reproducía un pronunciamiento internamente oído⁴⁶. Para “leer” sus sensaciones corporales (como un sitio donde el discurso ocurrió) y luego interpretar y traducir los viajes no somáticos que ellas experimentaron en una retórica comprensible, ellas a menudo emplearon un lenguaje de “sensación espiritual”⁴⁷. Los sentidos somáticos de oler, tocar, y gustar fueron frecuentemente empleados como metáforas para describir la progresiva unión del alma con Dios: sentida y gustada, como Teresa de Ávila una vez lo describió, en deleitosas conjunciones⁴⁸. Por ejemplo, Rosa de Lima una vez explicó en términos somáticos al doctor de medicina y teólogo, Juan del Castillo, nombrado por la Universidad de San Marcos como “el nuevo Galeno”, que después de que ella había experimentado una visión terrorífica del infierno y purgatorio, que “luego le venía al ánima y al corazón un calor sobrenatural suavísimo, con

⁴⁵ GRAZIANO, F.: *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 54. Véase MYERS, K.: *Neither Saints*, 7.

⁴⁶ FRENK, M.: *Entre la voz*, 13. Frenk dice: “los manuscritos mismos estaban supeditados a la oralidad predominante”. “Antes de convertirse en un objeto, el libro era todavía una declaración (utterance), algo que ‘se decía.’” Está citando ONG, W.: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen, New York, 1982, pp. 119, 125.

⁴⁷ RUDY, G.: *Mystical Language*, 6. Encontrar un lenguaje del misticismo le costó a Teresa mucho tiempo. Como decía ella, “Hartos años estuve yo que leía muchas cosas, y no entendía nada de ellas; y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender, que no me ha costado esto poco trabajo”. *Vida*, cap. 12.

⁴⁸ DE JESÚS, T.: *Vida*, cap. 12. ver también el ejemplo en *Las moradas*, cuarta morada, cap. 2, “Entiende una fragancia, digamos ahora, como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes: ni se ve la lumbre, ni dónde está: mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma, y aun hartas veces, como he dicho, participa el cuerpo. Mirad, entendédme, que ni se siente calor, ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas; sino para dároslo a entender”. Citado en ZIOMEK, H.: “El uso de las percepciones sensoriales en la obra de Santa Teresa”, ed. Manuel Criado de Val, *Santa Teresa y la literatura mística hispánica: Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la Mística Hispánica*, EDI-6, Madrid, 1984, p. 72. En “lenguaje” místico empleó metáforas (dando nuevos significados a las palabras) ver DE CERTEAU, M.: *The Mystic Fable*, pp. 142-43. A este nivel el “yo” de carne, mente, espíritu o alma es indistinguible de Dios, pero sigue lo suficientemente separado como para ‘leer’ las experiencias. Ver Teresa DE JESÚS, *Vida*, cap. 18, donde ella escribió acerca del “yo”: “ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga

*una fragancia de unos rayos de gloria, al ánima y al interior sensitivo, y que se hallaba unida con su Dios cada vez que le sucedía*⁴⁹.

Un ejemplo final demuestra algunos de los principales puntos referidos en este ensayo. En 1618, Juan Costilla de Benavides testificó que, durante la beatificación de Rosa de Lima, mientras la gente se congregaba alrededor de su lecho de muerte, su íntima compañera, Luisa Melgarejo, “*se quedó suspensa y elevada en éxtasis*”. En su trance, ella empezó a hablar de “*la gloria que estaba gozando el alma de la dicha bendita Rosa*”. Miembros de la afligida pero cautivada audiencia, incluyendo Costilla, se dieron cuenta de la importancia de lo que estaba siendo leído/dicho y:

“previno tinta y papel y fue escribiendo todo lo que la dicha dona Luisa Melgarejo, iba diciendo con algunos accentos y pausas que hacía; y habiendo escrito como tiempo de una hora, pareciéndole al padre fray Francisco Nieto de la orden de Santo Domingo que estaba presente, que este testigo se cansaba, así por ello como porque si se le pasaba alguna palabra que no escribiese, lo podría hacer él; tomo asimismo tinta y papel y a una mano fueron continuando; hasta que la dicha dona Luisa Melgarejo acabó”⁵⁰.

Melgarejo habló durante tres horas, y cuando ella hubo terminado, Nieto y Costilla compararon y corrigieron sus dos versiones. El manuscrito (la palabra hablada en escritura) fue entonces incluido con otros testimonios como evidencia que ciertamente, Rosa había ascendido al cielo, un signo crucial de santidad⁵¹. Un fragmento extraído del extenso testimonio de Melgarejo decía como sigue:

“Alas de buenas obras, esmaltadas con la sangre de Jesucristo, os dieron para volar y qué vuelo, y qué vuelo, y qué vuelo, vuelo para gozar lo que ojo no vio ni oreja no oyó ni corazón

del alma, o espíritu tampoco; todo me parece una cosa”.

⁴⁹ “Testimonio del doctor Juan del Castillo”, en JIMÉNEZ, H.: *Primer proceso*, p. 34.

⁵⁰ “Testimonio de Juan Costilla de Benavides”, en JIMÉNEZ, H.: *Primer proceso*, [333v-334r], p. 423.

⁵¹ Otra discípula de Rosa, llamada María Antonia, también quedó “absorta y en éxtasis” por cerca de una hora y media, y sus visiones también fueron registradas así: “e [María Antonia] interrumpió también en hablar, diciendo cosas grandiosas; que se fueron escribiendo por mano de Hernando Flores, hermano de... Rosa, nombrándola en las dichas palabras que así decía, el cual dicho papel asimismo, está inserto en el dicho [testimonio]”, “Testimonio de Juan Costilla de Benavides”, en JIMÉNEZ, H.: *Primer proceso*, [334v] 423. Ver también, BOUZA ÁLVAREZ, F. J.: *Communication, Knowledge, and Memory in Early Modern Spain*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004, p. 37.

pudo pensar, [¿]quién lo puede comprender, quién entender, quién entenderá a Dios incomprensible?”⁵².

Este ejemplo es importante por varias razones. La primera, el cuerpo de Luisa de Melgarejo estuvo comprometido en la producción del texto de Rosa, basado en sus sensaciones (*sentimiento*), y en la habilidad de Melgarejo de *hablar* (leer:traducir) el texto dictado de otro. A lo largo del proceso, el cuerpo de Melgarejo nunca estuvo completamente ausente o eliminado. E, incluso aunque ella experimentaba una suspensión de sus sentidos externos, lo que le permitió a la celestial voz de Rosa emerger, Melgarejo todavía tenía que recibir el mensaje y registrar un discurso articulado que había sido “pronunciado”. Ella tuvo luego que reproducir la descarnada voz en otra forma a través de su cuerpo sensorial⁵³. Aquellos presentes oyeron, vieron, y sintieron el texto siendo vocalizado tal como éste penetraba en sus cuerpos a través de sus ojos y sus oídos. Luego, ellos registraron el lenguaje de la sensación espiritual tal como esta se vertía en las hojas. De este modo, la escritura incluía la “corporización” de la transmisión o lectura de la voz ausente de Rosa, primero inscrita en Melgarejo (el discurso previamente pronunciado), registrando el discurso en los cuerpos de los oyentes/lectores, y luego reescribiendo el “texto” en el pergamino.

En el siglo diecisiete, uno todavía podía escuchar con los ojos y ver con los oídos en los estratos animados del cuerpo. Con sus socavones internos el “mundo” del cuerpo produjo un espacio discursivo *desde el cual* lenguaje e imágenes podían ser leídos⁵⁴. Esta forma de apropiación complementó la lectura oral y silenciosa de los libros, y se convirtió en la más prominente en la vida diaria de los limeños. No sólo fueron la oralidad y lo auditivo co-términos, sino que, en el caso del discurso místico, leyendo las prácticas se replicaba y trascendía el formato del libro. El cuerpo fue considerado un texto *legible*, porque éste contenía las posibilidades de comunicación, transmisión, y recepción: todas claves componentes de “lectura” El mundo del lector de la Lima del siglo diecisiete fue también profundo. El hecho de que mujeres visionarias compusieran textos de sus cuerpos, y los textos compusieran sus cuerpos, puede ser explicado, en parte, por la creencia de que un individuo podía acceder y apropiarse del lenguaje místico de Dios de diferentes maneras. Los lectores sabían que Dios tenía un lenguaje *legible*: expresado en la presencia divina y humana de su Hijo, Jesús Cristo, pero

⁵² “Testimonio del contador Gonzalo de la Maza”, en JIMÉNEZ, H.: *Primer proceso*, [54v], p. 82.

⁵³ MACOLA, E.: “El ‘no sé que.’”, p. 42.

⁵⁴ DE CERTEAU, M.: *The Mystic Fable*, p. 190.

también legible en la voz susurrante de un alma ausente, comprensible en la descripción escrita de una visión, tangible en el dibujo de un estigma, o palpable en un cuerpo femenino, perenne como el mármol.

LAS HIJAS DE TERESA DE ÁVILA: ESPIRITUALIDAD MÍSTICA ENTRE MUJERES DE LA PENÍNSULA IBÉRICA Y DEL BRASIL COLONIAL¹

Célia Maia Borges

INTRODUCCIÓN

Entre los siglos XVII y XVIII, en la Península Ibérica y en las colonias americanas, un gran número de mujeres buscó reclusión en los monasterios y recogimientos o se aisló en sus propias casas con el objetivo de vivenciar una espiritualidad mística². Durante ese periodo se acentuó el interés por una vida de santidad³, modelo difundido ampliamente en los siglos XVI y XVII, perceptible en varios escritos hagiográficos y en obras de cronistas de las órdenes religiosas, sobre un importante número de personas representadas como santas⁴.

¹ Sobre el asunto, ver POUTRIN, I.: *Le Voile et la Plume. Autobiographie et Sainteté Féminine dans l'Espagne Moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995; ver también el libro de RODRÍGUEZ, I.: *Santa Teresa de Jesús en la Espiritualidad Española*, CSIC, Madrid, 1972; HERPOEL, S.: *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografías por Mandato*, Rodopí, Amsterdam, 1999. Aún sobre Teresa de Ávila, consultar los trabajos de WEBER, A.: *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton University Press, Princeton, 1990; «Teresa de Ávila. La mística femenina» en I. Morant (dir.) y M. Ortega, A. Lavrin, P. Pérez Canto, (coords.), *Historia de las Mujeres en España y América Latina. El Mundo Moderno*, Cátedra, Madrid, 2005. Sobre la vida en conventos de la Edad Moderna, ver el libro de SANCHEZ LORA, J. L.: *Mujeres, Conventos y Formas de la Religiosidad Barroca*, Fundación Universitaria, Madrid, 1988. Sobre las monjas y la ubicación de los conventos femeninos en Hispanoamérica son fundamentales los trabajos de A. LAVRIN, entre ellos, ver: *Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica*, en I. Morant (dir.) & M. Ortega, A. Lavrin, P. Pérez Canto, (coords.) *Historia de las Mujeres en España y América Latina...*, pp. 667-693. Sobre los conventos en el Brasil-Colonia, consultar las obras de ALGRANTI, L. Mezan: *Honradas e Devotas: Mulheres na Colônia. Condição Feminina nos Conventos e Recolhimentos no Sudeste do Brasil. 1750-1822*. José Olympio, Edunb, Rio de Janeiro, 1993. De la misma autora, *Livros de Devoção. Ato de Censura. Ensaio de História do Livro e da Leitura na América Portuguesa 1750-1821*, Hucitec: Fapesp, São Paulo, 2004.

² Hay una discusión acerca de si estas experiencias, vivenciadas especialmente por mujeres en el siglo XVII, podrían ser caracterizadas como místicas. Sobre tal asunto consultar SANCHEZ LORA, J. L.: *Mujeres, Conventos y Formas de la Religiosidad Barroca*.

³ Cf. TAVARES, P. Vilas Boas: "Caminhos e Invenções de Santidade Feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (Alguns dados, problemas e sugestões)", *Via Spiritus* 3, (1996), pp. 163-215.

⁴ Ver principalmente los tres tomos de Jorge CARDOSO sobre *Agiologio Lusitano*, en los cuales éste autor inventaría los "santos" de Portugal, tanto religiosos, como también laicos (*Agiologio Lusitano dos Santos E Varoens Ilustres Em Virtude do Reino de Portvgal e Svas Conquistas. Consagrado aos Gloriosos Vicente e S. Antonio Insignes Patronos Desta Incltyta Cidade Lisboa e a Sev Ilustre Cabido Sede Vacante. Composto pelo*

En este proceso se destacaron mujeres conocidas como beatas⁵, especialmente integrantes de terceras órdenes o religiosas recluidas en conventos, que resolvieron dedicarse a experiencias místicas. Santa Teresa significó para muchas de ellas un modelo de santidad a seguir, ya fuera por sus experiencias místicas o como escritora, fundadora y reformadora⁶. Su nombre rápidamente atravesó todas las fronteras y sus escritos se hicieron muy conocidos en los monasterios carmelitas y de otras órdenes religiosas⁷.

El interés por la alta espiritualidad al comienzo de la Edad Moderna envuelve un movimiento mayor en el seno de la Europa Católica, que se concretó en la renovación de algunas comunidades religiosas. Las críticas sobre la vida monacal y la actuación de los religiosos estaban presentes desde la Baja Edad Media, lo que generó una ruptura en el interior de la Cristiandad con el surgimiento de lo que se conoció como Reforma Protestante, en el siglo XVI. El intento de interferir en la vida de clausura no era novedad en aquel periodo, pero sí lo eran las críticas que acabaron por acentuar la posición de los obispos en el Concilio de Trento, en el sentido de proponer una reforma de la Iglesia, de la cual saldrían las grandes directrices que orientaron la acción de los religiosos en el Viejo y en el Nuevo Mundo.

Con relación a la vida monacal, en la década de 1560, el Concilio de Trento buscó reglamentar la conducta de monjas y frailes al decidir que todos los conventos serían sometidos a una clausura compulsoria. La bula *Circa pastoralis* del papa Pío V, de 1566, reafirmaría tal decisión⁸, aunque el movimiento de reforma no partió solamente de la alta jerarquía de la Iglesia. Incluso, antes del inicio del Concilio, con el surgimiento de nuevas órdenes o congregaciones religiosas y con la reforma de otras, se manifiesta un espíritu de renovación y vitalidad en la Iglesia. En 1540, san Ignacio de Loyola fundaba la Compañía de

Licenciado George Cardoso, natural da mesma cidade. Que comprehende os dous meses de Maio e Junho. Com seus Comentarios, Na Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, Impressor de Sua Alteza, Lisboa, anno 1666).

⁵ En 1656, fray Manuel da Esperança caracterizaba las beatas de esta forma: *Chamamos beatas hoje às mulheres, que sendo mais reformadas na vida e no seu hábito parecem religiosas, o qual nome se deu já antigamente no Concilio IX de Hespanha, celebrado pelos annos de 655, às donzellas que se consagrão a Deus e são bemaventuradas por este seu sacrificio* (TAVARES, P.: *Caminhos e Invenções* [...], p. 164). La obra de fray Manuel DA ESPERANÇA se titula *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*, primeira parte, Lisboa, 1656.

⁶ WEBER, A.: *Teresa de Ávila. La mística femenina*..., p. 124.

⁷ Cf. también RODRÍGUEZ, I. (OCD): *Santa Teresa de Jesús y la Espiritualidad Española*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972.

⁸ LAVEN, M.: *Virgens de Veneza. Vidas Enclausuradas e Quebra de Votos no Convento Renascentista*. [traducción de Marcos Santarrita]. Imago Ed., Río de Janeiro, 2003. p. 24.

Jesús, y dieciséis años después de su muerte esta congregación religiosa reunía ya cerca de mil miembros y una centena de fundaciones⁹. Los franciscanos también sufrieron reformas, y, de hecho, los capuchinos nacieron de la renovación de esta Orden en 1528¹⁰. A finales del siglo XVI y después de la campaña de santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz, los carmelitas, en sintonía con el espíritu de vuelta a la pureza de la regla primitiva, predominante en aquella época, tendrían un destino similar: la renovación de parte de la Orden, traducida en la fundación del Carmelo Descalzo. Cien años después de la construcción del primer convento bajo la orientación de Teresa de Ávila, había en España un centenar de centros conventuales carmelitas de estricto cumplimiento de las reglas de la Orden. El movimiento se propaga en dirección a Italia, Francia y Portugal, además de sus colonias. El deseo de reforma seduce a un sinnúmero de personas, que buscan la vivencia de una nueva espiritualidad, centrada en un estado de íntima unión con Cristo. Es dentro de este clima espiritual, donde podemos entender el surgimiento de un fuerte deseo por retornar al Evangelio.

De este modo, la renovación religiosa que se constata a lo largo del siglo XVI en las Órdenes de Nuestra Señora del Monte Carmelo se inscribe en un movimiento de larga duración. Las críticas realizadas por los protestantes y el clima de renovación de la Iglesia Católica en aquel período, tal vez hayan incentivado a santa Teresa y a san Juan de la Cruz para reformar la Orden con base en la pobreza y la austeridad. En la Península Ibérica, aunque no exclusivamente en ella, se acentuó el interés por una vida de santidad y por el conocimiento de las experiencias místicas. No fue casual que muchas obras de alta espiritualidad circularan por el ámbito ibérico, tal como se evidencia en el trabajo de Silva Dias¹¹.

Desde el inicio del siglo XVI, la exaltación por la práctica religiosa de carácter más intimista en la Península Ibérica, adquirió fuerza con la circulación de obras herederas de la literatura espiritualista del norte de Europa, especialmente de la región germano-flamenca¹². Esta influencia estaría más acentuada en toda la literatura de estilo místico-ascético, producida en aquel periodo. A pesar de que en la primera mitad del siglo XVI la Inquisición desencadenó en España la persecución de todas las prácticas consideradas heterodoxas, particularmente las

⁹ DELUMEAU, J.: *De Religiões e de Homens*. Edições Loyola, São Paulo, 2000, p. 251.

¹⁰ CODINA, V. y ZEVALLOS, N.: *Vida Religiosa: História e Teologia*. Vozes, Petrópolis, 1987, p. 48.

¹¹ SILVA DIAS, J. S.: *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal, (séculos XVI a XVIII)*, Editora da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1960.

¹² SILVA DIAS, J. S.: *Correntes de Sentimento Religioso...*, pp. 9-14.

de los Alumbrados, e impuso un fuerte control sobre los escritos místicos, jamás consiguió eliminar el interés por este tipo de obras. Y, desde luego, durante el siglo XVII, el deseo por la incursión en las vías místicas permanecía muy vivo.

Muchas mujeres no fueron ajenas a este movimiento y buscaron aprovechar los conocimientos que las llevaran a la unión divina, como puede constatarse en las varias biografías y autobiografías de beatas y religiosas. La espiritualidad mística se convirtió en objeto de interés y orientación para las personas de varios segmentos sociales, tanto en el discurrir de la segunda mitad del siglo XVI y durante el siglo XVII, como en las primeras décadas del siglo XVIII. Sin cesar, el movimiento se amplió y se irradió por las colonias iberoamericanas¹³.

LA INFLUENCIA DE SANTA TERESA

En contacto con otros místicos e inspirada en la literatura espiritualista de autores españoles como Francisco de Osuna y Bernardo Laredo, santa Teresa filtró y reelaboró, en el transcurso de su experiencia todo el patrimonio de las enseñanzas que recibió¹⁴. A su vez, ella influyó en varias mujeres de su tiempo y en otras de los siglos XVII y XVIII, proporcionándoles un modelo de santidad, para lo cual fue decisiva la difusión de sus escritos. Además, puede decirse que su estilo narrativo se aproxima más al de la novela que al de la alta literatura espiritual, lo que tal vez favoreció la gran atracción que ejerció entre muchas personas.

En el desarrollo de su experiencia mística, santa Teresa procuró aprovechar las imágenes de lo cotidiano, capaces de traducir y confirmar los

¹³ En ese sentido, México fue un caso ejemplar, aunque no único. Varios investigadores percibieron la dimensión del interés por la espiritualidad mística, especialmente por parte de mujeres, religiosas y laicas. Entre ellos: IBSEN, K.: *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Univ. Pr. of Florida, Gainesville, 1999; BRAVO ARRIAGA, M^a D.: *La excepción y la regla*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997; ITURBURU, F.: *(Auto)biografía y misticismos femeninos en la colonia*, University of the South, New Orleans, 2000; y también LAVRIN, A. y LORETO, R.: *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Universidad de las Américas, México, y Archivo General de la Nación, Puebla, 2002 y bajo las mismas editoras, *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos iberoamericanos*, Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas-Puebla, México, 2005.

¹⁴ Su gran interés se centraba en los libros que abordaban la vida de santos. Entre estas obras, cabe destacar el *Flos Sanctorum*, muchas veces citada por la santa española y de la que se hicieron repetidas ediciones y versiones en el siglo XVI.

estados del alma que la dominaban, lo que hizo que su estilo resultara no sólo atrayente, sino incluso popular. Esa particular forma de escribir, mediante la cual conseguía traducir su experiencia mística a un lenguaje simple, le permitió establecer un puente entre una cultura erudita y una cultura popular. Teresa estaba dentro de su tiempo al querer experimentar la unión mística, camino que muchos otros intentaron antes de ella y ya desde la Edad Media. Su interés por el misticismo no fue estático, meramente contemplativo o ajustado a un modelo determinado de santidad. Ella reelaboró modelos anteriores, hizo un análisis de sus estados de alma y, a partir de su experiencia, construyó y proyectó un modelo de santidad, en el cual muchas personas se vieron reflejadas o, dicho de otro modo, con el cual se sintieron identificadas.

En su *Libro de la vida*¹⁵ santa Teresa de Ávila se muestra una persona común, con pecados, a quien Cristo eligió a pesar de los errores cometidos. Ella no dejó de proporcionar a algunas mujeres una identidad social, a partir de la cual fueran reconocidas socialmente, es decir, fueran tomadas como sujetos o agentes de historia. Por eso y sin saberlo, les trazó una identidad social posible. Ella misma retuvo y reafirmó el valor de santidad compartida entre sus contemporáneos pero, al apropiarse de un modelo existente, lo actualizó, proyectándolo y reconfigurando caminos, principalmente, para mujeres en España, Portugal, Francia, México, e inclusive Brasil.

El modelo de santidad fue uno de los trazos más incisivos de su tiempo. Fueron muchos los candidatos a santos y santas antes y después de ella, durante la segunda mitad del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII. Tal vez por causa del clima cultural y religioso reinante en la Península Ibérica y por las ofensivas de la Inquisición, el interés por la mística se acentuó. Santa Teresa de Ávila, con sus escritos, ocuparía un lugar central e influiría en un gran número de interesados en asuntos de alta espiritualidad. El camino trazado por ella y los registros de sus experiencias se impusieron como un modelo a ser imitado. Sin embargo, el *Libro de la vida* acabaría siendo sometido a un riguroso examen por parte del Santo Oficio. Solamente después de su muerte sus libros serían impresos¹⁶.

Donde quiera que llegaran los escritos de la Santa de Castilla, siempre se encontraba la figura de una religiosa candidata a santidad. Aquí no se trata

¹⁵ DE JESÚS, Teresa: «Libro da Vida», en: *Obras Completas*, Edições Loyola, São Paulo, 1995.

¹⁶ LLAMAS MARTÍNEZ, E.: *Santa Teresa de Jesús y La Inquisición Española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972.

de discutir el valor de la santidad en sí mismo, sino de mostrar diversos casos en los que muchas mujeres, inspiradas por la lectura de las obras de Teresa, se decidieron a experimentar la vía mística y a construir una identidad basada en una vida de perfección. La construcción social de la santidad exigía el reconocimiento del valor de ese *don* por parte de terceros. Con relación a las mujeres, la búsqueda de la mística podía, por ventura, ser la vía para construir una condición de superioridad o una afirmación positiva de su identidad.

CANDIDATAS A SANTIDAD: EN BÚSQUEDA DE NUEVAS EXPERIENCIAS

Mujeres de distintas clases sociales buscaron el camino de la santidad: religiosas y laicas, principalmente vinculadas a la Tercera Orden, componían la lista de candidatas a una vida de perfección. Tanto en el siglo XVI, como en la centuria siguiente y en la primera mitad del XVIII, la difusión de algunas técnicas de oración para alcanzar un estado de contemplación fue esencial en este proceso.

La oración mental encontró eco en un público numeroso, interesado en la comunión con Dios, y se convirtió en tema central de muchos escritos de religiosos de la época. Fray Luis de Granada, en la segunda mitad del siglo XVI, dedicó parte de sus escritos a defender y divulgar esa forma de oración como práctica de una devoción verdadera, afirmando que la oración mental debía ser un medio para llegar a Dios y posibilitar el camino a la perfección¹⁷. A su vez, santa Teresa pondría en evidencia la importancia de la práctica de la oración mental. Posteriormente, en el siglo XVIII, fray Manuel de Deus (O.F.M) detalló el modo de llevar a cabo la experiencia afectiva y contemplativa¹⁸. Frente a esas prácticas espirituales, la Inquisición buscó controlar la divulgación de la oración mental para que los laicos se mantuvieran alejados de ejercicios espirituales que escaparan al control de los defensores de la ortodoxia.

Como mencionamos antes, la fiscalización sobre los libros crecía y simultáneamente otras interdicciones se levantaron a la divulgación de la oración

¹⁷ SILVA DIAS, J. S.: *Correntes de Sentimento Religioso...* , p. 311.

¹⁸ *Pecador Convertido ao Caminho da Verdade, Instruído com os Documentos mais Importantes para a Observancia da Lei de Deus*, Coimbra. 1728.

y prácticas de recogimiento. Se temía la expansión de la heterodoxia en la Península Ibérica como consecuencia del clima generado por la Contrarreforma, por lo cual se impusieron restricciones a las prácticas devocionales intimistas que pudieran confundirse con ideas contrarias a la Doctrina de la Fe. A pesar de la fiscalización inquisidora, la oración fue ganando más adeptos a través de manuales, guías espirituales o mediante charlas cotidianas en las que se intercambiaban experiencias e informaciones. La posibilidad de experimentar la comunión con Dios atraía a innumerables personas; constituía la apertura para una nueva realidad, y, por eso, seguramente, resultaba tan sugestiva para tantas mujeres. En ese proceso pueden destacarse los ejercicios cotidianos sobre la pasión de Cristo. Varias religiosas y beatas siguieron el camino de la meditación y contemplación de Cristo sufriendo; entre ellas, sor Luisa de Santo Antônio, que adoptaba la técnica de la meditación en la Pasión de Cristo¹⁹ y lo mismo Clara Gertrudes do Sacramento²⁰.

La Inquisición siempre investigó las diversas manifestaciones de espiritualidad mística. En los casos estudiados, notamos mayor indulgencia con las religiosas, a las cuales se les aplicaban penas menores o tenían, inclusive, más probabilidades de obtener reconocimiento de santidad por parte del Tribunal. La desconfianza de los inquisidores para con los diversos casos se acentuaría a lo largo de los siglos XVII y XVIII. El reconocimiento de las embusteras, la identificación de prácticas heterodoxas y la indagación sobre las manifestaciones de fe estaban entre las atribuciones del Santo Oficio. Es cierto que los criterios que diferenciaban las místicas auténticas de las pseudomísticas no eran estrictamente teológicos, sino relacionados, sobretudo, con la clase social, rivalidades entre órdenes religiosas, motivaciones políticas y conflictos personales, entre otros²¹.

Muchas mujeres pagaron penas severas por la búsqueda de la santificación: Arcângella Henriques, también conocida como Arcângella do Sacramento, de la Serra da Estrela, en Portugal, vio frustrados sus planes de perfección al ser capturada por la Inquisición, al final del siglo XVII²². Arcângella estuvo al frente de un recogimiento de mujeres, con hábito y reglas dominicas,

¹⁹ BNL (Biblioteca Nacional, Lisboa), *códice* 178. "Vida e Vertudes da Veneravel Madre Soror Luiza de Santo Antonio"; cf. TAVARES. P.: *Caminhos e Invenções de Santidade Feminina...*, p. 194.

²⁰ BNL, *códice* 10655. "Vida Maravilozza da Serva de Deos Soror Clara Gertrudes do Sacramento Religiosa no Convento de Jezus da Villa de Setubal, em que se manifesta hum abismo de Mizericordia Divina hum prodigio da Graça e hum exemplar de heroicas virtude", f. 85.

²¹ WEBER, A.: *Teresa de Ávila. La mística femenina...*, p. 125

²² ANTT (Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Lisboa), *Inquisição de Coimbra*, proceso 7619.

aunque no había profesado votos, ni vivía en clausura. La fundación de casas de recogimiento en las que se congregaban candidatas a santidad en torno a una beata no era un fenómeno aislado o raro. Tal como sucedió al final del siglo XVII, en Braga, donde una casa de recogimiento fue fundada por dos beatas²³.

Hasta el siglo XII, un laico difícilmente podía aspirar a la condición de santidad²⁴, una vez que la perfección cristiana era representada como un estado casi incompatible con la vida mundana. Solamente a partir de finales del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII fue posible acceder a la santificación fuera de los claustros²⁵. Participar de una cofradía, pertenecer a una Orden Tercera o incluso vivir un tipo de reclusión fuera de las reglas de las órdenes religiosas, eran formas disponibles y accesibles a muchos laicos que buscaban el camino de la santidad²⁶.

Los ejemplos no escasean. En Lisboa, el 15 de diciembre de 1658, una mujer de 50 años y perteneciente a una Orden Tercera, fue castigada con azotes y condenada a seis años de destierro en Brasil por decir que conocía los escogidos de Dios, fingir visiones o revelaciones y autoproclamarse santa²⁷. La beata Inês da Conceição, terciaria franciscana y habitante de Lisboa, fue condenada, el 13 de Mayo de 1647, por el Tribunal Inquisitorial, a causa de revelar visiones²⁸. Algunas beatas consiguieron en vida reconocimiento de santidad, pero eso no impidió que fueran víctimas de desconfianza. En la primera mitad del siglo XVII, Maria Brites, más conocida como Maria do Lado, recibió el hábito de la Tercera Orden de San Francisco y conoció la gloria de ser ungida como santa en vida²⁹. Sin embargo, sobre ella pesaría la sospecha del Santo Oficio por revelar visiones y profecías, lo que no fue óbice para que después de su muerte fuese objeto de devoción por parte de los fieles que creían en sus poderes milagrosos. Asimismo, Ana da Cruz do Menino Jesus, al inicio del siglo XVIII, recibió el hábito de la

²³ TAVARES, P.: *Caminhos e Invenções de Santidade Feminina...*, p.169.

²⁴ VAUCHEZ, A.: *A Espiritualidade da Idade Media Ocidental. Séc. VIII-XIII*, Editorial Estampa, Lisboa, 1995, p. 165.

²⁵ ARIÉS, Ph.: *Historia Social da Criança e da Família*, [traducción de Dora Fraksman]. Zahar, Rio de Janeiro, 1981, p. 215.

²⁶ TAVARES, P.: *Caminhos e Invenções de Santidade Feminina...*, p. 166-167.

²⁷ ANTT. *Conselho Geral do Santo Oficio*, livro 436, f. 125.

²⁸ BNL, *códice* 1426, "Sentença Proferida pelo Tribunal da Santa Inquisição de Lisboa contra Inês da Conceição".

²⁹ Ver a este respecto: *Vida da Serva de Deus Maria do Lado*, Ed. Franciscana Louriçal: Mosteiro do Santíssimo Sacramento, Braga, 1981, p. 32; y también el *Compêndio da Admirável Vida da Venerável Madre Maria do Lado*, Na off. de Manuel Rodrigues, Lisboa, 1762.

Tercera Orden de San Francisco y aunque su santidad fue confirmada, con el propósito de evitar multitudes, fue discretamente sepultada³⁰.

Pero no todas las beatas laicas pertenecían a una cofradía o a una Orden Tercera. Así, la beata Maria Dias de Celas, que fue procesada por la Inquisición de Coimbra por embustera, recibiendo una pena de 50 azotes por las calles de la ciudad, y una condena, además de la penitencia pública, de diez años de destierro en Brasil, por afirmar sus experiencias de éxtasis o arrobamientos, raptos y revelaciones durante la Eucaristía y por sostener que Jesús le transmitía *cousas doutra vida e a das almas que desta passavam*³¹.

Como consecuencia de la multiplicación de candidatos a santidad, la Iglesia determinó la prohibición de prácticas de devoción a santas y santos no canonizados. En efecto, el papa Urbano VIII, mediante decretos de 1625 y 1634, prescribió que solamente se reconocería la santidad de un hombre o de una mujer, en caso de que nunca hubiera sido objeto de culto público. En esta atmósfera de Contrarreforma, la alta jerarquía eclesiástica se esforzaba por reservar para sí el control de las prácticas devocionales, de los cultos e imágenes, para evitar la proliferación de nuevos santos³².

El desarrollo de mujeres con experiencias místicas fue un tema central de libros que llamaban la atención sobre las consecuencias de este camino espiritual y, no menos, sobre los engaños que esas mujeres podían estar cometiendo, como resultado de las llamadas traiciones de la imaginación y de las astucias del demonio. Francisco Rebelo, religioso de la archidiócesis de Braga, llamaba la atención acerca de los peligros que corrían “las almas de quien anda volando con alas de papel las revelaciones, profecías, éxtasis, arrebatamientos, visiones, locuciones, desmayos”³³. La idea de que las mujeres eran más propicias a la fantasía y presa fácil de las artimañas del demonio, estaba presente en la mentalidad de la época, principalmente entre los religiosos.

³⁰ BELÉM, Fray Jeronimo de (OFM): *Chronica Seráfica da Santa Provincia dos Algarves*, of. De Ignacio Rodríguez, Lisboa, 1750, tomo I, p.135-137.

³¹ BAIÃO, A.: “A Beata de Celas, processada pela Inquisição de Coimbra. Intervenção do Bispo conde neste caso”, en *O Instituto*, vol. 88, n.º 2, Figueira da Foz, 1935, pp. 173-179. TAVARES, P. Vilas Boas: “Caminhos e Invenções de Santidade...”, p. 168.

³² VAUCHEZ, A.: “Mythos/logos. Sagrado/profano” en: Ruggiero ROMANO (dir.), *Enciclopédia Einaudi*, vol. 12, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1987, p. 292.

³³ Francisco Rebelo, de la archidiócesis de Braga, llamaba la atención sobre estos aspectos en el *Resumo de Theologia Mystica em que com Clareza, Brevidade e boa Doutrina se Aprende a dita Theologia e Cousas Admiraveis na Materia do Spirito*, António Pedroso Galvão, Lisboa Occidental, 1727, pp. 118 y 127-128. TAVARES, P.: “Caminhos e Invenções de santidade ...”, p. 185.

Por solicitud de la Mesa de Coimbra, fray Manuel de Santo Atanásio (O.F.M), en su dictamen sobre la beata Maria da Cruz, decía que bastaba ser mujer para ser más vulnerable a las artimañas del demonio debido, según él, a que las mujeres eran más crédulas y frágiles por su sexo³⁴. Como el demonio conocía estas “cualidades innatas” del sexo femenino, le era fácil engañarlas con astucia y artimañas. Según el imaginario colectivo de la época, las visiones y revelaciones de las beatas bien podían ser manifestaciones del diablo, disfrazadas, para así engañar mejor. Los inquisidores, al compartir estas creencias, procuraban examinar el origen, la naturaleza y las propiedades de las revelaciones, con la finalidad de detectar los posibles errores de doctrina³⁵.

Los guías espirituales, en general, exigían de las beatas y religiosas un relato de sus ejercicios con el fin de evaluar la índole de esas experiencias. El número de autobiografías y biografías (entre las que se incluían hagiografías) publicadas en ese período es digno de destacarse³⁶. Escritas por ellas mismas o por quienes compartían su mundo espiritual, estas fuentes constituyen un bello material de estudio, siendo interesante notar que en casi todos los testimonios se repite el contenido de las visiones y revelaciones. Las historias de vida generalmente aluden a problemas de salud que desencadenan el marco transformador en la construcción de la santidad. En ese sentido, la vida de santa Teresa parece constituir una referencia para buena parte de esas mujeres. La forma de escribir de la Santa de Ávila, los temas elaborados y el abordaje realizado, hacen de ella una de las grandes referencias en la construcción de un modelo de santidad.

³⁴ TAVARES. P.: “Caminhos e Invenções de santidade...”, pp. 188-189.

³⁵ El proceso de la beata Joana María de Jesús, presa en 1719 por la Inquisición de Coimbra, es revelador. Acusada de hacer pacto con el diablo y de ser adepta de la *seita de Molinos*, estuvo presa en las *cárcees inquisitoriais de Coimbra* durante un año y fue juzgada y condenada con un rigor extremo. Recibiría de aquel tribunal la pena máxima: ser entregada a la justicia secular para ser *rellaxada em carne*. Sin embargo, fue transferida para el Tribunal Inquisitorial de Lisboa, donde su proceso fue revisado, recibiendo la pena de 100 azotes durante el auto de fe, prisión y destierro. Terminó en la cárcel de la Inquisición de Lisboa, en la que permaneció por más de 10 años. [ANTT, *Inquisição de Lisboa*, Processo n. 8290].

³⁶ Un sinnúmero de relatos de experiencias místicas fueron escritos por religiosas de várias órdenes, orientadas por los confesores. Ver HERPOEL, S.: *A la zaga de Santa Teresa*.

INFLUENCIA SOBRE MUJERES EN LA PENÍNSULA IBÉRICA Y EN EL ATLÁNTICO

Si hasta ahora abordamos las generalidades de la atracción por la espiritualidad mística, a continuación, procuraremos identificar algunas biografías de religiosas y laicas (beatas) que adquirieron notoriedad por su santidad, además de ciertas autobiografías que remiten a obras de santa Teresa, bien a algún libro en particular, o bien a fragmentos de sus escritos.

Entre los varios casos que hemos reunido, se destaca el de Mariana da Purificação, famosa en su época y descendiente de una familia opulenta. Ella construyó su biografía persiguiendo un ideal de santidad a imagen de la Santa de Ávila. Según su biógrafo, a los 15 años martirizó su cuerpo con cilicios, buscó en la oración los «favores de Cristo»³⁷ e ingresó al convento de las Carmelitas en Beja, donde su hermano era capellán carmelita y misionero. Posiblemente Mariana comenzó a tener contacto con los escritos de Teresa de Jesús por intermedio de su hermano. Su biógrafo la considera discípula de la Santa de Castilla y enfatiza un sinnúmero de cualidades asociadas a la santidad: suspensiones, levitaciones, visiones, profecías y lectura interior del alma. Tal fama no pasó inadvertida para el Tribunal de la Inquisición de Évora, que la sometió a un riguroso examen.

Libre, finalmente, continuó rodeada de un aura de santidad y “eligió morir” el mismo día que la santa española³⁸. Escribió manuscritos dando «cuentas de su conciencia», y, en cerca de 15 cuadernos, fray Caetano do Vencimento escribió su biografía, o mejor dicho, su hagiografía. Este mismo autor llamaría la atención sobre la semejanza entre los escritos de Mariana y de Teresa de Jesús lo que, según él, sería una evidencia más de los dones de santidad de su biografiada, así como también la semejanza de sus visiones y el contenido de sus revelaciones con las de la Santa de Ávila, probarían las manifestaciones divinas de la Santa de Beja.

Otra mujer que se destacó en la búsqueda de la santidad fue Maria Isabel das Chagas, quien al final del siglo XVII decía ser «*tan versada en las obras de santa Teresa que parecía que las hubiera aprendido de memoria*»³⁹. El

³⁷ VENCIMENTO, Frei Caetano do (OC): *Fragmentos da prodigiosa vida da muito favorecida e amada Esposa de Jesu Christo, a Venerável Madre Mariana da Purificaçam*, Of. Antônio da Silva, Lisboa, 1747.

³⁸ Murió en 1696 con 72 años de edad. Aunque bastante enferma, esperó hasta el día 15 de octubre para recibir la extremaunción, según su biógrafo, para coincidir con el aniversario de la muerte de su maestra.

³⁹ LIMA, D. Luís Caetano de: *Breve Relação...*, f.66.

modelo interiorizado de la Santa de Castilla orientaba sus búsquedas y visiones espirituales. De la misma forma, sor Clara Gertrudes do Sacramento crearía su imagen de santa siguiendo los pasos de Santa Teresa. Después de tomar el hábito en el convento franciscano de Setúbal, al inicio del siglo XVIII, escribió decenas de cartas al confesor que se encargaría de escribir su biografía⁴⁰. El levantamiento de su «historial de santa», a partir de este conjunto epistolar, revela el perfil no sólo de la biografiada, sino también del biógrafo. La «confección» de las memorias de la religiosa coloca de modo notorio un ideal de santidad que coincidía con el ideal de sus contemporáneos.

Al inicio del siglo XVIII, en el convento das Albertas, en Évora, Rosa Maria de Santa Catarina escribiría su autobiografía, inspirada en las visiones imaginarias de santa Teresa y en otras biografías de místicos que orientarían sus meditaciones, apoyándose en la Pasión de Cristo. En España, la beata Jerónima de Noriega, que vestía el hábito distintivo de terciaria carmelita, vivía en su casa acompañada de un reducido número de mujeres aspirantes a una vida devota, que creían en su santidad, visiones y revelaciones⁴¹. Dirigida por un carmelita, desarrolló su espiritualidad siguiendo los pasos de Teresa de Ávila, evocando muchas veces las expresiones de la Santa: *é muito importante que o mestre seja avisado; eu preciso pois de bom entendimento...* Fue procesada por la Inquisición por ser *vítima da ilusão do demónio, blasfemadora e herética*.

Entre religiosos y laicos de terceras órdenes se estableció un común gusto por los asuntos de alta espiritualidad. Casi todas las beatas y religiosas que buscaban santificación tenían un guía espiritual o confesor. La beata Catalina de Jesús, en Sevilla, era dirigida por el presbítero Juan de Villalpando⁴². Su fama de santidad fascinó a varios de sus seguidores, laicos y religiosos, que la acompañaban en sus búsquedas espirituales. Se comparaba a Teresa de Ávila y creía ser misionera por voluntad divina, y estar predestinada a llevar a cabo la reforma de los clérigos seculares, del mismo modo que la Santa de Ávila habría recibido la misión de reformar el orden del Monte Carmelo⁴³.

⁴⁰ BNL, *Secção dos Reservados*, código 10655.

⁴¹ GUILHEM, Cl.: "L'Inquisition et la dévaluation des discours féminins" en B. BENNASSAR (org.), *L'Inquisition espagnole. XV-XIX siècle*, Marabout Université, Hachette, 1979, pp. 199-140.

⁴² MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1945, v. 4, p. 267.

⁴³ Procesada por la Inquisición, el 28 de Febrero de 1627 salió en auto de fe con las insignias de penitente; fue condenada a reclusión por seis años en un convento, donde debería hacer diariamente oraciones y ayunos y tener como confesor aquel que el Santo Oficio le designara. Cf. MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, vol. V, p. 269.

Otra beata que se inspiró en la imagen de Teresa de Ávila fue Catalina de Escarate⁴⁴. Visionaria y casada, fue interpelada por su confesor para abandonar sus incursiones en la alta espiritualidad, las cuales le podrían traer problemas con el Santo Oficio. Sin embargo, a tal solicitud ella respondió que, al igual que la madre Teresa de Jesús, que tuvo revelaciones y conocía la situación de las almas del Purgatorio, sabría defenderse frente a los inquisidores. Y para más abundamiento, indicó a su confesor que leyera el «*Libro de la vida*», apoyando su defensa y sustentando su saber sobre los asuntos de fe en los escritos de la fundadora de la orden de las Carmelitas Descalzas, Teresa de Ávila. Entre las herederas de su tradición literaria se destacaron Ana de San Bartolomé (1549-1626), que también elaboraría su autobiografía; María de San Alberto (1568-1640) y Cecilia del Nacimiento (1570-1646) que escribieron poesía mística, algunas biografías de sus hermanas religiosas, coloquios dramáticos, copiaron y catalogaron las cartas de Teresa de Ávila, además de hacer traducciones y comentarios bíblicos⁴⁵.

En México rápidamente se hizo sentir la influencia de Teresa de Ávila. Varios investigadores han puesto ya de relieve la existencia de un gran número de beatas y místicas en aquella antigua colonia española⁴⁶. Por eso nos detendremos a analizar la situación novohispana, limitándonos a destacar algunos ejemplos de mujeres que idealizaron y proyectaron una vida a partir de una noción de santidad referenciada en la santa española. Tal es el caso de María Isabel Encarnación (1596-1633), que llegó a profesar como monja en el convento de las Carmelitas Descalzas en Puebla⁴⁷. El hecho de haber escogido una orden religiosa bajo orientación teresiana es de por sí revelador. Otra beata que vistió el hábito de la Tercera Orden del Carmen fue Teresa Romero, a quien, en 1649, el Tribunal de la Inquisición de Ciudad de México acusó de alumbrada, por tener revelaciones que contrariaban la ortodoxia de la Iglesia⁴⁸. Una probable influencia más de la Santa castellana se produjo en la madre María Magdalena, monja del convento de San Jerónimo, que dejó un manuscrito de 81 páginas⁴⁹, cuya estructura y abordaje remiten al *Libro de la vida* de santa Teresa. Tal manuscrito está dividido en tres

⁴⁴ GUILHEM, Cl.: "L'Inquisition...", p. 201-202

⁴⁵ WEBER, A.: *Teresa de Ávila. La mística femenina...*, pp. 124 y 125.

⁴⁶ Remitimos, como ejemplo, a los citados en la nota 13.

⁴⁷ Sobre esta monja, ver el texto de MORALES, A. González: "Dolor y sensualidad: vida cotidiana de una monja iluminada en Puebla", *Elementos. Ciencia y Cultura*. N. 46, vol. 9, Junio-Agosto, 2002, p. 3.

⁴⁸ MORALES, A. González: "Dolor y sensualidad...", p. 3

⁴⁹ LAVRIN, A.: *Vidas y el Reino de Dios: interpretaciones femeninas en el Mexico colonial*. Arizona State University [<<http://mezcal.colmex.mx/historiadores/ponencias/194.pdf>>].

partes: la primera ofrece datos de su vida y sus enfermedades; la segunda realiza una narrativa de sus coloquios espirituales, de sus experiencias en el camino de la unión mística y de los exámenes a los que fue sometida por parte de los varios confesores, con la finalidad de comprobar que no era una ilusa o que no estaba engañada por el demonio; en la última parte hace una larga narración de sus visiones, con descripciones detalladas. Es interesante registrar la semejanza de tal estructura con el *Libro de la vida*, en el que Teresa de Jesús describe su vida familiar, sus enfermedades, sus sufrimientos con relación a los tratamientos y da lecciones espirituales a las jóvenes del convento, insistiendo en la importancia de la oración para la vida en clausura y revelando, además, como las monjas formaban círculos de apoyo espiritual, dentro y fuera del convento⁵⁰.

En el Brasil colonial, el caso de Jacinta de São José no es menos revelador⁵¹. En 1744, en compañía de su hermana Francisca y de otras mujeres, Jacinta fundó una casa de religiosas en la Chácara da Bica, en Río de Janeiro⁵². Hija de padres católicos, de alta hidalguía portuguesa y probablemente educada por religiosos, moldeó su vida inspirada en la imagen de la santa de Castilla y tuvo visiones con su figura. Su obstinación por construir un convento de carmelitas descalzas la hizo viajar a Lisboa en 1753, con el objetivo de conseguir autorización para su fundación. Sin embargo, ella fue denunciada como falsa santa por el obispo don Antônio do Desterro, quien envió un informe a la Inquisición de Lisboa para sustentar tal delación⁵³.

A pesar de estas acusaciones y de ser cuestionada por un padre de la *Congregação do Oratório*, la beata fue declarada inocente, consiguiendo la

⁵⁰ *Libro en que se contiene la vida de la Madre María Magdalena, monja profesada del convento del S. Jerónimo de México hija de Domingo de Lorravaquío y de Ysabel Muñoz su legítima mujer.* [García Ms 94. Nettie Lee Benson (Latin American) Collection. University of the Texas Library – Texas]

⁵¹ Como es sabido, en el Brasil de la época colonial, la Corona portuguesa dificultó al máximo la creación de conventos, fundando los primeros sólo al final del siglo XVII, siendo seis el número total de monasterios durante el periodo colonial. No obstante, desde el siglo XVI se fundaron recogimientos que asumieron, en gran parte, la función reservada a los conventos. Ver al respecto: ALGRANTI, L. Mezan.: *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia nos Conventos e Recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. José Olympio Edunb, Rio de Janeiro, 1993.

⁵² Ver SANTOS, J. dos: *Biografia da Serva de Deus Madre Jacinta de São José. Carmelita Descalça fundadora da Ordem das Carmelitas Descalças no Brasil*. 1819. El manuscrito se conserva en el Archivo conventual de Santa Teresa en Río de Janeiro y fue publicado por fray Nicolau de São José (OCD), de la Provincia Romana. Est. de Artes Gráficas, Río de Janeiro, 1935. Ver también el libro de ALGRANTI, L. Mezan.: *Honradas e Devotas...*

⁵³ ANTT, *Inquisição de Lisboa*, liv. 301, Promotor, cad.º 109 (1723-1749). En la página. 76 se encuentra la siguiente observación sobre la retirada de las páginas 76 a 83: *No anno de 1754 em 30 do mes de Mayo se tiraram deste caderno os papeis pertencentes a Jacinta de São José moça orfã do Rio de Janeiro, para se juntarem ao seu sumário e corriaio destas folhas 76 inclusive até folhas 83 inclusive*, firmada por Joachim Jansen Moller.

autorización para la institución del monasterio de las Carmelitas Descalzas en Río de Janeiro. No obstante, tal responsabilidad debería ser cumplida por religiosas portuguesas de la Orden, que deberían ser enviadas a la Colonia con la misión de instituir el nuevo monasterio. Jacinta de São José salió vencedora porque tenía importantes influencias, siendo la más significativa la del gobernador Gomes Freyre de Andrade, que además de creer en su santidad, tenía querellas con el obispo.

Una vez edificada la construcción que abrigaría el nuevo convento, Jacinta y las beatas de la *Chácara* se trasladaron a la nueva casa, esperando la llegada de las monjas portuguesas. Dado que éstas nunca fueron enviadas, la misma Jacinta elaboró las primeras reglas del claustro, tomadas de la Constitución de los Carmelitas Descalzos y adaptadas a la situación local. De hecho, esta casa, edificada por mandato del gobernador, se convirtió en el *Convento das Carmelitas Descalças*, pese a las resistencias episcopales. El espíritu emprendedor y la forma como Jacinta defendió su causa, remiten, en gran medida, a los escritos de Teresa de Jesús. Es oportuno mencionar que en el inventario de los bienes del recogimiento de Santa Teresa se encuentran dos tomos del *Livro da Vida* de la Santa, además de diversos libros de espiritualidad mística⁵⁴. Aunque la casa fue construida y ocupada por las beatas, el obispo se negó vehementemente a reconocerla como un convento. Solamente después de la muerte de los dos -del obispo y de Jacinta- el antiguo recogimiento sería transformado efectivamente en un convento carmelita, y Jacinta de São José quedó para la historia como la fundadora de las Carmelitas Descalzas en Brasil.

Jacinta asumió un modelo de comportamiento a través del cual procuró dar pruebas de una vida de santidad y, al igual que Teresa, tuvo experiencias de éxtasis, visiones y revelaciones; aconsejó a parientes y amigos, ganando fama de santidad entre muchos de sus contemporáneos. Así como santa Teresa, fue orientada por su confesor para registrar sus experiencias y, al igual que la Santa, escribió el libro de su vida relatándolas. Estos manuscritos se perdieron, sin embargo, a partir de ellos construyeron los primeros biógrafos su hagiografía. En la petición despachada para la Inquisición, el obispo mencionaba también el envío de los *escritos de consciência* de la beata, redactados por solicitud de su confesor, el vicario de la Candelária, padre Manuel da Costa Mascarenhas, lo que

⁵⁴ Agradezco a la madre María Auxiliadora haberme permitido el acceso a la lista de los libros antiguos de la librería de las Carmelitas Descalzas de Santa Teresa. Sobre la biblioteca de Jacinta de São José, ver también el trabajo de ALGRANTI, L. Mezan: *Livros de Devoção, Ato de Censura. Ensaio de História do Livro e da Leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. Hucitec: Fapesp, São Paulo, 2004.

muestra por sí mismo cómo el ideal de santidad, calcado y orientado por la santa de Castilla, se había expandido en la Colonia.

Además de Jacinta y de sus compañeras, otras mujeres siguieron el camino de la Santa de Ávila. En São Paulo, Helena Maria entró al recogimiento de Santa Teresa como sierva, y en él, según su biógrafo fray Galvão, tuvo innumerables visiones. De modo similar a Jacinta, Maria Helena se esforzó para crear un nuevo recogimiento bajo la regla teresiana. Posiblemente inspirada en la Santa abulense, que registró en sus obras las visiones que sugerían la fundación de nuevos conventos, Helena reprodujo las pistas de su orientadora espiritual, al afirmar que Jesús le había confiado la misión de instituir un convento de la orden del Carmelo Descalzo. Sus esfuerzos se concretaron en la fundación del *Recolhimento da Luz*, en el que se vistió el hábito de Nuestra Señora de la Concepción por orden del obispo, pues ya existía en la misma ciudad un recogimiento bajo la invocación de la orden carmelitana⁵⁵. Helena y Jacinta se inspiraron en el modelo teresiano, aunque ciertamente existieron otras Jacintas y otras Helenas.

FUNCIÓN SOCIAL Y RELIGIOSA

¿Cómo entender la proliferación de modelos de santidad entre mujeres, en aquel contexto histórico?

Sucintamente diré que, al analizar los escritos de esas mujeres, se percibe entre ellas la existencia de una voluntad de asumir otro papel en la sociedad, diferente del de madre, hija, esposa o religiosa. En una economía de salvación, ellas se asumieron como mediadoras, con capacidades y habilidades especiales para interceder junto a Dios y a otros personajes del imaginario cristiano⁵⁶. Al adquirir capacidad de lidiar con el más allá, con lo sobrenatural, ellas tomaron para sí otro papel en la historia. Tener el poder visionario de los santos, del cuerpo de Cristo, de la situación de las almas del purgatorio e incluso la capacidad para prever la muerte, les confirió fuerza y poder social. Estas cualidades hicieron de ellas mujeres respetables y no en raras ocasiones, mujeres reverenciadas, aunque pagando un alto precio por la conquista de nuevos

⁵⁵ ALGRANTI, L. Mezan: *Honradas e Devotas...*, p. 98.

⁵⁶ LAVRIN, A.: *Vidas y el Reino de Dios...*, p. 9.

territorios. En cuanto escogidas de Dios, ellas adquirieron poder por la capacidad de interceder junto al Supremo. Como tal, pasaron a desempeñar una función de mediadoras, asumiendo, ciertamente, un papel peligroso en la medida que su rol escapaba al control de la Iglesia. Hablaban de cosas que las autoridades religiosas no veían y, al romper con la condición de sumisión y figurar en la esfera pública, se elevaron sobre su posición servil y asumieron un papel decisivo, bien fuera en la esfera sagrada o en la vida pública.

Con esta nueva posición, ellas consiguieron apropiarse de muchos de los valores de sus sociedades, reformarlos, actualizarlos, además de organizar un *locus* de afirmación de sus identidades.

ENTRE JESÚS Y MOISÉS: EL MARRANISMO EN LOS CONVENTOS IBÉRICOS DURANTE EL SIGLO XVII

Georgina Silva dos Santos

LAS HISTORIAS CONVENTUALES

Los conventos portugueses, verdaderas casas de reclusión para doncellas, viudas o huérfanas, llamaron la atención de los historiadores desde en el siglo XIX. Anclados en harta erudición e investigación de archivo, los historiadores del siglo XIX buscaron registrar los aspectos institucionales de los conventos, su arquitectura, la identidad de sus bienhechores, el perfil de las reclusas. Pero con frecuencia presentaron interpretaciones llenas de juicios de valor.

La obra de Manoel Bernardes Branco, *As minhas queridas freirinhas d' Odivellas*¹, es un buen ejemplo de ello, con su discurso anticlerical, inaugurado por Alexandre Herculano, historiador que revolucionó la historiografía portuguesa decimonónica. Condenadas moralmente por actos desordenados y ambiciones materiales, las monjas son allí descritas como cautivas de la pasión carnal. Según este autor, el convento fundado en la Edad Media por D. Dinis, no fué sino un refugio para las amantes del rey portugués o para las hijas bastardas de la nobleza. Una antro de perdición, donde reinaba la lujuria. Borges de Figueiredo sigue la misma opinión en su libro *O Mosteiro de Odivellas: casos de reis e memórias de freiras*, publicado en 1889².

En este siglo que hizo de los amores prohibidos un gran *topos* literario, reinventando el amor cortés medieval, los encuentros entre los reyes y las monjas se transformaron en materia de investigación o argumentos de novelas históricas.

¹ BRANCO, M. Bernardes: *Minhas Queridas Freirinhas d' Odivellas*, Typographia Castro Irmão, Lisboa, 1886.

² FIGUEIREDO, Borges de: *O Mosteiro de Odivellas: casos de reis e memórias de freiras*, Livraria Ferreira, Lisboa, 1889.

El *affaire* amoroso entre el monarca don João V y madre Paula, en el mismo convento de Odivelas durante el siglo XVIII, fue tema de Alberto Pimentel en su libro *As Amantes de D. João V*³ y de la novela de Rocha Martins, *A Madre Paula*⁴.

El interés de los historiadores por este convento de monjas cistercienses de Odivelas, cesó en la primera mitad del siglo XX. Su mala fama se mantuvo fuerte, en los círculos académicos y literarios de la época, pero otros conventos despertaron la atención de los estudiosos.

Por otro lado, los investigadores dejaron de fijarse en los aspectos lascivos de la vida conventual y pasaron a valorar también las virtudes de la clausura femenina. Carlos Augusto Ponces Canelas, investigando la historia de los conventos de la ciudad de Beja, en la región alenjetana, no economizó adjetivos para elogiar a las clarisas que, además, alcanzaron el respeto y la admiración de los contemporáneos, entre 1600 y 1800⁵. Pero el autor no ocultó las corridas de toros que se realizaban en los mismos conventos, de las cuales participaban diversos elementos de la nobleza.

De todos modos, la historiografía solamente se liberó de las miradas moralizantes, contrarias o favorables, sobre la historia de los conventos, cuando osó ingresar en los claustros por otras puertas. O sea, cuando empezó a estudiarlos por medio de las fuentes inquisitoriales o de la justicia eclesiástica, sin abandonar, por supuesto, las fuentes institucionales de las órdenes religiosas.

Exactamente por estar dedicado a perseguir los crímenes de herejía, el Santo Oficio organizó el principal archivo sobre la vida religiosa en la Edad Moderna. Laicos y religiosos, hombres o mujeres, todos quedaron bajo la vigilancia de la Inquisición, dejando registradas sus voces en los procesos de que fueron víctimas.

Es cierto que, como toda fuente histórica, los procesos inquisitoriales tienen sus limitaciones y no pueden dispensar los recursos de la hermenéutica. Pero como ya subrayó Carlo Ginzburg, las fuentes inquisitoriales posibilitan al

³ PIMENTEL, Alberto: *As Amantes de D. João V*. Typographia da Academia Real de Ciências, Lisboa, 1892.

⁴ MARTINS, R.: *A Madre Paula*. F. J. da R. Martins, Lisboa, 1928.

⁵ PONCES CANELAS, C. A.: *História dos Conventos de Beja*. Minerva Comercial, Beja, 1965. Separata do Arquivo de Beja.

historiador el rescatar las creencias o prácticas culturales desde una perspectiva de tipo etnográfico⁶. Permiten al historiador observar los espacios domésticos, privados, o las instituciones regladas por normas propias, como los conventos y monasterios. Facilitan con ello una mirada antropológica sobre la religiosidad cotidiana o un análisis sociológico de los grupos o minorías perseguidos por la Inquisición.

Basado en cierto proceso inquisitorial específico, el historiador portugués José Pedro Paiva investigó la difusión de las doctrinas de Miguel de Molinos en el Portugal de fines del siglo XVII⁷. El llamado *molinosismo* recomendaba la oración mental diaria, el examen de conciencia dos veces al día, la adhesión a los sacramentos y el desprecio por las conversaciones inútiles. Este modelo de espiritualidad tuvo defensores y adversarios en Portugal. El padre oratoriano Manuel Bernardes llamó la atención acerca del peligro de las doctrinas molinosistas, proclamando que hasta los negros ya las conocían y practicaban a su manera. Sin embargo, el eremita de San Agustín, fray Francisco da Anunciação, sustentaba un punto de vista contrario: “...*he muito santo que todos os fieis de Jesus Christo, religiosos, seculares, homens, mulheres, casados, solteiros, trabalhadores, ociosos, nobres, mecanicos, sabios, idiotas, rusticos, cidadão, brancos, negros captivos, ou forros sigão o teor da vida espiritual*”⁸.

De todas maneras, el molinosismo se difundió entre mujeres y hombres de diferentes etnias y clases sociales, e incluso entre las órdenes regulares y las congregaciones seculares, bajo el patrocinio de las Órdenes Terceras, hasta mucho después de su condenación por Roma, el año 1687.

La difusión de doctrinas contrarias al catolicismo tridentino en los espacios conventuales fue también observada por la historiadora portuguesa Elvira Méa. El criptojudaismo en nuestros conventos portugueses fue, por supuesto, uno de los capítulos más importantes de la lucha entre la Inquisición y las estrategias de supervivencia cultural de las familias conversas, cuya tradición religiosa estuvo amenazada desde la conversión forzada que decretó el rey D. Manuel, el año 1497. En un artículo pionero, Mea identificó, en los procesos de

⁶ GUIZBURG, C.: *A Micro-história e outros ensaios*. Difel, Lisboa, 1991.

⁷ PAIVA, J. P.: “Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)”. *Gaudela. Revista de Cultura*, nº 1 (2000), pp. 3-28.

⁸ *Ibidem*.

la Inquisición de Coimbra, diversos casos de clarisas sentenciadas por crimen de judaísmo⁹.

El esfuerzo para conservar la identidad judía llevó a muchos cristianos nuevos a la endogamia, al proselitismo y al rechazo de la creencias y rituales católicos. Las estrategias creadas para salvaguardar este judaísmo clandestino implicaron una serie de resignificaciones de conceptos o ritos cristianos. Según Solange Alberro, en México, el hábito carmelita era considerado menos impuro que los demás, porque se creía que provenía de Elías y Eliseo, entre otros profetas de la Ley. Usado como mortaja, el hábito encubría frecuentemente otras vestimentas utilizadas en los ritos funerarios hebreos y servía de pretexto para que muchos marranos fuesen sepultados em tierra virgen, en los dominios del convento de Nuestra Señora de México¹⁰.

La mezcla entre judaísmo y catolicismo llevó, en México, a una confusión entre los patriarcas del Antiguo Testamento y las figuras sacras de la Iglesia Católica. En Portugal, se observa un cuadro similar en el siglo XVII. Tomando, pues, como base los procesos inquisitoriales del tribunal del Santo Oficio de Évora, trataré de examinar, en este trabajo, el caso de las judaizantes clarisas de la ciudad de Beja.

LA CONFORMACIÓN DEL CÍRCULO JUDAIZANTE EN EL CLAUSTRO CLARIANO DE BEJA

Creado en 1340, el convento de Santa Clara de la ciudad alentejana de Beja, era una de los principales casas de reclusión femenina en los albores de la Época Moderna. Erigido con los recursos de los devotos del cabildo y protegido por la nobleza portuguesa, el convento fue descrito por los cronistas como una institución santa, conocida por agrupar a mujeres que en él vivían y morían con fama de virtud¹¹.

⁹ MEA, E. Azevedo: "1621-1634. Coimbra. O sagrado e o profano em choque ", *Revista de História das Idéias*, vol. IX, 2ª parte (1987), p. 242.

¹⁰ ALBERRO, S.: *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pp. 417- 454.

¹¹ PONCES C. A. Canelas: *História dos Conventos de Beja*, Minerva Comercial, Beja, 1965, p. 9. Separata do Arquivo de Beja.

El rigor de las reglas conventuales, redactadas por el cardenal Caetano Orsini y aprobadas por el papa Urbano IV, el año de 1263, sin duda tuvo importancia para esta imagen de pureza de las monjas. Pero los criterios de selección en los monasterios femeninos, y la finalidad social a ellos conferida, acabaron por tornarlos vulnerables a desvíos y hasta a herejías.

La admisión en el Convento de Santa Clara de Beja, como también en los demás conventos portugueses, no siempre se anclaba en la vocación religiosa de las pretendientes. Si se lograba ofertar una dote considerable era perfectamente posible meter las hijas en el convento, como lo hacían los hidalgos y los mercaderes más ricos. Con ello lograban mantener la integridad del patrimonio familiar, porque las dotes conventuales eran menores que las del matrimonio y todavía seguían la costumbre de destinar a la religión las hijas segundas o terceras, para dar clara muestra de su catolicidad.

La imposición del hábito religioso a menudo significó, para las mujeres reclusas, una inadptación a las reglas definidas por las órdenes femeninas. Entre los miles de procesos de la Inquisición portuguesa, hay muchos contra mujeres conversas acusadas de prácticas judaizantes, aunque fuesen monjas. El convento de las llamadas clarisas, en particular, fue escenario de sucesivas diligencias del Tribunal de Évora, en la segunda mitad del siglo XVII, tiempo en que la Inquisición acentuó su vigilancia sobre los cristianos nuevos portugueses. Una reacción al enfrentamiento que la Monarquía restaurada de D. Juan IV había lanzado contra el Santo Oficio en las décadas de 1640-1650.

El aumento de las persecuciones inquisitoriales en esta época puso en entredicho la estrategia de inclusión social hasta entonces adoptada por las familias conversas, que muchas veces metían sus hijas en los conventos para dar muestras de catolicismo asumido. Si diversas casas religiosas exigían la limpieza de sangre para las candidatas a monjas, como el convento de la Encarnación de Funchal, creado en 1660 en la isla de la Madeira¹², o el convento de las Clarisas del Destierro, creado en 1677 en la capitanía de Bahía, en Brasil¹³, no pasó lo mismo en el convento de Santa Clara de Beja, donde convivieron, a la vez, monjas cristianas viejas y cristianas nuevas.

¹² PAIVA, J. P.: "Os Mentores", en João Francisco Marques & António Camões Gouvêia (org). *História Religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, p. 205.

¹³ SOEIRO, S. A.: "The Social and Economic Role of the Convent Women and Nuns in Colonial Bahía, 1677-1800", *Hispanic American Historical Review*, nº 54. (1974), pp.209-232.

En 1642, cuando Isabel da Trindade, hija de Antonio Bocarro y Brites Dias, los dos conversos, ingresó en el convento, sus primas maternas en segundo grado, Joana das Chagas y Maria Vitória, también conversas, estaban ya en la casa. Lo mismo ocurría con su tía materna, Maria dos Prazeres, y sus primas terceras, Mariana da Apresentação e Inês dos Anjos, hijas del contratista Jorge de Campos y de su esposa Brites Henriques, todos cristianos nuevos. Pocos años después, la hija más joven de la pareja, Leonor do Sacramento, ingresaría en el mismo convento, reforzándose así la red familiar en el interior del claustro.

Las obligaciones de los oficios conventuales no rompieron, en absoluto, los lazos de tales mujeres con su pasado religioso. El parentesco reforzaba siempre la pertenencia a la familia originaria y contradecía los principios de la comunidad religiosa en que se habían insertado. Además, las monjas disfrutaban de una relativa libertad en el espacio conventual, hasta el punto de organizar subgrupos de sociabilidad que no siempre se basaban en la fe católica, ni mucho menos en la disciplina religiosa.

El convento de Beja era una construcción amplia, con una arquitectura imponente; estaba rodeado por un bello pomar y tierras para siembra; poseía cinco capillas, coro, locutorio y una casa para la portera, por donde se pasaba al claustro, con sus galerías recubiertas de azulejos. Alrededor del claustro se ordenaban la sala capitular, el refectorio, la despensa y demás dependencias conventuales. Durante el siglo XVII, los dos dormitorios originales permanecieron prácticamente vacíos, permitiéndose a las monjas morar en celdas particulates, a modo de casas, de las que el convento llegó a poseer veintidos, algunas de ellas con dos pisos¹⁴.

La casa particular de sor Joana das Chagas y de sor Maria da Vitória eran verdaderos "conventitos". Allí se reunían sus sobrinas, Maria da Apresentação, Inês dos Anjos y Leonor do Sacramento. Además de Isabel da Trindade y su tía Maria dos Prazeres. Hablando de religión, se desvelaban las unas a las otras, sus creencias en la ley de Moisés y su deseo de perseverar en ella, guardando el sábado y cumpliendo las interdicciones alimentarias del judaísmo, como la prohibición de consumir carne de cerdo, o cualquiera de las otras definidas en el Levítico¹⁵.

¹⁴ PONCES C. A. Canelas: *História dos Conventos de Beja...*, p. 10.

¹⁵ ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa), *Inquisição de Évora*, processo 347, maço 36. La relación de elementos vedados a los judíos puede verse en *Levítico* 11, 1-23.

El pacto secreto en favor de la “ley vieja”, como entonces se decía, no se limitaba a la casa de sor Joana das Chagas y sor Maria Vitória. También lo compartían otras monjas cristianas nuevas del mismo convento. Por ejemplo, en la celda de sor Maria da Piedade, natural de Avis, monja de velo negro, pasaba lo mismo. Así lo confirma el hecho de que, en cierta ocasión, habiendo ido sor Maria da Piedade a la celda de Inês da Visitação, y, a pesar de desconocer totalmente su nombre, familia y origen, no tuvo inconveniente en compartir con ella su comunión judía, tan pronto supo que era cristiana nueva. A raíz de la visita se hicieron amigas y sor Maria da Piedade contó, después, que no le había causado sorpresa alguna el enterarse de que también ella –Inês-, creía en la ley de Moisés.

Isabel da Trindade, a su vez, también charlaba sobre judaísmo con sor Inês da Visitação, declarándose ambas observantes de la ley judaica. Isabel da Trindade mantenía también amistad con otras dos monjas hermanas y conversas, Mécia do Deserto e Joana das Montanhas, naturales de Beja, hijas de cierto comerciante converso, además de con la minorista Brites Batista, otra conversa del grupo. Y hasta reconocieron que una vez, estando en la galería del convento, habían sostenido que, para la salvación de sus almas, y para mantenerse ricas y honradas, debían de guardar la “ley vieja”, absteniéndose de comer carne de cerdo y de conejo, y de consumir peces sin escamas.

El contacto entre conversas se revela, así, más estrecho en este mundo alejado de la ciudad, aislado y cerrado, donde las mujeres lograban ser dueñas de sí mismas y de sus moradas. Tenían allí, paradójicamente, más autonomía que en el seno de la sociedad de Beja, donde todos se vigilaban entre sí, y los vecinos estaban permanentemente atentos y prestos a denunciar cualquier desvío, al Santo Oficio. La libertad disfrutada en el convento, donde tenían sirvientas particulares bajo sus órdenes, les permitía reforzar sus vínculos con el pasado y con el mundo exterior. Inês dos Anjos, en cierta ocasión, se permitió contar a su criada Helena da Cruz, también ella conversa y natural de Beja, su fidelidad al judaísmo, a pesar de su condición de monja. La servienta no hizo sino confesar, a su vez, que ella también creía y vivía en la ley de Moisés.

Sin embargo, lo más importante para la conservación de la herencia judía en el convento de Santa Clara residía en las relaciones entre las monjas y sus parientes del mundo exterior. Del mismo modo que sus primas, Isabel da Trindade recibía la visita de sus familiares con alguna regularidad. Sus hermanos, Belchior Dias, mercader en Lisboa, hombre casado, y Miguel Pereira, soltero y

sin oficio definido, caminaban los 700 metros, desde el centro de Beja hasta el convento, solamente para hablar con ella en las gradas del locutorio. Aunque el tiempo de charla fuera limitado, ésta no se restringía a los asuntos cotidianos como el estado de salud de unos y otros, los alumbramientos habidos o los fallecimientos ocurridos. Los hermanos de Isabel da Trindade venían a recordarla constantemente que, aunque conversa como ellos, estaba obligada a seguir la ley de Moisés.

Su prima materna, Brites Henriques, viuda del contratista Jorge de Campos, hermana de Joana das Chagas y Maria Vitória, y madre de las monjas Mariana da Apresentação, Inês dos Anjos y Leonor do Sacramento, hacía lo mismo. Charlando en las gradas del locutorio, afirmaba repetidamente que para la salvación de su alma observaba la ley de Moisés y evitaba comer carne de cerdo o pez sin escama, incitando a las demás monjas a imitarla. Antonio Lopes Henriques, natural y morador en la villa de Alvito, que servía de prioste¹⁶ en la villa de Aguiar, aconsejaba lo mismo, en el tiempo de sus visitas, a sus hermanas Joana das Chagas y Maria Vitória, mientras charlaban en las gradas del locutorio.

Curiosamente, las gradas del locutorio del convento de Santa Clara de Beja hacían las veces de un “confesionario judío” para las monjas cristianas nuevas, sirviendo de puente de comunicación hacia el exterior.

ACTUACIÓN INQUISITORIAL CONTRA LAS MONJAS JUDAIZANTES

Las declaraciones sobre las prácticas judaizantes, al menos de las intenciones criptojudías de las monjas del convento de Santa Clara, no fueron descubiertas por las autoridades eclesiásticas hasta que uno de los parientes se decidió a denunciarlas. Antonio Lopes Henriques, hermano de Joana das Chagas y de Maria Vitória, indignado con la fortuna destinada a sus hermanas en el testamento de su padre, el comerciante Rodrigo Henriques, acudió al Santo Oficio de Évora para acusarlas.

Él mismo fue encarcelado el 20 de mayo de 1671 y procesado por la

¹⁶ El prioste era el encargado de recibir de las arcas del Estado los vencimientos correspondientes a los eclesiásticos que actuaban en tareas de gobierno y de culto.

Inquisición. Y, aunque fuera considerado reo menor, acabó reconciliado en el auto de fe celebrado el 3 de abril de 1673. Su ambición y resentimiento llevó a la familia entera hacia el abismo.

Su hermana viuda, Brites Henriques, mujer de ochenta años, fue llevada a la cárcel, y también se encarceló a sus sobrinas. Bajo amenazas y tormentos, terminaron por delatarse unas a otras.

Su hijo, Martim Lopes Henriques, vecino de Santarém, en la Extremadura portuguesa, también fue alcanzado por la Inquisición y llevado a prisión, no por el Tribunal de Évora, sino por el de Lisboa, el 28 de mayo de 1671. Pasados tres días, confesó, entre otras cosas, que en las charlas mantenidas con sor Joana das Chagas en las gradas del convento de Beja, ella le había dicho que guardaba los sábados y siempre se ponía ropa limpia en ese día, como señal de respecto a los preceptos judíos¹⁷.

La atención del Santo Oficio se centró entonces en Joana das Chagas. Acusada por sus parientes de prácticas judaizantes, la monja, que había ingresado en el convento hacía veinte años y tenía ya 53 de edad, se volvió la principal víctima de esta auténtica red de intrigas.

Joana das Chagas rechazó con rotundidad todas las imputaciones, sustentando que sus acusadores, movidos por la envidia, deseaban su ruina y desgracia, a causa de la herencia que había recibido. Pero sus protestas no fueron atendidas por el Santo Oficio.

De nada le sirvió a Joana das Chagas proclamar que con frecuencia recomendaba, para comer los peces sin escamas de la ciudad, para demostrar así su fidelidad a la Santa Madre Iglesia. De nada le valió decir que mantenía lazos con las monjas cristianas viejas del convento. De nada le aprovechó que muchas de ellas se presentasen como testigos en su defensa. Considerada como líder del "conventito" de monjas judaizantes, Joana das Chagas fue condenada por falsa, negativa, pertinaz y hereje, y relajada al brazo secular el 26 de noviembre de 1673. Murió quemada. La misma sentencia condenatoria correspondió a su hermana Maria Vitória, también beneficiaria de la "herencia maldita" del contestado testamento.

¹⁷ ANTT, *Inquisição de Évora*, microfilme 3911

En la misma semana, el cerco a sus sobrinas se estrechó. Isabel da Trindade fue enviada al alcalde de la cárcel inquisitorial de Évora, bajo sospecha de judaizante. Convocada después de tres meses por el inquisidor Jerônimo Soares, en enero de 1674, reconoció que, charlando con Antonio Lopes Henriques, éste había dicho que creía y vivía según la ley de Moisés; y, más aún, que el primo de su madre le había asegurado simplemente que todos los cristianos de Beja, sin excepción, vivían según la “ley vieja” de Moisés. Intentando disminuir su propia culpa, afirmó que hasta entonces seguía la ley de Cristo, pero después de escuchar las palabras de António Lopes, estando sola en su celda, pensó en la materia y juzgó que debería abandonar el cristianismo y retornar al judaísmo, si bien mantuvo su decisión en secreto y no habló, ni siquiera con su confesor, sobre ello.

Los primeros testimonios de Isabel da Trindade ocultaban mal su temor de acabar como las tías Joana das Chagas e Maria Vitória, las desafortunadas herederas del contratista. Consciente de que su situación era verdaderamente peligrosa, y presionada a confesar toda la verdad de los hechos, proclamó su arrepentimiento y su deseo de expiar las propias culpas. Y siguió delatando. Aunque señaló a Antonio Lopes, el acusador de sus tías, como su principal instructor en materia judía, añadió que su tío Francisco Lopes, hermano de su madre y residente en Alvito, había cumplido también un papel similar, exhortándola a que siguiese la ley mosaica, cuando había estado con ella en las gradas del convento, hacía cuatro años y medio, poco más o menos. Isabel da Trindade evitó decir que su tía Maria dos Prazeres había sido testigo de esta charla, pero en un interrogatorio posterior, confesó, pese a su deseo inicial de protegerla, que había presenciado la conversación, aunque también precisó que se había limitado a escuchar sin hacer ningún tipo de manifestación, y, en consecuencia, no sabía si la tía seguía o no, la ley de Moisés.

La convivencia diaria en el convento reforzaba los lazos afectivos y la complicidad entre las monjas de la misma familia de conversos. Isabel da Trindade siempre procuró minimizar los errores de las monjas de su familia, sus primas de sangre, además de hermanas de hábito religioso. Por otro lado, era capaz de ofrecer detalles preciosos sobre la vida de los familiares que vivían extramuros. Así lo hizo con respecto a su primo, a su tío materno e incluso con respecto a sus hermanos.

Los inquisidores no tuvieron dudas de que las creencias judías de Isabel no eran solamente una herencia que guardaba desde siempre, a causa de ser

conversa, sino que eran el resultado de los frecuentes contactos que mantenía con el mundo exterior, a través de las gradas conventuales.

Hay que señalar que Isabel fue muy inteligente en esta estrategia, contribuyendo a que los inquisidores juzgasen que los culpados estaban fuera, no en el interior del convento. Otras siete monjas conversas actuaron en la misma línea de defensa colectiva, como se puede constatar en la lectura de los varios procesos relacionados con el convento de Santa Clara de Beja.

Sin embargo, Isabel fracasó en su intento. Quedó en evidencia en el examen *in genere*. Porque ratificó su testimonio, afirmando que se había pasado a la ley de Moisés por instigación de Antonio Lopes y que no se había comunicado con nadie, ni había tratado sobre la materia, salvo con las personas declaradas en las confesiones anteriores. Isabel no conocía, evidentemente, los testimonios de los otros parientes -mujeres y hombres- que contradecían sus declaraciones.

Confesó que desde hacía seis años no ayunaba conforme la ley cristiana, y tenía la costumbre de encomendarse a Moisés rezando el Padre Nuestro. Solamente iba a misa cuando estaba obligada por órdenes superiores o para dar apariencia de cristiana, porque, en verdad, no creía en los sacramentos de la Santa Madre Iglesia. Aunque jamás había cometido desacatos contra los santos o imágenes, despreciaba al Espíritu Santo y no creía en la Santísima Trinidad. Tampoco creía, lo que era más grave, que Jesús fuera el verdadero Mesías prometido, anunciado por los profetas.

No hay duda de que el hábito religioso no había hecho de Isabel una verdadera monja. Había recibido el velo negro de las clarisas, en 1672, cuando tenía 39 años de edad¹⁸. Pero la rutina conventual no la había transformado en religiosa. No sabía nada de latín y conocía mal el Nuevo Testamento. Solamente había aprendido el Padre Nuestro, el Ave María y la Salve Regina. Algunas oraciones, por lo tanto, nada más. Su formación era tan limitada que no era capaz ni de firmar bien con su propio nombre¹⁹.

En verdad, la voz de sus ancestros era la más arraigada en ella. Aunque bautizada en la iglesia de Santa Maria de Beja y confirmada en la de São

¹⁸ RGPL (Real Gabinete Português de Leitura, Rio de Janeiro). *Constituições Geraes pera todas as freiras e religiosas sujeitas a obediencia da Ordem de N.P.S. Francisco, nesta familia cismontana. De novo recopiladas das antigas & acrescentadas com acordo, consentimento, & approvaçã do capitulo geral, celebrado em Roma a 11 de junho de 1639.* Oficina de Miguel Deslandes, impressor de sua Magestade, Lisboa, ano de 1693.

¹⁹ ANTT. *Inquisição de Évora*, processo 7018.

Francisco, no recordaba los nombres de sus padrinos ni el del cura que la había bautizado. Sin embargo, el hecho de que no reconociera a Cristo no significaba una devoción particular por Adonai, pues tampoco conocía ninguna oración judía. El “judaísmo” de Isabel y de sus parientas se restringía a una versión muy simplificada del “sefardismo” floreciente en Beja en los tiempos de sus abuelos y bisabuelos, los descendientes de una generación conocida, en el reinado de D. Manuel, como “los bautizados en pié”. En verdad, sus creencias eran el fruto de una mixtura entre el judaísmo transmitido oralmente y el catolicismo ritualizado enseñado en el convento. Una mezcla de creencias que, en cierto modo, estuvo propiciada por la larga persecución de los conversos por parte de la Inquisición, que acabó con la actividad de las sinagogas, confiscó los libros hebreos y redujo el judaísmo a una colección de ritos y bordones, consagrados por la tradición oral. El Santo Oficio contribuyó igualmente, con su actuación, a conformar un vocabulario “judío”, inventando expresiones y términos como “ley de Moisés”, “ley Vieja”..., cuando en el pasado solamente existía para ellos un solo concepto, el de la *Ley*. Por contraste, aludían al cristianismo simplemente como “la Ley de Cristo”.

Isabel, al final de la sesión *in genere*, se retractó de sus errores, manifestando su deseo de salvarse mediante la “ley de Cristo”. Pero, pasados seis meses, examinada *in specie* por los inquisidores el 3 de octubre de 1674, volvió a su postura inicial de negación de las acusaciones, afirmando no recordar las conversaciones mantenidas con los parientes, ni saber nada de las ceremonias judías, ni tampoco de la “ley vieja”.

Los inquisidores la juzgaron ciega, pertinaz, obstinada, falsa, disimulada. Ocho días después, Isabel solicitó audiencia voluntaria y, amplió su confesión, contando lo que los inquisidores deseaban escuchar. Admitió que las monjas de su familia habían abrazado la ley de Moisés, y que todas compartían el secreto, y mantuvo a Antonio Lopes en la posición de “rabino de las gradas”, por así decirlo.

Pacientes e implacables, los inquisidores mandaron reconducirla a la cárcel. Isabel purgó allí muchos meses más, hasta que el Consejo General, el 23 de julio de 1675, decidió que, dadas sus contradicciones, debía ser sometida *ad faciem tormenti*. Particularmente, se ordenaba que recibiera la tortura de la *polea* o garrucha, consistente en izar a la persona encarcelada a unos dos metros del suelo, con grilletes en los tobillos, poleas de hierro colgadas a los pies y las manos atadas firmemente a la espalda, para dejarla caer sin tocar el suelo hasta

producirle graves dislocaciones en el cuerpo. En el tormento, Isabel no hizo ninguna confesión más, sosteniendo que tenía contado ya todo lo que sabía acerca de sus prácticas judaizantes, las de sus hermanos, y las de sus tíos y tías.

La Inquisición decidió, entonces, dar los autos por concluidos. Reconcilió a Isabel con la Santa Madre Iglesia de Roma, y la sentenció a salir en auto público de fe para oír su sentencia y abjurar de sus errores. Fue condenada a reclusión y hábito penitencial perpetuos.

El 15 de febrero de 1682, delante de los vecinos de Beja, en la plaza de Giraldo, Isabel oyó su sentencia, la cual, reconociéndole todavía su condición de monja, le obligaba a servir en los oficios más humildes del convento y le retiraba para siempre la voz pasiva y activa en todos los actos de la comunidad. Quedó, por tanto, privada del derecho de votar (voz activa) e inhabilitada para ser elegida (voz pasiva) para funciones directivas en el convento de Santa Clara. Su excomunión fue parcial o menor y llevó consigo algunas penitencias espirituales y la recepción de instrucción ordinaria en materia de fe, más los costes del proceso.

El tribunal designó al jesuita João da Fonseca para instruirla en los misterios de la Santa Fe Católica y, desde luego, Isabel quedó obligada a confesarse en las fiestas principales de Navidad, Pascua, Resurrección, Pentecostés y Nuestra Señora de la Asunción. Su confesor quedaba encargado, al final de cada año, de rendir cuentas de sus progresos en materia doctrinal y del cumplimiento de las penitencias. Cada semana, Isabel estaba obligada a rezar dos rosarios a la Virgen, más cinco Padres Nuestros y otras tantas Avemarías, y no podía comulgar sin licencia expresa del Santo Oficio.

Aunque la comunicación con la mayoría de sus parientes cristianos nuevos le fue terminantemente prohibida, cumplió su sentencia en el convento de Santa Clara, juntamente con Maria dos Prazeres y con sus primas Inês dos Anjos y Mariana da Apresentação, también condenadas por la Inquisición.

Isabel obedeció rigurosamente las determinaciones inquisitoriales. Y pasados diez años de la publicación de la sentencia, se reunieron con ella en las gradas del convento, de una parte, la abadesa sor Feliciano da Cruz y la madre sor Mariana de São Bernardo, y de otra, Manoel Pereira de Lacerda, prior de la iglesia de Santiago de Beja, y el comisario del Santo Oficio, junto al presbítero João Gago Porto. La comisión tenía por objeto la revisión de la condena impuesta

a Isabel, para dispensarla de los oficios serviles y humildes del convento, aunque mantuvo su dureza en cuanto a la privación constante de voz pasiva y activa impuesta por la sentencia inquisitorial.

Isabel da Trindade parecía resignada. Durante todo esa década había cumplido con duros trabajos serviles en el convento y realizado con máxima puntualidad los ejercicios espirituales a los que estaba obligada por condena inquisitorial. Aparentemente estaba totalmente convertida al catolicismo. En consonancia, dada su condición de monja profesa y de coro, su máximo anhelo fue lograr la suspensión de los impedimentos tocantes a la suspensión de la voz pasiva y activa. No soportaba seguir excluida de las decisiones en la comunidad conventual. El Santo Oficio solamente autorizó la restauración de la voz activa, el derecho de elegir, pero no la posibilidad de que fuera elegida para los cargos conventuales.

CONSIDERACIONES FINALES

La existencia de una comunidad clandestina de monjas judaizantes en el interior del convento de Santa Clara de Beja, en el siglo XVII, demuestra la fragilidad y permeabilidad de la clausura y, al tiempo, los estrechos lazos de las religiosas con su entorno social.

Aunque sea posible considerar los conventos como ejemplo de “instituciones totales” -para usar el concepto de Erwin Goffman²⁰- regladas según normas rígidas y habitadas por un grupo sometido a horarios fijos y funciones específicas, los criterios para la admisión de las monjas eran, muchas veces, incompatibles con la naturaleza de la institución conventual, basada en la devoción espiritual y la instrucción religiosa.

Con todo, ha de advertirse que vocación religiosa y limpieza de sangre no son, evidentemente, la misma cosa. Los conventos que mantenían reglas duras de exclusión para los conversos, también estuvieron envueltos en varios desvíos, lo que llevó a la Corona a legislar sobre el asunto. En las leyes de la Chancillería Real, promulgadas durante el siglo XVII (1653), fueron establecidas penas graves para los que molestasen la paz conventual, provocando a las monjas²¹.

²⁰ GOFFMAN, E.: *Manicômios, prisões e conventos*, Editora Perspectiva, São Paulo, 2003, pp. 17-18.

²¹ BNL (Biblioteca Nacional de Lisboa), “Lei sobre o comportamento durante as visitas aos conventos de freiras”, [s.l:s.n], 1653. Título factício.

Cualquiera que se introdujese en algún monasterio, independientemente de su calidad o condición, fuese durante el día o por la noche, o cualquiera que tuviese conjunción carnal con una monja, sería condenado a muerte, además de a indemnizar al mismo convento, con la suma de 500 cruzados, por la ofensa cometida. Los que enviasen mensajes o cartas para arreglar citas amorosas, serían condenados a azotes públicos y, después, a siete años en las galeras (hombres) o siete años de destierro en Brasil (mujeres). Los que acogiesen y ocultasen a monjas huídas, serían condenados a pasar dos años en África y a una multa de 200 cruzados. Para las religiosas quedaba absolutamente prohibido salir de los conventos sin licencia de los prelados, no estándoles permitida ni siquiera las salidas para visitar a padres o hermanos.

La dureza de las penas indica, sin duda, la frecuencia de las transgresiones de las normas conventuales en el siglo XVII. Evidencia, asimismo, como las propias “instituciones totales” engendran focos de resistencia, cuando sus miembros no están en ellas por propia y consciente voluntad. Las huídas, las citas amorosas clandestinas y, como en nuestro caso, la organización de una micro-comunidad de mujeres judaizantes en el interior de una institución católica, indican la inadaptabilidad de algunas monjas a las reglas conventuales.

El control de las visitas, la prohibición de los contactos con el exterior sin licencia y vigilancia, la imposición de velos para cubrir parte del rostro²², todo ello buscaba romper los lazos de la novicia con su vida pasada, su rol en la familia, imponiéndola una nueva realidad. Los hábitos monjiles, la rutina de oraciones y confesiones y el permanente *mea culpa*, subrayaban el tránsito y reforzaban el control ejercido por las dirigentes sobre el grupo.

Las clarisas procesadas de Beja contestaron este conjunto de imposiciones por medio de “ajustes secundarios”, negociados informalmente con los superiores administrativos, resultando de ello una permisión tácita para actos en principio prohibidos. Es suficiente recordar que, durante el siglo XVII, las monjas de Santa Clara lograron autorización para residir en celdas –verdaderas casas- independientes del dormitorio conventual, lo que, cuando menos, rompía un importante principio de la regla: la renuncia a las comodidades materiales²³.

²² RGPL. *Constituiçoens Geraes pera todas as freiras e religiosas sojeitas a obediencia da Ordem de N.P.S. Francisco...*, ff. 32,39 y 41

²³ *Idem*, ff. 34 y 39.

La obtención de tales exenciones, en general disfrutadas por las monjas más antiguas en la casa, o las más nobles, o aún la que tenía la mayor dote, estimuló, evidentemente, un sistema de jerarquías y privilegios. Pero, a la vez, abrió espacio para que cada monja pudiera rescatar su individualidad, redefiniendo su rol en la comunidad, según modelos distintos al dominante. Más aún, engendró “*un proceso de confraternización, a través del cual personas socialmente distantes desarrollaron reglas de apoyo recíproco y de resistencia*”²⁴. Joana das Chagas y sus sobrinas construyeron un círculo estrecho de amistad con otras monjas cristianas nuevas, así como una red de complicidad para ocultar las creencias compartidas en la clausura.

²⁴ GOFFMAN, E.: *Manicômios, prisões...*, p. 55

LA RECEPCIÓN DEL NEOPLATONISMO EN LA OBRA DE LA HETERODOXA ALUMBRADA ANA DE ZAYAS

Concepción Zayas¹

Ana de Zayas, escritora seglar de la Nueva España procesada por alumbradismo² (1694-1700), dedicó parte de su escritura a elaborar lecciones éticas destinadas a los diferentes sacerdotes religiosos y eclesiásticos de Puebla; por la brevedad que requiere la presente convocatoria, aquí daremos a conocer sólo algunos pasajes de dichas lecciones donde se puede distinguir la influencia que tuvo el neoplatonismo en la heterodoxia de esta mujer.

El neoplatonismo, derivado básicamente de la mística platónica y el pitagorismo, se origina en Alejandría hacia los primeros siglos de nuestra era como una corriente que se oponía a la interpretación racionalista aristotélica; sus principios no son explicables por el método deductivo porque no tienen una justificación lógica, de ahí que se tenga que recurrir a la mística³. Dicha corriente buscaba el regreso del alma a su origen divino y, paralelo a este objetivo, se proponía la renunciación del pensamiento individual, con el fin de llegar a fundir la voluntad personal con el orden absoluto⁴. Ambas ideas pueden interpretarse como que quien ha alcanzado la perfección espiritual tiene derecho a prescindir

¹ Dedico este trabajo a mi querida maestra Justina Sarabia.

² Dejamos fuera de nuestro estudio a todos aquellos supuestos alumbrados que, por un abuso del término, y debido a su cuestionable conducta moral, fueron señalados por el Santo Oficio. Ser alumbrado para nosotros significa haberse regido por la filosofía neoplatónica cristiana divulgada por el Pseudo Dionisio Areopagita y, de forma paralela, haber practicado el ejercicio ascético llamado *dexamiento*. Seguimos a MÁRQUEZ, A.: *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*, Taurus, Madrid, 1980; a lo largo de su estudio, ha definido el fenómeno como una secta mística surgida en Guadalajara, España, y condenada por el Edicto de Toledo de 1525. A partir de esta célula originaria estableceremos la posible conexión de Ana de Zayas y el alumbradismo.

³ MONTSERRAT I TORRENTS DELS PRATS, J.: *Las transformaciones del neoplatonismo*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1987, pp. 9 y 40. ALSINA CLOTA, J.: *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 29.

⁴ "On this account revelation is here held to be a *supra-rational apprehension of divine truth, an apprehension which the individual man comes to possess in immediate contact with the deity itself: and though it must be admitted that there are but few who attain to this, and even these attain only in rare moments, a definite, historically authenticated, special revelation, authoritative for all, is nevertheless here put aside. This conception of revelation was later called the mystic conception, and to this extent Neo-Platonism is the source of all later mysticism*". WINDELBAND, W.: *A History of Philosophy*, Harper Torchbooks, New York, 1958, vol. 1 (Greek, Roman, and Medieval), p. 227.

del dictamen de los representantes de la Iglesia⁵. He aquí su peligro y su vínculo con las heterodoxias puesto que, en el caso de los primeros alumbrados españoles y también en el de Zayas, dicha filosofía imprimió, además, una correspondencia entre ascética y compromiso ético⁶. La vigencia del neoplatonismo en tiempos de doña Ana se corrobora por la fuerte influencia de dicha corriente en grandes personajes como sor Juana Inés de la Cruz y Carlos de Sigüenza y Góngora⁷; éstos últimos aplicaron su conocimiento del neoplatonismo a búsquedas artísticas y científicas, Zayas a la religiosidad.

A lo largo de los siglos, diferentes autores dieron continuidad a la línea neoplatónica llegando hasta el XVII cuando, como se aprecia en algunos grandes pensadores de la época y también en el caso de Zayas, filosofía y religión forman parte de una misma problemática⁸. En los siguientes pasajes proponemos posibles paralelismos entre los antiguos representantes del neoplatonismo y la autora novohispana, teniendo como elemento transmisor a Dionisio el Areopagita⁹ quien, como señala Antonio Márquez en su magno estudio sobre los orígenes de los alumbrados o iluminados:

“(Dionisio el Areopagita) más que ningún otro autor, explica el iluminismo castellano al mismo tiempo que lo enlaza con toda la tradición heterodoxa cristiana y lo eleva a categoría filosófica”¹⁰.

⁵ Con relación a la impecabilidad y la libertad que adquiere quien experimenta la unión con la divinidad: PASSMORE, J.: *The Perfection of Man*, Duckworth, London, 1970, pp. 88-93.

⁶ Zayas hereda del humanismo la búsqueda de una verdad ética, doctrina de vida, experiencial, más que una ley canónica. Al respecto: GELDER, Enno H. A. Van: *The Two Reformations in the 16th Century. A Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*, Martinus Nijhoff, The Hague (Netherlands), 1964, pp. 142 y 143.

⁷ “(Sor Juana) como Sigüenza, recibió la influencia de Kircher y de la escuela del hermetismo neoplatónico que él encabezó”. BRADING, D.: *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1991, p. 405. También: SABAT DE RIVERS, G.: *El “Sueño” de sor Juana Inés de la Cruz. Tradiciones literarias y originalidad*, Tamesis Books, London, 1976, pp. 44-67.

⁸ Recuérdense famosos personajes en Europa como Giordano Bruno, el grupo llamado los Platonistas de Cambridge, John Dee, etc. Ver: REESE, W. L.: *Dictionary of Philosophy and Religion*, Harvester Press, Stanford, 1980, p. 77. También LEYDEN, W. von: *Seventeenth-Century Methaphysics. An Examination of Some Main Concepts and Theories*, Duckworth, London, 1968, pp. 35-52.

⁹ Llamado también Pseudo Dionisio Areopagita: “*The Areopagite, so called from his supposed identification with St Paul's convert mentioned at Acts 17:34. In reality he was a christian theologian of the late fifth century, deeply influenced by the Platonist writer, Proclus*”. Peter BYRNE and Leslie HOULDEN (eds.), *Companion Encyclopedia of Theology*, Routledge, London, 1995, p. 542.

¹⁰ MÁRQUEZ, A.: *Los alumbrados ...*, p. 119. Sobre su influencia en otros místicos heterodoxos “Eckhart, Lull, the Brethren of the Common Life, and, through their predecessors from the Pseudo Dionysius to the theologians of the School of Chartres, from the Neo-Platonic tradition”. RICE, E. Jr.: *The Renaissance Idea of Wisdom*. Greenwood Press, Westport (USA), 1988, p. 20.

El seguimiento de esta línea doctrinal tiene por fin presentar mayores opciones, hasta ahora no tomadas en cuenta, que permitan dilucidar la raíz -recuérdese que en su acepción antigua espiritualidad significaba raíz- de las heterodoxias novohispanas generadas en personas que buscaron una correspondencia entre revelación y práctica ética¹¹. Empecemos ahora con el siguiente pasaje, donde la autora describe con sus propias palabras el *dexamiento*, ejercicio ascético distintivo de los primeros alumbrados españoles¹²:

“Al punto me hallo sin especie de lo que pensaba, en una contemplación de sólo Dios, a la manera que solemos estar mirando un cuadro con atención; sin que el entendimiento tenga facultad de discurrir, ni la memoria de acordar, sino sola la mente. La voluntad tiene libertad de amar (...) En estando así, sosegada y quieta, es y ha sido, cuando Dios me da las luces que tengo escritas en las visiones, revelaciones y cosas que voy practicando. En que hallo yo ser prodigiosa doctrina la que enseña estas palabras que me dijo una vez mi esposo Jesús (porque no discurriera demasiado): Ana, el verdadero entender es entender en amor. Lo que yo digo es que para las soberanas luces, que Dios se sirve de darme, no pongo los medios (...) Sólo tengo siempre deseo de que en mí se haga la voluntad de Dios”¹³.

La referencia al *dexamiento*, o estado de anulación de toda actividad intelectual que busca eliminar la propia voluntad para efectuar sólo la de Dios, se corrobora cuando la autora especifica que negarse a sí mismo no es otra cosa que *dexarse*¹⁴. Esto tiene un antiguo referente en Platón¹⁵, quien plantea la imposibilidad para conocer la realidad divina desde las categorías racionales, lo cual repercute en la aparente irracionalidad del lenguaje con el que se habla de la experiencia mística¹⁶. Jámblico (siglo II d. C.), autor neoplatónico que trata el tema

¹¹ El tema ha sido estudiado ampliamente en la tesis doctoral que he elaborado sobre doña Ana de Zayas.

¹² MÁRQUEZ, A.: *Los alumbrados ...*, pp. 165-169.

¹³ Al margen del texto citado, la propia autora escribió: D dice Dexate. Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante AHN), *Inquisición*, 1731, exp. 34, “De los diferentes papeles de Ana de Zayas”, f. 34v y 35 El subrayado es original.

¹⁴ Compárese el *dexarse* de la autora con las descripciones casi idénticas de los primeros alumbrados, además de las que aparecen a lo largo del estudio de Márquez, y véanse también las citadas por LLORCA, B.: *La Inquisición española y los alumbrados* (1509-1667), Universidad Pontificia (tercera edición corregida), Salamanca, 1980, p. 69; SELKE, A.: *Proceso de fray Francisco Ortiz*, Guadarrama, Madrid, 1968, p. 195.

¹⁵ “Hay dos especies de furor o delirio: el uno, que no es más que una enfermedad del alma; el otro, que nos hace traspasar los límites de la naturaleza humana por una inspiración divina”. PLATÓN: “Fedro o del amor”, *Diálogos*, Porrúa, México, 1991, p. 651.

¹⁶ Explica Xirau que Platón quiso -en parte- llegar a definiciones precisas; pero además de éstas, existe en el

extensamente en sus escritos¹⁷, explica que el conocimiento innato de los dioses se halla en la esencia humana y es uno con su objeto de conocimiento¹⁸, pero es incomprensible por ser superior a cualquier juicio, razonamiento o demostración. Desde el punto de vista neoplatónico, los símbolos pertenecían a los dioses y sólo uniendo la inteligencia humana a aquéllos era posible entenderlos; así, el lenguaje simbólico funciona sin la intervención del pensamiento y las palabras que han sido reveladas por los dioses tienen un significado que muchas veces aparentemente no se reconoce, porque se trata de otras formas que trascienden el acondicionamiento intelectual¹⁹. Tal idea es la misma que propone, entre otros padres reconocidos por la Iglesia, san Agustín²⁰, lo que corrobora que un mismo planteamiento podía leerse desde los autores paganos y los canónicos. Este santo es mencionado por Zayas en diferentes escritos, dado que ella tiene una actitud sincrética en la que integra diferentes elementos para su propuesta religiosa.

Con relación al momento histórico de Ana de Zayas, cabe señalar que Jámblico fue un autor admirado por don Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), quien lo cita en múltiples ocasiones diciendo, entre otros cumplidos: “*el acierto del profundo Jámblico*”²¹. A la luz de estos referentes sobre el lenguaje simbólico, revisemos la perspectiva de la escritora alumbrada:

filósofo griego otro lenguaje que por entrecruce de conceptos, nos lleva más allá de éstos, conduciéndonos a la perplejidad, “*o ceguera momentánea a que tiene que atreverse el que quiere mirar el sol sin deslumbrarse*”. XIRAU, R.: *Palabra y silencio*, Siglo XXI, México, 1993, p. 8.

¹⁷ Este autor se centra en defender el valor de la magia o la teúrgia por encima de la especulación filosófica. Su propuesta: “*confiaba muy poco en los esfuerzos humanos para conseguir la salvación, centraba toda su fe en el auxilio divino (...) Podríamos decir que su talante se acerca mucho al luterano. Es la fe que nos salva. Sólo que esta fe debe sentirse auxiliada por la teúrgia*”. ALSINA, J.: *El neoplatonismo...*, p. 82. Al respecto véase también: COPLESTON, F.: *A History of Philosophy*, Burns Oates & Washbourne, London, 1953, vol. I, p. 427 y JÁMBLICO: *Vida pitagórica*, Etnos, Madrid, 1991 y *Sobre los misterios egipcios*, Gredos, Madrid, 1997.

¹⁸ Esta idea permeará a toda la poesía mística, llegando hasta el siglo XX; para ejemplo sirvan los versos del poema “The Quest”, del escritor inglés COUSINS, J. H.: “*Here, within thy heart, I dwell; for I am thou: behold, thou art The Seeker –and the Sought*”. D.H.S. Nicholson y A.H.E. Lee (eds.), *The Oxford Book of English Mystical Verse*, Oxford University Press, Oxford, 1927, p. 585.

¹⁹ JÁMBLICO: *Sobre los misterios...*, pp. 89-90. “*Purification from the sensual, theurgy, miracles, and divination, play an important part in the system of Iamblichus*”. COPLESTON, F.: *A History...*, vol. I, p. 477.

²⁰ Cabe observar que SAN AGUSTIN (*Los XIII libros de Las Confesiones*, Francisco Mier (ed.), Apostolado de la Prensa, Madrid, 1940, pp. 37 y 119) leyó a Platón antes que las *Escrituras*. Con relación al obispo de Hipona y las escuelas que estamos analizando, ver: SCIACCA, M. F.: *Saint Augustin et le neoplatonisme: la possibilité d'une philosophie chrétienne*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1956; y BENE, Ch.: *Erasmus et Saint Augustin, ou Influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'Erasmus*, Proz, Geneve, 1969. La influencia de este santo en Marsilio Ficino, *Platonic Theology* (James Hankis, ed.), Harvard University Press, Harvard, 1991, pp. 77-109.

²¹ SIGÜENZA Y GÓNGORA, C.: “Teatro de Virtudes Políticas”, José Rojas Garcidueñas (ed.), *Obras Históricas*, Porrúa, México, 1960, p. 318.

“Saber tanto como Dios
Ninguno puede saber
Pues no quiera comprender
Más de lo que habla la voz (al margen, La voz de Dios)
¿Lo ha de decir todo junto
por darle gusto a cada uno?
En verdad que no hay ninguno
Que hasta ahora diera en el punto”²².

También:

“Cuando Cristo hablaba parábolas eran éstas oscuras, pero no por eso eran malas. Cuando yo ya he hablado por metáforas han sido oscuras, pero no malas”²³.

Otro importante autor neoplatónico que gozó de la admiración de los humanistas²⁴, Proclo (412-485 d. C.), quién se supone fue el maestro del Dionisio Areopagita, sostuvo que en el mundo todo posee la belleza y bondad divinas y que en la unidad no existe el mal, sino sólo aparentemente, prestando un servicio al todo para que la conciencia del hombre despierte, recuerde y tienda otra vez hacia el Uno²⁵. Estas ideas repercuten en el también neoplatónico Boecio, cuya vigencia vemos patente en tiempos de Zayas cuando el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz propone a la monja jerónima sor Juana (1648-1695), que practique las enseñanzas de este filósofo²⁶. Desde el XVI Boecio había sido un autor altamente valorado por los humanistas y su idea de Dios como bien absoluto, sosteniendo a la vez toda una propuesta de práctica ética, se ve reflejada en el siguiente fragmento:

“En realidad la potencia divina es la única para la cual hasta los males se transforman en bienes, ya que, utilizándolos debidamente, logra obtener algún bien. En efecto, un orden bien

²² AHN, *Inquisición*, 1731, expediente 34, f. 77. Aquí la autora parece referirse a los clérigos y religiosos que la criticaron por no entender sus escritos.

²³ *Ibidem*, f. 74v.

²⁴ Durante los siglos XV y XVI los humanistas tradujeron al latín prácticamente todos los clásicos griegos y, entre ellos, el primer orden lo ocuparon Platón y Proclo. KRISTELLER, P. O.: “Humanism”. Charles B. Schmitt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 120.

²⁵ ALSINA, J.: *El neoplatonismo* ..., p. 58.

²⁶ Como ya hemos analizado, Fernández de Santa Cruz fue una figura protectora para doña Ana

preciso envuelve todas las cosas, de modo que si algo se aparta del lugar que le ha sido asignado en este orden, vuelve a caer siempre en un orden, aunque sea diferente, para que nada en el reino de la Providencia sea dejado al azar"²⁷.

Este concepto de una providencia benigna impregna los tratados de diferentes autores que siguen la línea platónica, comunicando básicamente una sólida confianza en un Dios que todo lo integra al bien. Veamos dichas influencias en la obra de Zayas:

“Dios no es bueno para dar motivo a que ninguno sea malo, sino para que viendo un Dios tan bueno, deje cada uno de ser malo, y entonces espere que Dios lo mejorará”²⁸.

Como ya se refirió, Dionisio el Areopagita es el punto transmisor del pensamiento neoplatónico al cristianismo²⁹; su obra apareció hacia el siglo V, pero no tuvo una verdadera difusión hasta el año 870, gracias a la traducción de John Duns Escoto³⁰. El Areopagita fue un autor especialmente admirado en el Renacimiento y su divulgación fuera de los círculos eclesiásticos se debe a que *Los nombres divinos* y la *Mística teología* fueron traducidos por Marsilio Ficino en 1492³¹. Dicha doctrina fue introducida en la España humanista del XVI gracias al cardenal Francisco Jiménez de Cisneros³². Escribe el Areopagita:

(ZAYAS, C.: “La escritora Ana de Zayas y el obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. LVIII-1, Sevilla, 2001, pp. 61-81). En la famosa y aún polémica Carta de sor Filotea, el obispo de Puebla aconseja a Sor Juana que se dedique, como Boecio, a la utilidad de la filosofía moral. Comenta el hecho SABAT DE RIVERS, G.: *El Sueño*, pp. 14 y 15.

²⁷ BOECIO, S.: *La consolación de la filosofía*, AKAL, Madrid, 1997, p. 277.

²⁸ AHN, *Inquisición*, 1731, exp. 34, “De los diferentes papeles...”, f. 21.

²⁹ “The Pseudo-Dionysius meant to harmonise the two elements, to express Christian theology and Christian mysticism in a neo-Platonic philosophical framework and scheme; but it can scarcely be gainsaid that, when a clash occurred, the neo-Platonic elements tended to prevail”. COPLESTON, F.: *A History of Philosophy...*, vol. II, p. 100.

³⁰ Juan Escoto de Erigena (1266-1308), franciscano inglés, cuya postura nominalista insistió en abordar la teología desde una perspectiva práctica y no por el lado especulativo. ORTEGA Y MEDINA, J. A.: “De Andrenios y Robinsones”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, vol. XXX, México, 1971-1976, pp. 219-251. Escoto fue un gran conocedor de los autores griegos. William L. REESE (ed.), *Dictionary of Philosophy and Religion. Eastern and Western Thought*, Humanities Press, New Jersey, 1998, pp. 137-138.

³¹ STINGER, Ch. L.: *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, University of New York Press, Albany, State of New York, 1977, p. 161.

³² “Cisneros se empeña en introducir en España la filosofía de Escoto que, en los países del norte, compartía con el tomismo la dignidad de doctrina clásica”. BATAILLON, M.: *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México, 1966, vol. I, p. 16. También DICKENS, A. G.: *The Counter Reformation*, Thames & Hudson, London, 1968, pp. 45-51.

“Y así, saliendo de ti mismo, y abandonando todas las cosas en un impetuoso impulso, libre y puro, seas elevado hacia los rayos de tinieblas sobresenciales de la divina oscuridad, después de haber todo abandonado y de haberse despojado de todo (...) conviene negarlo todo radicalmente ya que esta causa es preexistente y trasciende todas las cosas -y aquí no juzgamos que exista contradicción entre la afirmación y la negación-, ya que esta Causa es anterior a todas las cosas y existe por encima de toda afirmación o negación”³³.

Como ya revisamos, este estado de total abandono lo vemos asimilado de manera específica en algunos pasajes de la obra escrita por Ana de Zayas; en dichos fragmentos, entre otros conceptos afines al de negación, la autora plantea la idea de la nada como principio y fin unidos con relación al todo de la divinidad. Además del valor que subyace en el hecho de que esta seglar exprese con frescura su conocimiento de profundos principios teológicos, lo más particular del caso es como ella conjuga dichos referentes con el vocablo que la liga a los primeros alumbrados: el *dexamiento*³⁴:

“En la letra **N** dice mi esposo, nada es todo; el todo de la nada es no querer nada en todo, es una desnudez o pobreza de espíritu tan grande que su hueco sólo lo puede Dios llenar. Por eso dice mi esposo querido, que son bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos. Pero preguntando yo, ¿son bienaventurados porque de ellos es el reino de los cielos o porque son pobres? Respondo que es el reino de los cielos suyo porque ellos no quieren nada, porque ellos lo dejan todo. Dijo el apóstol san Pedro a Cristo, todas las cosas hemos dejado y te hemos seguido, ¿qué nos darás? Parece que san Pedro no era muy desnudo, pues pregunta ¿qué le darán por haberse desnudado de todo? Tiene mucha razón san Pedro en preguntar por el premio, porque así como uno se desnuda de lo que tiene o de lo que quiere, luego al punto es bienaventurado, porque el hueco que queda lo llena Dios, y de

³³ AREOPAGITA, pseudo Dionisio: *Los nombres divinos y otros escritos*, Bosch, Barcelona, 1980. pp. 53 y 54. También: Dios como “*todo lo que es y nada de lo que es*”, p. 113; la misma idea en p. 189. En san Juan DE LA CRUZ, “Subida al monte Carmelo”, *Obra completa*, Alianza, Madrid, 1991, p. 162.

³⁴ En esto doña Ana vuelve a separarse de la lectura dirigida por un superior eclesiástico, como solía practicarse comúnmente en los conventos. Sobre este tema, véase: LORETO, R.: “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Angeles, México, Siglos XVII y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, N° 23, pp. 68-95, México, 2001.

aquí es que son bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos³⁵. El reino de los cielos en vosotros está, y cuándo, cuando estamos vacíos de todo, cuando no queremos nada, nada porque nada es todo³⁶ (...) En la letra D dice mi esposo, déxate³⁷.

Como aquí se aprecia, *dexarse* significa no desear nada, vaciar el pensamiento y abandonarse a la voluntad divina; por ello especifica la autora “*desnudarse de lo que quiere*”. Con relación concreta al momento histórico de Ana de Zayas, sus frases podrían también conectarse con el movimiento quietista generado hacia el último cuarto del siglo XVII en Europa. “*Mi deseo es no desear nada*” escribió la quietista francesa Marie-Rosette, quien también elaboró textos sobre la idea de perfección unida al concepto místico de la nada que aquí hemos revisado³⁸. Tanto alumbrados como quietistas comparten esencialmente la misma perspectiva de unión con la divinidad, perteneciendo ambos a una larga tradición que, como se ha expuesto, corresponde a las corrientes derivadas del misticismo platónico y a las cuales pertenece el Pseudo Dionisio Areopagita. Cabe agregar, como otro factor que debe considerarse, que en el contexto cultural de Zayas ya se había legitimado el misticismo de San Juan de la Cruz quien, siempre aceptando la autoridad eclesiástica, también planteaba la desnudez del espíritu y la negación de la propia voluntad como medios de unión con Dios³⁹. Los caminos coinciden en conducir al Areopagita como fuente, tanto con relación al autor de la “Subida al monte Carmelo”, como en el caso de Teresa de Ávila⁴⁰, y también en el hecho de que a ambos místicos, en su momento, se les acusara de alumbradismo. Escribe el Pseudo Dionisio:

³⁵ La autora hace referencia al Sermón de la Montaña que para los humanistas: “*They found the key to the Gospel in the Sermon on the Mount, and in the Parables of Jesus, and they shifted the emphasis from doctrine to ethics*”. JONES, R. M.: *Spiritual Reformers in the 16th & 17th Centuries*, MacMillan, London, 1928, p. 2. También en este sermón pueden hallarse reminiscencias de la ética griega: “*There is some similarity with Plato here –with the ascetic strand in Plato which advocates a turning away from material goods and physical pleasures, for the higher life of communion with the world of the forms*”. NORMAN, R.: *The Moral Philosophers. An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 66.

³⁶ La aparente contradicción de la esencia divina es un tema sobre el que abunda toda la línea mística platónica. León Hebreo comenta: “*La ciencia de los contrarios es una misma*”. HEBREO, L.: *Diálogos de amor*, Garcilaso de la Vega, el Inca (trad.), Padilla-libros, Sevilla, 1989, p. 32.

³⁷ AHN, *Inquisición 1731*, expediente 34, “De los diferentes...”, f. 24v.

³⁸ Esta mujer fue acusada de quietista en el siglo XVII. PASSMORE, J.: *The Perfectibility ...*, p. 132.

³⁹ Acerca de este místico carmelita, como influencia en la heterodoxa Marie-Rosette: *ibidem*, pp. 132 y 133. En el capítulo VI de la “Subida al monte Carmelo” se trata extensamente de la desnudez del espíritu y la negación de la propia voluntad. San Juan de la Cruz, “Subida...”, pp. 182-185.

⁴⁰ DICKENS, A.: *The Counter Reformation ...*, pp. 158-161. También: CASTRO, Américo: *Teresa la Santa y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1990. Con relación a la heterodoxia, toca el tema ANDRÉS, M.: *Los recogidos, nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976, p. 39.

“La Causa universal y que está por encima de todas las cosas no tiene esencia, ni vida, ni razón, ni mente (...) ni es nada de las cosas que son, ni posee el ser, ni nada posee”⁴¹.

Cabe reiterar que el acceso de Zayas a la cultura letrada, fuera ésta la permitida por el canon o la prohibida, se realizó siempre desde la óptica heterodoxa derivada del neoplatonismo, según la cual el perfecto, sabio, o virtuoso sólo debe obedecer a su propio dictamen, ya que éste se origina directamente de su experiencia con la divinidad:

“Y por eso me enseña mi esposo Jesús, diciendo *déxate*, ha de dexarse el maestro si quiere acertar totalmente en las manos de Dios. Entendiendo que si entiende es porque Dios le da la luz⁴², y atendiendo a que dice Jesús, Yo soy la luz del mundo; y cuando dice a sus ministros, vosotros sois luz del mundo, es porque se obliga a alumbrarlos, y si no los alumbraba no verán palabra. Porque sólo la luz de Jesús entre las tinieblas luce como lo dice san Juan en el evangelio (*lux in tenebris*)⁴³ pero no por eso ha de dejar el maestro de estudiar, especialmente en el libro verdadero, que es Cristo, este libro hizo científico a san Buenaventura y no estudiaba en otro. Pero el leer en este libro es estudiar en imitar su inocente vida y de esta suerte el que quisiere y enseñare será grande en el Reino de los cielos”⁴⁴.

Como menciona Ana de Zayas, san Buenaventura efectivamente tiene un escrito titulado “Cristo, maestro único de todos”⁴⁵ y, con este comentario,

⁴¹ AREOPAGITA, Pseudo-Dionisio: *Los nombres...*, p. 58.

⁴² Como ya se ha referido en otros trabajos míos, esta línea de interpretación distingue entre un significado literal y otro espiritual: “*In order to teach his commands to the great mass of men, who in their sensuous nature unable to apprehend the divine purely, God gave to revelation the anthropomorphic form, behind which only the spiritually mature man penetrates to the true sense. This to be sought in the philosophical conceptions which lie hidden in the historical husks*”. WINDELBAND, W.: *A History of Philosophy...*, vol. I, p. 220.

⁴³ Se refiere al pasaje “*Y la luz en las tinieblas resplandece, mas las tinieblas no lo comprendieron*”. Juan, I, 5. *Biblia del Oso, según traducción de Casiodoro de la Reina publicada en Basilea en el año 1569*. Alfabuara, Madrid, 2001, vol. IV, p. 229.

⁴⁴ AHN, *Inquisición* 1731, expediente 34, “De los diferentes...”, f. 26. “*Bonaventure may thus be termed the philosopher of the Christian life, who makes use of both reason and faith in order to produce his synthesis. This integration of reason and faith, philosophy and theology, is emphasised by the place he accords to Christ, the Word of God (...) Who shows us the Father and opens to us the beatific vision of heaven*”. COPLESTON, F.: *History...*, vol. II, pp. 291 y 292.

⁴⁵ Consúltese SAN BUENAVENTURA: *Obras*, BAC, Madrid, 1945, vol. I. Buenaventura fue publicado tempranamente en México: *Mística theologia: en el cual se nos enseña el verdadero camino del cielo, mediante ejercicio de la virtud*, Pedro de Balli, México, 1575. También publicado por el mismo editor en 1594.

corroboramos que ella está citando aquí a un autor de lectura corriente entre los alumbrados, ya que tras “san Buenaventura” está el Pseudo Dionisio o bien alguno de sus comentaristas, como el cartujo Hugo de Balma⁴⁶. Estas obras ya se habían publicado en la Nueva España a finales del XVI, y sabemos que también se mandaron desde la Península a aquellas provincias en 1610⁴⁷. El citado fragmento de doña Ana muestra un hecho relevante: en el mismo texto se relaciona el término *dexarse* con la idea de ser alumbrado, todo ello en un contexto semántico donde la autora está defendiendo su propia hermenéutica espiritual, siguiendo las mismas pautas de lectura de dicha secta; es decir, subordinando las letras a la experiencia revelada. Este planteamiento lo hemos venido revisando, con relación al lenguaje simbólico, en diferentes autores neoplatónicos y también lo recoge el Pseudo Dionisio, cuyas enseñanzas afirman que las razones místicas depositadas en las *Escrituras* se han estudiado, según la divina tradición, por una operación que trasciende el intelecto⁴⁸. Esto coincide con la perspectiva práctica, y ética, del fragmento de Zayas donde ella dice que el mejor método de lectura es imitar la inocente vida de Jesús. Coincide también con tal perspectiva –de revelación interior, por encima del dictamen eclesiástico, y de práctica virtuosa– el padre del alumbradismo mexicano, Gregorio López, según su hagiógrafo Losa:

“La inteligencia de la Sagrada *Escritura* que tuvo el venerable Gregorio fue como enseñada por el único Maestro Dios, sin cuyo favor y magisterio alcanzan a saber poco los hombres (...) añadió Gregorio López la santidad de la vida, que es el medio más cierto para esta inteligencia”⁴⁹.

⁴⁶ HUERGA, A.: *Historia de los alumbrados*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, vol. V (Temas y personajes), p. 88. También el obispo Zumárraga cita el *Sol de contemplativos*, aparecido por primera vez en España en 1514 y atribuido a Hugo de Balma, aunque muchos se lo adjudicaron a San Buenaventura. El colofón de tal obra dice así: “*Aquí se acaba el presente libro llamado Mística Theología de Sant Dionisio*”. ZUMÁRRAGA, J. de: *Regla cristiana breve*, Ildefonso Adeva (edición crítica), Eunat, Pamplona, 1994, p. 235. Sobre la influencia de Buenaventura y los místicos alemanes Eckhart y Taulero, en la obra escrita del prelado de Puebla Juan de Palafox, véase: OLIVARES ZORRILLA, R.: “La espiritualidad alemana en la poesía del obispo Palafox”. Montserrat Galí Boadella (coord.), *La pluma y el báculo, Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004, pp. 161-188, especialmente pp. 163-165.

⁴⁷ El envío fue de siete libros de la *Mística teología* de San Buenaventura, los cuales fueron registrados por Francisco Valentín Valverde, como parte de un lote de 42 títulos que sumaban 236 ejemplares (Archivo General de Indias, *Contratación*, 1156B, barco “Jesús, María”, f. 33). Agradezco al siempre generoso e incansable viajero entre archivos, Pedro Rueda, haberme proporcionado esta referencia. De este autor, véase su reciente libro: RUEDA, P.: *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)*, Diputación Provincial-EEHA-Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005.

⁴⁸ AREOPAGITA: *Los nombres ...*, p. 123.

⁴⁹ LOSA, Fr.: *La Vida que el siervo de Dios Gregorio López hizo en algunos lugares de la Nueva España; principalmente en el pueblo de Santa Fe*, Bernardo Hervada, Madrid, 1674, f. 29.

Insistimos en que la importancia de la obra escrita del Areopagita, o autores afines a su doctrina, es que hermenéutica personal y heterodoxia van de la mano. Al respecto, en uno de los sermones que el afamado jesuita Juan Martínez de la Parra dio en la ciudad de México en 1690, puede apreciarse el cuidado que se ponía en prevenir sobre el peligro latente que representaba el libre acercamiento a la lectura⁵⁰; tal problemática ha sido poco estudiada para comprender al tipo de hereje que accedió a una formación intelectual sólida⁵¹ y que se separa de todos aquellos pícaros de la religiosidad registrados por decenas en los acervos inquisitoriales. Compárese el siguiente fragmento del Pseudo Dionisio con el que, posteriormente, presentamos de Zayas:

“Hay además otro divinísimo conocimiento de Dios que se alcanza por el no-conocimiento, según aquella unión que trasciende el entendimiento, cuando la inteligencia, apartándose de todas las cosas, y abandonándose por último a sí misma se une a los rayos luminosos que fulgen desde las alturas, por los cuales es iluminada en aquel inescrutable abismo de sabiduría”⁵².

En esta misma línea doctrinal, Ana de Zayas escribe:

“Pues Dios es incomprendible
por ser verdad infalible
increada como inmutable
y si hubiere alguno que hable
éste se verá aturdido
pues Dios no se ha reducido
a nuestro corto saber
ni pueden comprender
lo que Dios ha conocido”⁵³.

⁵⁰ Consúltese MARTÍNEZ DE LA PARRA, J.: *Luz de Verdades Católicas y explicaciones de la doctrina cristiana*, Antonio Marín, Madrid, 1767, f. 45. “El Tribunal centró su atención en la literatura de autores de la Reforma protestante, quienes proponían nuevas versiones de los libros sagrados o, en su caso, ediciones de obras de autores de renombre en el ámbito eclesiástico, como los padres de la Iglesia: San Ambrosio, San Dionisio Areopagita (...) San Agustín”. AGUILERA MURGUÍA, R. y MARTÍNEZ BARBOSA, X.: “Libros, Inquisición y devoción”, Noemí Quezada et al. (eds.), *Inquisición novohispana*, 2 vols. DF, UNAM-UIA-UAM, México, 2000, vol. II, pp. 361-378, p. 364.

⁵¹ Como se ha observado: “la importancia de los libros en el pensamiento divergente de la Iglesia en los documentos inquisitoriales no ha sido suficientemente estudiada”. TORRE VILLAR, E. de la: “La Inquisición”, *Ibidem*, vol. I, pp. 63-72, especialmente p. 71.

⁵² AREOPAGITA: *Los nombres ...*, p. 189. Ver la idea de luminosa oscuridad en el Areopagita y su influencia neoplatónica en COPLESTON, F.: *History...*, vol. I, p. 162.

⁵³ Archivo General de la Nación de México (en adelante AGN), *Inquisición*, Vol. 692, exp. 2, cuadernillo suelto

La alusión al aturdimiento vuelve a recordarnos la postura sincrética de la autora, ya que la referencia a la “Subida al Monte Carmelo”, como hemos señalado antes, pertenece a san Juan de la Cruz⁵⁴, quien aparece referido por Ana de Zayas en diversos momentos –aunque no en éste- de su obra⁵⁵. Pero, además de la influencia del santo carmelita, el mismo pasaje de la alumbrada muestra también una similitud con Erasmo y el siguiente comentario: “(los antiguos) veneraban a Dios sin definirlo, ellos (los teólogos) lo definen sin venerarlo”⁵⁶. El padre del humanismo está refiriéndose aquí a la autenticidad de una *actitud* religiosa ante el misterio, criticando la mera especulación intelectual, y lo hace recurriendo a un juego de palabras que ya hemos visto repetido en Zayas, como cuando ella critica que “algunos maestros no están enseñados a aprender y por eso no han aprendido a enseñar”⁵⁷.

Volviendo al Areopagita, su obra tuvo unos alcances amplios e incontrolables, una vez que se potenció su divulgación gracias al Renacimiento⁵⁸ y llegó a representar un serio peligro para las fracciones más cerradas de la institución religiosa, como se aprecia a continuación:

“Aunque la *Teología mística* por ser cosa altísima y enseñada de San Dionisio Areopagita con un modo de oscuridad, que causa reverencia a quien lo lee, parece que no debería escribirse en la lengua vulgar, y se leen muchos libros vulgares de esta materia, con términos poco inteligibles de lo cual se sigue no pequeños daños a las personas espirituales...”⁵⁹.

escrito por puño y letra de la autora, f. 11.

⁵⁴ “Recibe la voluntad esta noticia general y confusa de Dios”. San Juan DE LA CRUZ, “Subida al monte Carmelo”, p. 223. El místico carmelita, en su propia traducción del Pseudo Dionisio, aplica la idea de “rayo de tiniebla” del Areopagita en sus poemas místicos “Subida al monte Carmelo”, “Noche oscura”, “Cántico espiritual” y “Llama de amor viva”. *Obra completa*, pp. 112 y 113, 66 y 67, 59 y 65, 68 y 69, respectivamente.

⁵⁵ Para ejemplo sirva el siguiente fragmento de un texto dirigido a los carmelitas, donde explícitamente Zayas habla de la noche oscura como la ciencia infusa, con evidente influencia de San Juan de la Cruz: “A los pollos de la suerte, que son los carmelitas, les he de escribir con pluma de rendimiento y tinta de oscuridad. Noche oscura (ciencia infusa)...” Ver AHN, *Inquisición*, 1731, exp. 34, “De los diferentes papeles...”, f. 28v.

⁵⁶ AVILÉS, M.: *Erasmo y la Inquisición. El libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980, p. 82.

⁵⁷ AHN, *Inquisición*, 1731, exp. 34, “De los diferentes papeles...”, ff. 7v y 8.

⁵⁸ El Areopagita había sido editado en Florencia 1516, Basilea 1561, París 1634, Amberes 1634. Las “Apologías”, “Defensas”, “Vidas”, “Glorias” del Pseudo Dionisio son muy numerosas, sobre todo después de 1640, cuando la erudición crítica otorga la autoridad apostólica al supuesto discípulo de san Pablo. DE CERTEAU, M.: *La fábula mística*, UIA, México, 1994, p. 125.

⁵⁹ DE JESÚS MARÍA, J.: *Escuela de oración, contemplación, mortificación de las pasiones y otras materias principales de la doctrina espiritual*, Gerónimo Pérez de San Vicente (trad.), Juan de Lanaja y Quartanes, Aragón, 1615, f. 141.

En la obra de dicho autor se encuentran las ideas de impecabilidad defendidas por los primeros alumbrados, quienes esencialmente extraen su doctrina de aquél. Escribe el Areopagita:

“El movimiento circular del alma es el abandono de las cosas exteriores a ella misma para poder entrar en su interior, atrayendo sus facultades espirituales hacia su más íntima unidad, mediante un movimiento –como cerrada dentro de un círculo-, inmóvil, libre de todo error, retrayéndola de todas las cosas extrañas a sí misma, y la recoge primeramente en sí, y después, como reducida ya a un solo efecto la une (obtenida esta unidad interior) –habiendo unificado de forma perfecta sus propias potencias- y la guía hacia lo hermoso y lo bueno, el cual, trascendiendo a todo lo que existe, es uno solo y permanece en sí mismo, sin principio ni fin”⁶⁰.

Nótese que el Pseudo Dionisio habla claramente de la impecabilidad, *libre de todo error*, que alcanza aquél que se ha unido a Dios. La idea que defienden los alumbrados respecto a la absoluta sabiduría que se obtiene mediante la práctica del *dexamiento* no es nada nueva. Plotino, el fundador del neoplatonismo, afirma que “*la sabiduría se da en quien ha dejado de pensar, pues el que esto hace ha alcanzado ciertamente la cima del saber*”⁶¹. Otra cita que ratifica el ideal del conocimiento que buscaron los alumbrados, y cuya repercusión alcanza a Ana de Zayas, la encontramos en las siguientes frases de Plotino, quien a su vez sigue el *Fedón*⁶² de Platón:

“El ser perfecto es un ser que se basta a sí mismo y que no necesita de ningún otro; nada hay en él que sea contrario a su naturaleza, ni él mismo tiene necesidad de una orden breve (...) Por ello dice Platón que nuestra alma, si se mantiene unida a esta alma perfecta, es ella también perfecta y alada y vuela por las alturas administrando todo el mundo”⁶³.

Tal concepto aparece también en el gran alumbrado y erasmista, Juan de Valdés:

⁶⁰ AREOPAGITA: *Los nombres* ..., p. 145.

⁶¹ PLOTINO: *Eneada cuarta*, Buenos Aires, Aguilar, 1966, p. 145.

⁶² PLATÓN: “Fedón o del alma”, *Diálogos* ..., p. 415. También: “Plato identifies moral perfection with being like God”. PASSMORE, J.: *The Perfectibility* ..., p. 24.

⁶³ PLOTINO: *Eneada* ..., p. 249.

“Este es el espíritu de Dios que mora en nosotros (el cristiano regenerado), el cual nos rige y gobierna en tal manera, que ninguna necesidad tenemos de otro regimiento ni de otro gobierno, mientras no nos apartemos de nuestro padre celestial”⁶⁴.

Y en el mismo autor:

“Los escogidos de Dios no yerran pretendiendo piedad, por la ilustración que tienen del Espíritu Santo, porque Dios los tiene de la mano”⁶⁵.

En el texto *Danza moral o Juego de maroma*, Ana de Zayas escribe un comentario similar con relación al *dexamiento* y la idea de que Dios da la mano a su elegido para ser siempre prudente:

“Dexarse en manos de Dios
y en su sola providencia
es por sacar a bailar
de la mano a la Prudencia”⁶⁶

La Prudencia en Platón es sinónimo de sabiduría y de acierto en cada momento⁶⁷, se trata de un objetivo paralelo al que los alumbrados buscaban llegar mediante el *dexamiento*. A continuación volveremos a corroborar la vigencia de estos conceptos en don Carlos de Sigüenza y Góngora, quien cita a Jámblico:

⁶⁴ VALDÉS, J. de: *Las ciento diez divinas consideraciones*, Ignacio Tellechea Idígoras (ed.), Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos ‘Juan XXIII’, Universidad Pontificia, Salamanca, 1975, p. 73.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 219. En san Juan de la Cruz, se aprecia el mismo planteamiento: “... está perfecto el amor, que es cuando se hace la transformación por amor del alma con Dios”. San Juan DE LA CRUZ, “Subida al monte Carmelo...”, p. 123. También: PASSMORE, J.: *The Perfectibility...*, pp. 25 y 26.

⁶⁶ Todas las referencias que hemos hecho a la *Danza moral* ... han sido analizadas ya en ZAYAS, C.: “Danza moral o juego de maroma: religiosidad interior, filosofía ética y heterodoxia en Ana de Zayas, escritora seglar procesada por alumbradismo (Puebla de los Ángeles, México, siglo XVII)”, *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos novohispanos. Siglos XVI-XIX*, Lavrin, A. y Loreto López, R. (eds.): Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, México/Puebla, 2006.

⁶⁷ La explicación aparece en Platón, “Cratilo...”, *Diálogos*, pp. 270-273. La idea de perfección espiritual ligada a la virtud, la sabiduría y también a la impecabilidad de aquél que ha experimentado el conocimiento de Dios; todos ellos conceptos con una larga tradición en las literaturas filosóficas relativas a la moral, se hallan en Platón, “Fedón o del alma”, *Ibidem*, p. 404. Los mismos temas también aparecen en “Menón o de la virtud”, *Ibidem*, pp. 205-228; la identificación del hombre con la divinidad en “Teetes o de la ciencia”, *Ibidem*, pp. 295-350, y “La República o de lo justo”, *Ibidem*, pp. 598-602.

“La Prudencia es la principal de las virtudes y usa de todas las demás y muestra, como un ojo de la mente completamente lúcido, el orden, el modo y la ocasión de las mismas, en las cosas presentes”

La cita que Sigüenza hace de Jámblico continúa con unas frases sumamente reveladoras, con relación a la heterodoxia:

“si existe una cierta comunidad entre nosotros y los dioses, se debe principalmente a esta virtud (la Prudencia) y por ella, en primer lugar, nos asemejamos a ellos (...) con razón la Prudencia hace a sus poseedores semejantes a los dioses”⁶⁸.

El erudito novohispano dice también que la Prudencia es representada como una serpiente y en Zayas hallamos idéntica comparación, aplicada contra los sacerdotes que la criticaban:

“Dirán vuestras reverencias, parece que estás enojada y por eso muerdes, es que soy tan serpiente como prudente; y tan prudente como serpiente, y cada uno me procure conservar de la manera que quisiere, que para todos tengo...”⁶⁹

Con todo esto queremos subrayar que doña Ana de Zayas tuvo acceso a conocimientos filosóficos valorados en las altas esferas intelectuales de la sociedad novohispana; lo trascendente del hecho es que la autora aplica tales conocimientos a su heterodoxia, como se ha comprobado cuando ella equipara a la Prudencia con el *dexamiento*. Siguiendo con esta particularidad heterodoxa, véase el siguiente pasaje:

“En la letra O dice mi esposo ora, pasemos esta hora en silencio; pero en él hemos de pensar qué cosa es el silencio. El silencio es esmalte de la justicia, y justicia es dar a cada uno lo que es suyo⁷⁰. Es de Dios todo, luego, en ley de justicia todo lo debemos dar a Dios. Es así, y por eso hasta la hora de silencio debemos dar a

⁶⁸ Los diversos referentes que Sigüenza ofrece sobre la prudencia, y que aquí se han revisado, aparecen en SIGÜENZA Y GÓNGORA, C.: “Teatro de Virtudes Políticas”, *Obras...*, pp. 316 a la 319.

⁶⁹ AHN, *Inquisición*, 1731, expediente 34, “De los diferentes...”, f. 88v.

⁷⁰ Entre los papeles que los inquisidores hallaron escritos por Juan Félix Luna, acusado de alumbradismo en la Nueva España, hubo uno que se intitulaba “Acto universal” y empezaba con la palabra silencio... AGN, *Inquisición*, vol. 711, exp. I, f. 35.

Dios, considerando que en ninguna cosa se halla Dios más a mano que en tener de mano a Dios, es estar en silencio y esperanza y con esto tendremos fortaleza como la tenía Elías⁷¹. En la letra D dice Dios déxate. Tres veces dice Dios que nos dexemos y tres veces que sirvamos; hemos de dejarnos y servirle en la vía purgativa, hemos de dexarnos y servirle en la vía iluminativa, hemos de dexarnos y servirle en la vía unitiva ¿y qué más hemos de hacer? Darle gracias, pues, a Dios ...”⁷²

Sirva reiterar la coincidencia del citado texto de Zayas con el Pseudo Dionisio y su idea de cesar las operaciones intelectuales –que puede interpretarse como guardar un silencio mental- para alcanzar la unión con Dios:

“Esfuérzate en el ejercicio de las contemplaciones místicas, dejando el ejercicio de los sentidos y de las operaciones intelectuales (...) para que de manera indemostrable (...) puedas unirte mediante el no-conocimiento con Aquél que es anterior a la esencia y a todo conocimiento”⁷³.

Con nuestra breve exposición queremos revalorar el acto de lectura desde una perspectiva ligada a la revelación interior, sobre todo con relación a las lecturas filosóficas que seguían la línea platónica y que, a partir del Renacimiento, empezaron a divulgarse con el ideal de un cristianismo más comprometido⁷⁴. Todo

⁷¹ Para dar una explicación de la raíz del entusiasmo de Zayas y su valoración de la fortaleza interior: “*So far as Humanism was a religious force it was pushing toward a religion of the lay-type, with man himself –man his momentous will- as the centre of interest. Another important influence was slowly but pervasively filtering down into the life of the people and preparing the way for a religion of greater personal vitality and spiritual inwardness; I mean the testimony of the great mystics*”. JONES, R.: *Spiritual Reformers...*, p. 3.

⁷² AHN, Inquisición, 1731, expediente 34, “De los diferentes...”, f. 24v.

⁷³ AREOPAGITA: *Los nombres ...*, p. 53. Otra afinidad entre el escrito de la autora antes citado y la raíz doctrinal del Areopagita, seguida en general por todos los padres de la Iglesia, es la idea de que todo es de Dios: “*Y todos los atributos que corresponden a la Tearquía son empleados por las Escrituras en alabanza divina, en general, cuando dicen: Todo procede de Dios...*” *Ibidem*, p. 117. Se está refiriendo al pasaje de la Biblia: I Corintios, XI, 11. *Biblia del Oso...*, vol. IV, p. 452.

⁷⁴ El precedente de esta cuestión lo hallamos en el Renacimiento italiano: “*That Ficino's Platonism represented a religious as well as philosophical force in the Italian Renaissance has been recognized (in) his major philosophical work, the Platonic Theology (...) it appears from many of his statements that he believed in the essential harmony of Platonic philosophy and Christian theology*”. KRISTELLER, Paul Oskar: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura. Roma, 1969, p. 100. En Erasmo: “*The tendency to view religion more as a philosophy of life than as a religion of salvation (...) they do not stress those things which distinguish Christianity from other religions, rather that which all religions have in common, especially as regards ethics and philosophy, so that the classical authors are particularly highly valued*”. GELDER, E.: *The Two Reformations...*, p. 174.

ello porque, como ha señalado Kamen, las revoluciones espirituales de la época -llámese Reforma o Contrarreforma- no pueden explicarse sin el estudio de las literaturas que as produjeron⁷⁵; y, hasta este momento de nuestra investigación, podemos afirmar que doña Ana de Zayas quiso realizar una reforma con los medios que tuvo a su alcance, a saber: sus conocimientos éticos y su propia palabra escrita.

⁷⁵ KAMEN, Henry: *The Iron Century. Social Change in Europe 1550-1660*. Cardinal, London, 1983, p. 258.

ANHELOS DE ESPIRITUALIDAD EN LOS CLAUSTROS CHILENOS: ALGUNAS RESPUESTAS HETERODOXAS

M^a Isabel Viforcós Marinas

Las últimas décadas del siglo XVII van a estar marcadas, en el ámbito chileno, por un ambiente de exaltación espiritual tanto a nivel institucional, como a nivel personal. Los mimbres de este ambiente son diversos. Algunos han de vincularse a la peculiar forma de “ser” en el barroco, que es una forma tensionada entre lo divino, a lo que se aspira, y lo profano, que ancla a la tierra y que, desde Trento al Vaticano II, se simboliza en la abominable trilogía: mundo, demonio, carne. Otros, a la coyuntura espaciotemporal concreta, dominada por los temores suscitados por pestilencias, como la de 1686, los terremotos -además del gran temblor de 1630 hubo movimientos de cierta importancia en 1647 y 1690-, las amenazas piráticas -ataque de Bartolomé Sharp en 1680- y por el constante temor a un levantamiento indígena -tras la gran rebelión de 1655, hay nuevos conatos en 1662, 1672, 1692 y 1713-. Todas estas circunstancias, por lo que tenían de potencial peligro de muerte, alimentaban un proceder que se movía entre el *carpe diem*, que invitaba al disfrute y a la ruptura de los códigos morales tridentinos, y la *vanitas*, que impulsaba la búsqueda de la salvación eterna, como el primer negocio del alma.

Estas dos tendencias, que no son más que una de las posibles formulaciones de los opuestos irreconciliables (bien-mal, dios-demonio, cielo-infierno...), que constituyen el andamiaje del pensamiento cristiano-occidental, generan un modo de vida y una religiosidad, en ocasiones extremosa y a menudo atribulada, que busca “congratularse” con Dios, para evitar sus castigos en la tierra y su condena en el más allá.

A nivel colectivo esa religiosidad tiene múltiples expresiones, algunas fijadas por el calendario -procesiones y actos litúrgicos de las diferentes fiestas ordinarias¹-, otras dictadas por el miedo a los desastres naturales, considerados

¹ Sobre el significado e importancia de las fiestas y ceremonias públicas de Santiago: VALENZUELA MÁRQUEZ, J.: *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, DIBAM, Centro de investigaciones Diego Barros Arana/LOM ediciones, Santiago, 2001.

siempre consecuencia de las costumbres disolutas de Santiago, *a donde el vicio a su anchuras mora*², según refleja la aceptada interpretación que hace el obispo Carrasco de la amenaza sísmica de 1690, con la *que ha querido la divina Justicia darnos nuevo aviso de que la tenemos irritada*³.

A veces esas expresiones se materializan en fundaciones conventuales femeninas⁴, entendiendo que la oración de las religiosas era el contrapunto a la “maldad” del siglo y, por tanto, segura defensa frente a la justa ira de Dios. El informe remitido en 1698 al Consejo de Indias, por el deán y cabildo catedralicio de Santiago, en apoyo a la pretensión de establecer un segundo convento de carmelitas en la ciudad, refleja a la perfección este sentir:

“... por este medio -se refiere a la pretendida fundación- se aumenta su santo servicio -el de Dios- y es alabado y glorificado su santo nombre por las religiosas, sus esposas, no pudiéndose dudar que por pocas personas virtuosas y santas, y aun por una sola, suele la Divina Majestad librar de las plagas y castigo de los pecados, al pueblo, y dilatar, llenando de bienes espirituales y temporales, los dominios de los señores reyes y príncipes, siendo de su especial agrado las fundaciones de la santa madre Theresa de Jesús”⁵.

² OÑA, P. de: *Arauco Domado*, canto 3º.

³ Tomado de RAMÓN, A. de: *Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana*, Maphre, Madrid, 1992, p. 101.

⁴ No abundan los estudios sobre monasterios chilenos femeninos, si exceptuamos algunas obras puntuales, realizadas generalmente por eclesiásticos y con marcado acento panegirista o, cuando menos, de exaltación celebrativa, y las menciones, nunca demasiado extensas, contenidas en trabajos no específicos de esta temática. Con todo son de obligada referencia, entre los primeros: CARDENIL, G.: “Los monasterios coloniales de Chile”, *Revista Católica*, Imprenta de San José, Santiago, 1910; PRIETO, L. F.: *Crónica del monasterio de capuchinas de Santiago*, Imprenta de San José, Santiago, 1911; GUERNICA, J. de: *Historia y evolución del monasterio de clarisas de Nuestra Señora de la Victoria, en sus cuatro periodos*, Santiago, 1944; PEÑA OTAEGUI, C.: *Una crónica conventual. El monasterio de las agustinas de Santiago (1574-1951)*, El Imparcial, Santiago, 1951; *El arca de tres llaves. Crónica del monasterio de carmelitas descalzas de San José 1690-1990*, Impreso en Chile por Cochrane, S.A., Santiago, 1990; KRAUSE BISQUERTT, M.: *Monasterios femeninos en el Reino de Chile*, tesis de licenciatura en Historia, Universidad Católica de Chile, 1995; y CASTILLO NAVASAL, Mª J., “Monasterio de la Santísima Trinidad de las Hermanas Clarisas Capuchinas”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, (2003) vol. 21, pp. 121-132. Entre los segundos: LAGOS, R.: *Historia de las misiones del colegio de Chillán*, Herederos de Juan Gili, Barcelona, 1908; AGUIRRE, M.: *Monjas y conventos, la experiencia del claustro*, SERNAM, Santiago, 1994; SALINAS, C.: *Las chilenas de la Colonia, virtud sumisa, amor rebelde*, Santiago, 1994; GONZÁLEZ ECHENIQUE, J.: *Bernardo Carrasco y Saavedra en C. Oviedo Cavada* (dir.) *Episcopologio chileno 1561-1815*, ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1992, T. I, pp. 384-385, y *Manuel Alday y Xpée*, T. II, pp. 378-380. En esta misma obra: MATTHEI, M.: *Alonso del Pozo y Silva*, T. II, pp. 126-131 y LORENZO SCHIAFFINO, S.: *Luis Francisco Romero*, T. II, pp. 63-67.

⁵ AGI, Chile 26, r. 1, n. 37.

Y fruto de este mismo sentir sería también el primer carmelo, el de San José, cuyas raíces se remontan al ataque de Bartolomé Sharp a la Serena, en 1680, vivido como justa respuesta de la Providencia a la tibieza moral chilena, y así proclamado por Fr. Juan de la Concepción, un carmelita luso que movió las conciencias y los bolsillos de un buen número de contribuyentes anónimos, entre los que se contaba la soldadesca de las fronteras del Arauco, que, junto con el matrimonio Francisco Bardeci y su esposa Bernabela Hermua de la Cerda, harán posible, con sus limosnas, la entrada, al claustro de San José, de las primeras carmelitas, venidas desde Charcas, en 1690⁶.

Era éste el cuarto monasterio de la ciudad, que ya contaba con uno de agustinas, el de la Limpia Concepción (1577), y dos de clarisas -el de santa Clara La Antigua (1603) y el más reciente de la Victoria (1678)-⁷. Y no sería el último, pues como fruto de los anhelos de reforma, intensificados en el XVIII, nacerían: el monasterio de capuchinas de la Santísima Trinidad, instituido en 1727, que recoge y reconduce los deseos fundacionales de doña Juana Ferrer; el beaterio de Santa Rosa, transformado en convento de dominicas en 1754; y el convento de carmelitas de San Rafael, dotado por Miguel de Zañartu, que inició su andadura en 1770⁸.

MANIFESTACIONES DE RENOVACIÓN RELIGIOSA: EJEMPLOS ORTODOXOS

No todos los afanes de renovación espiritual femenina fueron canalizados hacia la fundación de nuevos claustros, en algunos casos, por la dificultad que entrañaba obtener la preceptiva licencia real y el volumen de capital necesario para ponerlos en marcha, y, en otros, porque el convento no era capaz, por sí mismo, de dar respuesta satisfactoria a las inquietudes religiosas personales.

⁶ Sobre esta fundación *El arca de tres llaves*.....

⁷ CARDENIL, G.: "Los monasterios coloniales de Chile y GUERNICA, J. de: *Historia y evolución del monasterio de clarisas*....

⁸ Acerca de estos claustros pueden hallarse noticias en: GONZÁLEZ ECHENIQUE, J.: *Bernardo Carrasco y Saavedra*. T. I, pp. 384-385, y *Manuel Alday y Xpée*, T. II, pp. 378-380. También MATTHEI, M.: *Alonso del Pozo y Silva*, T. II, pp. 126-131 y LORENZO SCHIAFFINO, S.: *Luis Francisco Romero*, T. II, pp. 63-67. Además, PRIETO, L. F.: *Crónica del monasterio de capuchinas de Santiago*, y CASTILLO NAVASAL, M^a J.: "Monasterio de la Santísima Trinidad de las Hermanas Clarisas Capuchinas", pp. 121-132.

El empeño con que la madre Inés Moreno, priora de las agustinas, solicitaba en 1675 licencia para poder establecer un eremitorio, similar al que existía en el monasterio limense de la Encarnación, donde una docena de monjas pudieran voluntariamente retirarse a vivir en mayor perfección, refleja tanto los anhelos de espiritualidad de algunas de las mujeres consagradas a Dios, como lo inadecuado que para su satisfacción resultaba un convento superpoblado de profesas, criadas y niñas. La iniciativa, respaldada por el agustino Fr. Juan de Toro, tardaría años en obtener respuesta favorable, a pesar de las reiteradas solicitudes de doña Inés. Finalmente, por real cédula de 23 de septiembre de 1690, se obtendría la deseada licencia, que el obispo Bernardo Carrasco y la monja inductora agradecían en sendas cartas remitidas a Carlos II en la primavera de 1692. En ellas daban cuenta de cómo el eremitorio, puesto bajo la advocación del Buen Pastor, ya estaba en marcha con las condiciones requeridas: no albergar a más de doce religiosas y no tener puerta a la calle ni independencia respecto al convento del que era filial. Como en tantas ocasiones, el respaldo oficial llegaba tarde, cuando algunas de las religiosas comprometidas con la iniciativa ya habían fallecido y otras eran tan mayores que ni su salud ni su edad les permitían secundar la propuesta, y, además, era insuficiente, pues las retiradas en el eremitorio carecían de iglesia y no tenían asistencia espiritual propia, debiendo acudir de continuo a los rezos y actos de comunidad del convento principal, distante dos cuadras, lo que dificultaba sus aspiraciones de retiro y soledad. En consecuencia, la pequeña recolección de la huerta no lograría consolidarse y sólo se mantendría un corto número de años⁹.

Otros ejemplos se podrían traer a colación. Así el de Úrsula Suárez, monja en el convento de Santa Clara de la Victoria, en el que había profesado en 1684, y cuya peripecia vital nos es conocida gracias a su autobiografía, escrita por mandato de sus confesores¹⁰. Doña Úrsula encarna a la perfección ese "ser barroco" al que al principio nos referíamos, por lo pendular de su existencia, que oscila entre los frívolos coqueteos con los endevotados y las más materiales preocupaciones por tener abastecida y acomodada su celda, en la que hallaban cobijo once personas, y los arrobamientos y tribulaciones que le provocaban "las hablas" y visiones que, cada vez con más intensidad, la increpaban, para que adoptase un mayor compromiso espiritual, desatando sus temores y resistencias,

⁹ Las cartas de solicitud de la priora y de Fr. Juan de Toro Mazote, así como los informes y cartas del prelado se conservan en el Archivo General de Indias (AGI), Chile 66. También se menciona la iniciativa en PEÑA OTAEGUI, C.: *Una crónica conventual...*

¹⁰ SUÁREZ, Ú.: *Relación autobiográfica*, prólogo y edición crítica de M. Ferreccio Podestá, estudio preliminar de A. de Ramón, Academia chilena de la Historia, Santiago, 1984.

ante la incapacidad de discernir si se trataba de comunicaciones divinas o tentaciones demoníacas. Los escritos de Úrsula Suárez no sólo son el testimonio personal de una vivencia espiritual inquieta y atormentada, también son reflejo de un ambiente sociocultural, en el que los jesuitas iban a tener un marcado protagonismo. Varios son los padres de la Compañía que asoman a su pluma, como confesores y guías espirituales: Antonio Alemán, Tomás de Gamboa, Andrés Alciato, Antonio Covarrubias, Miguel de Viñas... Algunos de ellos aparecen también dirigiendo las inquietudes religiosas de Margarita Briones, otra mujer con especiales inclinaciones religiosas.

No tenemos demasiados datos de esta última, que aparece como heredera y responsable de los deseos fundacionales manifestados por doña Juana Ferrer en su testamento, formalizado por su podatario, el capitán Lorenzo Carrión, en 1795. Según los unánimes testimonios de los memoriales enviados a Madrid, se trataba de una persona de *conocida virtud, grandes créditos y amables prendas, por las cuales es estimada de toda esta república y, como espejo de ella, los virtuosos se adelantan en la perfección y los destraydos [son] corregidos y enmiendan sus excesos*¹¹.

De acuerdo con estas informaciones, había sido su confesor el mercedario Fr. Ramón de Córdoba, que certifica conocerla, desde hacía más de tres lustros, como asidua a la iglesia de su Orden, *madrugando en ella, a la misma hora que los religiosos, a los ejercicios de oración que acostumbra, siendo en la comunión, cotidiana, y en las demás virtudes muy singular*¹². Parece, a la luz de estas aseveraciones, que se trató de una de esas beatas que menudearon en la sociedad virreinal, al calor de los procesos de beatificación y canonización de Rosa de Lima, Toribio de Mogrovejo o Martín de Porres. Desconocemos en qué momento se vinculó a Juana Ferrer¹³, aunque es probable que fuera la reconocida virtud de Margarita, lo que animara a aquella a hacerla partícipe de sus deseos fundacionales, introduciendo en el proyecto dos rasgos de espiritualidad, muy arraigados en la sociedad chilena de la época: la devoción teresiana y la impronta jesuítica. La primera se manifiesta en la elección de carisma para la pretendida fundación, que había de ser de monjas carmelitas. La segunda, en la exigencia

¹¹ AGI, Chile 26, r.1, n. 37, f. 9v.

¹² AGI, Chile 26, r.1, n. 37, f. 8v.

¹³ Ignoramos prácticamente todo acerca de esta mujer. La coincidencia en nombre y apellido con la tía lejana que, siendo viuda, crió a José Solís y Obando, uno de los encausados en el proceso de alumbradismo, sugiere que tal vez se trate de la misma persona; de ser así estaría emparentada con su madre María de Pedraza. MEDINA, J. T.: *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Fondo Histórico y Bibliográfico de J. T. Medina, Santiago de Chile, 1952, segunda parte, p. 513.

de que todas las disposiciones corriesen bajo la dirección del jesuita Antonio de Covarrubias, y en el hecho de que una de las actividades principales de la casa fuera, durante años, la de acoger a las mujeres que seguían las tandas de ejercicios ignacianos que, entre otros, impartió periódicamente el P. Antonio Alemán.

Los sueños fundacionales de Juana Ferrer no llegarían a materializarse en su literalidad, por la insuficiencia de medios económicos y por la proximidad temporal de la fundación del convento carmelitano de San José. Sin embargo, durante décadas, Margarita Briones -o Carrión, como en ocasiones se la apellida- mantuvo vivo su espíritu, convirtiéndose en cabeza de un beaterio no institucionalizado *o casa de mugeres virtuosas que libremente quisieren seguir la perfección y estar allí recogidas*, y resistiendo las presiones del fiscal de la Audiencia, partidario de canalizar la dotación hacia la institución de un colegio de niñas huérfanas, y del obispo, que abogaba por establecer un recogimiento para mujeres de vida disoluta¹⁴. En 1721, doña Margarita, de acuerdo con el P. Antonio de Covarrubias, optaba por hacer donación de las casas para la nueva fundación de capuchinas que se estaba pretendiendo¹⁵. No hay duda de que la decisión respetaba el espíritu de las disposiciones testamentarias de doña Juana, pero tal vez esta determinación no sea totalmente ajena a las alteraciones que se habían producido en la ciudad de Santiago, pocos años antes, al recaer la sospecha de alumbradismo sobre un grupo de vecinos, entre los que se contaba, como inductor, el jesuita Juan Francisco Ulloa, y como una de sus principales seguidoras, Petronila Covarrubias, monja clarisa y hermana del P. Antonio Covarrubias.

En todos los ejemplos aludidos la pugna por liberar al alma de las tentaciones terrenales y elevarla a Dios, se resuelve dentro de un marco ortodoxo e institucional, el que brinda la clausura. Sin embargo no siempre, ni para todas las personas, el monasterio y las fórmulas de espiritualidad tradicional, basadas en las prácticas ascéticas, la oración vocal, la frecuentación de los sacramentos y las diferentes devociones recomendadas y bendecidas por Trento, resultaron suficientes. La mística, como expresión de las ansias de unión con Dios, aflorará en estos casos como alternativa, proponiendo todo un camino gradual hacia la perfección que sólo cabía recorrer a través de la oración mental y el compromiso de interiorización personal. El peligro de toda opción mística estaba precisamente en esa relación personal y directa que propugnaba, pues, llevada a sus últimas

¹⁴ AGI. Chile 26, r.1, n. 37, ff. 4v-6. y Chile 149.

¹⁵ MATTHEI PUTTKAMER, M.: *Alonso del Pozo y Silva* en C. Oviedo Cavada, *Episcopologio chileno 1561-1815*, T. II, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1992, pp. 127-129.

consecuencias, vaciaba a la institución eclesiástica de sentido. No es extraño, por tanto, que ante cualquier inquietud espiritual de este estilo, las alarmas de la Iglesia se disparasen, para preservar su exclusiva condición de mediadora entre Dios y los hombres, y para canalizar y, en su caso, perseguir, cuántas formulaciones de espiritualidad pudieran subvertir el orden establecido. Desde Trento la susceptibilidad y prevención hacia la mística había aumentado, máxime al descubrirse los primeros movimientos de alumbrados, a los que se considera continuación de herejías medievales como la de los valdenses y begardos, en Toledo (1512-1530) y Llerena (1570-82), de manera que ni siquiera los grandes reformadores y místicos del XVI se vieron libres de sospecha, como evidencian los procesos inquisitoriales contra Carranza, Luis de Granada, Juan de Ávila, Francisco de Borja, Teresa de Jesús o Juan de la Cruz¹⁶.

Similar ambiente al que se vive en la Península nos encontramos en la América colonial. También en el Nuevo Mundo las aspiraciones místicas y las muestras de espiritualidad singulares fueron vistas con recelo, también allí serán los tribunales del Santo Oficio, establecidos en Lima y México desde 1568, los encargados de examinar y, en su caso reprimir, cuantas manifestaciones de religiosidad se desarrollasen al margen de los cauces institucionales y de las pautas marcadas por la ortodoxia. En una de esas formas peculiares de vivencia religiosa, la calificada de alumbradismo, es en la que nos vamos a centrar como ejemplo de respuesta heterodoxa.

LA RELIGIOSIDAD HETERODOXA: LAS ALUMBRADAS CHILENAS

El monumental volumen dedicado por Álvaro de la Huerga a *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, evidencia la fortaleza de los movimientos heterodoxos cobijados bajo el amplio paraguas del alumbradismo,

¹⁶ Sobre los alumbrados y el desarrollo de la mística en España, resultan de gran interés: ANDRÉS, M.: *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975; "Alumbrados, erasmistas, <luteranos> y místicos y su común denominador: El riesgo de una espiritualidad más <intimista>" en A. Alcalá et al. *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, editorial Ariel, Barcelona, 1984, pp. 373-409; e *Historia de la mística en la Edad de Oro en España y América*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 1994. HUERGA, A.: *Historia de los alumbrados, 1570-1630*, Fundación Universitaria Española, Madrid, Vol. I y II, 1978, Vol. III, 1986; Vol. IV, 1988 y Vol. V, 1994; LLORCA, B.: *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667)*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1980; MÁRQUEZ, A.: *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Editorial Taurus, Madrid, 1980.

y la débil línea existente entre ortodoxia y heterodoxia en materia de santidad, espiritualidad y recogimiento. El tope cronológico impuesto a la obra deja fuera una de las manifestaciones de supuesto iluminismo, quietismo, molinosismo o alumbradismo -todos estas denominaciones recibirá-, que se origina en Santiago de Chile, en los primeros años del siglo XVIII, en torno a la figura de un jesuita Juan Francisco de Ulloa¹⁷. No obstante, el proceso chileno es conocido y ha sido objeto de estudio en diferentes ocasiones. Lo recogió en su día José Toribio Medina en la segunda parte de su *Historia del Tribunal de la Inquisición en Chile*¹⁸, lo estudiaron, interpretándolo como expresión de religiosidad popular, Catalina Policzer y Alicia Salomone, y de forma más completa, contextualizándolo en las corrientes espirituales del virreinato peruano, en general, y de Chile, en particular, el profesor René Millar¹⁹.

Sin embargo, hay todavía zonas de sombra: las que afectan a la participación femenina, y es en este aspecto concreto en el que nos vamos a centrar. Nuestro propósito es buscar respuestas a una serie de interrogantes sobre los que apenas se ha incidido hasta ahora como: ¿Quién eran las mujeres que formaban parte del grupo del P. Ulloa y cuál era su estado? ¿Qué las movió a comprometerse con esta forma de espiritualidad? ¿Qué participación tuvieron en el colectivo? ¿Cómo fueron tratadas en el proceso inquisitorial? Finalmente, partiendo de la correspondencia epistolar conservada en los procesos de dos

¹⁷ La figura es sobradamente conocida y ha sido estudiada por MILLAR C. R.: *Misticismo e Inquisición en el virreinato peruano. Los procesos a los alumbrados de Santiago de Chile 1710-1736*, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000. Ulloa fue un criollo de Santiago, de extracción social humilde -al parecer era hijo natural- y limitadas letras -pues sólo era mediano gramático y de latinidad únicamente tenía los conocimientos imprescindibles para recibir las órdenes sacras- que después de unos cuantos años como clérigo, siendo ya un hombre maduro, profesó en la Compañía. Como jesuita estuvo destinado en el noviciado de Santiago, compatibilizando sus obligaciones como procurador de la casa, con su inclinación a la dirección de las almas, en la línea que le marcaban sus autores preferidos: Enrique Suso y Juan Taulero. Su fama de religioso ajustado, su natural llano y vital, y su dedicación al confesionario, le convirtieron en el director espiritual de un grupo heterogéneo de hombres y mujeres, a los que trató de iniciar en la senda del misticismo y la negación. A su muerte, acaecida en 1709, un hermano de Orden, el P. Ovalle, al que Ulloa había recomendado sus hijos espirituales, sospechando de algunas de las doctrinas sostenidas por el grupo, lo denunció al Santo Oficio, acusándolos de molinosistas y alumbradistas. Se abrió así un largo proceso inquisitorial, que alcanzó a la memoria del P. Ulloa, que sería relajado en estatua en 1739, en auto público de fe, aunque la revisión de la Suprema le restauraría su fama en 1762.

¹⁸ Le dedica los capítulos XI, XII y XIII. MEDINA, J. T.: *Historia del Tribunal de la Inquisición en Chile*, Fondo Histórico y Bibliográfico de J. T. Medina, Santiago de Chile, 1952, pp. 476-601.

¹⁹ POLICZER BOISIER, C. y SALOMONE, A. N.: "Los alumbrados en Chile: Religiosidad y cultura popular entre los siglos XVII y XVIII", *Contribuciones científicas y tecnológicas*, Universidad de Santiago de Chile, año XXV (1996), n° 114, pp. 103-116; y MILLAR, C. R.: *Misticismo e Inquisición...* Tenemos noticia asimismo, aunque no hemos podido acceder a su consulta, de una tesis de licenciatura presentada en la Universidad Católica de Chile en 1997, con el título "Los alumbrados en Chile: causa de José Solís", cuya autora es Catalina Pérez Larraín.

de los principales encausados -José Solís y Pedro de Ubao- intentaremos desentrañar qué papel correspondió a la monja Petronila Covarrubias, la discípula más adelantada del jesuita, y la figura femenina más destacada del movimiento, aunque no llegara a ser procesada.

RASGOS DEL COLECTIVO FEMENINO

El círculo de mujeres dirigidas por Ulloa, si nos atenemos a aquellas cuyos nombres aparecen en los diferentes procesos inquisitoriales²⁰, ascendió a 29, lo que en términos porcentuales supone el 72,5% del grupo, constituido por 41 personas²¹. El número de laicas es ligeramente superior (53,5%) al de las religiosas, si incluimos entre éstas a las beatas de Santa Rosa. Más del 21% fueron casadas, y del resto sólo se especifica la soltería en dos casos (7,18%), aunque es posible que éste fuese el estado de la mayoría, dado que con frecuencia se alude a ellas como “hermana de” o “tía de”, siendo habitual en la casadas la referencia al marido.

Todas se identifican como blancas, a excepción de María Hurtado, mulata libre que asistía en el convento de Santa Clara²². De las que conocemos su lugar de nacimiento, la mayoría son criollas y nacidas en Santiago, a excepción de Leonor de San Pedro, originaria de Potosí, Mariana González Peñalillo, conocida como “la Coquimbana”, por haber nacido en La Serena, de donde era igualmente natural la beata Teresa de Jesús. Únicamente Rosa Campuzano y Jacinta Flórez se declaran españolas y en el caso de la segunda lo atestigua su apodo, ya que era conocida como “la Sevillana”.

²⁰ La fuente fundamental de nuestro estudio lo constituyen los procesos inquisitoriales de José Solís y Obando (Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), *Inquisición* 1648, exp. 17); Juan Francisco de Ulloa (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 1); Mariana González Guimaray (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 20); Juan Francisco de Velasco, respecto del cual ha de advertirse que en la documentación ofrecida por Archivos Españoles en Red aparecen dos expedientes el 31 y el 54, bajo el título “proceso de fe de Juan Francisco Velasco”; la reseña correcta es la que aparece en el 31, aunque la documentación de su proceso está en el 54; nosotros citaremos AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 31/54; Bartolomé Cortés de Umansoro (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 44); Pedro de Ubao (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 47); Mariana González Peñalillo (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 53). Todos ellos pueden consultarse en Archivos Españoles en Red.

²¹ El número de 41 se ha obtenido de sumar a las 29 mujeres identificadas, los 12 varones involucrados en los procesos, cuyos nombres son: José Solís, Pedro de Ubao, Juan Francisco de Velasco, Cristóbal González Guimaray, Juan Bautista Borda, Bartolomé Cortés de Umansoro, Francisco Benítez, Francisco Elguea, Andrés de Mugarzo y Francisco de Figueroa.

²² Es mencionada por doña Clara Ramírez, monja clarisa, en el testimonio que presta el 19 de abril de 1714 ante el comisario inquisitorial Fr. Manuel de Barahona AHN, *Inquisición* 1648, Exp. 17, f. 103r.

Los datos que tenemos de las 15 laicas, son pocos y desiguales²³. De hecho, de algunas apenas sabemos otra cosa que su nombre y, como mucho, el referente masculino al que se las vincula²⁴. Unas pocas habían fallecido antes de que culminara el proceso inquisitorial y no han dejado sino huellas indirectas, como ocurre con las mujeres que forman parte del círculo familiar de uno de los principales inculpados, Juan Francisco de Velasco²⁵. Precisamente los vínculos de parentesco serían el cauce de conexión de buena parte de estas mujeres, con el círculo ulloista, como ocurre con la tía de Velasco, Josefa de Saavedra; con María Herrera, esposa de Bartolomé Cortés de Umansoro, uno de los encausados en 1738 y el miembro del grupo con lazos familiares más aristocráticos, pues era hermano del Marqués de Piedra Blanca y Guana, y, por ausencia de descendencia directa de éste, correspondía a su casa heredar el título²⁶; o con Úrsula Guerrero, mujer de Juan Borda, otro de los discípulos del jesuita, muerto antes de que se iniciasen los procesos²⁷. Por supuesto, no faltan las que se habían aproximado al

²³ Aunque el artículo de Catalina Policzer y Alicia N. Salomone menciona a varias, sus referencias son confusas y contienen muchos errores, motivados, en buena medida, por no haber utilizado documentación original, sino sólo la transcripción de Medina.

²⁴ Así ocurre con Josefa de Cárdenas, María Hurtado, y María Antonia Mena, mujer del capitán Juan Jiménez Menacho, de las que ignoramos prácticamente todo, porque siempre aparecen citadas de pasada (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 17, f. 103r; Exp. 47, f. 182r y MEDINA, J. T.: *Historia del tribunal...*, pp. 595-596). Y lo mismo se puede decir de Rosa Morales, a la que sólo conocemos por haber sido la discípula de Ulloa que entregó al comisario inquisitorial el papel en el que el jesuita le explicaba el método de oración que había de seguirse en la práctica de la negación (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 1, f. 2r).

²⁵ Es el caso de Gabriela de Velasco, mencionada en alguna ocasión como Gabriela de Saavedra Velasco, hija del alarife Juan de Velasco y su esposa Isabel de Saavedra, y hermana de Juan Francisco de Velasco, que debió de ser el que la introdujo en esta forma de espiritualidad, que en 1720 ya había fallecido (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 31/54, 123r y Exp. 47, f. 213); de Flora o Florencia de Velasco, asimismo hermana de Juan Francisco, que es mencionada entre las seguidoras de Ulloa por Cortés de Umansoro, y ya había fallecido en 1738, cuando se estaba desarrollando el proceso contra los discípulos secundarios del jesuita (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 44, f. 33v); y de Rufina Herrera o Molina de Herrera, que era la mujer de Juan Francisco de Velasco, tenía vínculos de parentesco con María Herrera, casada con Cortés de Umansoro, pues de hecho criaba a una hija suya en Santiago, y que también falleció antes de 1738 (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 44).

²⁶ Sobre este linaje: IGLESIAS SALDAÑA, M. y LEAL PINTO, C.: "La marquesa de Piedra Blanca y Guana: una mujer en la Serena colonial", *Cyber humanitatis*, n° 4, primavera 1997 (Revista electrónica de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. ISSN 0717-2869. www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/04/textos.html).

²⁷ Josefa de Saavedra, o Velasco, aunque vinculada al grupo, fue crítica con algunas de sus prácticas, ya que, al decir de la Coquimbana, nunca vio con buenos ojos los encierros de su sobrina con el P. Ulloa (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 53, f. 27r). María Herrera y Escobar, la esposa de Bartolomé Cortés de Umansoro, tenía dos hijos: Agustín, que aún permanecía soltero cuando se procesó a su padre en 1738, y María Rita, posiblemente la niña que criaban los Velasco, que en ese año estaba ya casada. Según confiesa Cortés en su proceso, fue el parentesco de su esposa con la de Velasco, lo que les conectó al grupo ulloista y ella fue la que les regaló una de las redomas con la sangre del jesuita; pero no hay duda de que el propio Cortés tuvo relaciones directas con la Compañía, de la que fue miembro su hermano Miguel, y con Ulloa, al que vendía la legumbre para el noviciado en los tiempos en que éste fue procurador de la casa, y al que había escuchado en algunos ejercicios espirituales desarrollados bajo su dirección (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 44, ff. 27 y ss.). Y Úrsula Guerrero, que a veces es mencionada con el apellido Valderrama, mujer de Juan Bautista de Borda, de oficio mercader, que pereció en un naufragio en 1714 (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 47, f. 241v); tuvo al menos una hija, posiblemente Isabel

jesuita buscando consuelo espiritual y como válvula de escape a una existencia marcada por la inadaptación y los malos tratos, como Rosa Campuzano, una española, residente en Santiago, a la que a los 14 años habían casado con el pintor Francisco de Figueroa, y que había manifestado especiales inquietudes espirituales desde muy pronto; parece que había sido hija de confesión del P. Alciato, de la Compañía, y fueron los problemas que le acarreaba con su marido el uso continuado de disciplinas y cilicios, que éste le aconsejaba, lo que la llevó a la dirección de Juan Francisco de Ulloa; fue interrogada como *sequaz de la doctrina de negación* en el proceso de José Solís en 1714 y puede que encarcelada en 1728, cuando ya era viuda y sobrevivía tejiendo alfombras, vestida con hábito del Carmen; su hija Josefa de Figueroa estuvo también vinculada al grupo, aunque sólo tenemos noticias indirectas de su muerte, acaecida en 1727²⁸.

De este círculo femenino, solo tres serían procesadas: Jacinta Flórez o Flores, que aparece relacionada con la clarisa Josefa Maturana y con Juan Francisco de Velasco, sirviendo de intermediaria en su comunicación, según se desprende de una carta, enviada por Velasco a la religiosa²⁹; la primera vez que testificó, en 1719, afirmó ser huérfana desde niña, estar casada y ser de edad de unos 35 o 36 años³⁰; su condición de hija de confesión del jesuita, que la dirigió por espacio de unos tres años, sería una de las principales razones para su encarcelamiento en 1736, cuando ya era viuda, y para su posterior condena a abjurar de *vehementi*, según la sentencia, pronunciada en 1739, que sería revocada por la Suprema en 1762³¹. Marina González Peñalillo, “la Coquimbana”, que era hija de Roque González y Agustina Peñalillo; tenía dos hermanos: Roque,

Borda, que casaría con Matías Alfonso de los Reyes, mercader de origen portugués y de corto caudal, con el que tuvo dos hijos: Judas Tadeo de los Reyes, secretario de la capitanía general y último comisario de la Inquisición de Chile, y Manuel Reyes, oidor de Charcas (FUENZALIDA GRANDÓN, A.: *La evolución social de Chile (1541-1810)*, Imp. Litografía i encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, 1906, p. 111); la niña fue recogida para su crianza en el monasterio de Santa Clara, con la ayuda de Petronila Covarrubias y Pedro de Ubao, cuando su padre falleció (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 47, f. 358v); al decir de María González de Peñalillo, Úrsula fue una de las que Juan Francisco Velasco intentó enredar en sus prácticas libidinosas. Refiere la Peñalillo, en su causa, cómo estando Velasco en cama, esperando su muerte, tal como el mismo había anunciado, le fueron a visitar algunas discípulas de Ulloa y fue una de ellas doña Úrsula Guerrero, muger de Juan Baptista Borda, con quien intentó tener acto carnal con ella (AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 53, f. 29r).

²⁸ La mayoría de los datos sobre ella proceden de la declaración realizada en el proceso del P. Ulloa: AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 1, f. 158. También pueden hallarse noticias en las causas de Ubao y Solís: AHN, *Inquisición* 1648, Exp. 17, ff. 133r, 267r y 302r; y 1649, Exp. 47, f. 241v. Sobre su hija: J. T. MEDINA, *Historia del Tribunal...*, pp. 595-596.

²⁹ En la carta, sin data, se lee: *Hermanita, aunque con trabajo, porque la naturaleza se va gastando, no pude dexar de escribirle éstas, hasta donde pudiere, y lo demás irá Jacinta de portadora para que se lo diga....* AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 31/54, f. 44r.

³⁰ AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 1, bloque 3, f. 2r.

³¹ MILLAR, C. R.: *Misticismo e Inquisición...*, pp. 74 y 76-77.

un minero que permanecía soltero cuando se la procesa, e Isabel, que había sido beata y en ese tiempo estaba demente; permaneció soltera, sobreviviendo con el oficio de hilar y tejer pañuelos; según su propio testimonio, sabía leer y escribir, aunque mal, y en el interrogatorio se la halló suficientemente instruida en los rudimentos de la doctrina -lo que no ocurrió con otros encausados como Solís o Velasco-; confesó, que, después de a Ulloa, había tenido como padre espiritual a Solís, hasta que, confesándose con el jesuita Antonio Fanelli, éste le advirtió de los errores de la doctrina que seguía; a partir de entonces se convirtió en una de las principales deladoras del grupo, ya que de su mano llegan a los jesuitas denunciadores -Ovalle y Fanelli- las cartas que Petronila Covarrubias les había dirigido a ella y a Solís; es, por lo demás, la única testigo que insinúa una conducta impropia del P. Ulloa, testificando: *Le manifestó a ésta cariño, poniéndole la mano sobre el pecho devajo de la ropa y que, admirando la acción esta declarante, le dijo el dicho padre que no se conturbase, que aquello era como si jugase con una criatura. Y asimismo, en otra ocasión, en la calle, se acuerda que aviéndola encontrado se paró a hablar con ella y en la conversación le metió la mano por la faja que tenía ceñida...;* en la causa formalizada contra ella fue condenada a abjurar *de levi* y, aunque también se hallaron errores procesales, no tenemos certeza de que la sentencia fuese anulada; sí hay constancia, en cambio, de las graves dificultades que hubo de pasar, de regreso a Santiago, para recuperar los bienes embargados, que demandó por primera vez el 15 de octubre de 1739, y hubo de volver a reclamar el 4 de diciembre de 1741³². Y María González de Guimaray, hija de Pedro González y Josefa Ahumada, criollos de limpia sangre, y hermana del platero Cristóbal, también procesado por ulloista, y del franciscano fray Román; permaneció soltera, viviendo como costurera, y parece que fue su hermano Cristóbal el que la introdujo en la espiritualidad del P. Ulloa, pues afirma conocer su doctrina, a través de las pláticas que el platero le leía, ya que a ella, aunque había aprendido a leer y escribir de muchacha, se la había olvidado; a la muerte del jesuita estuvo ligada al grupo de Juan Francisco Velasco; cuando se la encausó en 1737 tenía ya 50 años y demostró conocer bien las oraciones y mandamientos de la Iglesia; la sentencia, pronunciada en 1739, fue suave, ya que sólo se la condenó a abjurar *de levi*, pero impropia, pues al igual que en los otros casos, también se hallaron graves irregularidades de forma en el proceso³³.

En el colectivo de las mujeres consagradas a Dios, el círculo del que tenemos menos datos es el de las beatas de Santa Rosa. Este beaterio que había

³² Todas las noticias han sido tomadas de su proceso AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 53; la cita en cursiva se contiene en el f. 28r.

³³ AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 20.

iniciado su andadura allá por 1680, a partir de dos beatas que habían acompañado al obispo Bernardo Carrasco desde Lima³⁴, tuvo un importante desarrollo en las décadas siguientes -una muestra más del clima de religiosidad del Chile del cambio de siglo-, de manera que en 1710, según el informe remitido al rey por el diocesano Francisco Romero, contaba ya con 24 beatas, a las que había que sumar un nutrido grupo de educandas y criadas, hasta componer una comunidad de medio centenar de personas³⁵. El beaterio, gobernado por los dominicos, subsistía con lo que se obtenía de enseñar a algunas niñas a leer y coser, y con las limosnas que las propias beatas recolectaban de puerta en puerta. Esta actividad propiciaría el que algunas de las acogidas a sus muros frecuentaran la casa de Juan Francisco Velasco, especialmente cuando se extendió por la ciudad la noticia de que había heredado el espíritu del P. Ulloa y la capacidad de predecir su muerte, anunciada para el 21 de diciembre de 1709.

Los procesos inquisitoriales mencionan a cuatro beatas. Dos de ellas nos resultan prácticamente desconocidas: la hermana Casilda de San Ignacio, cuyo confesor era el jesuita Antonio Alemán, el mismo que confesó un tiempo a Úrsula Suárez, y la hermana Luisa de San José, ya fallecida al iniciarse el proceso contra los primeros encausados³⁶. Otra era la hermana Teresa de Jesús, a la que también confesaba el P. Alemán, que la utilizó para enterarse de lo que ocurría en las visitas a la casa de Velasco; cuando se la interroga para instruir la información que llevaría al apresamiento de éste, contaba con 50 años de edad y era priora del beaterio. Pero la más asidua y la preferida del citado Velasco era la hermana María de Santo Domingo, de la que decía estaba santificada *como lo estubo el Baptista y que estaba echa una santa Rosa, tan pura como el cristal*; ésta fue la causa de que la eligiese para los desposorios místicos que practicaba y que solía ratificar solicitando un anillo a la esposa, para llevarlo al cielo, en prueba de la aceptada alianza matrimonial con Cristo; María debió de ser de las más jóvenes del grupo, porque cuando se la interroga en 1718 tenía 26 años, y para entonces ya había recuperado su apellido laico, Villanueva, al abandonar el beaterio para casarse³⁷; volvería más tarde a su condición de beata, ya que así se declara en el proceso que la llevaría a permanecer en las cárceles de la Inquisición de Lima

³⁴ GONZÁLEZ ECHENIQUE, J.: *Bernardo de Carrasco y Saavedra*, en C. OVIEDO CAVADA (dir.), *Episcopologio chileno...*, T. I, p. 392.

³⁵ LORENZO, S.: *Luis Francisco Romero*, en C. OVIEDO CAVADA (dir.), *Episcopologio chileno...*, T. II, pp. 63-66.

³⁶ AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 31/54, ff. 19r, 59v y 67r y MEDINA, J. T.: *Historia del Tribunal...*, pp. 494-495.

³⁷ AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 31/54, ff. 67-68r.

entre 1737 y 1738; su sentencia fue la más leve, pues se salvó con una simple reprensión³⁸.

El segundo grupo de religiosas estaría constituido por algunas carmelitas del convento de San José. Ellas fueron las menos implicadas, ya que antes de que muriese Ulloa y comenzase la persecución contra sus “hijos espirituales”, se habían dejado de confesar con él, porque los planteamientos ascéticos de las religiosas chocaban con el tipo de espiritualidad mística que propugnaba el jesuita. Así lo indica el testimonio de Pedro Ubao, en el que se lee que el P. Ulloa

“las dejó, porque se pagaron mucho de la virtud exterior, esto es, de las virtudes materiales, sin la mortificación exterior a las pasiones de la propia voluntad y propio juicio, y porque salieron del orden que les tenía señalado, que sería conforme la constituciones de su regla, no hacían caso de los avisos y advertencias que les dava para que practicasen una y otro; pues le oí decir al dicho Padre que diciendo a una de ellas que en las penitencias corporales no excediese de las señaladas por su regla, le respondió: luego, vuestra paternidad condena la mortificación exterior; y le dijo: no le quiero decir eso a la hermana, sino que la hermana vea, si en esas penitencias que haze por su voluntad cae enferma, si entonces podrá servir a la religión en lo que la religión la a menester a la hermana para el coro y otro oficios de la comunidad, y si caiendo enferma no embarazará a toda la comunidad en su asistencia, que será mayor daño. Y se lamentó entonces de los confesores que las dejan ir por el rumbo que ellas quieren, de que se seguía andar siempre caídas y enfermas y cargar a otras el trabajo de los oficios que avían de servir³⁹.”

Las carmelitas aludidas en los diferentes procesos son tres, con el denominador común de haber sido primero dirigidas por el P. Alciato y haber dejado a este jesuita por la dirección espiritual de Ulloa. La hermana María Josefa de la Trinidad, religiosa considerada de gran virtud, era hija de don José de Álvear y de doña Agustina Cajal, y había recibido el hábito en 1694. La hermana Marina del Sacramento, identificada por la Guimaray como Marina de Rojas, era hija del capitán don Bartolomé de Rojas y doña María de Córdoba

³⁸ MILLAR, C. R.: *Misticismo e Inquisición...*, pp. 74 y 76.

³⁹ AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 47, f. 248v.

y había recibido el hábito en 1690, pero con el nombre de Marina de San José. Y Leonor de San Pedro, la más conocida; ésta había tomado el hábito el 27 de noviembre de 1689, en Choapa, donde se habían detenido para reponer fuerzas las primeras carmelitas que venían desde Chuquisaca a fundar en Santiago; en ese lugar tenían una estancia los padres de Leonor, don Juan de Barrio y Mendoza y doña Ana María Mateos; el matrimonio estaba muy vinculado a la orden del Carmen, ya que tenían una hija monja en el convento de la ciudad de La Plata y además la esposa era hermana de Ana Catalina de San Miguel, la monja que venía como superiora a la casa de Santiago; así pues, Leonor sería la primera que tomó el hábito, correspondiendo su formación a la madre Violante Antonia, que venía en calidad de madre de novicias; durante un tiempo se confesó con el P. Tomás de Gamboa, el mismo que dirigió a Úrsula Suárez, pasando después a la dirección de Ulloa, aunque pronto surgieron las diferencias entre ambos, y no por razones espirituales, sino, a lo que parece, por el empeño de Leonor de hacer uso particular de los 260 pesos que la habían enviado sus padres, contraviniendo la regla, que la obligaba a dar cuenta a su prelada y disponer del dinero conforme a su licencia, conducta por la que el jesuita la reconvino con dureza⁴⁰.

El último grupo de religiosas pertenecía al convento de Santa Clara La Antigua. Lo constituían tres monjas de velo negro y cuatro de velo blanco.

Algunos testimonio señalan a la madre Josefa Maturana, como el espíritu más adelantado en la religiosidad ulloista, pero su figura queda bastante oscurecida en los procesos porque su muerte se produjo antes de que el Santo Oficio hubiese puesto en marcha su maquinaria, aunque cuando ya se habían levantado las primeras sospechas; éstas fueron las que motivaron la preocupada intervención del obispo Romero, que hasta el mismo momento de su fallecimiento trató de moverla a confesión general, pero infructuosamente, pues *como oveja miserablemente perdida de la Iglesia, murió profesando y creiendo dichos errores*⁴¹. Según la misiva enviada a ésta, poco antes del anunciado día de su muerte, por Juan Francisco Velasco, ella había sido la elegida para recibir el espíritu de Ulloa y constituirse en *su primogénita en Cristo*⁴²; y realmente debió de gozar de gran estima entre las religiosas de su círculo, porque repetidamente se la menciona con el cariñoso apelativo de Chepa en las cartas que Petronila dirige a Solís y a la “Coquimbana”, a la que da cuenta de su muerte en términos

⁴⁰ Los datos sobre estas religiosas se han tomado de *El arca de tres llaves...*, pp. 50-51 y del proceso de Pedro Ubao: AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 47, ff. 214 y 244r.

⁴¹ AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 1, f. 86v y Exp. 47, f. 150v.

⁴² AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 31/54, ff. 44-45r.

similares a los utilizados en las hagiografías: *Querida hermanita de mi corazón, ¡a nuestra amada hermana se la llevó nuestro dueño. Ha quedado su cuerpo vivo con los ojos claros y hermosos aviertos, los labios colorados, las manos tratables, como unos algodones*⁴³. De su biografía únicamente sabemos que compartió con su hermana, Florencia Maturana y Montenegro, la celda que había hecho construir para ellas su madre, quien les proporcionó también dos esclavas negras para su servicio. Fue pariente del clérigo Juan González de Medina y Maturana, licenciado en teología y a través de él entroncan con el linaje chileno de los Maturana-Valles⁴⁴.

Clara Ramírez tenía ya más de 50 años cuando fue interrogada, en 1714, en el locutorio del convento en el que había pronunciado sus votos de religiosa corista; tanto en esa comparecencia ante el comisario Fr. Manuel de Barahona, como en la posterior, en 1718, ante Fr. Antonio de Urraca, admitió haber sido dirigida por el P. Ulloa y haber reconocido a su muerte como guía espiritual a don José Solís, considerando su doctrina acorde con la ortodoxia, sin recelo alguno, hasta que le oyó afirmar que no era necesario la confesión de los pecados mortales y que, en la oración, se debía evitar todo discurso, pues bastaba dejar la mente en blanco. Fueron sus confesores jesuitas -a los que no menciona-, los que le advirtieron de los peligros y errores de tal doctrina. Su nombre se cita con frecuencia en la relación epistolar de Petronila con Solís, aunque casi siempre se trata de menciones de cortesía⁴⁵.

La última religiosa de velo negro es Petronila Covarrubias, a la que unánimemente apuntan todos los testimonios como una de las discípulas más activas y preeminentes de la espiritualidad ulloista, y precisamente por ser de todas las mujeres la de personalidad más rica, nos ocuparemos de ella de forma particular, cerrando ahora la relación de religiosas alumbradas con las cuatro clarisas legas, de las que apenas hay dato alguno.

La más desconocida es Josefa Barrientos, que aparece simplemente citada en los testimonios prestados por Clara Ramírez y por el P. Manuel de Ovalle, principal denunciador del grupo⁴⁶. Elena Mena aparece testificando,

⁴³ AHN, *Inquisición* 1648, Exp. 17, f. 133r y 267r; hay también menciones a Josefa Maturana en ff. 130v-132 y 264v-267r.

⁴⁴ RETAMAL FAVEREAU, J., CELIS ATRIA, C. y MUÑOZ CORREA, J. G.: *Familias fundadoras de Chile, 1540-1600*, Zig Zag, Santiago de Chile, 2001, p. 547.

⁴⁵ AHN, *Inquisición* 1648, Exp. 17, ff. 119r-120, 129, 130v-131; y 1649, Exp. 47, f. 112r.

⁴⁶ AHN, *Inquisición* 1648, Exp. 17, f. 103r y MEDINA, J. T., *Historia del Tribunal...*, p. 477.

en 1710, en la información que se instruía sobre Velasco; de su declaración se desprende que, de todos los tachados de ulloistas, sólo había tenido comunicación con éste, al que conoció porque solía visitar su casa con frecuencia, lo que debió ocurrir antes de que ella profesase en Santa Clara; refiere que, estando enferma, Velasco se ofreció a sanarla, advirtiéndole de que debía dejar a su confesor, el P. Fanelli, *porque éste la llebaba errada*, y asegurándole que había sido elegida como una de las cinco esposas de Cristo que habían de ser el germen de una nueva fundación de vírgenes dedicadas a la oración; es posible que esta religiosa cortase los lazos con el visionario Velasco al profesar, pues ninguna de las religiosas del convento la menciona como miembro del grupo, ni se la vuelve a citar para ninguna otra declaración, lo que, por otra parte, también podría ser indicativo de una temprana muerte⁴⁷. Las otras dos monjas de velo blanco fueron Sebastiana de Toro y Micaela Muñiz, de las que muchos de los miembros del grupo desconocen el apellido e incluso el nombre. Es posible que viviesen en la celda con Petronila, pues la Peñalillo hace referencia, sin dar nombres, a dos religiosas que se “criaban” con la Covarrubias y ésta alude en varias ocasiones a *los angelitos* a las que leía los papeles de espiritualidad que Solís les enviaba⁴⁸. Ambas son interrogadas al comenzar el proceso en 1718 y 1719 por los comisarios Fr. Antonio Urraca y Fr. Manuel de Barahona, y las dos coinciden en su testimonio, reconociendo haber asistido en el locutorio del convento a algunas pláticas espirituales de Solís y aseverando que fue su confesor, el mercedario Fr. Gaspar de Barreda, el que las desengañó, aunque para entonces ya les había resultado sospechosas algunas de las prácticas de oración mental recomendadas por aquel⁴⁹.

LA MONJA PETRONILA Y SU CORRESPONDENCIA EPISTOLAR.

Desde las primeras denuncias formuladas por el P. Ovalle contra los dirigidos por su correligionario, Petronila Covarrubias aparece como la seguidora más avanzada y pertinaz de la espiritualidad quietista. Era natural de Santiago, donde había nacido en 1665, siendo la penúltima de una extensa familia constituida por los 14 hijos del matrimonio formado por Juan Alfonso Velásquez de Covarrubias y Petronila Lispeguer y Solórzano. Su padre, natural de Santiago, había servido en el ejército, alcanzando el grado de capitán; entre los años 50

⁴⁷ AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 31/54, f. 81.

⁴⁸ AHN, *Inquisición* 1648, Exp. 17, ff. 129, 130v-131 y 1649, Exp. 53, f. 28.

⁴⁹ AHN, *Inquisición* 1648, Exp. 17, ff. 153-154v y f. 155.

y 70 del siglo XVII, aparece como titular de diversos cargos tanto en Santiago, donde fue tesorero y juez de la real hacienda, además de alcalde, como en Chiloé y La Serena, donde estuvo de gobernador. De las hermanas, Magdalena, Catalina Josefa y Cecilia fueron casadas; Ana María no nos consta su estado; y Florencia, nacida en 1667, había fallecido siendo niña. De los hermanos, cinco se dedicaron a la vida religiosa: Juan Velásquez de Covarrubias fue doctor en teología y cura vicario en Valparaíso, falleciendo en 1721; Fr. Miguel Carlos de Covarrubias y Lispeguer era dominico y llegó a ser provincial de su Orden, cargo que ocupaba en 1707; Gonzalo Francisco de Covarrubias, fue doctor en teología y cura en Quillota, ingresó en la Compañía de Jesús en 1705 y, como miembro de ella, falleció en 1719; Antonio Rodulfo de Covarrubias ingresó en la Compañía en 1673, fue profesor de gramática, filosofía y teología, rector del colegio máximo de San Miguel, provincial y procurador en Roma, muriendo en 1728; y Fr. Ignacio de Covarrubias, perteneció a la Orden de la Merced, y fue comendador del convento grande de Santiago, en el tiempo en que el comisario de la Inquisición Manuel de Barahona, con el que mantenía una estrecha amistad, presidió la provincia. Los otros hermanos varones fueron: Alonso Antonio Velásquez de Covarrubias, casado con Ginebra M^a Clara Montero y Jofre del Águila, que sirvió en el ejercito, fue varias veces alcalde de Santiago, y poseyó diversas estancias en Pomaire, Pico y Melipilla; Pedro de Covarrubias, que murió hacia 1727; Gaspar de Covarrubias, que sirvió en el ejército y fue alcalde y procurador de Santiago; y José Matías Covarrubias, que había muerto siendo niño⁵⁰.

En su convento, Petronila había ejercido durante años de maestra de novicias, que era el oficio que desempeñaba cuando, ante las denuncias de los jesuitas Ovalle y Fanelli, el obispo intervino, decretando su cese y prohibiendo toda comunicación con los antiguos hijos de confesión del P. Ulloa, a excepción de Pedro Ubao. Era éste el más equilibrado y maduro de los seguidores del jesuita, el de vida más acomodada en lo material y más ajustada en lo espiritual, y llevaba años siendo *el contador de todos los monasterios de religiosas i de los conventos de religiosos, del juzgado de censos de indios, del cabildo eclesiástico y secular i que corría con quantos ajustes i quantas de menores i de discordias entre los comerciantes*⁵¹. Fue el gran valedor de Petronila, a la que tanto en los tiempos de bonanza como en los de tribulación asistió, además de con una limosna mensual

⁵⁰ Las noticias familiares proceden de RETAMAL FAVEREAU, J., CELIS ATRIA, C. y MUÑOZ CORREA, J. G.: *Familias fundadoras de Chile, 1540-1600...*, pp. 692-693.

⁵¹ AHN. *Inquisición* 1649, Exp. 47, f. 178r.

de seis pesos, con sus consejos y estima; en todas sus comparecencias trató de exculparla, presentándola como una víctima del P. Fanelli, que por resentimiento hacia Ulloa, la había hecho objeto de persecución.

Más allá de las buenas intenciones de Ubao o de la inquina del P. Fanelli, lo que resulta incuestionable es que Petronila Covarrubias tuvo por director espiritual al P. Ulloa, que la menciona en algunas de las cartas dirigidas a Pedro Ubao, interesándose por su salud; que una vez muerto el jesuita, reconoció por guía espiritual a José Solís, con el que mantuvo una comunicación epistolar tan intensa, *que se pudiera formar un tomo bien grande*, según el P. Ovalle; y que, aún después de que el obispo la prohibiera, siguió carteándose con él, utilizando como mediadora a “la Coquimbana”. El testimonio que ésta prestó en 1738, estando presa en las cárceles inquisitoriales, refleja perfectamente la posición de Petronila respecto de la cuestionada espiritualidad:

“...la oyó dezir una tarde, estando en conversación, que seguía la misma doctrina que avía enseñado el padre Ulloa y enseñaba dicho Solís, y que la tenía por buena y que aviéndole mandado la abadesa del combento que no comunicase con el discípulo de dicho Padre, se comunicaba con ellos por escrito y save ésta que a la dicha Cobarrubias la tenían por la más aventajada de las discípulas de dicho Padre y en el estado de unión con Dios”⁵².

Su implicación estuvo tan clara que se llegó a elaborar un sumario de instrucción para su causa, al tiempo que se procesaba a los primeros encausados -Ubao, Solís y Velasco-. Entre los fundamentos inculpatorios recogidos en el sumario, figuran: la carta de denuncia remitida por el P. Ovalle al tribunal inquisitorial de Lima en junio de 1710; los testimonios prestados por la propia religiosa, en 1714 y 1718, ante los comisarios Urraco y Barahona; las declaraciones realizadas por la Coquimbana y por la clarisa Micaela Muñiz; las misivas que la remitió Solís, que constituyen un conjunto de diez papeles de muy desigual extensión e interés; cinco cartas de respuesta de Petronila a éste; los escritos de su puño y letra dirigidos a Pedro de Ubao, que forman un total de once papeles; y el hecho de que en ocasiones firmase como Petronila Ulloa, en señal de identificación absoluta con el que había sido su padre espiritual⁵³. Curiosamente, para cuando los inquisidores elaboraron este índice, el obispo Romero, que había

⁵² AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 53 f. 28r.

⁵³ AHN, *Inquisición* 1648, Exp. 17 f. 170.

sido el primero en castigarla, ya había decidido rehabilitarla, convencido de su ortodoxia tras haberla oído en confesión y haber explorado personalmente su espíritu en varias ocasiones entre 1711 y 1713⁵⁴. A pesar de que sus cartas eran una irrefutable prueba de que, sin arredrarse ante las prohibiciones, los castigos y los escándalos, había permanecido fiel a las prácticas de espiritualidad perseguidas, y de que las muestras de arrepentimiento desplegadas ante el diocesano no habían sido más que un ardid, no sólo no fue nunca encausada, sino que además llegó a ser prelada de su monasterio en los años siguientes⁵⁵.

¿Qué nos revelan los escritos de Petronila? El conjunto que ha llegado hasta nosotros carece de data alguna, aunque puede ser situado cronológicamente entre 1709, fecha de la muerte del P. Ulloa, y 1717, fecha del encarcelamiento de los primeros procesados, y está compuesto por 18 papeles con tres destinatarios diferentes, todos ellos pertenecientes a la misma espiritualidad.

El primero es José Solís, a quien van remitidas 5 cartas⁵⁶, que son respuesta a los varios escritos enviados por éste a la religiosa⁵⁷. En todas ellas la materia dominante es la doctrinal. Petronila en un tono de exaltación, evidenciado en el profuso uso de exclamaciones, da cuenta a Solís, al que reconoce como guía espiritual tras la desaparición de Ulloa: de su adhesión total a la espiritualidad patrocinada por éste, al que alude siempre con gran veneración, calificándolo de *santo maestro*; del bienestar experimentado cuando, abandonándose plenamente a la voluntad divina, siente la gracia que Dios la envía; de alguna visión mística experimentada, si bien éstas eran muy esporádicas; y de su firme voluntad de plegarse con total sumisión a los dictados del destinatario, al que dedica frecuentes expresiones afectivas como “*padre de mi alma*”, “*lumbre de mis ojos*”, “*mi amado, mi guía, mi consuelo*”. Las referencias a personas concretas o a cuestiones ajenas al espíritu, son raras: alguna petición de consejo sobre el modo de obrar ante el acoso a que les está sometiendo el P. Ovalle, en su afán por reunir pruebas contra la doctrina ulloista; alguna referencia a cómo “*los angelitos*” -nombre con el que la monja alude a las religiosas de su círculo- se confortaban con la lectura de las pláticas de Ulloa o de los escritos enviados por Solís sobre el modo de ejercitarse en la negación; avisos acerca del estado de Josefa Maturana y su muerte; y, en las últimas misivas, alusiones a la creciente

⁵⁴ AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 47 f. 233r.

⁵⁵ AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 47 f. 503r.

⁵⁶ Las cartas de Petronila a Solís: AHN, *Inquisición* 1648, Exp. 17, ff. 129-132.

⁵⁷ Los escritos de Solís: AHN, *Inquisición* 1648, Exp. 17, ff. 19, 32-33, 34-35r y 116-127r.

presión conventual que estaba soportando y que la forzaba a escribir *debajo de la cama*, para evitar que llegara a oídos del obispo cómo, a pesar de su expresa prohibición, seguía comunicándose con Solís.

A Mariana González Peñalillo “la Coquimbana” van dirigidas dos cartas, cuyas copias se hallan insertas en el proceso contra Solís. Prima en ellas el tono afectuoso y fraternal que impera en todos los escritos de Petronila, pero son mucho más breves que las dirigidas a Solís y su temática es marcadamente diferente. En ambas la atención se pone en necesidades materiales o en noticias inmediatas: la muerte de Josefa Maturana y el deseo de inmortalizar su recuerdo con un retrato; las visitas que se aguardan o se añoran; algunos encargos, sobre todo de telas –ruán y cambray- que específicamente se recomienda adquirir a Solís, *porque de la ropa de taita sale virtud*⁵⁸.

El tercer destinatario es Pedro de Ubao, a quien remite once misivas, que se conservan originales. Son epístolas más cortas que las dirigidas a Solís, aunque con idénticas expresiones de afecto y cercanía, y con una letra no demasiado cuidada, que denota un cierto esfuerzo en la escritura. No tienen la carga doctrinal que aquellas, aunque en las últimas menudean las referencias, más o menos veladas, a la permanencia en el *espíritu de la nada*, y a la conveniencia de seguir la doctrina enseñada por Ulloa con discreción y sigilo. En general mandan en ellas las preocupaciones diarias y la inquietud ante las novedades que se van produciendo en la persecución desatada contra los espíritus dirigidos por el jesuita. Así, a las noticias sobre las enfermedades que aquejan a las personas que viven en la celda de Petronila y a ella misma –por la edad y la pérdida de dientes-, se suman los avisos más diversos: sobre el protagonismo de algunos mercedarios, que habían pasado a confesar a parte de las religiosas antes identificadas con la espiritualidad ulloista; sobre la preocupación que suscita en Petronila la frecuente presencia en el locutorio de Juan Francisco de Velasco, al que culpa de haber sido el responsable de la persecución desatada contra el grupo, y del que espera males aún mayores, pues a su entender estaba alborotando a algunas con sueños de reforma conventual; sobre la presión que soportaba del P. Fanelli, del que se sentía espiada a través de alguna de sus “hijas espirituales”; sobre la inquietud que le suscitaba la falta de noticias de Juan Francisco de Borda, y posteriormente su muerte; sobre la admiración que la producía la fortaleza de espíritu mostrada por la esposa de éste, que interpretaba como fruto de la religiosidad que compartían. Hay también lugar para diversas cuestiones relacionadas con el continuado auxilio prestado

⁵⁸ Las cartas a La Coquimbana: AHN, *Inquisición* 1648, Exp. 17, f. 133r.

por Ubao: le agradece el envío de los seis pesos mensuales, dando puntual aviso de su recepción; le solicita tejidos de bretaña y lino de Lima para tocas; le pide colaboración para que se pueda educar en el convento una hija del fallecido Juan Bautista Borda; y le agradece las gestiones y limosnas para que una sobrina suya, criada con ella desde niña, pudiese profesar. En general el tono con el que escribe es menos exaltado y más melancólico que el que se aprecia en las cartas a Solís, y, en ningún caso se observa la complicidad espiritual que emanaban las misivas remitidas a éste. En los escritos a Ubao va ganando la mujer práctica, que añora profundamente la pérdida de su maestro Ulloa, pero que se resigna a sobrevivir en la nueva situación. Ubao no puede cubrir el liderazgo espiritual dejado por el jesuita, ni es un hombre dado a las elucubraciones doctrinarias de las que tanto gustaba Solís y la propia Covarrubias, de manera que la correspondencia con él va adquiriendo progresivamente un tono de agradecida estima, por las constantes ayudas materiales que su caridad le proporcionaba.

LA ESPIRITUALIDAD DE ULLOA Y LA MUJER

Tras el análisis de las mujeres del grupo, todavía nos quedan interrogantes importantes por afrontar, entre ellos las razones que hicieron que tan dispar conjunto femenino se vinculase a la espiritualidad promovida por el jesuita. Algunas de estas motivaciones están en el ambiente y no es cuestión de volver sobre lo ya dicho acerca de la inquietud religiosa dominante. Aún así, no podemos por menos de insistir, con carácter general, en la importancia de los jesuitas, como confesores y promotores de la religiosidad ignaciana, hasta el punto de que el fenómeno ulloista, podría entenderse como una manifestación de la lucha entre los partidarios de una comprensión mística de los ejercicios espirituales y los que, de forma más "oficialista", se decantaron por una interpretación marcadamente ascética⁵⁹. Por otra parte el grupo se revela tan heterogéneo que resulta difícil señalar razones comunes, más allá de la inquietud que provoca, en todos los seguidores, el deseo de salvación. Son muchos los testimonios que insisten en que con el P. Ulloa y sus prácticas espirituales hallaron paz y sosiego para sus atribuladas conciencias y, desde luego, una de las claves de su éxito debió de ser la cercanía del jesuita, su trato afectuoso y el planteamiento de una religiosidad basada en la esperanza y el amor.

⁵⁹ Sobre la espiritualidad jesuita remitimos a la síntesis de MILLAR, C. R.: *Misticismo e Inquisición...*, pp. 116-125.

Es indudable que en figuras como la Coquimbana, María Villanueva, o la Guimaray se intuyen ecos de “santidad fingida”, no porque en ellas se manifiesten arrobamientos ni revelaciones, sino porque a través de la adscripción a un grupo de “elegidos” o “iluminados”, parecen buscar, sobre todo, el respeto de una sociedad que, por saberse pecadora, valoraba especialmente los “ejemplos de virtud”.

Del grupo de las religiosas, son las beatas las que se muestran más crédulas y menos formadas, aunque alguna, como Teresa de Jesús se declare lectora de Ludovico Blosio⁶⁰. Quizás por ello, son las que aparecen más cercanas a las extravagancias de Velasco, y más receptivas a sus sueños reformadores.

Entre las monjas, intuimos una mayor preparación, porque aunque no tengamos testimonios directos de sus lecturas espirituales, sí hay referencias indirectas a los autores que constituyeron la base de la religiosidad ulloista: los dominicos Enrique Suso y Juan Taulero, el clérigo Tomás Kempis, los místicos y reformadores españoles: Fr. Luis de Granada, Teresa de Jesús, san Ignacio y la concepcionista María Jesús de Ágreda. Ninguna se vinculó a la interpretación de Velasco; las carmelitas ya se habían apartado de Ulloa por el poco aprecio que éste hacía a las disciplinas corporales; y las clarisas permanecieron fieles a la versión de Solís, que *a priori* parecía más ajustada a las prédicas del jesuita.

Más allá de las inquietudes religiosas, creemos que jugaron un papel muy significativo, en la conformación del grupo, las motivaciones afectivas y los lazos de parentesco. El análisis del círculo que se genera en torno a Velasco, es un claro exponente de la fuerza de los vínculos familiares, pues aglutina a una tía, sus hermanas, y su mujer, a través de la cual se había conectado el matrimonio Borda. En cuanto a la carga afectiva, no sólo se evidencia en la correspondencia epistolar, salpicada de expresiones cariñosas -¡*Amada ermana mía!*, ¡*Yja de mi alma!*, ¡*Ermanito de mi alma!*, ¡*Taita de mi vida!*-, sino que también es inherente a la religiosidad alumbrada. En un colectivo como el de las mujeres seguidoras de Ulloa, en el que abundaba la soltería -con la carga de marginalidad que esa situación podía comportar-, los matrimonios impuestos a temprana edad y las vocaciones inducidas por razones socio-familiares, una propuesta espiritual basada en la relación individual y personal con Dios, que presupone el haber sido elegida e iluminada con las verdades que se ocultan a “los sabios y poderosos”,

⁶⁰ No menciona qué obra concreta de Blosio leía, aunque entre las más difundidas estaban la *Historia Sagrada de la Sacrosanta Pasión de Jesucristo* y *Espejo espiritual*.

y que te incardina en una elite diferenciada por su práctica religiosa, tenía que resultar no sólo atractiva, sino decisiva para el afianzamiento personal.

Sentirse elegida por Dios y depositaria de su gracia era, sin duda, reconfortante, pero en ningún caso comportó el que dentro del colectivo ulloista se reconociese a la mujer ningún papel relevante. Por mucho que la Inquisición, en sus condenas, les aplique el término, las alumbradas chilenas están muy lejos de las beguinas medievales. Ninguna asume funciones de magisterio, sino que se pliegan con absoluta sumisión a la dirección de Ulloa primero y después de sus discípulos Velasco o Solís. Los escritos de Petronila, los únicos de autoría femenina conocidos, no contienen ninguna aportación doctrinal propia, limitándose básicamente a parafrasear las interpretaciones vertidas por Solís, en las misivas espirituales que la enviaba. Mientras el jesuita vivió, mantuvo una total separación de sexos en sus pláticas espirituales. Es evidente que la clausura obligaba a las monjas a recibir su doctrina en el locutorio, el confesonario o el templo conventual; el resto de las mujeres eran enseñadas en la iglesia del Noviciado de la Compañía. Igualmente es obvio, por razones morales, que sólo los varones podían acceder al cuarto de Ulloa, a donde a menudo les reunía para sus charlas. Pero estos condicionantes no parecen suficiente justificación para tan radical segregación. El adoctrinamiento en un lugar público hubiera bastado, si lo que se quería era evitar el escándalo. En consecuencia, la separación parece responder también a la convicción de que el pasto espiritual había de ser diferente en función del sexo al que fuese dirigido, lo que implica una total aceptación de los planteamientos de género establecidos. En esta materia, ni siquiera Velasco, el más excéntrico de los iluminados chilenos se aparta de la "ortodoxia" socio-cultural, como bien refleja su proyecto de reforma religiosa, expuesto en una carta dirigida al P. Antonio Alemán, el 22 de diciembre de 1709, en los siguientes términos:

“ ... La congregación de las mugeres viene muy de atrás, y en suposición de faltar yo, quedaba de tal manera dispuesta que parece ni les avía de faltar nada para lo neccessario, ni nadie les avía de poder impedir al fin su orden; porque no se dilate toda su noticia ahora que vuestra paternidad está en campaña, era de esta manera:

Doze mugeres debajo del título de Congregación del Nombre de María:

- Las cinco vírgenes dedicadas al culto de la Virgen Santísima y su trabajo para el culto divino y también para el común de sus hermanas.

- Otras cuatro que avían de ser de virtud aprobada y prudencia.

- Una que avía de ser la superiora y madre de todas, sin nombre de priora ni otro, sino fulana de tal, etc.

- Otra que avía de cuidar de todo lo ordinario de casa, comida, etc., a la manera del ministro en la Compañía.

- Y otras dos, subordinada la una a la otra, que avían de tener por oficio enseñar niñas a leer, coser, etc. Y a bueltas desto, lo principal era enseñarles el camino del cielo y la devoción verdadera de la Madre de Dios, porque este sexo, Padre mío, siendo el que más toca a la divina Señora, está más destituido de enseñanza verdadera, no sólo en la gente pobre, pero aun en la gente noble, pues así lo que se les enseña, aun en los monasterios, casa de gran dolor, es tocar y baylar y hablar pulido, etc., y en lo demás no vemos cosa de provecho para su salvación.

- Otras tres hermanas a la manera de los hermanos coadjutores, para que con las criadas de la casa sirvieran en la cocina, amasijo, etc. Estos tres huecos –borrado– para que si alguna muger flaca del mundo, de las que no suelen tener más renta que el pecar, las llamase Dios, hallasen aquí el amparo de la Virgen Santísima y modo de comer y vestir y servir en recogimiento y humildad, y al calor de las otras, que se supone avían de ser apropósito, purificarse de sus pecados en el fuego de la verdadera caridad

No avían de tener iglesia ni campanas, sino un oratorio interior para de ordinario y para tal vez enterrarse; la iglesia más cercana, la Compañía. No avían de hazer votos, ni estar sujetas a exterior constitución, sino su gobierno avía de ser la ley de la caridad, y en lo exterior, la prudencia de la que las avía de gobernar. Los bienes comunes, como en la Compañía. Y otras cosas que por no alargarme más dexo...”⁶¹.

La congregación *del nombre de María*, estaba concebida -como refleja la cita- con una mentalidad tan continuista y tan cercana a los planteamientos jesuíticos, que presenta un sorprendente grado de coincidencia con la que, años

⁶¹ AHN, *Inquisición* 1649, Exp. 31/54, f. 49.

más tarde, se pondrá en práctica con el nombre de *Beatas Colegiales Esclavas de Jesús*, para servir de edificación y ejemplo a las mujeres del recogimiento al que se anexa, y cuyas constituciones fueron elaboradas por el obispo don Juan de Sarricolea y Olea en 1735⁶².

ACTUACIÓN INQUISITORIAL

Nos resta por abordar un último aspecto, el tratamiento que el Santo Oficio dio al grupo. No nos ocuparemos de las razones de la actuación inquisitorial, suficientemente explicada y justificada en el estudio del profesor Millar, para quien el proceso responde a por la conjunción de una serie de circunstancias: el empeño del polémico fiscal y luego inquisidor general Cristóbal Sánchez Calderón, de devolver el esplendor y la fuerza al tribunal, con un gran auto público de fe; el profundo conflicto existente en el ámbito de la teología espiritual desde el siglo XVI, que en la centuria siguiente se concretará en la condena de las formas quietistas o molinosistas y en la permanente desconfianza hacia cualquier planteamiento místico; y, por la incomprensión de los postulados de Ulloa en el marco de la Compañía y de la religiosidad chilena de su tiempo, que había optado, en aras de la ortodoxia, por fórmulas ascéticas⁶³.

Lo que suscita nuestro interés no es tampoco el irregular ejercicio procesal, puesto de manifiesto por la Suprema en 1762, ni el análisis del grado de la discutible heterodoxia de Ulloa, sino la comparación entre el diferente tratamiento dado a las mujeres respecto a los hombres, y a las personas de estado laical, frente a las religiosas. Sólo habría mujeres encausadas en el segundo proceso, el comenzado en 1736, y de las 29 únicamente visitarían las cárceles inquisitoriales 4, un 13,78%, lo que supone un porcentaje sensiblemente menor que el de los varones, que alcanza el 50%. La diferencia es explicable, en buena medida, por la concepción misógina del tribunal eclesiástico, de la que las advertencias incluidas por el canónigo Gaspar Navarro en su *Tribunal de la superstición ladina*, publicado en 1631, son un fiel exponente:

“Se tenga cuenta del sexo del que tuviere las revelaciones, a saber, si es muger o hombre, porque..., más crédito se ha de dar

⁶² AGI, Chile 150.

⁶³ MILLAR, C. R.: *Misticismo e Inquisición...*, pp. 159-175.

a las revelaciones del hombre que de la muger: porque este sexo femenino es más flaco de cabeza y las cosas naturales o ilusiones del demonio las tienen por del cielo y de Dios; sueñan más que los hombres y piensan que son verdades apuradas..., son más imaginativas que los hombres, pues como tengan ellas menos juicio y discurso, y menos prudencia, más se inclina el demonio a engañar a las mugeres”⁶⁴.

A esta concepción habría que añadir otros condicionantes culturales. El hecho de que de las cuatro mujeres encausadas, tres fueran laicas -dos solteras y una viuda- y la cuarta, aunque aparezca en el proceso como beata, hubiera sido casada⁶⁵, evidencia un trato claramente diferencial, tanto a nivel cuantitativo -se procesa al 23% de las laicas frente al 8,33% de las religiosas- como a nivel cualitativo, ya que María de Villanueva, o de Santo Domingo, si preferimos su nombre de beata, es la que sale con una sentencia más leve. La Inquisición actuaba en este caso, como en otros en los que había habido religiosas implicadas⁶⁶, procurando evitar el escándalo y desdoro de una institución como los monasterios, que la Iglesia albergaba en su seno y patrocinaba como ejemplos máximos de virtud e intermediación entre la sociedad y el Cielo.

Especialmente llamativo resulta el trato brindado a la clarisa Petronila Covarrubias, que aparece desde la primera denuncia de Ovalle, en 1710, como “*un todo con Ubao y Solís*”. Todos los testigos y encausados la señalan unánimemente como aventajada discípula de Juan Francisco Ulloa, tanto en el proceso sentenciado en 1736 como en el concluido en 1739. Fue la única religiosa a la que el obispo Romero juzgo merecedora del severo castigo de pérdida de oficio y aislamiento. Mantuvo una actitud tan pertinaz, que pese “a las persecuciones” y prohibiciones, continuó su conexión epistolar con Solís y con Ubao, proclamando siempre su fidelidad a la espiritualidad en la que había

⁶⁴ La cita ha sido tomada del texto que reproduce SANCHEZ LORA, J. L.: *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Fundación Universitaria española, Madrid, 1989, p. 31.

⁶⁵ Ese era su estado al ser interrogada en 1718.

⁶⁶ Baste recordar los ejemplos de Jacoba de San José, agustina chilena del convento de La Concepción, a la que no se procesa en el siglo XVI, pese a haberse inculcado ella misma por falsa visionaria, en atención a su condición de profesa y a la conveniencia de evitar el escándalo; Inés de Ubitarte, monja en la Encarnación de Lima, que pese a ser acusada por el fiscal en 1629 de pacto con el demonio y apostasía, no fue procesada, optándose por asignarla un confesor docto para que la instruyese; y el de su coetánea sor María de San Rafael, profesa en el convento de Nuestra Señora de las Nieves de Loja, a la que se señala como hereje y apostata, y, a pesar de ello, se decide permitir su permanencia en el claustro, señalándole igualmente un confesor hábil capaz de controlarla. MEDINA, J. T.: *Historia del Tribunal...* Primera parte, p. 286; CASTAÑEDA DELGADO, P. y HERNÁNDEZ APARICIO, P.: *La Inquisición de Lima*, T. I, Deimos, Madrid, 1989, pp. 332 y 336.

sido iniciada por el P. Ulloa. Intención hubo de proceder contra ella, pues no es raro hallar en los márgenes de los procesos de los encausados, expresiones como: *Contra la Cobarrubias: sacado a su proceso*⁶⁷, y -ya lo hemos mencionado- se llegó incluso a confeccionar un sumario con los documentos y testimonios que debían fundamentar su causa. Sin embargo, no sólo nunca comparecería ante el tribunal, sino que además llegaría a ser prelada de su comunidad. Tal situación sólo es explicable por sus vinculaciones familiares, pues no en vano pertenecía al conocidísimo tronco chileno de los Lispeguer y contaba con hermanos notablemente situados en la orden de la Merced, en la de Santo Domingo y en la Compañía. Bien conocía el P. Fanelli la eficacia de las redes clientelares en el Santiago colonial, cuando atinadamente advertía al tribunal de Lima en 1712, dos años después de que se hubiera producido la primera denuncia del P. Ovalle,

“me parece fuera muy conveniente y necesario que Vuestra Señoría despachase para este efecto alguna persona extraña de toda satisfacción, que no sea criollo desta ciudad, que por ser ella tan corta, casi todos los que ai aquí van emparentados unos con otros, y si en alguno no ai parentesco, ai empero compadrazgo, que casi viene a ser lo propio, y por este motivo discurro que no se hiziera tan a gusto el negozio⁶⁸.

El análisis del proceso de las alumbradas chilenas desborda los límites del claustro, porque como proceso de búsqueda de una espiritualidad alternativa no sólo afecta a profesas, aunque en ningún caso -como bien señala el profesor Millar- pueda ser interpretada como una expresión de religiosidad popular. Sí fue un movimiento que atrajo a sectores sociales modestos, y más a mujeres que a hombres, y sí hubo diferente vara de medir a la hora de ejercitar la represión, pero esas circunstancias no desvirtúan el hecho de haber sido una alternativa espiritual, hija de un ambiente muy receptivo a las inquietudes religiosas, y que al menos en la versión original, la del P. Ulloa, se enraíza, en sus líneas básicas, con la tradición mística ortodoxa.

⁶⁷ La frase está tomada del proceso de Solís en la que se repite varias veces. AHN, *Inquisición* 1648, Exp. 17.

⁶⁸ MEDINA, J. T.: *Historia del tribunal...*, p. 501.

CONCLUYENDO

Hora es ya de terminar, sintetizando, a modo de conclusión, algunas de las ideas expresadas:

- La religiosidad barroca, hija de Trento y concebida para suscitar adhesiones y captar voluntades mediante las prácticas y devociones externas y la espectacularidad de la liturgia, no fue capaz de colmar plenamente las inquietudes religiosas, de manera que, junto a la religiosidad tradicional, aflorarán formas alternativas de espiritualidad.

- En todo el virreinato peruano y de forma especial en la sociedad chilena de finales del XVII y principios del XVIII, se vive un ambiente de especial receptividad a esas inquietudes religiosas, que encontrarán particular acogida en el colectivo femenino.

- La mayoría de las iniciativas se resolverán en los límites de la más pura ortodoxia, dando lugar a algunas fundaciones conventuales de observancia estricta -carmelitas y capuchinas-, a la puesta en marcha de recolecciones en el seno de los viejos y populosos monasterios, al desarrollo de iniciativas particulares como la de Margarita Briones y Úrsula Suárez, y a una verdadera eclosión de la espiritualidad jesuita, evidenciada en la popularidad alcanzada por los ejercicios ignacianos, tanto para hombres como para mujeres.

- Sin embargo no faltaron experiencias que traspasarían el límite, cayendo en la heterodoxia, como ocurre con el grupo de los alumbrados chilenos, cuya denuncia y subsiguientes procesos, de una duración inusitada, se proyectarían sobre la vida de Santiago de Chile de 1710 a 1739.

- La espiritualidad de Ulloa, tachada de mantener planteamientos similares a los del heresiarca Molinos, no fue sino una forma de entender la espiritualidad ignaciana, y una de las manifestaciones de la enraizada tradición mística. La llaneza del jesuita y la peculiaridad de un mensaje basado en el amor a Dios, la renuncia a la propia voluntad y la exaltación de la afectividad, resultó especialmente atractiva para el colectivo femenino, aunque no en todos los casos su adhesión respondiera a motivaciones de autenticidad religiosa.

- Los planteamientos espirituales del P. Ulloa, luego desarrollados y distorsionados por sus inmediatos seguidores –Velasco y Solís- no reconocieron, sin embargo, ningún papel protagonista a la mujer, que estuvo segregada en las pláticas doctrinales, sometida a la dirección de los varones y relegada incluso en los proyectos, pretendidamente renovadores, de congregación religiosa.

- La presencia en el movimiento de un alto número de personas consagradas a Dios es en un claro síntoma de la incapacidad de las formas conventuales para dar respuesta satisfactoria a las mujeres acogidas a sus claustros. Así se evidencia en el caso del convento de Santa Clara La Antigua, al que pertenecen el grueso de las religiosas del círculo y donde fueron profesas las más destacadas y firmes seguidoras de esta espiritualidad: Josefa Maturana y Petronila Covarrubias. Sin embargo, también hay ocasiones en que parece responder más bien a una búsqueda personal de extrema santidad, que en el caso de las carmelitas termina encontrando respuesta en el ascetismo alentado por su regla, y en el caso de las beatas, en los extravagantes episodios de esponsales místicos propiciados por Juan Francisco Velasco.

- Los procesos inquisitoriales fueron largos, irregulares e inicuos, porque la vara de medir se aplicó con marcada desigualdad, salvando, por razones de prestigio institucional y de respeto social a todas las monjas, sin importar la manifiesta implicación de algunas, entre ellas Petronila Covarrubias, la más conocida de las discípulas de Ulloa y la de personalidad más cercana a Úrsula Suárez, a la que le une su condición de clarisa, su gusto por la escritura y sus inquietudes espirituales.

II.- ESPACIOS DE RELIGIOSIDAD Y ENCLAUSTRAMIENTO

NUEVOS APORTES SOBRE LAS FUNDACIONES DE CONVENTOS FEMENINOS DE LA ORDEN CONCEPCIONISTA EN LA CIUDAD DE MÉXICO¹

Isabel Arenas Frutos

Con el objetivo de seguir dando a conocer los fondos de la Colección Borbón-Lorenzana (Toledo), abordamos ahora las interesantes e inéditas referencias existentes sobre los orígenes fundacionales de algunos de estos monasterios de religiosas de la Orden concepcionista -la primera establecida en el virreinato de la Nueva España en 1540, con el convento de La Concepción²-, tratando de ampliar y completar trabajos que en su momento supusieron la base e inicio para este tipo de labor, como fue, el ya clásico, de la Dra. Josefina Muriel³, además de otros posteriores, que citaremos a lo largo del texto.

“LAS RELIGIOSAS... GUARDEN LA POBREZA DE TAL MANERA... QUE NINGUNA COSA PUEDA(N) APROPRIAR (SIC) PARA SÍ”⁴

Estas drásticas palabras reflejan la norma que intentó aplicar el arzobispo don Francisco Antonio de Lorenzana en los claustros femeninos durante los años que gobernó la sede mexicana (1766-1772), dentro de esa tendencia marcadamente ilustrada y regalista tan propia de su tiempo y persona⁵,

¹ Las obras más actuales en referencia con este trabajo son las siguientes: AMERLINCK DE CORSI, C. y RAMOS MEDINA, M.: *Conventos de Monjas. Fundaciones en el México virreinal*. Grupo CONDUMEX. México, 1995; ARENAS FRUTOS, I.: “Fundación y primeros tiempos del convento de Jesús María de México (1580-1600)”, en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional de la Orden Concepcionista*. 2 vols. León, 1990, T. I, pp. 475-484; HUERTA OURCEL, M^a M. y SARABIA VIEJO, M^a J.: “Establecimiento y expansión de la Orden Concepcionista en México. Siglo XVI”. *Ibidem*, pp. 463-474.

² HUERTA OURCEL, M^a M. y SARABIA VIEJO, M^a J.: “Establecimiento y expansión de la Orden Concepcionista...” pp. 463-474.

³ MURIEL, J.: *Conventos de monjas en la Nueva España*. Editorial Santiago. México, 1946.

⁴ ARENAS FRUTOS, I.: *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*. Universidad de León. León, 2004, Apéndice IV, p. 155.

⁵ De la misma autora: “La Ilustración y el nuevo universo cultural de México en la época del arzobispo Lorenzana”, en Jesús M^a Nieto Ibáñez (ed.): *Humanismo y tradición clásica en España y América*. Universidad de León. León, 2002, pp. 463-490.

al abordar la difícil tarea del paso de la denominada vida particular a la “vida común”. Renovación sumamente complicada, pues trastocaba la cómoda vida que hasta entonces se desenvolvía intramuros y que, debida a su corta estancia en la silla metropolitana novohispana -al ser nombrado arzobispo de la sede toledana en la Península-, no pudo completar, legándola a su sucesor don Alfonso Núñez de Haro (1772-1800)⁶.

Del prelado eclesiástico dependían por estas fechas un total de catorce monasterios femeninos, diez calzados y cuatro descalzos, y entre los primeros se hallaban los ocho pertenecientes a las Concepcionistas que, de acuerdo a su antigüedad de fundación, eran: La Concepción, La Natividad de Nuestra Señora y Regina Coeli, Nuestra Señora de Balvanera, Jesús María, La Encarnación, Santa Inés Virgen y Mártir, San Joseph de Gracia, Dulce Nombre de María y Padre San Bernardo⁷. Todos ellos se sobresaltaron ante esos aires renovadores, aún sin mayores consecuencias en diciembre de 1767⁸, siendo esto ya evidente el viernes 20 de mayo de 1768 por una carta, fechada el día anterior, en la que Lorenzana daba instrucciones precisas para el paso a la nueva forma de vida, a la par que solicitaba notificación de sus fundaciones y primeros tiempos, junto con los datos sobre sus rentas en los años que corrían.

Las respuestas fueron remitidas por las abadesas del 1 al 18 de junio⁹. Aunque al principio de todo este proceso el prelado solicitó a éstas que “ninguna pudiera saber el parecer de otra”¹⁰, es evidente que este consejo no se respetó, al contestar la mayoría de los recintos claustrales de forma casi unánime (fechas, quejas, contrariedades...), fiel reflejo de la fluida correspondencia que debió existir entre ellos y a la que hemos aludido en repetidas ocasiones. Así pues, dichas declaraciones son ejemplo del enorme impacto que esta misiva provocó en los conventos, como el resultado de la votación secreta que realizaron las profesas, a favor o en contra, de los dictámenes arzobispaes en la imposición de la “vida común”¹¹. La mayoría de las prioras soslayan, curiosamente, los otros dos requerimientos del prelado: fechas fundacionales y rentas. ¿Por qué

⁶ ARENAS FRUTOS, I.: *Dos arzobispos de México...*

⁷ *Ibidem*, Apéndice I, pp. 147 y 148.

⁸ En el decreto de admisión de una postulante para el convento de Jesús María, ya el arzobispo le indicó que “se había de obligar a guardar vida común”. *Ibidem*, pp. 54 y 55.

⁹ Biblioteca Castilla-La Mancha (Toledo), en adelante BCLM (Toledo). *Fondo Borbón-Lorenzana*. Papeles Varios (en adelante PV)/ 211 (32).

¹⁰ *Idem*. La M. Ana María de San Antonio Abad, del monasterio de la Natividad y Regina Coeli, al arzobispo. México, 16 de junio de 1768.

¹¹ ARENAS FRUTOS, I.: *Dos arzobispos de México...*, pp. 54-59.

esa salvedad en casi todas las comunicaciones? ¿Olvido, omisión involuntaria? Difícil de creer, al haber recibido todos los monasterios dicha petición de la máxima autoridad eclesiástica virreinal, en un ámbito donde este escrito resultaba de interés primordial. Pensamos que, aparte de contar con escaso tiempo para recabar tan ingente información, subyacen poderosas y similares razones, íntimamente relacionadas entre sí, y con la cuestión económica.

Al inicio de las fundaciones, como comprobaremos a continuación, éstas revelan, en muchos casos, el interés de fundadores y patronos por el cumplimiento de unas determinadas Reglas y Constituciones insertas, por lo común, en unas líneas de humildad y privación. Pero más tarde las rentas, dado el potencial económico que llegaron a manejar los monasterios a finales de esta centuria dieciochesca¹², evidenciarían situaciones sumamente discutibles que en nada se correspondían con el espíritu de austeridad exigido, sino que, por el contrario, reflejaban la riqueza acumulada por los grandes cenobios casi desde sus inicios y la relajada existencia de la que gozaban muchas de sus moradoras, al pertenecer a un privilegiado grupo social, proviniendo de encumbrados linajes y residiendo en “celdas” (similares a casas), asistidas por criadas y esclavas¹³, además de convivir con las “niñas”¹⁴ y algunas seglares (normalmente familiares ancianas).

Al constatar el prelado que las monjas se negaban a aceptar su normativa de “vida común” y que se mantenían remisas a su solicitud de información, les envía su famosa Pastoral de 6 de diciembre de 1769¹⁵, en la que ya su propio título -“*Se exhorta y manda a las religiosas, guarden vida común*”-, demuestra el propósito inapelable, reiterando además de manera precisa:

¹² De la misma autora y SARABIA VIEJO, M^a J.: “Declaraciones de las rentas conventuales femeninas en la ciudad de México (1764-1770)”, en M^a Isabel Viforcós Marinas y M^a Dolores Campos Sánchez-Bordona (coords.): *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*. Universidad de León. León, 2005, pp. 613-644, donde realizamos la transcripción de dichas rentas. Entre los días 19-21 de octubre de 2006 y dentro del XIII Coloquio Internacional de la AEIHM que se celebró en Barcelona, presentamos un estudio más pormenorizado de las mismas: “Riqueza monástica en la América colonial: Las Concepcionistas de la ciudad de México en el siglo XVIII”, publicado en CD (7^a sesión).

¹³ Se sabe muy poco de esas criadas semienclaustradas. En ocasiones, un testamento nos descubre alguna corta historia. Muchas, al no estar satisfechas de su suerte, llegaron a huir. GRUZINSKI, S.: *La ciudad de México: una historia*. FCE. México, 2004, p. 367 y ARENAS FRUTOS, I.: “Las ‘otras’: niñas y criadas ante la reforma conventual femenina en México y Puebla de los Ángeles”, en Jesús Paniagua Pérez (coord.): *España y América entre el Barroco y la Ilustración. II Centenario de la muerte del Cardenal Lorenzana (1804-2004)*. Universidad de León. León, 2005, pp. 191-210.

¹⁴ Como ya hemos señalado en diferentes trabajos, éste es un término muy elástico dentro de la vida monástica femenina, al designar a ese amplio colectivo de mujeres que entraron con corta edad en los claustros para ser educadas por una “madre conventual” y que, en ocasiones, al no encontrar la familia el esposo adecuado o dote suficiente para el matrimonio, permanecieron toda su vida al amparo de las religiosas. *Idem*.

¹⁵ Ver nota 4, pp. 153-162.

“Para entablar la Vida común, embiarán las Preladas razón de las *Fundaciones de sus Conventos, y de sus Rentas*¹⁶, y con arreglo a ellas, se darán las providencias oportunas, y se establecerá el modo más suave...”.

Es entonces cuando los claustros calzados se hacen conscientes de la obligatoriedad impuesta, y así nos lo transmiten, casi a regañadientes, al señalar los inconvenientes habidos, como es el caso de la abadesa del Dulcísimo Nombre de María y Padre San Bernardo¹⁷:

“...mucho he deseado ser la primera en obedecer el superior precepto que V.S.Iltma. me ympone en su tan docta como apreciable carta ympresa, pero no me lo ha permitido los muchos papeles antiguos que ha sido necesario registrar para dar satisfacción aserca de la fundación de este su convento...”.

INICIOS FUNDACIONALES: LO “QUE CONSTA EN NUESTROS LIBROS”¹⁸

Hasta muy recientemente, han sido incluso los propios autores -a veces en un alarde de sinceridad-, los que señalaban que, para dejar constancia de estas fundaciones femeninas, se basaban en alguna relación escrita, sin poder precisar en ocasiones “*hasta donde sea exacta*”¹⁹.

Afortunadamente, y como indicábamos al principio, contamos con referencias de la fundación de cinco monasterios -Regina Coeli, Balvanera, La Encarnación, San José de Gracia y San Bernardo- del total de los ocho concepcionistas existentes en la capital mexicana a mediados del XVIII. Restan otros tres: La Concepción, Jesús María y Santa Inés; de los dos primeros, -los más importantes, tanto por el número de sus profesas, como por su riqueza-, hemos

¹⁶ Las cursivas son nuestras.

¹⁷ BCLM. *Fondo Borbón-Lorenzana*. PV/ 211 (50). La M. María Benita de la Santísima Trinidad, abadesa. México, 12 de enero de 1770.

¹⁸ Manuela de San Bernardo, abadesa del monasterio de La Encarnación. *Ibidem*. PV/ 211 (49). México, 11 de enero de 1770.

¹⁹ LAFRAGUA, J. M^a y OROZCO Y BERRA, M.: *La ciudad de México*, 2^a edición. Editorial Porrúa. México, D.F., 1996, p. 201.

Otra puntualización que consideramos interesante resaltar es lo dilatado que resulta en ocasiones el establecimiento conventual definitivo, consecuencia tanto de la lentitud burocrática, falta de capitales..., como del amplio margen de tiempo entre el traslado de esas iniciales religiosas fundadoras desde un monasterio-madre -en la mayoría de los casos el de La Concepción-, hasta la entrada de las primeras novicias, como en algunas circunstancias nos refleja la documentación adjunta.

I. Convento de Regina Coeli ²⁸

Su fundación se realiza durante el período de la sede vacante posterior al arzobispo Fr. Alonso de Montúfar²⁹, es decir, en 1572³⁰. Al año siguiente, siendo prelado electo su sucesor don Pedro Moya de Contreras³¹, salieron el 28 de octubre diez religiosas³² del convento de la Purísima Concepción de esta

²⁸ La M. abadesa Ana María de San Antonio responde a la solicitud del prelado sobre la fundación del convento, indicando que la adjunta, junto a las cuentas, en un cuadernito. *Ibidem*, PV/ 211 (47) y (50), México, 24 y 25 de enero de 1770.

²⁹ De la Orden de Santo Domingo y sucesor de Zumárraga, ejerció como arzobispo de México de 1551 a 1572, falleciendo allí. Antes fue calificador del Santo Oficio de Granada. SOSA, Fr.: *El Episcopado Mexicano. Biografía de los Ilmos. Señores arzobispos de México. Desde la época colonial hasta nuestros días*, 2 vols. 3ª edición. Edit. Jus. México, 1962, T. I, pp. 71-89. LORENZANA, Fr. A. de: *Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565. Dalos a luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia. Con licencias necesarias*. Imp. Joseph Antonio de Hogal. México, 1769.

³⁰ El trabajo de Josefina MURIEL (*Conventos de monjas...*, p. 49), no nos da ningún dato sobre sus inicios fundacionales, tan sólo señala 1570 ó 1573. Nosotros, al aparecer siempre por antigüedad de fundación, anterior al de Balvanera (1573), seguíamos a la Dra. Muriel en sus años, lo cual hoy rectificamos. Juan DE VIERA, en su *Breve y compendiosa narración de la ciudad de México* (edición facsimilar). Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. México D.F., 1992. p. 61, señala que "coinciden en su fecha de fundación", aunque establece 1537; seguramente confundió las cifras, queriendo indicar 1573.

³¹ Coadjutor del anterior y después su sucesor desde 1573 a 1586. En 1583, tras el fallecimiento del virrey don Lorenzo Suárez de Mendoza, marqués de la Coruña, compaginó ambos cargos, iniciando la serie, no muy numerosa, de arzobispos- virreyes. Regresó a España en 1589. RIVERA, M.: *Los gobernantes de México. Galería de biografías y retratos de los virreyes, emperadores, presidentes y otros gobernantes que ha tenido México*. 2 vols. Imp. de J. M. Aguilar Ortiz. México, 1872. T. I, pp. 54-56; SÁNCHEZ PEDROTE, E.: "Los prelados virreyes". *Anuario de Estudios Americanos*, VII, Escuela de Estudios Hispano Americanos (CSIC). Sevilla, 1950, pp. 211-253; SOSA, Fr.: *El Episcopado Mexicano...*, T. I, pp. 90-120; JIMÉNEZ RUEDA, J.: *Don Pedro Moya de Contreras primer inquisidor de México*. Edic. Xochitl. México, 1944; MOYA DE CONTRERAS, P.: *Cinco cartas de Pedro Moya de Contreras precedidos de la historia de su vida*. José Porrúa Turanzas. Madrid, 1962 y POOLE, St.: *Pedro Moya de Contreras: catholic reform and royal power in New Spain, 1571-1591*. University of California Press, Berkeley, 1987 y VALLE-ARIZPE, A. de: *Virreyes y virreinas de la Nueva España. Tradiciones, leyendas y sucesidos del México virreinal*, Editorial Porrúa, México, 2000, pp. 10-14.

³² Algunas de éstas eran hijas de Isabel Moctezuma. LÓPEZ DE MENESES, A.: "Grandeza y títulos de nobleza a los descendientes de Moctezuma II", *Revista de Indias*, núms. 89-90, Madrid, 1962, pp. 339-352 y MURIEL, J.: "Las viudas en el desarrollo de la vida novohispana", pp. 95-111, en Manuel Ramos Medina (comp.): *Viudas en la Historia*. Servicios CONDUMEX S.A. México, 2002, p. 97.

misma ciudad: Isabel de los Ángeles (como abadesa), Úrsula de San Miguel (vicaria de casa y coro), María de la Salutación (definidora y obrera mayor), María de los Ángeles (portera mayor), Catharina de Sena (definidora y portera), Luisa de San Jerónimo (definidora y escucha), Ana de San Pablo (procuradora del gasto), Beatriz de San Jerónimo (definidora y tornera), María de Santo Domingo (maestra de novicias) e Isabel de la Resurrección (escribana general)³³.

Al principio la situación fue bastante precaria, con una “*mui corta habitación... mui arruinada*”, sin sacristía, iglesia, coro ni dormitorios, como nos especifican los documentos.

Tres regresaron a su primitivo monasterio (María de los Ángeles, Beatriz de San Jerónimo y Ana de San Pablo), e Isabel de la Resurrección murió en Regina³⁴. Al no existir patrón fundador, las seis restantes se mantuvieron a expensas del convento de La Concepción, con una asignación de 600 pesos al año de por vida.

Las dotes de las nuevas postulantas las destinaron a ir ampliando la casa originaria, comprar bienes inmuebles³⁵, además de otras inversiones..., lo que les supuso un endeudamiento de hasta 11.000 pesos a panaderos, 8.000 a carniceros y más de 1.000 al boticario. Aún en 1750 “...*hera tanta la escases que hubo semana que no alcanzó para el sustento de las religiosas*”.

Otro dato interesante a destacar es que no tenían señalado números de profesas, pues en una relación que abarca unos doce años, aparecen reseñadas un total de 116.

II. Convento de Nuestra Señora de Balvanera ³⁶

En 1569 se estableció una casa de recogidas en la ciudad de México y tres años después, varios caballeros decidieron fundar un recogimiento³⁷ para

³³ AMERLINCK DE CORSI, C. y RAMOS MEDINA, M.: *Conventos de Monjas...*, p. 51.

³⁴ *Idem.*

³⁵ En estas fechas (1770) poseían un total de 31 casas (grandes, pequeñas y jacales). ARENAS FRUTOS, I. y SARABIA VIEJO, M^a J.: “Declaraciones de las rentas conventuales femeninas...”, pp. 621-623.

³⁶ BCLM (Toledo), *Fondo Borbón-Lorenzana*, PV/211(50). S/F.

³⁷ MURIEL, J.: *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática social novohispana*. UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas. México, 1974.

que vivieran en él mujeres españolas arrepentidas, también llamadas perdidas o enamoradas. Constituyeron la Cofradía de la Soledad de Nuestra Señora para sostenerlo, comprometiéndose a pedir limosna; entre todos los cofrades compraron una casa particular con un censo sobre ella, lo que puede decirse que equivalía a pagarla a plazos, para establecer allí el recogimiento que daría nombre a la calle de las Recogidas y luego de Balvanera. Esa institución, conocida popularmente como las Arrepentidas, se llamó de las Recogidas de la Penitencia³⁸.

Cuando el arzobispo don Pedro Moya de Contreras³⁹ tomó posesión de su sede, mandó que el 30 de julio de 1572 se trasladara del convento de La Concepción, para dirigir a las recogidas, Ana de San Jerónimo -en el siglo, Ana de Quiñones-⁴⁰. El lunes 5 de octubre de 1573⁴¹, se le incorporaron cinco compañeras, fundándose así el inicial recogimiento-convento del Santísimo Nombre de Jesús de la Penitencia. Éstas fueron: Catarina de Siena o Santo Domingo, nacida en la villa de Olivares; Francisca de San Pedro, que se llamaba Clara y provenía de La Española; Petronila de San Jerónimo, oriunda de Santiago de la Vega; Luisa de San Gabriel, originaria de Valladolid; e Inés de Santiago, llamada Catalina Bautista, que era la única oriunda de México⁴².

Los historiadores no lo han considerado como monasterio, pues en su momento no se mencionaba en la lista de conventos de monjas. No obstante, era más que un simple recogimiento, porque las mujeres arrepentidas eran regentadas por profesas, de ahí la duda sobre si habría que considerarlo convento y recogimiento a la vez⁴³.

III. Convento de la Encarnación ⁴⁴

Fue fundado el 21 de marzo de dicho año⁴⁵ en la “*Dominica de los cinco*”

³⁸ AMERLINCK DE CORSI, C. y RAMOS MEDINA, M.: *Conventos de Monjas...*, p. 44.

³⁹ Ver nota 31.

⁴⁰ Natural de Toro, hija de Suero de Cangas o Gangas y de doña Ana de Soto. Nació hacia 1524; llegó a la Nueva España en 1532 con su padre y su hermana Brianda. Tomó el hábito en el monasterio de la Limpia Concepción el 24 de junio de 1544, profesando el 25 de junio del año siguiente. Fue abadesa durante dos trienios y en el nuevo emplazamiento del monasterio de Balvanera gobernó 22 años. BCLM (Toledo), *Fondo Borbón-Lorenzana*, PV/ 211(50). S/F. y AMERLINCK DE CORSI, C. y RAMOS MEDINA, M.: *Conventos de Monjas...*, p. 44.

⁴¹ Tampoco la Dra. Muriel (*Conventos de monjas...* p. 105) presenta información sobre sus inicios.

⁴² AMERLINCK DE CORSI, C. y RAMOS MEDINA, M.: *Conventos de Monjas...*, p. 44.

⁴³ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁴ Manuela de San Bernardo, abadesa. BCLM (Toledo). *Fondo Borbón-Lorenzana*. PV/ 211 (49). México, 11 de enero de 1770.

⁴⁵ Josefina Muriel (*Conventos de monjas...* p. 85), retrasa su fundación a 1594.

panes"⁴⁶, siendo arzobispo don Alonso Fernández de Bonilla⁴⁷, y virrey don Luis de Velasco y Castilla, el Joven⁴⁸. Las fundadoras fueron cuatro religiosas, una novicia, una gachupina viuda⁴⁹, y cuatro niñas⁵⁰.

Inicialmente se establecieron en la calle que iba de San Pedro y San Pablo, para el Carmen, y su patrón y fundador fue don Sancho Sánchez de Muñoz, maestrescuela de la catedral y dueño de un solar adquirido a Martín Cortés. Fue aprobado por el prelado anteriormente citado y el virrey don Lorenzo Suárez de Mendoza, conde de la Coruña⁵¹. El 19 de enero de 1594, ante el escribano de provincia Pedro Montiel, el fundador se comprometió a dotar al convento con 20.000 pesos; pero falleció sin completarlos y, aunque hubo un pleito, no se consiguió nada⁵².

⁴⁶ La *Dominica de los Cinco Panes* -cuando el Evangelio recordaba el milagro de los panes y los peces-, se celebra el viernes después de la Segunda Dominica de cada año. Según Capelli, el viernes de los Cinco Panes de 1593 correspondió al 19 de marzo, con lo cual, el domingo siguiente fue efectivamente el día 21. CAPELLI, A.: "*Cronología, Cronografía e Calendario Perpetuo*", sexta edizione aggiornata, Milano, 1988, p. 90. Sin embargo, Amerlinck de Corsi señala el día 30 de ese mismo mes y año. AMERLINCK DE CORSI, C. y RAMOS MEDINA, M.: *Conventos de Monjas...*, p. 72.

⁴⁷ Fue inquisidor en 1583. Llegó con el anterior prelado Moya de Contreras, siendo nombrado deán de la catedral de México. Designado más tarde obispo de Nueva Galicia (Guadalajara) y visitador de la Real Hacienda de Lima. Tomó posesión por apoderado del arzobispado de México, aunque fue muy corto su gobierno eclesiástico (1592-1596), ya que falleció en Lima en 1600. SOSA, Fr.: *El Episcopado Mexicano...*, T. I, pp. 117-121.

⁴⁸ Marqués de Salinas del Río Pisuegra, hijo del que fuera segundo virrey de la Nueva España, su homónimo. Tuvo dos periodos virreinales (octavo y décimo), intercalados por su estancia en el Perú -doce años-, también como máxima autoridad civil. Dirigió el virreinato novohispano de 1590 a 1595 y de 1607 a 1611. RIVERA CAMBAS, M.: *Los gobernantes de México...*, T. I, pp. 65-70 y 87-97; BANCROFT, H. H.: *History of Mexico*, 3 tomos, San Francisco, 1886, T. II, pp. 757-766 y T. III, pp. 6-19; *Guía de las fuentes en el Archivo General de Indias para el estudio de la administración virreinal española en México y en el Perú, 1535-1700. El gobierno virreinal en América durante la Casa de Austria*. L. Hanke (ed.), con la colaboración de C. Rodríguez. Köln-Wien, Böhlau Verlag, 1977, I, pp. 81-83 y 95-97; de los mismos: *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria: México*. Editorial Atlas-Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, 1977, II, pp. 87-124 y III, pp. 9-36; MONTORO, J.: *Virreyes españoles en América. Relación de virreinos y biografía de los virreyes españoles en América*, Editorial Mitre. Barcelona, 1991, pp. 99-100 y 105-107 y VALLE-ARIZPE, A. de: *Virreyes y virreinas...*, pp. 6-10.

⁴⁹ El término "gachupín" es el apodo o mote que se da al español que se establece en la América Septentrional. Con respecto a las viudas, era muy común su ingreso en los conventos novohispanos y ello hace pensar que el monasterio constituía un espacio sólido, atractivo y seguro para aquellas mujeres que habían quedado aparentemente desprotegidas. *Americanismos*. Editorial Sopena. Barcelona, 1998, p. 300 y RAMOS MEDINA, M.: "De cómo eran tratadas algunas viudas en el convento novohispano", pp. 79-89, en M. Ramos Medina (comp.), *Viudas en la Historia...*, p. 81; ALBERRO, S.: *Del gachupín al criollo: o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. Centro de Estudios Históricos. México, 1997.

⁵⁰ Ver nota 14.

⁵¹ Su administración fue extraordinariamente breve (1580-1582). RIVERA CAMBAS, M.: *Los gobernantes de México...*, T. I, pp. 50-53.

⁵² AMERLINCK DE CORSI, C. y RAMOS MEDINA, M.: *Conventos de Monjas...*, p. 72.

Le sucedió en el patronato su sobrino don Pedro Muñoz de Meneses quien, no correspondiendo a las obligaciones de fundador, renunció al cargo.

Antes de marzo de 1596 la comunidad se trasladó a las casas que fueron de Rodrigo Pacho, en la calle que se llamó de La Encarnación⁵³. Al principio las monjas vivieron grandes apuros económicos, realizando tareas artesanales⁵⁴ para solventar en parte sus necesidades.

IV. Convento de San José de Gracia⁵⁵

Estuvo junto al recogimiento de Santa Mónica (1582), establecimiento que albergaba a mujeres cuyos maridos habían marchado a Filipinas o a la conquista del norte novohispano. Fue establecido por Isabel López y su hija, separada la primera de común acuerdo de su esposo Pedro Trujillo, quien había entrado en la orden de San Agustín. Ella tomó el nombre de Isabel de Jesús, recogiendo viudas y doncellas desamparadas y más adelante a mujeres que habían llevado mala vida o que habían sido sentenciadas⁵⁶.

En 1610, siendo arzobispo fray Juan García Guerra⁵⁷, de la orden de Santo Domingo, decidió establecer un convento de religiosas con el nombre de Santa María de Gracia junto a la anterior institución, ofreciéndose como patronos el doctor don Fernando de Villegas, rector de la Universidad⁵⁸, y su esposa doña

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Cada convento llegó a destacar generalmente por alguna especialidad culinaria; en éste era la preparación de la chicha -agua de maíz azucarada y fermentada- y la "miel rosada". En el de la Concepción las empanadas, en el de Jesús María y San Bernardo, los dulces, imitando además en el primero toda clase de guisados, con una presentación muy original. GRUZINSKI, S.: *La ciudad de México...*, p. 366 y ARENAS FRUTOS, I.: *Dos arzobispos de México...*, p. 104.

⁵⁵ Informe remitido por la abadesa Antonia de Jesús. BCLM (Toledo). *Fondo Borbón-Lorenzana*, PV/211(50). México, 18 de enero de 1770.

⁵⁶ El 7 de noviembre de 1582, otorgaron una escritura de donación, para fundar el emparedamiento de Santa Mónica, que se regiría por las reglas y constituciones de los Hermanos de la Congregación de la Misericordia. Esto coincidió con el gobierno del Marqués de la Coruña y siendo arzobispo don Pedro Moya de Contreras. MURIEL, J.: *Los recogimientos de mujeres...*, pp. 73 y 74; AMERLINCK DE CORSI, C. y RAMOS MEDINA, M.: *Conventos de Monjas...*, p. 98.

⁵⁷ Además de arzobispo, sucedió a don Luis de Velasco el Joven tras su segundo período como virrey de Nueva España (1611-1612). SOSA, Fr.: *El Episcopado Mexicano...*, T. I, pp. 129-144.

⁵⁸ Fue tres veces rector, al igual que alcalde ordinario de la ciudad. AGI, *México*, 259, Chalco, 15 de julio de 1622. ARENAS FRUTOS, I.: "Elite mexicana y criollismo eclesiástico (Siglo XVII)", en M. Zeuske (coord.), con la colaboración de H. Pietschmann y H. J. Köning, *X Congreso de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA). Las transformaciones hacia la sociedad en América Latina: causas y condiciones en la economía, la política y las mentalidades*. CD Rom. Leipzig-Köln (Alemania), 1996. Eje I. Simposio 4.

Isabel de Sandoval, para dar cobijo a sus ocho hijas y a doña María de Alarcón, su suegra⁵⁹.

Dos de ellas ya eran profesas en la Encarnación -Bárbara de la Concepción y Margarita de Jesús-, por ello condicionaron su patronato a que ambas fueran las fundadoras, junto con otras dos, que eligiera el arzobispo. El número inicial de integrantes ascendería a doce, y treinta y tres el máximo de profesas futuras, pudiéndose sobrepasar dicha cifra, si el prelado lo consideraba oportuno. No habría mozas⁶⁰, sino religiosas legas (algo que en realidad, nunca se llevó a efecto).

Para sus hijas, que entrarían sin dote, se comprometió el fundador a aportar anualmente 2.000 pesos de oro común -pagando cada tres meses 500-, además de una capellanía de 4.000 pesos para el futuro capellán del convento.

Las fundadoras salieron, en torno al 1610⁶¹, de dos conventos: de la Concepción (Bárbara de Jesús -que fue la primera abadesa⁶²- y Ana de los Ángeles -como vicaria-) y de la Encarnación, las dos hermanas Villegas (Catharina de Santa Clara y Margarita de Jesús).

De las seis restantes hijas de don Fernando llegaron a profesar tres, otra falleció siendo novicia y dos contrajeron matrimonio⁶³.

Pasados casi 50 años, tanto el monasterio como la iglesia se hallaban sumamente deteriorados y abandonados, por lo que sus moradoras hubieron

⁵⁹ Siempre citamos este caso como uno de los ejemplos más claros en el mundo monacal femenino novohispano, de la colocación de ese "excedente femenino", auténtica carga para muchas familias. Solía ser normal además entre los clanes mexicanos, la elección de algún convento para que entrasen varias de sus componentes; en ocasiones incluso coincidían intramuros, como es este caso, diferentes generaciones. ARENAS FRUTOS, I.: *Idem y Dos arzobispos de México...*, pp. 20 y 21.

⁶⁰ Eran las que se ocupaban de la limpieza de los espacios comunes del monasterio (barrer, lavar...), además de ayudar a las religiosas de velo blanco (legas) en sus oficios; en cambio, las criadas conventuales, eran particulares de cada religiosa, realizando las labores domésticas de sus celdas. ARENAS FRUTOS, I.: "Las 'otras': niñas y criadas...", pp. 194 y 195.

⁶¹ Se supone que debió ser en torno a esa fecha, al profesar en diciembre de 1611 Dña. María de Alarcón -en la religión, María de Jesús-.

⁶² Tanto Josefina MURIEL (*Conventos de monjas...*, p. 111), como Concepción AMERLINCK DE CORSI, (*Conventos de Monjas...*, p. 98), nos señalan que Bárbara de Jesús era una de las hijas de don Fernando Villegas. La documentación, sin embargo, indica que su nombre era Margarita de Jesús y provenía, al igual que su hermana, del convento de la Encarnación. Es lógico que así fuera, dentro de la tendencia novohispana de concentración familiar en un mismo recinto claustral.

⁶³ AMERLINCK DE CORSI, C. y RAMOS MEDINA, M.: *Conventos de Monjas...*, p. 98.

de buscar un nuevo patrón. Lo encontraron en la persona de don Juan Navarro Pastrana, vecino de esta ciudad, pero oriundo de la villa de Gudía en los reinos de Castilla, y Dña. Augustina de Aguilar, su esposa. Ambos se comprometieron, además de a edificar enfermería y noviciado (que no los había), a construir una nueva iglesia (que pasaría a denominarse del Gloriosísimo Patriarca Señor San José⁶⁴), con torre y su interior de bóvedas, con coro alto y bajo, sacristía, retablo del altar mayor y otros tres más: el del Santo Cristo, el de San Juan Bautista y el del Arcángel San Miguel⁶⁵. Hicieron también donación de unas casas, 18.000 pesos para huérfanas y 5.000 pesos más para que se repartieran cada año entre las religiosas⁶⁶.

V. Convento del Dulce Nombre de María y Padre San Bernardo⁶⁷

Habiendo fallecido en este año el acaudalado capitán don Juan Márquez de Orozco, dejó de albaceas al Dr. don Diego de Barrientos Rivera, abogado de la Real Audiencia, y al mercader de plata don Pedro de Toledo⁶⁸ y por heredera a su alma⁶⁹, indicando su deseo expreso de que se fundase un monasterio de religiosas que vistiesen el hábito y profesasen la regla de san Bernardo. Serían 33 profesas en total y entre ellas 12 capellanas nombradas por el arzobispo, que irían siendo sustituidas, conforme falleciesen, para que siempre se mantuviera dicha cifra.

Se estipuló con el prelado don Juan de la Serna⁷⁰ destinar 60.000 pesos, de los más de 300.000 que había dejado el difunto, y se solicitó la debida licencia, comenzándose las obras.

Don Francisco Manzo⁷¹, el nuevo arzobispo, acordó que salieran del convento de Regina Coeli: Bernardina de la Trinidad (como abadesa), María de Jesús y Juana de la Encarnación -tres hermanas del patrono-, además de Isabel de San Juan y Leonor de la Encarnación, éstas cuatro, como vicaria, portera,

⁶⁴ Dejando dotada dicha festividad con 2.000 pesos de principal.

⁶⁵ Cada uno con lámpara de plata y 3.000 pesos para el aceite.

⁶⁶ Encontrándose en litigio desde hacía catorce años, es decir desde 1756.

⁶⁷ BCLM (Toledo). *Fondo Borbón-Lorenzana*, PV/211(50). México, 12 de enero de 1770.

⁶⁸ Quien fallecería antes de cumplir dicha misión. AMERLINCK DE CORSI, C. y RAMOS MEDINA, M.: *Conventos de Monjas...* p. 109.

⁶⁹ Que las buenas acciones que se hicieran con ésta, redundara en su salvación eterna. *Idem*.

⁷⁰ Arzobispo de la sede mexicana de 1613 a 1626. SOSA, Fr.: *El Episcopado Mexicano...*, T. I. pp. 145-168.

⁷¹ Sucesor del anterior, permaneció en la mitra mexicana de 1627 a 1637. *Ibidem*. pp. 169-183.

maestra de novicias y tornera, respectivamente, para que se trasladaran al nuevo, practicando la regla y vistiendo el hábito de la Concepción, hasta que llegara la bula papal y las religiosas de la orden de San Bernardo para instruir las.

Además, problemas originados intramuros en la elección de una prelada de Regina Coeli, aceleraron su fundación; las hijas y nietas del Marqués de Salinas, -descendientes por tanto del virrey Luis de Velasco, ostentador de este título nobiliario⁷²-, se enfrentaron a otro grupo de profesas, parientas del entonces virrey, Marqués de Cadereyta⁷³. Para solventar el inconveniente, se decidió que las del primer bando salieran a fundar el nuevo monasterio⁷⁴.

Nunca llegaron monjas bernardas de la Península -o por falta de capitales, o de personas que lo solicitasen- y respecto a la Bula, se procedió con mucha lentitud, pasando más de diez años desde la fundación del monasterio, de modo que cuando el pontífice Inocencio X la promulgó, ordenó que siguieran practicando la regla concepcionista.

En sus inicios la comunidad llegó a contraer tantas deudas, que se vieron obligadas a recibir a las hijas de los acreedores (boticario, panadero...) como novicias, para que con las dotes de 3.000 pesos de ingreso, se compensaran dichos débitos.

Al igual que ocurrió con el monasterio de San José de Gracia (el anteriormente citado), como a los 50 años de su inicio, su edificación se encontraba tan deteriorada, que asimismo hubieron de buscar un nuevo patrono reedificador. Éste fue el capitán don Joseph Retes Largache, caballero de la orden de Santiago, y su esposa doña María de Paz y Vera⁷⁵. La escritura se otorgó el 24 de enero de 1689, ante el arzobispo don Francisco de Aguiar y Seixas⁷⁶.

Don José de Retes falleció y su única hija doña Teresa Francisca María de Guadalupe de Retes Paz y Vera y su marido (sobrino de los primeros patronos),

⁷² Ver nota 48.

⁷³ Don Lope Díez de Armendáriz (1635-1640). Se dijo de él que “*gobernó con justicia y con felicidad*”. RIVERA CAMBAS, M.: *Los gobernantes de México...* T. I, pp. 126-131.

⁷⁴ AMERLINCK DE CORSI, C. y RAMOS MEDINA, M.: *Conventos de Monjas...* p. 109.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 111.

⁷⁶ Obispo antes de Michoacán (1678-1680) y posteriormente arzobispo de México (1682-1698), se mostró siempre en contra de la riqueza externa y personal de las monjas calzadas, en esa aversión a la mujer que le caracterizaba y que se llega a calificar como de “verdadera manía”. SOSA, Fr.: *El Episcopado Mexicano...*, T. II, pp. 32-49; LOPETEGUI, L. (SI) y ZUBILLAGA, F. (SI): *Historia de la Iglesia en la América española*.

el capitán don Domingo de Retes, se comprometieron con las monjas, para que con nuevas escrituras se pudiera acabar la construcción del monasterio⁷⁷. Aún así, las promesas no fueron cumplidas; también los herederos fallecieron y las religiosas, para ver por fin terminada la construcción, llegaron a poner pleito a los albaceas.

Hemos preferido presentar al final, como apéndice documental, la transcripción exacta de estas informaciones, inéditas hasta ahora -como ya hemos indicado-, para acercarnos así fielmente y de forma más directa a los últimos momentos de la “vida particular” de esos grandes y ricos cenobios femeninos, en los que las importantes familias novohispanas encontraron remedio y refugio para que muchas de sus hijas doncellas, a las que les resultaba difícil dotar para el matrimonio -debido a las crecidas cantidades pedidas-, llevaran una existencia plácida y recogida, como anteriormente señalamos, en esa salvaguarda de la virtud y el honor, tan típica de la época. A partir de estas fechas que manejamos (1770), la vida intramuros cambiará, no sin antes presentar todos los monasterios un frente aunado, en su decisión de no acatar la “vida común”, tratando de obstaculizar y dilatar lo más posible su imposición, como de hecho ocurrió. Hasta 1775 serán continuas sus reclamaciones, pero a partir de esa fecha, conscientes quizás del escaso éxito conseguido, deciden mantener un acuerdo tácito de silencio, conviviendo ambas tendencias conventuales en un mismo recinto: las ancianas, aferradas a esa “vida particular” -a la que siempre habían estado habituadas-, manteniéndose casi una década entre duras tensiones, enfrentamientos y lucha de intereses, -tanto dentro de los propios claustros, como frente a las autoridades eclesiásticas y civiles- en un ambiente sumamente contradictorio, al suponerlas, en teoría, al margen de dichas necesidades, debilidades y tendencias mundanas; frente a éstas, las nuevas profesas, son las que comienzan a aceptar la práctica de esa “vida común”, que poco a poco irá implantándose y proyectando nuevos cauces de existencia más acordes con una vida dedicada a la sobriedad y espíritu de abnegación, como era lo requerido y se había planteado en sus comienzos:

Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México. América Central. Antillas. BAC, Madrid, 1965, p. 653; ARENAS FRUTOS, I.: *Dos arzobispos de México...*, p. 23 y RUBIAL GARCÍA, A.: “Las monjas se inconforman; los bienes de Sor Juana en el espolio (*sic*) del arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas”, en <http://www.cervantesvirtual.com/sevlet/SirveObras/05810624255737662132268/p00> y dos referencias más que no hemos podido consultar: MURIEL, J.: “Francisco Aguiar y Seijas y las mujeres de su tiempo” en *El arzobispo Francisco Aguiar y Seijas*. CONDUMEX. México, 2000; BRAVO RUBIO, B. y PÉREZ ITURBE, M. A.: “Tiempos y espacios religiosos novohispanos: La visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas (1683-1684)”, en *Religión, Poder y Autoridad en la Nueva España*. UNAM. México, D.F., 2004, pp. 67-83.

⁷⁷ AMERLINCK DE CORSI, C. y RAMOS MEDINA, M.: *Conventos de Monjas...*, p. 112.

“...Si queréis ser perfectas, abrazad el Precepto de la Vida Común, y Santa Pobreza...”⁷⁸.

APÉNDICE DOCUMENTAL

I. Convento de Regina Coeli⁷⁹

“Relación de la fundación de este Sagrado Convto. de la Natd. de Nra. Sra. y Regina Coeli, que en obediencia de lo mandado por N. Ymo. Prelado Sr. Dr. Dn. Franco. Antonio Lorenzana arzobispo de México de el Consejo de su Magd. presentamos la Abbsa. Vic^a y definidoras, de dho. Convto.

La fundación de este monasterio, como consta por el ynstrumento que con la devida solemnidad, presentamos a V.S.Y. adjunto con ésta, no da más que una mui breve noticia. Y es que en la sede vacante de el Ymo. y Rmo. Sr. Arzpo. Dn. Fr. Alonso Montúfar se dispuso. Y después ya siendo Arzpo electo el Yllmo. Sr. Dn. Pedro de Moya y Contreras, por su mandato, y obediencia salieron el día 28 de Octe. de el año de el Señor de 1573, dies religiosas de el Convto. de la Puríssima Concepción de esta Corte a fundar éste. Que fueron las M. Mes. Ysabel de los Ángeles, abbsa., la Me. Úrsula de Sn. Miguel, vicaria, María de la Salutación, María de los Ángeles, Catharina de Sena, Luisa de Sn. Gerónimo, Anna de Sn. Pablo, Beatris de Sn. Gerónimo, María de Sto. Domingo, Ysabel de la Resurrección, las que se hallaron con una mui corta havitación; y ésta mui arruinada. Sin sachristía, yglecia, choro ni dormitorios. Sería probablemente porque no hubo patrón que con su caudal hiziera todo lo que supone un Convto. y también asignara los precisos gastos que en todas las demás fundaciones es corriente. Pues a expensas de las religiosas de dh^o. Convto. de la Concepción. se mantenían las fundadoras. Y no obstante haverse buuelto a su primitivo Convto. tres de las dies, y una fallecido, se quedaron dándole a las seis restantes seicientos ps. en cada un año. Y assí parece lo continuaron hasta que fallecieron. Cuios principios han hecho sumamente trabajosa la existencia, porque apenas recibían las dotes de los nuevos yngresos, las distribuían en comprar sitios y cassas para

⁷⁸ Ver nota 4, p. 157.

⁷⁹ La M. abadesa Ana María de San Antonio responde a la solicitud del prelado sobre la fundación del convento, indicando que la adjunta, junto a las cuentas, en un cuadernito. BCLM (Toledo). Fondo *Borbón-Lorenzana*, PV/ 211 (47) y (50). México, 24 y 25 de enero de 1770.

agregarlas a esta clausura; en cuya conformidad no se lograron las primicias en imponer los principales y en no aumentar los capitales en muchos años; fueron por este motivo tan perniciosas las resultas que, como consta en las cuentas antecedentes, se cargaban de suerte las religiosas que llegaron a dever hasta onse mil ps. de pan, y más de ocho mil de carne y más de un mil al boticario, y con lo que les satisfacían hera con recibir las monjas para descontar y descargarse; y aún sin embargo, no cubrían los dévitos, como consta en varios decretos que paran en este archivo; durando estas cuitas bastantes años, pues aún todavía en el de 1750 hera tanta la escases, que hubo semana que no alcanzó para el sustento de las religiosas; las que, según pareze, no tuvieron número determinado, pues en el citado quadernito en que está relacionada esta fundación, numera hasta ciento y dies y seis en el tiempo de poco más de dose años. Esto es lo substancial que hemos hallado en nro. archivo y por haverlo buscado con la eficacia q. requieren semejantes noticias nos hemos dilatado, pero lla no se halla más que lo que expresa esta narración, que con toda submisión ponemos en manos de la grandesa de V.S.Y. que bezamos.

Anna María de Sn. Antonio, abbsa; Gertrudis Mónica de la Asunción, vicaria; María de el Ssmo. Sacramento, definidora; Petra de Sn. Rafael, definidora; Anna Josepha de Sta. Rosalía, definidora, y Águeda de Sta. Gertrudis, definidora”.

II. Convento de Nuestra Señora de Balvanera⁸⁰

“Jesús, en cuyo nombre comienza la memoria de las profesiones de las monjas del monasterio del Ssmo. Nombre de Jesús de la Penitencia. Corre la fundación del dicho monasterio desde 30 del mes de julio del año de 1572. Primeramente se asienta la M.V.Me. y Sra. Anna de Sn. Gerónimo, natural de la ciudad de Toro, hija lexítima de Suero de Gangas y de Da. Anna de Soto, tomó el hábito en el monasterio de la Limpia Concepción de Nra. Sra. a 24 de junio, año de 1544; profesó a 25 de junio del año de 1545; la cual cresió tanto en birtud y santidad que la elixieron por abadesa en su convto. dos trienios, en los cuales, resplandeció tanto su doctrina y buen gobierno, que la escojieron las preladas por fundadora de este monasterio de Jhs. de la Penitencia, donde bino por prelada y abadesa lunes a 5 de octubre, año de 1573, no haviendo ninguna monja profesas; y assí an ido profesando debajo de su amparo y obbda.; governó 22 años con tan

⁸⁰ *Ibidem*, PV/211(50). S/F.

grande exemplo y santidad que atrajo a muchas a su compañía; cui memoria sea para honrra y gloria de Nro. Redentor Jesuchristo y de su bendita Me. y Sra. Nra. Amen Jesús”.

III. Convento de la Encarnación⁸¹

“Representación o ynforme que la abb^a Manuela de San Bernardo del convto. de Nra. Sra. de la Encarón. haze a su mui venerado y yllmo. Prelado, el Sor. Dor. Dn. Francisco Antonio de Lorenzana, en obediencia de los dos preceptos que en su carta pastoral de dcbre del año pasado le ympone.

Yllmo. Sor.

Luego que me hize cargo de los receptos que Vra. Yllma. me ympone, se dedicaron las M.M. contadora y secretaria a registrar el archivo para investigar el tiempo de la fundación de este convto. y formar un prudente cálculo de sus yntereses como Vs. Yllma. me mandó; pero el descuido con que se manejaron los antiguos ha dificultado mi proncta ob^a., pues quisiera haver sido de las primeras que complacieran su gusto.

Lo único que consta en Nros. libros, y en una despreciable tira de papel, es que por el año de 1593, la dominica de los cinco panes, 21 de marzo de dho. año, gobernando la yglesia cathólica el Sor. Clemente Octavo, reynando en las Españas el Sor. Dn. Phelipe Segundo, siendo arzobispo de esta metropna. el Sor. Dr. Dn. Alonso Fernández de Bonilla, y virrey el Sor. Dn. Luis de Velasco, binieron del convto. de La Concepción, cuatro religsas. una novicia, una gachupina viuda, y cuatro niñas, las que dieron principio a la fundación del convto. en la calle que ba de Sn. Pedro y Sn. Pablo, para el Carmen; que su patrón y fundador el Dor. Dn. Sancho Sánches de Muños, por cuio fallecimiento le sucedió en el patronato su sobrino Dn. Pedro Muños de Meneses; el que con el tiempo, no correspondiendo a las obligaciones de fundador, hizo formalísima ceción de dho. cargo por escriptura que para en el archivo; viviendo las religsas. con las mayores escaseses, y colectando limosnas para la nueva fábrica en el sitio en que oy día se halla el convto., siendo yndigno de referirse el modo con que entraban, unas veses al fiado y a lo que se persive viéndose neseditadas las religsas. a valerse de su yndustria para el socorro de sus necesidades”.

⁸¹ *Ibidem*, PV/ 211 (49). Manuela de San Bernardo, abadesa. México, 11 de enero de 1770.

IV. Convento de San José de Gracia⁸²

“Iltmo. Sr. y Nro. amado y venerable padre, deseo que la salud de V.S.I. sea muy perfecta y en cumplimiento de mi obligación le remito lo que pide V.S.I. en su apreciable carta, de cuiu dilación he estado y quedo bastantemente mortificada, habiendo sido el motibo haver estado accidentada la Me. contadora; por lo que espero que la prudencia de V.S.I. me dispense, quedando en todo a su obediencia, con el devido rendimiento; suplicando a la Divina Magestad, guarde la ymportante vida de V.S.I. por muchos años, de este su convto. y Nro. P. Sr. Sn. Jph. de Gracia, henero 18 de 1770. B.L.P. de V.S.I., su más afecta súbdita, que le venera. Antt^a. de Jhs. Abb^a.

Iltmo. Sr., en obediencia a lo mandado por V. Sa. Iltma., pasamos a darle razón de la fundación y rentas del convto., que es en la forma siguiente:

En el año de mil seiscientos (*sic*) y dies, gobernando el báculo pastoral de esta diócesis y arzobispado el Iltmo. y Rmo. Señor Mtro. Dn. Fr. Gracia Gerra (*sic*) del orden de Sr. Sto. Domingo, sexto arzobispo de Méxco. y su virrey, que lo fue sinco meses y dies días, hasta veinte y dos de feb^o. del año de mil seiscientos (*sic*) y dose, en que falleció. En este feliz y dichoso siglo, deseando la piedad y zelo cathólico del Dr. Dn. Fernando de Villegas, rector de la real Universidad de esta Corte, emplear y gastar parte de los muchos vienes temporales q. en muchas haciendas fue Ds. servido de darle, y emplearlo en obras de su sto. servicio y aumento del culto divino y en honrra y servicio de Ntra. Señora la Virgen María y teniendo este sto. propósito y considerando el dar remedio a ocho hijas que tenía legítimas y de D^a Ysabel de Sandoval, su muger, y que el estado fuese conforme a su calidad, y lo mismo D^a María de Alarcón, su suegra y avuela de sus hijas, y habiendo tenido noticia q. su S. Y. y R. el señor Dn. Fr. Gracia Gerra (*sic*), arzobispo de esta Sta. Yglecia, quería erigir y fundar en la casa que llamavan de Sta. Mónica, casa y recogimiento de mugeres casadas, un monasterio con el título de Sta. María de Gracia, y que el enserramiento quedase apartado, el cual quería su S. Yma. fundar, en virtud de ciertas sentencias y autos de lo ordinario confirmadas por su Santidad, se le adjudicó a la jurisdicción eclesiástica la dcha. casa, y fundación, como consta del proseso que está en el archivo del Juscado eclesiástico, en cuiu atención pidió a su S. Yltma. el dcho. Dr. Dn. Fernando de Villegas, le hisiese merced de admitirle por patrón del dho. monasterio, consediéndoselo para sí y sus susesores, y en señal de reconocimiento se le

⁸² *Ibidem*, PV/211(50).

había de dar facultad para nombrar las ocho hijas legítimas que tenía para que pudiesen entrar religiosas en dho. convto. y juntamte. dha. D^a María de Alarcón, y con la calidad de que habían de salir por fundadoras de dho. convto. las madres Bárbara de la Concepción y Margarita de Jhs., monjas profesas del convto. de la Encarnación, sus hijas, y otras dos si fueran nesarias, las q. a su S. Yltma. les pareciera; que todo el número de las religiosas profesas y novicias que por entonses habían de entrar para su fundación, habían de ser doze, y las q. siempre había de tener el convto., treinta y tres, y con la calidad de q. pareciendo a lo ordinario, pudiesen pasar las religiosas de dho. número, y con la condición de que no había de haver mosas de servicio, sino religiosas legas profesas con voto solemne (lo q. nunca se llegó a verificar desde luego por falta de dotación, congrua o motivos que se ignoran y así en lugar de las legas se subrogaron mosas de servicio, que a havido siempre en este convto.); por lo cual ofreció, y señaló por vía de constitución, y dote y dotación de sus hijas dos mil ps. de oro común en reales, de renta en cada un año, pagando cada tres meses quinientos pesos, y una cap^a de quatro mil ps. p^a. el capellán q. fuere de dho. convto.; y a el tiempo q. sus subseores renunciaron el patronato sólo entregaron treinta y seis mil pesos, dotando sólo las dose religiosas q. el patrón había nombrado, sin haver podido conseguir el convto. el resto, aún haviendo seguido pleito jurídico, como todo consta por ynstrumentos.

No consta ni parese el cuándo entraron las fundadoras, ni las hijas del dho. Dr. Dn. Fernando, como tampoco lo q. gastó en la yglecia o convto. Pero por los testimonios q. ay, consta q. del convto. de N. S. de la Concepción salieron las Rs. madres Bárbara de Jhs., que fue la primera abb^a. de éste, y la Me. Anna de los Ángeles, q. fue vicaria, y del de la Encarnación, las madres Catharina de Sta. Clara y Margarita de Jhesús, pero por haver profesado en dize. del año de seicientos y onze D^a María de Alarcón y en la religión María de Jhs. se ynfiere q. binieron el año de dies; y a los quarenta y nueve años de su fundación allándose la yglecia q. se había fabricado viniéndose abajo, así por lo antiguo de las paredes, como por lo dañado de los techos, y también hallarse el convento proderelicto⁸³ (*sic*) por falta de patrón, movido de Dios y de su christiano pecho Dn. Juan Navarro Pastrana, vezino de esta ciudad y natural de la villa de Gudia, en los reynos de Castilla, y D^a Augustina de Aguilar, su lexítima muger, se ofreció a fabricar la yglecia con la calidad de q. se había de nombrarse del gloriosísimo patriarca Sr. Sn. Jph., cubriéndola de bóvedas por la mayor perpetuidad, haser los coros alto y bajo, sacristía, torre, retablo del altar mayor, y otros tres, que son

⁸³ Proderelicto. Derelicto: de derelinquir (abandonar, desamparar).

el de el Sto. Christo, el de Sn. Juan Baptista y el de el Archángel Sr. Sn. Miguel, cada uno con su lámpara de plata y dotación de tres mil pesos para el aseite; hizo asimismo enfermería y noviciado, q. no lo había, e hizo donación de unas casas; dejaron dotada la fiesta titular de Ntro. Pe. Sr. Sn. Jph. con dos mil pesos de principal, dies y ocho mil para tres huérfanas, cinco mil para q. se repartieran cada año entre las religiosas, los q. están litixiosos ba para catorse años, y así ni el fundador, ni el segundo patrón dejaron rentas ningunas para la grueza, y en este supuesto no goza el convto. más grueza, que la que han compuesto las dotes de las religiosas que es la que se sigue...”.

V. Convento del Dulce Nombre de María y Padre San Bernardo⁸⁴

“Iltmo. S. mi mui amado padre y prelado mío, mucho he deseado ser la primera en obedeser el superior precepto que V. S. Iltma. me ympone en su tan docta como apreciable carta ympresa, pero no me lo ha permitido los muchos papeles antiguos que ha sido necesario registrar para dar satisfacción a su mandato, aserca de la fundación de este su convto. de la que con sensilla yngenuidad diré lo que con bastante trabajo he conseguido saber por no haver formal relación de ella en este archivo, y es como sigue:

Falleció en esta ciudad de México, el año de mill seissientos veinte y uno, el capitán Dn. Juan Márquez de Orozco, persona noble y de caudal, quien dexó por sus albaceas a el Dr. Dn. Diego de Barrientos y a el capitán Dn. Pedro de Toledo y por heredera a su alma y en una cláusula de su testamento, parte de sus vienes, con cláusula y consignación, para que con ellos se fundase un monasterio de religiosas, las quales vistiesen el hávito y professasen la regla, estatutos y sagradas constuciones (*sic*) de Nro. Pe. Sn. Bernardo, según y conforme lo profesan sus hijas las religiosas monachales en los reynos de España; el número de estas religiosas había de ser de treinta y tres, de las quales doze habían de ser sus capellanas y se distinguirán de las otras assí en la dotación que les asignaba, como en que por derecho de patronato tocaba a el Yltmo. Sr. arsobispo que fuese, el nombrarlas, y esto siempre que falleciese alguna, de suerte que siempre estubiese el número de las doze completo.

Los albaceas trataron con el Yltmo. Sr. arsobispo que entonses gobernaba, que hera el Sr. Dn. Juan de la Serna, de la dicha fundación, quien

⁸⁴ BCLM (Toledo). *Fondo Borbón-Lorenzana*, PV/211(50). México, 12 de enero de 1770.

la aseptó en debida forma, a satisfacción de que aplicaban dichos albaceas la cantidad de sesenta mill pesos y se obligaban a gastar todo lo demás que fuera necesario, hasta dexar en toda perfección el convto. y sus rentas para cumplir la última voluntad del fundador. quien dexó de caudal más de tresientos mill pesos y, en esta conformidad, pasaron a solicitar la licencia de Su Majestad, la que se consiguió según y para los fines que se pretendió y quedan expresados (la dicha sédula para en el archivo de este convento).

Conseguida la licencia de Su Magd., se dio principio a la fábrica, cuja yglesia fue en el sitio que ocupan oy las tres rejas, con tal estrechura que su longitud no llegaba a veinte varas (*sic*), y a lo respectibe hera la vivienda o convento de que no tenemos yndividual noticia, como también caresemos de ynstrumentos por donde conste la ympocisión (*sic*) de rentas para padres capellanes, mayordomo, médico, boticario; y de lo contrario sí consta, pues por pleito bencido, consiguieron libertarse de que los albaceas nombraran más capellanes de los que havían entrado, pues llegaron a profesar diez y siete a treinta del mes de marzo de mill seissientos treinta y seis; empresequción (*sic*) del designio, el Yltmo. Sr. arsobispo Dn. Franco. Manzo, que actual governaba, determinó dar principio a la fundación, para cuió efecto sacó sinco religiosas del convto. de Regina Celi y las trasladó, con toda solemnidad, a el nuevo convento de Sn. Bernardo. Estas religiosas fueron la M. R. Me. Bernardina de la Trinidad, Me. María de Jesús, Me. Juana de la Encarnación, Me. Isabel de Sn. Juan, Me. Leonor de la Encarnación; a las quales nombró por su precidenta a la M. R. Me. Bernardina, y en las otras quatro señaló los oficios de vicaria, portera, maestra de novicias y tornera, y les entregó dicho Sr. Iltmo. un decreto en que se contiene la dicha traslación y la regla que han de profesar en el ynterin y hasta tanto que se traiga bulla de Su Santidad para la regla, hávito, ynstituto y rezo de Nro. Pe. Sn. Bernardo que han de profesar, pero que en el ynter conserven el hávito, ynstituto y regla de Nra. Sra. de la Concepción, conforme lo professaron en el convto. de Regina Celi.

El punto del transporte (*sic*) de religiosas bernardas o de la regla a las Yndias totalmente no tubo efecto, o por falta de reales o de personas que lo solicitasen, y con esta ympocibilidad quedó frustrada la mente del fundador, en horden a que las religiosas de su convto. fueran de la regla de Sn. Bernardo.

Y en quanto a el brebe o bulla de Su Santidad, se procedió, pero con tal lentitud que se pasaron más de dies años desde la fundación de el convto., a el año de su data; para su ympetración se hizo el informe a Su Santidad de todas

las circunstancias que para la fundación de este convto. habían concurrido, desde su principio hasta el yngreso detas (*sic*) cinco religiosas en el nuevo convto., el fin de su fundación de hábito, regla y estatutos de Sn. Bernardo que se pretendía y, finalmente, la circunstancia de no poder pasar a estos reynos madres bernardas para poder ynstruir a las que por entonses estaban con este fin en el nuevo convto. Todas estas circunstancias, que en dicha bulla se expresan por ynforme, son sin duda verídicas a la verdad de el echo, assí por lo que mira a lo de acá executado por el Yltmo. Sr. arsobispo y religiosas, de que tenemos ynstrumentos auténticos y debemos persuadirnos que pondrían los medios pocibles en horden a la benida de las madres bernardas y considerandolo quasi ympocible assí lo expresan a Su Santidad, en cuia atención dispenzó la última voluntad del fundador, con la condición de que no alla otro convto. de monjas bernardas en este reyno, que haviéndolas quedaban obligadas a profesar su regla. En esta conformidad concedió N. Ss. padre Ynocencio Décimo la bulla de erección y aprobación, y manda que sigan guardando la que profesaron las fundadoras en el convento de Regina y la misma profesen las que entraren, lo que se ha executado y consta por el libro en que se asientan nuestras profesiones, pues desde la primera que fue a el año y dos meses de la fundación, profesamos la regla de Nra. Sra. de la Concepción.

Aserca de la dotación o rentas de la dicha fundación, sólo consta por pleito bencido que, quando más, gastarían los dichos albaceas los sesenta mill pesos en fábrica y rentas, como lo demuestran los libros y papeles antiguos en que expresan el gasto diario de la comunidad, las muchas deudas que contraxeron con todos los que les fiaban para sus alimentos y demás probiciones de un convto., llegando a el extremo de recibir para religiosas hijas de los acredores (*sic*), para que de las dotes de tres mill pesos con que entraban, rebaxaran las cantidades que debían, como sucedió con el boticario, panadero y consta por dichos libros; prueba más la poca o ninguna solides de esta fundación el que a los cinquenta años o poco más de su estreno, se hallaron con tan extrema necesidad, assí de iglesia que por suma yncomodidad e yndecencia no se podía selebrar el Sto. Sacrificio de la Missa, como de todo lo demás de que se compone un monasterio, que se bieron presizadas a solicitar patrón redificador, que lo fue el capitán Dn. Joseph Retes, cavallero del horden de Sn. Tiago (*sic*), cuia escriptura se otorgó a veinte y quatro de henero del año de mill seissientos ochenta y nueve, ante el Iltmo. Sr. Dr. Dn. Franco. de Aguiar y Seixas, por la cual quedamos gravadas de muchas obligaciones, assí espirituales como temporales, siendo la más gravosa el recevir seis capellanas, quatro por una bes y dos perpetuas, dándoles el propio rédito que a las que entraban con dote de tres mill pesos; y en el día, a las quatro

que están, dos de las perpetuas y dos de las de por una vida, se les da el rédito de quatro mill y en todo lo demás cumplimos a todo lo que nos obligaron.

Este cavallero y por su fallecimiento sus albaceas e hijos, con nuebas escripturas se obligaron assí a la fábrica de la yglesia como a las oficinas y demás pertenesiente a el convto., como si V. S. Yltma. gusta puede ver en dichas escripturas, y hallará que no se cumplieron como se prometieron, por haver muerto dichos señores y haver sido necesario poner pleito a sus albaceas para que acabaran lo que se está, mirando que en ninguno de los convtos. de su filiación hallará V. S. Yltma. falta de oficinas como en éste, que ha sido ynfeliz desde su cuna.

Esto es Sr. Yltmo. quanto devo desir en esta materia, suplicándolo rendidamente me dispense los muchos defectos y tardansa de mi respuesta, no olvidándose mi amantíssimo prelado de la humilde representación que por otra le tengo echa de la estrechura de éste su convento, falta de oficinas, peligro manifiesto de la yglesia por estar sus vóvedas con evidentes partiduras, el cresido número de religiosas, que somos setenta, y todas, aunque mui rendidas súbditas, temerosas de los daños experimentados en los años que se obserbó la vida común, no nos resistimos a que V. S. Yltma., en cumplimiento de su obligación y vien de nuestras almas, nos estreche y mande todo quanto hallare ser conducente a conseguir el fin de nuestra vocación, pero sí le suplico mire, como que es nuestro amoroso padre, las manifiestas nesecidades de éste su convento, que si hasta aquí a sido ynfeliz, espero contará la mayor felicidad estando a la protención (*sic*) y amparo de V. S. Yltma., a quien deseo las más perfecta salud y pido al Todopoderoso que en ella prospere su ymportante vida los ms. as. que para mi mayor consuelo nesecito. De éste su convto. del Dulmo. Nbre. de María y mi Pe. Sn. Bernardo, henero, 12 de 1770 as. B. L. P. D. V. S. Yltma. Su más rendida súbdita, que le venera. María Benita de la Ssma. Trinidad, priora”.

VINCULACIÓN CLAUSTRO-ENTORNO: LAS CLARISAS DE SANTIAGO Y SU IMPLICACIÓN EN LA CUESTIÓN CHILENA EN TIEMPOS DE FELIPE III

José Manuel Díaz Blanco

El 23 de noviembre de 1606, la Cámara de Indias elevaba al rey de España una consulta acerca de las pretensiones de un convento de monjas clarisas ubicado en la lejanísima ciudad de Santiago de Chile¹. Según reconocían los consejeros, aquellas religiosas merecían la ayuda que solicitaban, pues las penalidades que habían sufrido eran realmente notorias. Aquel día, en el madrileño alcázar de los Austrias, que recientemente había vuelto a cobijar la Corte, pudieron escucharse los ecos de una de las numerosas tragedias anónimas entrecruzadas en el seno de la guerra de Arauco. Por un día, se supo en Madrid lo que habían tenido que pasar aquellas mujeres y se conocieron los detalles de una historia que había comenzado con ilusión, algunas décadas atrás, pero que en un determinado momento se torció, igual que la suerte de todo el reino de Chile. Nosotros trataremos de seguir su peripecia vital, con el propósito de plantear, a través de ella, primero la permeabilidad socio-cultural de los claustros y, después, el grado de independencia que las comunidades femeninas podían tener en sus posicionamientos².

DE OSORNO A CHILOÉ: GÉNESIS, DESTRUCCIÓN Y DESTIERRO DE LA COMUNIDAD DE LAS ISABELES

La documentación consultada no permite datar con exactitud la fundación de este cenobio, pues sólo ofrece referencias aproximadas. Lo malo es que estas referencias no concuerdan y se dividen principalmente en dos estimaciones. A veces, se señala que el convento se fundó "*abrá 24 años*" y

¹ Archivo General de Indias (desde ahora AGI), *Chile*, leg. 1, n. 101; consulta del Consejo de Indias, Madrid, 23 de noviembre de 1606.

² No hay ningún estudio específico sobre el monasterio de Santa Clara, conocido en un tiempo como el de "Las Isabeles", pero pueden hallarse menciones más o menos extensas en ERRÁZURIZ, Cr.: *Seis años en la historia*

otras, “mas tiempo de treynta años”³. El primero de estos cálculos fue aceptado por los consejeros cuando consultaron al Rey este asunto (aunque se adivina en ellos una escasa preocupación por la exactitud cronológica), pero, en realidad, es la versión menos fiable, pues no respondía sino a los rápidos apuntes de los funcionarios madrileños. El otro cómputo correspondía a las monjas y, como era de esperar, era el más cercano a la verdad. Juan López de Velasco hablaba ya de “*un monasterio [...] de monjas profesas sujetas á los frailes Franciscos*” en su *Geografía y descripción de las Indias*⁴ y, dado que esta obra fue terminada en 1574 y los cálculos sobre la fundación se estaban haciendo en 1605, no cabe duda de que acertaban quienes aseguraban lo de las tres décadas⁵. Desgraciadamente, eso no nos sirve para aportar una fecha precisa, pero sí para corroborar que la vida de la comunidad comenzó hacia 1570. Esto coincide con los cálculos de Crescente Errázuriz, para quien “*las Religiosas debieron de establecerse en 1568 ó 1570; pues en 1573 recibían la donación de una casa, lo cual [...] sucedió algún tiempo después del establecimiento del beaterio*”. Sus tres fundadoras se llamaban Isabel, por lo que escogieron esta advocación para su casa, y, para regirse, optaron por la regla de san Francisco⁶.

No hay problema alguno con respecto a su ubicación original: la ciudad de Osorno. En ella pasaron unos años iniciales que fueron de felicidad. Podría ser que aquella prosperidad primera fuese idealizada con el paso de los

de Chile. 23 de diciembre de 1598-9 de abril de 1605, 2 vols., Imprenta Cervantes, Santiago, 1908; LAGOS, R.: *Historia de las misiones del colegio de Chillan*, Herederos de Juan Gili, Barcelona, 1908; CARDENAL, G.: “Los monasterios coloniales de Chile”, *Revista Católica*, Imp. de san José, Santiago, 1910; AGUIRRE, M.: *Monjas y conventos, la experiencia del claustro*, SERNAM, Santiago, 1994; SALINAS, C.: *Las chilenas de la Colonia. virtud sumisa, amor rebelde*, Santiago, 1994; y KRAUSE BISQUERTT, M.: *Monasterios femeninos en el Reino de Chile* (tesis de licenciatura en Historia, Universidad Católica de Chile, 1995).

³ AGI, Chile, leg. 64, s. n.; información del convento de Santa Clara, 14 de octubre de 1605-2 de noviembre de 1606, fols. 1r y 2r.

⁴ LÓPEZ DE VELASCO, J.: *Geografía y descripción universal de las Indias*. Atlas, Madrid, 1971, p. 271. URBINA CARRASCO, M^a X.: *La frontera huilliche en el reino de Chile. Relaciones fronterizas en el territorio entre Valdivia y Chiloé*, Sevilla, 2006, tesis doctoral inédita, p. 79.

⁵ Todos los testigos se inclinan por esta opción, que además era la que se señalaba en la pregunta 1 de la información (AGI, Chile, leg. 64.), fol. 4r: “*si saben que en la dicha çiudad de Osorno estubo fundado más tiempo de treinta años el dicho conbento*”. Los testigos respondieron afirmativamente en casi todos los casos: fols. 6r, 8r, 11v, 13v, 15v, 17r, 18v, 20v, 23v, 25r. Sólo el capitán Gregorio Liñán de Vera, que ni siquiera había residido en Osorno, sino en la Imperial, respondió que “*el conuento de monjas de Santa Clara tenia edificado y fundado su monasterio en la çiudad de Osorno de veiynte (sic) y çinco años a esta parte*”, fol. 10r.

⁶ ERRÁZURIZ, Cr.: *Seis años en la historia de Chile. 23 de diciembre de 1598-9 de abril de 1605*, 2 vols., Imprenta Cervantes, Santiago, 1908, I, pp. 322-323. El cambio a la advocación de Santa Clara ocurrió cuando las monjas pasaron a Santiago: *Ibid.*, II, pp. 338-339. Los comienzos como beaterio de los conventos de monjas eran muy comunes como bien refleja A. LAVRIN en su estudio “Religiosas”, que forma parte de uno más amplio, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, compilado por Louisa Schell Hoberman y Susan Midgen Socolow y publicado en Buenos Aires en 1992, (pp. 175-213).

años, cuando llegasen las penurias, pero indudablemente existió. Al parecer, entraron a formar parte de la comunidad muchachas provenientes de algunas de las mejores familias de la ciudad. Doña Elena Ramón Clara de la Santísima Trinidad, abadesa del convento, así lo atestiguaba cuando decía que “*entraron en rreligion muchas donzellas hijas de uezinos y conquistadores de la dicha çiudad y de este rreyno*”⁷. No había nada de extraño en esto; de hecho, era bastante frecuente encontrar entre los muros de los conventos a mujeres de la más alta alcurnia o de sólida situación económica, según ha expuesto Domínguez Ortiz, para el ámbito peninsular, y algunas especialistas en el Nuevo Mundo, como Rosalva Loreto o Alicia Fraschina. Hay que tener en cuenta que en el siglo XVI las monjas vivían relativamente desligadas del mundo y eso les imposibilitaba o al menos dificultaba enormemente el desempeño de actividades que pudiesen suponerles algún beneficio económico. De esta forma, “*puesto que la escasez de rentas limitaba el número de religiosas, no debe extrañar la elevada proporción que entre ellas alcanzaban las nobles y ricas*”⁸.

Por supuesto, la vitalidad del convento no se demostraba sólo en la calidad personal de sus monjas. Ante todo, éstas cumplían con sus obligaciones religiosas con la mayor puntualidad. Eso aseguraba la abadesa y no hay motivos para sospechar lo contrario. En sus propias palabras: “*se celebraba el culto dibino con la solenidad que es notoria*”. A ello ayudaba, evidentemente, el poseer un templo digno de los sagrados menesteres. “*El templo y ediffiçios de el dicho conbento [eran] sumtuosos y los hornamentos de preçio y balor*”, a lo que había que añadir que “*demas de esto teniamos la comodidad conbiniente y neçesaria*

⁷ AGI, Chile, leg. 64, “Información del convento de Santa Clara”, fol. 3r. Todos los testigos volvieron a confirmar este dato, y uno de ellos, nada menos que el capitán Francisco Hernández Ortiz, ofrece algunos apuntes biográficos que ejemplifican la procedencia social de las monjas: “*de las [monjas] que al presente se acuerda son doña Maria de Orozco, hija de el cap. Juan Gómez de Don Benito, bezino que fue de la çiudad de Osorno y conquistador de este rreyno, y doña Maria de Mendoza y doña Andrea, su hermana, hijas de Juan de Figueroa, vezino de la dicha çiudad asimismo conquistador de este rreyno, y otras muchas que al presente están en el dicho conbento*”, fol. 6r. También las monjas agustinas del convento de Nuestra Señora de la Concepción eran “*hijas e nietas de los primeros conquistadores*”: AGI, Chile, leg. 1, n. 147; “consulta del Consejo de Indias”, Madrid, 29 de agosto de 1613. Lo reiteran ellas mismas en AGI, Chile, leg. 66, s.n.; “*el convento de monjas de San Agustín a Felipe IV*”, Santiago, 8 de diciembre de 1649. Puede comprobarse la veracidad de estos asertos en Archivo Nacional Histórico de Chile, Escribanos de Santiago (desde ahora AN, ES), vol. 17, fols. 198v-200v, carta de poder del convento de monjas de la Concepción, Santiago, 8 de agosto de 1602, donde pueden espigarse, entre otros, apellidos como Jufre u Ochandiano.

⁸ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Istmo, Madrid, 1985, pp. 321-323. Entre otros posibles trabajos sobre Hispanoamérica: LORETO LÓPEZ, R.: “La fundación del convento de la Concepción: Identidad y familias en la sociedad poblana” en P. Gonzalbo Aizpuru (ed.), *Familias novohispanas, siglos XVI al XIX*, El colegio de México México, 1991, pp. 163-180; FRASCHINA, A.: “La clausura monacal: Hierofanía y espejo de la sociedad”, *Revista Andes* núm. 11 (documento descargado en <http://www.educ.ar>).

para el sustento de la vida humana"⁹. Por tanto, el entonces llamado convento de Santa Isabel vivió en sus comienzos una época de esplendor. Se había establecido en un edificio de buena calidad y la comunidad se entregaba rigurosamente a su modelo de vida, todo lo cual lo convertía en una interesante opción espiritual y social para mujeres de las más eminentes familias de la zona¹⁰.

Toda aquella felicidad se truncó en 1599. Los hechos acaecidos entonces en Chile son sobradamente conocidos. A fines de 1598, el 23 de diciembre exactamente, Martín García Óñez de Loyola, gobernador del Reino, fue asesinado en una emboscada nocturna en el valle de Curalaba. Pese a la gravedad intrínseca de este hecho, su verdadera dimensión se revelaría cuando se erigiese en desencadenante de la famosa revuelta araucana. A partir de 1599, los mapuches, liderados por Pelantaru y Anganamón, iniciaron una ofensiva que consiguió liberar del yugo español todos los territorios situados entre el río Bío-Bío y el archipiélago de Chiloé, que quedó aislado del resto del Reino. Cronistas antiguos e historiadores relativamente recientes (entre ellos Crescente Errázuriz) han narrado pormenorizadamente las vicisitudes atravesadas entonces por los españoles y la destrucción de las ciudades del sur¹¹. Todas las ciudades españolas comprendidas en ese espacio fueron destruidas: Santa Cruz de Óñez y Valdivia (1599), Angol y La Imperial (1600), Villarrica (1601)¹²... y Osorno. Según Crescente Errázuriz, "*entre las ciudades australes, Osorno fue la mejor librada durante los primeros tiempos de la general sublevación, que siguió a la muerte de don Martín García Óñez de Loyola*", pero eso, por supuesto, no duraría mucho. El 19 de enero de 1600, Pelantaru y sus hombres llegaron a Osorno y al día siguiente la quemaron¹³.

El convento de las monjas no escapó a esta oleada de destrucción. Doña Elena Ramón recordaba perfectamente cómo la muerte del gobernador supuso un hito para su ciudad y la comunidad que encabezaba: "*con la muerte de el gouernador Martín García de Loyola y alçamiento general de todos los yndios*

⁹ AGI, Chile, leg. 64, fol. 3r.

¹⁰ ERRÁZURIZ, Cr.: *Seis años...*, I, pp. 323-328; trata con mucho detalle las condiciones de vida de las monjas en aquellos años.

¹¹ Sin intención de agotar la enumeración, véase OVALLE, A. de: *Histórica relación del Reyno de Chile*, Instituto de Literatura Chilena, Santiago de Chile, 1969 [1646], pp. 274-286; ROSALES, D. de: *Historia general de el reyno de Chile, Flandes indiano*, Benjamín Vicuña Mackenna (ed.), 3 vols., Imprenta del Mercurio, Valparaíso, 1877-1878, II, lib. 5; BARROS ARANA, D.: *Historia general de Chile*, 17 vols., Editorial Universitaria y Centro de Estudios Diego Barros Arana, Santiago de Chile, 2000, III, caps. 15-20; ERRÁZURIZ, Cr.: *Seis años...*

¹² BARROS ARANA, D.: *Historia general*, III, p. 317.

¹³ ERRÁZURIZ, Cr.: *Seis años...*, I, cap. 25.

de el rreyno se arruynaron y asolaron todas las çiudades y en particular la dicha çiudad de Osorno”¹⁴. Como era de esperar, los edificios sagrados no se salvarían de la acción destructiva, pues los indios, como refieren los testigos, “quemaron y derribaron los templos”¹⁵. Entre éstos, se encontraba el de las clarisas. Las religiosas lo habían perdido todo y sus vidas corrían peligro. En esa situación, decidieron refugiarse en un fuerte, como el resto de los habitantes de Osorno. Allí pasaron los días más duros, pues la vida en el fuerte era fuente continua de angustias. Los españoles apenas disponían de alimentos y los indios no cejaban en su presión para acabar con ellos. El hambre y el miedo los atenazaban y conforme pasaba el tiempo la situación no hacía sino empeorar. El testimonio de doña Elena ilustra la crudeza de sus penalidades: “estubimos padeçiendo grandçimos e yntolerables trabajos, así de çerco y asaltos de los enemigos, como de ambre, en tanto grado que nos sustentabamos comiendo gatos y perros, yerbas y raíces de el campo”¹⁶. Años después, el historiador jesuita Diego de Rosales se haría eco de aquellos recuerdos y escribiría:

“Con la gente fue creciendo el ambre y las necesidades: érales imposible el sembrar por tener al enemigo siempre sobre sí, y el mismo peligro avía en salir a buscar yerbas, porque, en descuidándose, se llevaban los indios las españolas y las indias de servicio. Moríanse los más de los días mugeres y niños de ambre, y aviéndose muerto una india la cortó un soldado los pechos y se los comió crudos. Y aviendo enterrado a un soldado, salieron a escondidas otros que perecían de ambre y le desterraron y le pusieron en parte donde llegassen los perros y los gallinazos a comérsele, para cogerlos y sustentarse con ellos. Los panecitos de las malbas eran gran regalo, y estándose muriendo un soldado y ayudándole a bien morir un frayle de San Francisco, en lugar de dezir los actos de contrición que el Padre le enseñaba a hazer en aquella hora, dezía: “Padre mío, panecitos de malba, que el ambre es la que me mata”. Muchos niños se morian de sed, porque el agua estaba lexos y no avía quien la tragesse, que hasta el agua les faltaba. Dos mugeres principales que antes apenas comían alones de aves, mataron a escondidas un caballo y le tenían guardado en una caxa grande entres sus vestidos ricos, y buscando quien le avía muerto y

¹⁴ AGI, Chile, leg. 64, “Información del convento de Santa Clara”, fol. 3r.

¹⁵ *Ibid.*, fol. 2r. Este comentario pertenece a una valoración general de la causa de las monjas, elaborada por el relator del Consejo, Alonso Fernández de Castro. Sobre esta figura véase SCHÄFER, E.: *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, Junta de Castilla y León – Marcial Pons, España, 2003, p. 358.

¹⁶ AGI, Chile, leg. 64. “Información del convento de Santa Clara”, fol. 3r.

a donde estaba, le hallaron en la caja. Y porque se echó bando que ninguno matasse caballo, por lo mucho que los avían menester, a un soldado que mató uno por no morir de ambre, le sacaron por pena los dientes, aviéndole perdonado la vida por muchos ruegos. Hallaron una baca de el enemigo por gran cosa, y quando la mataron para repartir entre todos, un alfez reformado se metió dentro de ella y se bebió la sangre cruda de pura ambre. Y aviendo un soldado comídose un perro, murió auyando como perro. Y por un almud de abas y otro de zebada, dio una muger unos chapines que valian treinta pesos, y por media fanega de cebada dio otra un vestido negro de terciopelo. Tanta como ésta era la necesidad que pasaba aquella gente con indecible valor, sin esperanza de remedio, muriendo cada día varias personas de ambre¹⁷.

Las monjas vivieron su momento de mayor tensión cuando una de ellas fue hecha prisionera por un indio. Rosales ha dado noticias muy precisas de este episodio. La monja se llamaba doña Gregoria Ramírez y su captor fue el cacique Guentemoya. Según el cronista, muchos habían asegurado con anterioridad que el secuestro se había producido fuera del fuerte, mientras la monja recogía hierbas, pero la realidad es que la captura se había producido dentro del fuerte, “*como lo refieren y lo he sabido de personas que allí se hallaron*”¹⁸. El jesuita debía tener buenas fuentes, pues algunos de los testigos de las clarisas ratifican su versión de los acontecimientos. Al parecer, en el último de los grandes cercos que sufrió el fuerte, los indios consiguieron entrar en él y prendieron a varias mujeres, entre ellas la desdichada religiosa¹⁹, que durante el tiempo de su cautiverio fue espejo de virtud o al menos eso afirmaba Rosales (que difícilmente podría haber referido algo distinto):

“Aunque al principio [Guentemoya] la quiso por muger, como lo hazían con las demás españolas, esta esposa de Christo fué tan constante y la dio su divino Esposo tal autoridad para con su amo, que viendo su grande honestidad la miró con decoro y la puso casa aparte y la buscó un breviario en que rezasse, y mandaba a todas sus mugeres y domésticos que obedeciessen, que es tal la santidad, que captiva, se haze señora”²⁰.

¹⁷ ROSALES, D. de: *Flandes indiano*, II, pp. 378-379.

¹⁸ *Ibid.*, p. 379.

¹⁹ AGI, Chile, leg. 64, “Información del convento de Santa Clara”, fol. 3.

²⁰ ROSALES, D. de: *Flandes indiano*, II, p. 379.

Doña Gregoria logró sobrevivir y finalmente, después de más de un año de espera, pudo ser liberada en una correría hecha desde el fuerte²¹, lo que, para la abadesa Elena Ramón, era más atribuible al favor divino que a los soldados que la salvaron, según se infiere de sus palabras: “*fue Dios serbido se libertase [doña Gregoria] al fin de un año y cinco días, por modo y traça que no se pudo atribuir menos que a la dibina de el çielo*”. Ni en los peores momentos había flaqueado su confianza en Dios. Por eso, superadas aquellas terribles circunstancias, pudieron proclamar, con orgullo, que en el fuerte “*bibieron mas tiempo de dos años con mucho recogimiento, exemplo, buena vida y clausura*”²².

Sin embargo, como ni las oraciones más devotas y sentidas parecían enderezar la situación, los españoles decidieron ponerle fin, abandonando el fuerte que los había cobijado en los últimos meses y dejando atrás todo su pasado: casas, haciendas y, para algunos ya, la patria. Las penurias se habían vuelto cada vez más insoportables y los españoles no recibían auxilios de la suficiente embergadura como para atisbar la mínima esperanza de inversión de las tornas en la guerra. Corría el año de 1604 y Alonso de Ribera, un veterano militar curtido en las guerras de Flandes y Francia que había sucedido a García de Loyola en el gobierno de Chile, había conseguido contener la rebelión al norte del Bío-Bío, pero al precio de poco menos que dejar a su suerte las ciudades australes²³. Inicialmente había apostados más de 400 soldados en Osorno, pero a comienzos de año no llegaban ya ni a 100. Después de un desafortunado lance en el que el capitán Hernández Ortiz, que gobernaba el fuerte, perdió a otros dieciséis soldados, todo pareció estar resuelto ya. Sólo quedaban dos opciones: morir o escapar y aunque ninguna de las dos se antojaba excesivamente gratificante, la segunda era a todas luces más razonable. La decisión estaba tomada. El 15 de marzo el miserable fuerte de Osorno fue abandonado por sus últimos pobladores²⁴. Así cayó la última ciudad de la Araucanía, cuyas ruinas permanecerían ocultas hasta su refundación a finales del siglo XVIII²⁵.

²¹ AGI, Chile, leg. 64, “Información del convento de Santa Clara”, fol. 4v, pregunta 4; ROSALES, D. de: *Flandes indiano*, II, p. 379.

²² *Ibid.*, fols. 3v y 4r, pregunta 3.

²³ Ribera comenzó a marcar esta tendencia antes incluso de desembarcar en Chile. Según el plan inicial, debería haber tomado tierra en Valdivia, pero lo hizo en Concepción. Véase BARROS ARANA, D.: *Historia general*, II, p. 262. La reacción del virrey Velasco a este contratiempo se encuentra en AGI, Lima, leg. 34, n. 33; “Velasco a Felipe III, El Callao”, 5 de mayo de 1602.

²⁴ BARROS ARANA, D.: *Historia general*, III, pp. 314-317.

²⁵ ÁLAVA MARTEL, A. de: “Las dos fundaciones de Osorno”, en VV. AA., *Fundación de ciudades en el reino de Chile*. Academia Chilena de la Historia, Santiago, 1986, pp. 28-32.

La comitiva de los exiliados partió hacia el enclave hispano más próximo, el archipiélago de Chiloé, donde se encontraba la ciudad de Castro. Como era de suponer, las dificultades no acabaron entonces. El camino era dificultoso; las provisiones, escasas y los indios podían acechar tras cualquier recodo. Doña Elena Ramón no guardaba buenos recuerdos de aquel viaje: *“abiendose acordado de despoblar el dicho fuerte y reducir toda la gente a la ciudad de Castro, que por otro nombre llaman de Chilue, çinquenta leguas asia el estrecho de Magallanes, fuimos con la demás gente a pie por caminos asperos y montuosos y senagosos y pasando bayas en piraguas, en compañía de nuestro perlado y guardian de la horden de el señor san Francisco”*²⁶. El jesuita Rosales, por su parte, detalló en su crónica las vicisitudes soportadas por las monjas en aquel viaje, con la nada oculta admiración que siempre les profesaba:

“era lástima ver a las pobres españolas, gente noble y delicada, caminar a pie y descalsas, con el ato a las rodillas, por pantanos y ríos, con grandíssima afflicción y trabaxo, comiendo yerbas crudas, y tan desflaquecidas que avía días que no marchaba el campo un cuarto de legua. Quien más compasión causaba eran las santas monxas, que, por la honestidad y vergüenza, caminaban algo apartadas del bullicio de la gente, todas juntas, descalsas y alegres en los trabaxos que por Dios pasaban, rezando sus horas por el camino y cantando alabanzas a Dios, causando a todos ánimo y devoción el verlas, al passo que todos las tenían compasión²⁷”.

Tampoco la llegada a Chiloé puso fin a sus tribulaciones. Aunque el archipiélago era el principal reducto de la resistencia meridional española, las dificultades originadas por la guerra y la escasa comunicación con las ciudades de la región central también se dejaban sentir con mucha fuerza. Los vecinos de Castro intentaron acoger a los recién llegados con toda la hospitalidad de que fueron capaces. Las monjas fueron quizás las más beneficiadas por sus esfuerzos, pues Rosales refiere que recibieron casa aparte, aunque, según su propio testimonio, en Chiloé no sufrieron “trabajos” menores que en la travesía desde Osorno²⁸. Desde luego, interesaba a las religiosas recalcar sus padecimientos, para que el Rey les concediese su merced, pero seguramente ambas percepciones fueron ciertas, porque, a pesar de los esfuerzos de los chilotes por acoger a los refugiados, su situación no les permitía tampoco ofrecer grandes agasajos.

²⁶ AGI, Chile, leg. 64, “Información del convento de Santa Clara”, fol. 3v.

²⁷ ROSALES, D. de: *Flandes indiano*, II, pp. 379-380.

²⁸ *Ibid.*, p. 380; AGI, Chile, leg. 64, “Información del convento de Santa Clara”, fol. 4v, pregunta 5.

Ante la imposibilidad de sustentar a tantas personas hambrientas e incapaces para la guerra, se determinó que, en cuanto se presentase la ocasión, se mandasen cuantas fuere posible a Santiago.

Las clarisas se encontraban entre quienes con más urgencia debían ser trasladados a la capital de la Gobernación²⁹. Al parecer, el coronel Francisco del Campo ya había deseado enviarlas allí o a Concepción en 1601³⁰ y ahora que se hallaban en Castro, ese viejo anhelo debía ser cumplido. En opinión de Rosales, de nuevo fuente indispensable, la oportunidad se planteó cuando Alonso de Ribera, concedor del estado de postración en que se encontraba aquella región, mandó un navío al mando de su primo, Juan Peraza de Polanco. Al llegar éste a su destino, su misión era asumir el mando y fortalecer la frontera sureña, pero también enviar de vuelta el barco en el que había viajado, de forma que

“las monjas de Osorno se tragessen a Santiago y allí se les edificasse un convento y se les probeyesse de lo necesario, acudiendo con piedad y liberalidad christiana al consuelo y comodidad de estas santas relixiosas que tantos trabajos avían padecido fuera de su convento, en un cerco tan penoso”³¹.

La preocupación era compartida por los franciscanos de Santiago, que enviaron en dicho barco a fray Juan Barbero, acompañado de dos hermanos legos, a recogerlas³². Todo se hizo como estaba planeado, así que, como rememoraría doña Elena ya en Santiago,

“abiendo estado en la dicha ciudad [de Castro por] tiempo de un año, poco más o menos, padeciendo las dichas necesidades de hambre y desnudez nos embarcaron en un nabío y traxeron al puerto de Balparayso de esta ciudad”³³.

Después de tantos peligros, las clarisas se encontraban ya a salvo. Habían conseguido sobrevivir y ahora se les presentaba la oportunidad de comenzar una vida nueva en otro lugar. Sin embargo, el recuerdo de aquellos

²⁹ M^o Ximena URBINA (*La frontera huilliche*, p. 86) refiere la preocupación que generaba la situación vivida por las clarisas.

³⁰ BARROS ARANA, D.: *Historia general*, III, p. 317, n. 42.

³¹ ROSALES, D. de: *Flandes indiano*, II, pp. 419-420.

³² ERRÁZURIZ, Cr.: *Seis años...*, II, p. 336.

³³ AGI, *Chile*, leg. 64, “Información del convento de Santa Clara”, fol. 3v

días las acompañaría durante mucho tiempo y para ellas, como para otros supervivientes, nada volvería a ser lo mismo.

LA REFUNDACIÓN CLARISA EN SANTIAGO

Durante los primeros meses de la nueva etapa, las monjas se alojaron en el convento de San Francisco del Monte, apartado cinco leguas de la ciudad³⁴. Hasta entonces éste había estado habitado exclusivamente por franciscanos y ahora se convertiría circunstancialmente en convento mixto, aunque en realidad nadie pretendía que se perpetuase esta peculiaridad ni se reeditasen los conventos dúplices medievales. Alojar allí a las clarisas era una medida simplemente provisional hasta que se encontrase un lugar mejor. Lamentablemente, para eso se necesitaba el apoyo económico de un fundador o patrón con riqueza y devoción suficiente y aunque lo segundo podía abundar, lo primero era bastante más escaso en aquella tierra destruida por la guerra.

Desde un primer momento los franciscanos se convirtieron en los mejores valedores de las clarisas. Antes que éstas llegasen a Santiago, los seráficos ya comenzaron a mover todos los hilos posibles con el fin de conseguirles los bienes materiales que necesitarían para subsistir. Fray Domingo de Villegas, vicario provincial, no dudó en dirigirse al mismo concejo para solicitar que las monjas *“fuesen favorecidas para su venida á esta ciudad, llegadas que sean al puerto, con algunas carretas y bastimentos, y asimismo con algún ganado para entablar una estancia”*. Ni que decir tiene que a los oficiales del cabildo pareció *“muy justo que se haga como siempre han acudido con todos los demás monasterios”*³⁵, pero sería más difícil cumplirlo que proponerlo y todos lo sabían. De hecho, el mismo virrey don Luis de Velasco había escrito a la ciudad de Santiago una carta en la que proponía que el cenobio pasase directamente a Lima, donde podría ser acogido con mayor facilidad. Pese a los buenos propósitos de apenas un par de meses antes, la idea fue rápidamente esgrimida como la opción más razonable. La nueva opinión del cabildo era la siguiente:

³⁴ *Ídem*. También da información de la situación geográfica de este convento una *Fe de la solemnidad con que entró en Santiago de Chile el real sello para la Audiencia*, datada el 9 de septiembre de 1609: AGI. Chile, leg. 8, r. 38, n. 1. RAMÓN FOLCH, J. A. de: *Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana*. Mapfre, Madrid, 1992, p. 100, analiza brevemente los terrenos alrededor del convento y su importancia económica.

³⁵ MEDINA, J. T. (ed.): *Actas del cabildo de Santiago* (desde ahora ACS), Imprenta Elzeviriana, T. VI, Santiago, 1900; cabildo de 20 de noviembre de 1603.

“se ordena que el padre fray Cristóbal de Valdespino, de la orden de predicadores, que va á visitarlas en nombre desta ciudad, las hable y lleve una carta para que se asiente y tome resolución de su voluntad del señor Virrey y de su Religión, que es llevarlas á la ciudad de los Reyes, donde se les dará convento y la limosna necesaria para su reparo”.

Los mismos franciscanos habían terminado aceptando que las clarisas encontrarían excesivas complicaciones en Santiago y resulta bastante significativo que un dominico fuese designado para comunicarles la decisión³⁶.

En este trance sólo la firme determinación de las monjas impidió el traslado. El 4 de marzo de 1604, el cabildo santiaguino “recibió [...] una carta de las monjas religiosas que vinieron de las ciudades de arriba, en respuesta de la que se les envió, en la cual parece se resuelven en no querer ir á la ciudad de los Reyes, donde por el señor Virrey son enviadas á llamar y por su orden, como se contiene en su carta de 26 de febrero de mill y seiscientos y cuatro años”³⁷. Esta anécdota es bastante notable por varias razones. En primer lugar refleja una independencia de criterio por parte de las clarisas muy reseñable, dado que consiguieron defender exitosamente su opinión frente a la de sus preceptores los franciscanos, el concejo de la ciudad y nada menos que el virrey del Perú. Tanta firmeza sólo podía provenir de sentimientos muy intensos que, como veremos, rebrotarían en el futuro cuando las circunstancias los pulsasen: el dolor por las personas y bienes perdidos y la conciencia de la patria chilena, manifestación temprana e interesantísima de la mentalidad criolla que no sólo define ya su distinción con respecto a Castilla o Aragón, sino incluso con otros reinos de Indias como Perú³⁸.

³⁶ ACS, T. VI, cabildo de 20 de febrero de 1604. Fray Cristóbal de Valdespino fue un dominico jerezano que pasó a Chile a finales del siglo XVI y que, al igual que las clarisas, tuvo una participación muy interesante en las polémicas sobre la “guerra defensiva”.

³⁷ ACS, T. VI, cabildo de 4 de marzo de 1604. Curiosamente, en esta misma sesión se recibió una nueva carta de Velasco insistiendo en el traslado de las clarisas, pero no por ello varió la decisión de éstas de permanecer en Chile. Anótese también la fecha de la carta de las clarisas, desgraciadamente perdida, pues permite aportar un poco de claridad a la no siempre definida cronología del cenobio. En tal día (26-II-1604) habían llegado ya a Valparaíso. Con ello se confirma que las clarisas marcharon del fuerte antes de su definitivo abandono y que los supervivientes de la destrucción de Osorno debieron irlo abandonado progresivamente, no de una sola vez, como afirma Rosales.

³⁸ A comienzos del siglo XVII las manifestaciones de criollismo son ya relativamente abundantes en la documentación de las gobernaciones indianas que hemos consultado, tanto con respecto a las coronas españolas como por lo que se refiere, al menos, a las regiones americanas próximas. Chile presenta la peculiaridad de valorar a sus gobernaciones vecinas en función de la capacidad de sus habitantes de colaborar en la guerra de Arauco. Así, los peruanos fueron fuertemente despreciados (ya entonces) por su vida regalada y disipada, que

Puesto que la decisión no tenía vuelta atrás, había que comenzar de nuevo a buscar una fuente donde conseguir el sustento de las clarisas. El 14 de abril, el concejo (que no debía ver muchas opciones en Santiago) decidió que se escribiese al gobernador de los Juríes para pedir ayuda económica³⁹ y el 7 de mayo recibió a Villegas para que se hiciese lo mismo en la capital⁴⁰. Sin embargo, transcurridos tres meses y habiendo llegado ya las clarisas desde Valparaíso, no había aparecido nadie que pudiese aportar el capital necesario y tampoco parecía probable que surgiese a corto o a medio plazo. Ante esta situación, el prelado franciscano decidió alquilar una casa corriente y recluir allí a las monjas, como si de un verdadero convento se tratase⁴¹. No se podía hacer otra cosa, pese a que las más importantes instituciones del Reino tomaron parte en la fundación del convento⁴². Es más, si uno de los franciscanos que había viajado a Lima para pedir limosna no les hubiese traído sayal y tocas de la capital del Virreinato, ni siquiera hubieran podido vestirse como su condición obligaba⁴³.

Aunque las casas que ocupaban disfrutaban de unas dimensiones considerables⁴⁴, la precariedad era evidente. Diariamente sobrevivían gracias a los franciscanos y las ayudas de vecinos piosos, cuyo volumen pronto hizo

los impedía para las exigencias del conflicto fronterizo, mientras que los tucumanos y los pobladores de la gobernación del Paraguay (que hasta 1617 incluyó todo el Río de la Plata) fueron valorados muy positivamente por su reciedumbre, propia de la gente que en la jerga militar indiana era conocida como "baquiána".

³⁹ ACS, T. VI, cabildo de 14 de abril de 1604. En esta sesión se ofrece también el dato de que el responsable militar de custodiar a las clarisas (que todavía no habían llegado a la capital) era un tal capitán Lope Vázquez Pestaña. El cometido de escribir la carta recayó sobre Luis de la Torre Mimenza, otro personaje de interesante trayectoria en el Chile de comienzos del siglo XVII.

⁴⁰ ACS, T. VI, cabildo de 7 de mayo de 1604. Los encargados de ir pidiendo la ayuda por las calles de la ciudad fueron nada menos que don Francisco de Zúñiga y don Pedro Ordóñez Delgadillo, ambos encomenderos y repetidamente electos en estos años para algún puesto en la Justicia y Regimiento de Santiago de Chile.

⁴¹ AGI, Chile, leg. 64, "Información del convento de Santa Clara", fol. 3v. Esto, por cierto, no era excesivamente extraño en Chile ni en su capital. El convento de San Nicolás del Valle, de los padres agustinos de Santiago, no era en realidad más que unas casas compradas a un particular y reutilizadas como convento, utilizando las dos habitaciones principales que tenía, la una como iglesia y la otra como dormitorio común y vivienda, "*no tan decente como ser se quiere*": AGI, Chile, leg. 41, n. 5, "Información del convento de San Agustín", Santiago, 1613.

⁴² ACS, T. VI, cabildo de 24 de diciembre de 1604. Las actas apuntan que "*en este cabildo se recibió y leyó una carta de su señoría de el gobernador de este reino, en la cual trata a este Cabildo acerca de la fundación que requiere hacer de el monasterio de monjas en esta ciudad: cométese a los alcaldes de Su Majestad, don Francisco de Zúñiga y Alonso de el Pozo y Silva y a Bernardino Morales de Alborno, factor de S. M., para que llevando la carta de Su Señoría al señor Obispo de este obispado, y se informen de el fundamento que hay para fundar el monasterio y la certeza que hay de ello, para que, visto, se informe a este Cabildo y provea lo que convenga*".

⁴³ Este padre era fray Juan de Ocampo, según refirieron algunos testigos de la información hecha en Santiago, entre ellos don Francisco de Figueroa (fol. 9r) y Gregorio Liñán de Vera (fol. 11r).

⁴⁴ De hecho, había sido la casa del antiguo gobernador don Alonso de Sotomayor, según indica ERRÁZURIZ, Cr.: *Seis años...*, II, p. 338, dato que ratifica la información del convento de Santa Clara, AGI, Chile, leg. 64, "Información del convento de Santa Clara", fols. 9r, 10v, 12v y 14v.

necesario extender un poder a procurador para que se ocupase de su gestión⁴⁵, pero que no eran suficientes para adquirir una sede propia⁴⁶. Por tanto, había que intentar procurarse la limosna del más devoto y generoso de los hombres: el Rey. En función de este objetivo, el 14 de octubre de 1605, doña Elena solicitó, en nombre de todo el convento, al corregidor de Santiago, don Francisco de Zúñiga, que se levantase una información para certificar la veracidad de su terrible historia y la necesidad en que se encontraban de ser auxiliadas⁴⁷.

Los documentos resultantes de esta solicitud y sus pesquisas constituyen sin lugar a dudas la mejor fuente para conocer las peripecias de las clarisas. Evidentemente, mucho antes de ser leídos por los historiadores modernos, fueron ya revisados por los hombres del Consejo de Indias. El resultado de sus lecturas y análisis fue la consulta de 23 de noviembre de 1606. Cuando Pedro de Ledesma, secretario de la Cámara en los asuntos de Perú, despachó sobre la información con Felipe III, éste quedó conmovido por las penalidades sufridas por las religiosas. El texto de la consulta reflejaba fielmente todo lo que ellas habían sufrido y los consejeros pensaban que no se debería escatimar en gastos para ayudarlas. Todo había quedado reflejado: los prometedores comienzos, los peligros experimentados en el fuerte tras la muerte de García de Loyola y el ataque de los rebeldes a Osorno, los traslados a Castro y Santiago, la escasez de limosnas y, por supuesto, la ejemplaridad de su forma de sobrellevar la adversidad. Indudablemente, se consideraba “*preçisa la obligacion que ay de acudir a esta obra*”, de manera que los consejeros recomendaron que se concediese a las monjas la cantidad que el gobernador Alonso García Ramón había evaluado como necesaria para levantar un convento nuevo (y digno) y para

⁴⁵ AN, ES, vol. 20, fols. 315r-16v; carta de poder de doña Elena Clara de la Santísima Trinidad a Antonio de Lezana, Santiago, 13 de septiembre de 1605. Lezana era síndico y mayordomo del convento. Apúntese que frente a la independencia mostrada en la cuestión del traspaso a Lima, en esta ocasión la abadesa actuaba “*con liçencia del padre frai Joan de Lezarraga de la horden de señor San Françisco, vicario provinçial de la dha horden*”.

⁴⁶ AGI, Chile, leg. 64, “Información del convento de Santa Clara”, fol. 5r, pregunta 7.

⁴⁷ Esta información, insistentemente citada hasta ahora, se encuentra, como ya hemos señalado, en AGI, Chile, leg. 64, s. n. Se extiende a lo largo de veintiocho folios, donde quedan reflejados los sucesivos procesos burocráticos que se requerían. Hay una exposición realizada por doña Elena Ramón de la precaria situación del convento y la consecuente necesidad de levantar una información (fols. 3-4r). A continuación, aparece el interrogatorio al que deberán responder los testigos, formado por nueve preguntas (fols. 4r-5v). Las declaraciones de los doce testigos que se presentaron ocupan la mayor parte del informe (fols. 5v-27r). El último documento chileno integrado en el expediente fue un parecer del gobernador Alonso García Ramón (fol. 27), aparte, por supuesto, de las obligatorias certificaciones de los escribanos que validaban la copia (fols. 27v-28r). Al principio se hallan los papeles del Consejo de Indias en los que se resume el contenido de todo el expediente (fols. 1-2). Como queda dicho, la petición de la información y el cuestionario se entregaron el 14 de octubre de 1605. Ese mismo día comenzaron las testificaciones, que se acabaron de tomar el 18. García Ramón fechó su declaración el 15 de noviembre y cuatro días después los escribanos de Santiago terminaban de validar el documento.

el mantenimiento económico del claustro: 8.000 pesos para la obra de la fábrica y otros 400 anuales por tiempo de seis años en tributos de indios vacos del Perú. Aunque no faltaron las ocasiones en las que Felipe III se mostró remiso a pagar los servicios prestados por muchos de sus súbditos, en ésta estuvo de acuerdo en atender la solicitud de las monjas, advirtiéndole, incluso, que se cuidase de que no pasasen más necesidades. Exactamente, su respuesta fue “*assí, y encarguesse mucho al gouernador de Chile que mire por estas religiossas*”⁴⁸.

Es difícil saber si esta decisión solucionó definitivamente los problemas económicos de las clarisas. Ellas, por supuesto, nunca dejaron de pedir ayudas y de exponer necesidades⁴⁹, pero eso no es ningún signo inequívoco de estancamiento económico. A fines de 1606 seguían sin disponer de sede propia, tal y como reconocía el cabildo⁵⁰, pero en los siguientes meses su situación fue iniciando una visible mejoría. Ya durante los mismos días en que se prestaron las declaraciones de la información (quizás nada casualmente), fue donado al convento el principal de una encomienda de indios del valle de Tanco por parte del capitán Juan de Barros, bien recibido entre las clarisas precisamente por creer que “*les sera de mucho efecto para la labor y fundacion de la casa que tienen de hacer donde se an de recoger para siempre jamas porque en la que viven es de prestado y ajena por haber venido de la despoblacion que se hizo de la ciudad de osorno*”⁵¹. En este sentido la donación definitiva llegó a mediados de 1607, cuando Gaspar Fernández de la Serna decidió donar unas casas y solares que poseía en un sitio

⁴⁸ AGI, *Chile*, leg. 1, n. 101, “consulta de la Cámara de Indias”, Madrid, 23 de noviembre de 1606. La real cédula resultante (fechada en Madrid, 1 de febrero de 1607) en Archivo Franciscano de la Provincia de la Santísima Trinidad de Chile, Asuntos Varios (desde ahora AF, AV), lib. 1, fol. 41, con copias recientes en *ibíd.*, lib. 2, fol. 74 y lib. 32, s.f. Véase ERRÁZURIZ, Cr.: *Seis años*, II, p. 338. Como ejemplo de la escasa generosidad mostrada por la Corona, en ocasiones, valga el caso de fray Juan de Vascones, que viajó a la Corte para tratar los problemas del reino de Chile. La Junta de Guerra estimaba que, por los servicios prestados, se le debía dar una buena ayuda de costa, pero el monarca contestó que, “*pues se le da ración y pasaje, bastará con socorrerle con 300 ducados*”. Y peor fue lo sucedido con Alonso de Ribera, que, habiendo sido destituido del cargo de gobernador de Chile, fue considerado por la Junta de Guerra como candidato para merecer un hábito y alguna compensación económica, a lo que Felipe III respondió: “*hágasele merced del hábito, con que por ahora puede contentarse*”: AGI, *Chile*, leg. 4, r. 1, núms. 9 y 14; “consultas de la Junta de Guerra”, 27 de julio de 1604 y 21 de julio de 1606.

⁴⁹ AGI, *Chile*, leg. 18, r. 13, n. 109, “Juan de Jaraquemada a Felipe III”, Santiago, 29 de enero de 1611: “*Tambien ay dos [monasterios] de monjas de Sant Agustín y Sta Clara, que de su santidad entiendo son las guardas de este reyno, necesidad me significan, al Marqués [de Montesclaros, virrey del Perú,] lo he escrito para que, entre las muchas limosnas que haze en nombre de V. Mgd., se acuerde de ellas*”.

⁵⁰ ACS, T. VI, cabildo de 29 de diciembre de 1606.

⁵¹ AN, ES, vol. 21, fols. 48r-49v; acta de donación de principal de encomienda, Santiago, 5 de noviembre de 1605. A cambio del principal, Barros deseaba que se aceptase el ingreso de dos hijas suyas en el convento: doña Catalina Ortiz y doña Inés de Araya. Se calculó que el traspaso del principal de los indios (unos cuarenta, entre hombres, mujeres y niños) hubiera supuesto a Barros una ganancia de 1.400 pesos, cantidad elevada y equivalente a la dote de sus hijas.

llamado “la cañada de San Lázaro”⁵². Las obras que hubiese que hacer en ellos podrían ser costeadas gracias a las mercedes concedidas por Felipe III año y medio antes. Aunque una parte de su cobro les trajo algunos problemas (de hecho aún la reclamaban en 1610)⁵³, hay constancia documental de que a comienzos de 1608 la principal concesión regia, los 8.000 pesos para la fábrica de la obra, fue cumplidamente entregada⁵⁴. Por tanto, aunque en sus primeros años en Santiago las clarisas conocieron estrecheces económicas, pudieron salvarlas con dignidad y obviamente la supervivencia del cenobio por siglos indica que siempre pudieron mantenerse cuanto menos a ese nivel.

Lo que en cambio no tuvo solución fue el trauma sufrido en Osorno y en su peregrinaje hasta Santiago, que dejaría una huella indeleble, como se evidenciará pocos años después, cuando la política chilena experimente un viraje de 180°, al adoptar la estrategia de la llamada “guerra defensiva”, un proyecto político nacido en Lima en 1607 y aprobado en España, por Felipe III, en 1610. Su principal promotor fue un padre jesuita, el granadino Luis de Valdivia, que no dudó en recorrer tierras y mares para lograr que su plan pudiese ser ejecutado⁵⁵.

⁵² AN, ES, vol. 37, fols. 86r-88v; carta de donación de Fernández de la Serna al convento de Santa Clara, Santiago, 15 de junio de 1607. Véase también ERRÁZURIZ, Cr.: *Seis años...*, II, p. 338, que señalaba en 1908 que el convento aún se hallaba en aquel solar, aunque no por mucho tiempo, pues poco después se construyó allí el bellissimo edificio donde aún se ubican la Biblioteca Nacional y el Archivo Nacional Histórico de Chile. Obviamente, Fernández de la Serna pretendía también que tres hijas suyas entrasen en el convento.

⁵³ AN, ES, vol. 45, fols. 252r-253r; carta de poder del convento de Santa Clara a Antonio de Lezana, Santiago, 5 de julio de 1610. Lezana debía reclamar a Juan Pérez de Urasandi 1.500 pesos del convento “*de la mrd. y limosna que le hizo Su Magd. por su real cédula*”. Con mucha probabilidad se refieran a atrasos de los 400 pesos anuales sobre los tributos de indios vacos del Perú que Felipe III concedió junto con los 8.000 restantes. Al parecer, Urasandi había recogido en Lima ese dinero al síndico general de la orden franciscana Juan López de Altopisa, supuestamente para llevarlo a Chile a las clarisas, pero a la fecha de la carta aún no había cumplido tal cometido. Urasandi era entonces maestre del navío que solía pasar el real situado del ejército de Chile que venía desde Lima (aunque con el tiempo llegaría incluso a entrar en el cabildo santiaguino) y seguramente por eso recogió él el dinero. Sin embargo, hay datos que indican que podría ser considerado persona de confianza en el círculo de las clarisas. Algunos indicios documentales demuestran que Urasandi hizo negocios por estos mismos años con Fernández de la Serna (véase, por ejemplo, AN, ES, vol. 18), así que no tendría nada de extraño que fuese avalado por el patrón del convento. La mejor fuente para el estudio de este hombre es AGI, *Chile*, leg. 41, n. 10; infomación de Juan Pérez de Urasandi, 1615.

⁵⁴ AF, AV, lib. 2, fol. 75, “merced a las monjas de Santa Clara de ocho mil pesos para su obra”, Estero de Vergara, 8 de febrero de 1608.

⁵⁵ La bibliografía sobre la “guerra defensiva” y Luis de Valdivia es demasiado abundante para ser contenida en una nota al pie. Dejando aparte los cronistas antiguos, pueden consultarse, entre otros, BARROS ARANA, D.: *Historia general*, IV, caps. 1-6; ASTRAIN, A.: *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols., Madrid, 1902-1925, T. IV, caps. 11-12 y T. V, caps. 14-15; ENRICH, Fr.: *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, 2 vols., Barcelona, 1891, T. I, caps. 18, 23-26 y 28-30; KÖRTH, E. H.: *Spanish policy in Colonial Chile. The struggle for social justice, 1535-1700*, Stanford University Press, Stanford, 1968; FOERSTER, R.: *Jesuitas y mapuches 1593-1767*, Editorial universitaria, Santiago de Chile, 1996, cap. 3; PANIAGUA PÉREZ, J. y VIFORCOS MARINAS, M^o I.: *El humanismo jurídico en las Indias: Hernando Machado*, Diputación provincial de Badajoz, Badajoz, 1997, pp. 147-157; BURRIEZA SÁNCHEZ, J.: “Los misioneros en la Monarquía”, en Teófanos Egido (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*,

La base de todo su pensamiento y acción política consistía en la consideración de que las diferencias existentes, en Chile, entre la “república de los indios” y la de los españoles, nacían de los abusos de éstos sobre aquéllos, y, en concreto, del “servicio personal”. Para acabar la guerra, que hacía imposible la extensión del Evangelio entre los infieles, no se debía persistir en la ofensiva, visiblemente fracasada, sino detener la guerra y erradicar la lacra social que la había creado. Lo primero se conseguiría creando una frontera fortificada a la altura del río Bío-Bío, a través de la cual no pudiesen pasar a maloquear ni los españoles hacia el sur ni los indios hacia el norte; lo segundo, tasando los naturales y exigiendo a los encomenderos que no les cobrasen más que el tributo que les fuese señalado. De esta manera, los indios de paz dejarían de sufrir la injusticia que destrozaba sus vidas y los de guerra, viendo que ya no se les atacaba y que el gobierno español ya no era abusivo, depondrían las armas, aceptarían paulatinamente las predicaciones de los misioneros e incluso algún día aceptarían integrarse dentro de la sociedad colonial. Indudablemente, era un proyecto inteligente y cargado de buenos sentimientos, pero ¿estaba preparada la sociedad hispanochilena para aceptarlo?

LAS CLARISAS Y SU POSICIONAMIENTO SOBRE LA “GUERRA DEFENSIVA”

Pese a ser la de la “guerra defensiva” una historia bien conocida, sigue siendo difícil dar una respuesta a la pregunta que planteábamos al final del apartado antecedente. Nosotros vamos a intentar una respuesta parcial, basándonos en la visión que nuestras atribuladas monjas clarisas poseían de Luis de Valdivia y de su proyecto político. La postura de las hijas de Santa Clara sobre los novedosos planteamientos del jesuita Valdivia nos llega a través de una carta que escribieron cuatro de las monjas del convento: la nueva abadesa doña Beatriz de los Ángeles, doña María de Mendoza, doña María de Orozco y doña Isabel Calderón⁵⁶. El destinatario no era una persona cualquiera, sino el virrey de Lima,

Marcial Pons. Ediciones de Historia, Madrid, 2004, pp. 207-208 y ZAPATER, H.: *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco*, editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1992. En este último, consúltese el capítulo 7, que es sin duda el mejor estudio sobre la historiografía de esta época.

⁵⁶ AGI, *Chile*, leg. 27, s.n., Biblioteca Nacional de Chile, manuscritos Medina (desde ahora BNS, MM), T. 122, doc. 2178a., “el convento de Santa Clara a Esquilache”, Santiago, 23 de abril de 1621. Aunque no puede demostrarse documentalente, estimo que la opinión de estas cuatro monjas era representativa de la de toda la comunidad. Citada en ZAPATER, H.: *La búsqueda de la paz...*, p. 118, que incluye a las clarisas entre los enemigos de la “guerra defensiva”.

que en la fecha de la carta era el Príncipe de Esquilache, a quien las monjas se dirigían con toda la retórica habitual de este tipo de documentos. Era obligación de todos los vasallos informar a sus reyes y Esquilache, como representante del de España, debía conocer el estado de postración en que se encontraba Chile, *“tan calamitoso y lleno de trabajos y miserias que si Dios con su poderosa mano o Vuestra Señoría no se sirve de remediarlo con gran prestesa se a de oír su asolación y ruina con mucha brebedad”*. La razón a la que se atribuía tan catastrófica situación era:

“aber querido sustentar el P. Luis de Baldibia y los demas que sigen su opinión que los medios de la gerra defensiba son los que conbienen al rreal serbisio de Su Magestad, llebados de sus particulares intereses y sin atender a lo esensial y verdadero, que es el de Dios Nuestro Señor y de su Magestad, que han querido obcureser por caminos bien desbiados de lo que fuera justo, sólo por sustentar su opinión y llebarla adelante”.

Por supuesto, ellas se disculpaban por no conocer los secretos de la milicia, pero *“lo que emos entendido en esta reclusión y por la bos común del pueblo, que se debe reputar por la de Dios”*, entendían que nada podía ir peor en la frontera. Desde que Valdivia había llegado a Chile en 1612 -aducían- la “guerra defensiva” no había producido otro fruto que el desmantelamiento de fuertes como los de Paicaví, Cayuhuanu o San Jerónimo. ¿Qué podía esperarse de semejante estrategia? Los resultados visibles eran un debilitamiento de las fuerzas españolas y un aumento de las enemigas y de tal desequilibrio no podía nacer nada bueno, porque los indios, a los que se referían como *“jente barbara, sin Dios sin rei ni lei”*, nunca desearía la paz con sus archienemigos ni dejarían de aprovechar su debilidad, para atacarlos y acabar con ellos definitivamente.

El contenido de la carta está claro, pero hay muchos aspectos que merecen ser comentados. En primer lugar, cabe preguntarse si las monjas actuaban y hablaban por sí mismas. Hay ciertos detalles que indican la participación de personas no pertenecientes al cenobio y el primero es el empleo de las teorías sobre el buen vasallo que da consejos a su señor con que se abre la carta. Estos argumentos subyacían en muchas cartas enviadas con fines políticos al Rey o sus representantes, pero las monjas no se habían dirigido a la Corona más que para solicitar su generosidad. Por ello, aunque quizás estemos subestimando la cultura política de estas monjas, nos parece poco probable que supiesen manejar por sí mismas este tipo de recursos retóricos. ¿Quién pudo haberlas influido de aquella

manera, si ellas no tenían porque conocer tales teorías? Su reclusión, en principio, las limitaba la posibilidad de contactar demasiado estrechamente con quienes normalmente las utilizaban, excepto con los franciscanos y particularmente con su prelado, del que jurídicamente dependían. Los regulares conocían perfectamente todas aquellas normas retóricas y dieron una buena muestra de ello en los años de la “guerra defensiva”, a la que se opuso una gran parte de ellos. Lo más probable es que los franciscanos que trataron con ellas les ayudasen a escribir la carta, incluyendo todos los formulismos debidos. Un par de argumentos respaldan esta hipótesis. El primero es que el ejemplar original de este documento, custodiado en el Archivo General de Indias de Sevilla, se encuentra inserto en otra carta escrita por los seráficos en las mismas fechas y tratando idénticas materias *desde los mismos puntos de vista*. Aparte de esto hay que considerar que las cartas, tanto de la rama franciscana masculina como de la femenina, no partían de una iniciativa institucional propia, sino que formaban parte de un movimiento generalizado de las elites políticas y sociales de Santiago que se había desarrollado exactamente en abril de 1621, ni antes ni después.

Dicha campaña era la enésima embestida contra la “guerra defensiva” y mostraba la preocupación que se había extendido por la capital tras los recientes éxitos bélicos de los rebeldes, encabezados por el cacique Lientur. La situación se parecía demasiado a la de 1598 como para permanecer tranquilos. Chile parecía tan abandonado como entonces, porque hacía más de quince años que no se enviaba un socorro de soldados desde España y los virreyes habían comenzado a limitar el real situado⁵⁷. La muerte del gobernador don Lope de Ulloa, aunque no se había producido en acciones de guerra, aumentaba llamativamente el paralelismo con la situación inmediatamente posterior a la catástrofe de Curalaba. Los desastres parecían volver de nuevo. Lientur, acaudillando una expedición de 1.000 indios, había hostigado el fuerte de Yumbel hasta conseguir quemarlo. Una fortaleza menos a añadir a la importante lista de las arrasadas por orden del odiado P. Valdivia, que en 1619 había abandonado Chile como dejándolo a su suerte. Y la suerte parecía muy poco favorable mientras su sistema siguiese vigente. De ahí el empeño por parte de tantos chilenos de que las instituciones acabasen con el plan del jesuita.

⁵⁷ VARGAS CARIOLA, J. E.: “Financiamiento del ejército de Chile en el siglo XVII”, *Historia*, 19, (1984), pp. 159-202. demuestra que el virrey que comenzó los recortes sobre el situado fue el Marqués de Montesclaros en 1616. Agradezco al autor que me facilitase una separata de tan interesante trabajo.

Estas circunstancias constituyeron, sin duda, la causa de la movilización, pero no debe pasarse por alto que ésta no fue tan espontánea. Todos los que escribieron lo hicieron al mismo tiempo y la coincidencia no fue casualidad. Aparte de las cartas de franciscanos y clarisas, pueden citarse -sin agotarlas- las misivas del cabildo eclesiástico (24 de abril), del concejo (20 de abril), del convento de Santo Domingo (21 de abril)...⁵⁸. Las fechas son excesivamente cercanas para tratarse de una casualidad. Sin duda, lo más granado de Santiago se había puesto de acuerdo para convencer al Virrey de la necesidad de eliminar la “guerra defensiva” y borrar todo recuerdo de ella. Esto no tenía nada de especial, porque ya en 1613 y 1614 se había hecho algo parecido.

Parece evidente que las clarisas fueron puestas al corriente de todo esto a través de los franciscanos y, seguramente también de las visitas sociales del locutorio. Las monjas demostraban en su carta estar bien informadas de las noticias de la frontera. Las más antiguas, como el desmantelamiento de los fuertes por Valdivia, guardaban pocos secretos para ellas, pero incluso estaban al tanto de las últimas novedades:

“Después de la nueva del gobernador don Lope de Ulloa an lebantado los enemigos todos los indios questaban rredusidos en el fuerte de Cayoguano y los de las parsialidades de Picul y Neculgueno, llebándose esta última dies españoles questaban en su resguardo en un fuerte, y cada día se ban al enemigo los indios de pas que están de nuestra parte; el enemigo infeqta la tierra de pas mui a la continua con juntas gruesas, como lo iso el mes de ebrero pasado, que dieron en el quartel de Yumbel más de mil indios de Arauco y se lebaron a bista del tersio de buesa^a que esta allí muchos caballos y todo el ganado bacuno; y en otra ocasión que por este tienpo se ofreció, yendo algunos indios amigos y beintiquatro españoles a tomar lengua a la tierra de gerra, dieron con una junta en Angol y mataron sinco soldados y treinta indios de los nuestros”.

No les faltaba ni un detalle, pero ¿quién les había dicho todo eso? Por supuesto, no lo podían conocer de primera mano. Desde 1605, ninguna de ellas había salido de Santiago e incluso muy pocas lo habrían hecho alguna vez

⁵⁸ Todos estos documentos se encuentran en AGI, *Chile*, leg. 27, entre otros también pertenecientes a esta campaña contra la “guerra defensiva”. Evidentemente, las fechas entre paréntesis son las de las cartas que cada uno escribió al Virrey.

del convento. A pesar de su estilo de vida en reclusión, las monjas no vivían completamente ajenas al mundo. Tenían, a todas luces, sus medios para enterarse de lo que ocurría. Recordemos su expresión “*lo que emos entendido en esta rreclusión y por la vos común del pueblo*”. Ciertamente podían conocer lo acaecido en la guerra a través de muchas personas de Santiago, sin embargo, parece poco probable que cualquier vecino las pusiese al corriente de la campaña conjunta de los cabildos y las órdenes religiosas. Como las monjas no debieron tomar parte en los conciliábulos de personalidades en que se orquestó aquella operación, forzosamente tuvo que informarlas alguien que participase en ellos. Esa persona o personas sería la encargada de ponerlas al corriente de los últimos movimientos de la guerra, de convencerlas para sumarse a la campaña y de ayudarlas a redactar la carta con las típicas locuciones sobradamente conocidas por cualquiera que estuviese familiarizado con ese tipo de documentos. Indudablemente, ahí podía estar la mano de los franciscanos, sin cuya intervención no parece probable que las clarisas se hubiesen lanzado, *motu proprio*, a escribir al Rey sobre tema político alguno, incluido éste. La “guerra defensiva” llevaba vigente desde 1612 y ellas jamás habían escrito contra ella.

La siguiente pregunta es obvia. Si la intervención de los religiosos de San Francisco fue tan decisiva, ¿puede considerarse que las monjas expresaban ideas propias? Téngase en cuenta, aparte de lo ya comentado, que los franciscanos trabajaban como rectores espirituales de las clarisas y por tanto ejercían una influencia bastante notable sobre sus conciencias. La verdad es que, al comparar el contenido de esta carta con la literatura epistolar de los seráficos en los años anteriores a 1621, aparecen puntos en común sumamente relevantes. Las monjas habían definido a los indios como “*jente barbara, sin Dios sin rei ni lei*”. No era una definición cualquiera, sino la expresión popular de las teorías de origen aristotélico, que fundamentaban el pensamiento social de los españoles del Antiguo Régimen y que eran de radical aplicación en los virreinos indios. Éste no es lugar para exponerlas con detalle, labor que además ha sido ya realizada inmejorablemente por autores como Lewis Hanke o John H. Elliott⁵⁹. De manera que, en síntesis, nos limitaremos a recordar que según la doble tradición clásica-cristiana de Occidente, el ser humano se definía por su capacidad para razonar y aceptar la fe católica. Por tanto, todo aquel que no profesase la religión verdadera y que no cometiese actos propios de razón, como era vivir en una sociedad organizada con leyes e instituciones de gobierno, si bien no era equiparado a un animal, sí podía ser calificado como un hombre de

⁵⁹ HANKE, L.: *La lucha española por la justicia en la Conquista de América*, Istmo, Madrid, 1967, y ELLIOTT, J. H.: *El Viejo Mundo y el Nuevo*, Alianza, Barcelona, 1990, especialmente pp. 56-58.

segunda categoría, naturalmente inferior a quienes reunían tales características, y, por ello, necesitado del gobierno de éstos, dada su manifiesta incapacidad para regirse por sí mismo. Con su afirmación las clarisas se integraban en aquella línea de pensamiento, al sostener que los indios eran natural y culturalmente inferiores a los españoles. Eran “bárbaros”, como directamente los denominan en otro fragmento de la carta, pero en vez de estimar que por ello necesitaban del gobierno de los españoles, preferían centrarse en la posibilidad de que aquellos “brutos” se ensañasen con ellos y lo hacían mientras los franciscanos defendían posturas prácticamente idénticas. En 1614, fray Domingo de Villegas, provincial de los franciscanos en Chile, escribía una carta a Felipe III en la que reconocía haber perdido toda fe en la capacidad y voluntad de los indios para recibir la doctrina de Cristo, pues diariamente demostraban

“no ser capaces estos bárbaros para conocer el bien que se les ofrecía ni tener fe humana ni querer admitir la divina, antes aborrecen sobre todas las cosas el tratarles de enseñanza de Dios y si algunos admiten algo de esto, aun en los que se crían entre nosotros se halla al cabo de muchos años el daño que tienen, no sabiendo de esto más que los papagayos hablando aquello que les enseñan y algunas demostraciones a las ceremonias de la Iglesia, como la Ceniza, Ramos, disciplina del Jueves Santo, a las cuales los más de ellos van borrachos, como lo tiene mostrado la larga experiencia y en esto para la mayor ladínez suya, que los rebelados por ningún caso tratan de Cristiandad ni de querer ser enseñados y si en razón de esto se escribe al contrario, lo es de la verdad”⁶⁰.

Ya que los franciscanos jugaron un papel tan decisivo en la decisión de las clarisas de escribir al Rey (y Villegas especialmente), aquella notable similitud de razonamientos podría hacer suponer que éstas se limitaron a expresar lo que aquellos les dictaban por encima del hombro. Sin embargo, somos conscientes de que esta hipótesis podría ser rebatida, teniendo en cuenta la popularidad de estas teorías, que para nada eran reducto de tratados eruditos, sino que pertenecían a la más extendida cultura oral castellana, trasplantada posteriormente a América. Así lo indicaba Diego Pérez de Mesa, uno de los aristotélicos más rigurosos del siglo XVII, al escribir que

⁶⁰ AGI. *Patronato*. leg. 229, r. 34, n. 1, BNS, MM, T. 116. doc. 2012; “fray Domingo de Villegas a Felipe III”. Santiago, 12 de abril de 1614.

“el hombre naturalmente es civil y político, así como es regible y disciplinable. Y por eso el que por su naturaleza particular e inclinación propia aborrece y huye de la ciudad y comunicación de los hombres, o es un hombre de naturaleza más alta y excelente que los demás, pues puede solo pasar en el desierto sin ellos, como S. Juan Baptista y como S. Antonio, o es un hombre malo y perverso, amigo de saltar por los caminos, de quien suelen decir en España *moro sin señor*, y otras veces *hombre sin Dios, sin ley y sin Rey*”⁶¹.

Esta última frase -según el autor, un conocido refrán castellano- coincide plenamente con la visión arquetípica de los indios en la América española. Podría, en consecuencia, argüirse que no era extraño que las opiniones de franciscanos y clarisas coincidiesen, cuando de hecho eran compartidas por un altísimo porcentaje de la población hispanoamericana y por consiguiente sería incorrecto intentar probar por ella la existencia de una manipulación del pensamiento político de las monjas por parte de los frailes. Claro que en realidad tampoco podría demostrarse lo contrario. De hecho, no podría concluirse definitivamente nada.

Para salir de este atolladero habría que ponderar otros elementos que hasta ahora hemos ignorado. Una buena forma sería tener presente la incidencia de los hechos políticos sobre las estructuras de pensamiento. Con bastante frecuencia, la Historia política busca la comprensión de las acciones de los distintos agentes históricos en la red cultural que condiciona sus comportamientos, pero, a la inversa, la Historia cultural aún no ha aprendido a subrayar la incidencia que determinados hechos ejercen sobre los imaginarios colectivos. La adopción de esta perspectiva podría sernos útil para entender la radicalidad del discurso franciscano en las primeras décadas del siglo XVII y su oposición, sin ambages, a los presupuestos “indigenistas” que radicaban en el núcleo teórico de la “guerra defensiva”. Podría hacerlo, porque los seráficos no habían pensado siempre así, ni mucho menos. De hecho, durante el siglo XVI muchos misioneros franciscanos sostuvieron posturas tremendamente próximas a las de Luis de Valdivia. Cualquiera podría pensar que una frase como “estos indios de este reino de Chile han sido muy agraviados en los tiempos pasados y ésta ha sido la causa de su alzamiento y rebelión” había sido pronunciada por el célebre jesuita y, sin embargo, salió de la pluma de fray Juan de Torralba (OFM), en 1569⁶². ¿Qué había sucedido entre la segunda mitad del siglo

⁶¹ PÉREZ DE MESA, D.: *Política o razón de Estado sacada de la doctrina de Aristóteles*, Luciano Pereña (ed), CSIC. Madrid, 1980, p. 23.

⁶² AGI, Chile, leg. 64, s.n., “fray Juan de Torralba a Felipe II”, Santiago, 13 de julio de 1569. Este documento

XVI y la primera del XVII? Desde luego, pocas preguntas tienen una respuesta tan sencilla como ésta.

La rebelión araucana cayó como una losa sobre las conciencias chilenas. Con anterioridad a ella, Chile había reproducido la polémica sobre la inferioridad cultural del indio, la justicia y la conveniencia de dominarlo políticamente, y la ética del empleo de la fuerza para conseguirlo, etc. La contemplación de la destrucción de las ciudades de la Araucanía, la pérdida de media gobernación y las brutalidades que se cometieron en aquellos días parecieron restar muchos argumentos a quienes confiaban en los indios y defendían la posibilidad de culturizarlos y cristianizarlos a través del diálogo y el respeto. Un caso paradigmático fue el de los franciscanos, que se apartaron conscientemente de toda una tradición integrada por hombres de la indudable talla moral de Torralba⁶³. La virulencia del P. Villegas es perfectamente comprensible para quien bucee en su biografía. Formaba parte de la comunidad franciscana de Valdivia, de donde debió huir cuando la ciudad fue destruida para salvar la vida⁶⁴.

No sabemos nada sobre qué opinaban las clarisas de los indios antes de la destrucción de Osorno. Que sepamos, nadie ha encontrado hasta ahora ningún documento que nos informe sobre ese aspecto y posiblemente nadie pueda hacerlo jamás. Aunque indudablemente resultaría bastante simplista identificar los pareceres de franciscanos y clarisas, parece razonable pensar que si los frailes, estando en contacto directo con los naturales, aún mantenían una visión de ellos preñada de optimismo y de esperanza evangelizadora, las monjas, que no trabajaban directamente con indio alguno y no estaban expuestas a las desilusiones de quien chocaba directamente con la tozudez de las idolatrías, no tenían por qué tener una visión más negativa que la de los miembros de la rama

se encuentra transcrito en OLIVARES MOLINA, L.: *La provincia franciscana de Chile de 1553 a 1700 y la Defensa que hizo de los indios*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1961, pp. 345-347, aunque con algunos errores. En el mismo legajo se encuentran más cartas dirigidas a Felipe II insertas en esta misma línea política, al igual que en AF, AV, lib. 1, especialmente fols. 46-49 y AN, *fondo Morla Vicuña*, vol. 30, fols. 167r-169r, Torralba, fray Cristóbal de Rabaneda y fray Antonio de Carvajal a fray Bartolomé de las Casas, Santiago, 6 de marzo de 1562 y fols. 174r-175v, carta de Torralba, Rabaneda y Carvajal, Santiago, 6 de marzo de 1562 (estas dos últimas son copias de originales conservados en AGI, *Audiencia de Lima* que no he tenido ocasión de consultar).

⁶³ *Ibid.*, pp. 249-290. En la p. 266, Olivares reconoce que “la rebelión de los indios a fines del siglo XVI, con la larga serie de lamentables consecuencias que trajo, produjo un fuerte cambio en la mentalidad de algunos religiosos que juzgan ahora de otro modo la conquista”, aunque opina que “sin embargo, esos testimonios son excepciones y pertenecen a otro ambiente, escritos después de 1600”. Estamos plenamente de acuerdo con lo primero y con que “después de 1600” hubiese “otro ambiente”, aunque no pensamos que sean “excepciones” los testimonios de quienes endurecieron su juicio sobre los indios.

⁶⁴ GUARDA, G.: *Nueva historia de Valdivia*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001, p. 106.

masculina de su Orden. Insistimos, esto no se puede probar documentalmente, pero como hipótesis creemos que no le falta lógica. En cualquier caso, fuera cual fuese la opinión primera de las clarisas sobre los aborígenes, no hay duda que sobre ella incidieron los hechos que vivieron durante la destrucción de Osorno y los viajes a Chiloé y Santiago. En su carta a Esquilache hay dos rasgos predominantes, desprecio y miedo, y puede comprenderse con facilidad que ambos sean consecuencia de tan traumáticas experiencias, todas, por cierto, bien presentes en la carta. Cuando hablaban de una “desgracia general”, las referencias eran muy claras: “*se están aguardando nuevas de mayores trabajos y desdichas que los que se padecieron en la provincia de Osorno, Valdivia, Mariguano y la Villarrica las cuales, desde que se perdieron, nunca se han buuelto a poblar ni pacificar*”. Puesto que lo que las clarisas escribían a Esquilache era consecuencia directa de sus propias vivencias, pensamos que puede descartarse el que fuesen unas simples amplificadoras de las teorías de los franciscanos. Hablaban de sufrimientos propios. Del exilio, por ejemplo: “*han informado a V. S. que mediante los medios de la guerra defensiva habían dado la paz estas tierras, lo cual es muy falso, porque si fuera verdad todas nosotras nos hubiéramos buuelto [a] habitar el convento de Osorno donde somos retiradas por las ruinas que estos bárbaros hicieron y las que han continuado*”. En Santiago los recuerdos y la soledad las embargaban, porque “*estamos desamparadas de patria, padres y hermanos, hechos pedazos a sus manos*”. Nadie que tuviese que enfrentarse a un drama tan intenso necesitaba ser inducido a opinar contra los indios, ni contra cualquier proyecto político que, como la “guerra defensiva”, se basase en la consideración de que la gran rebelión era una respuesta legítima a los abusos sufridos por los naturales.

Repasar algunos de los momentos más importantes de la vida del convento de Santa Clara nos ayudará a confirmar esta conclusión. Recordemos la forma en que se opusieron a los deseos del Virrey, el cabildo de Santiago y los mismos franciscanos cuando les plantearon la opción de ir a Lima como lo más recomendable, caso muy llamativo pero no excepcional. Todas las cartas de poder que concertaron por estos años, aunque en algún caso especificasen que lo hacían con licencia de su prelado, fueron firmadas cuanto menos por la abadesa doña Elena, si no por unas cuantas de ellas, obviamente con perfecta conciencia de lo que hacían. De hecho, el encargo a Lizana para que fuese a Lima a cobrar la deuda con Pérez de Urasandí se tomó “*abiendonos conformado en capitulo conforme lo abemos de uso y costumbre sin ninguna discrepancia*”⁶⁵. Este “uso y

⁶⁵ Este poder de 1610 estuvo firmado por doña Luisa Ramírez, doña Beatriz Ramírez, doña Beatriz de los

costumbre” siguió manifestándose en las concesiones que las clarisas disfrutaron y que ellas mismas, y no otra persona, aceptaron. La donación del principal de Barros fue protocolizada ante escribano entre éste y el vicario provincial fray Juan de Lizárraga, pero el fraile no venía a expresar una opinión propia, sino a manifestar lo que había “*consultado con la abadesa y monjas del dicho monasterio*”⁶⁶. Más destacado todavía es el caso de la donación de los solares de Fernández de la Serna, sobre el que se conservan los documentos que describen el proceso de toma de decisiones protagonizado por las clarisas, formado por tres votaciones. Según como es descrita, la secuencia de los hechos fue la siguiente: la primera reunión se celebró el 13 de junio de 1607 en “la grada de la iglesia” del convento, ante notario y bajo la atenta vigilancia de dos franciscanos (Villegas y fray Juan de Ocampo). En ella, la abadesa doña Elena Ramón “propuso” la oferta de Fernández de la Serna a doña Luisa Ramírez, doña Isabel Ramírez, doña Agustina de Paz, doña Beatriz de los Ángeles, doña Andrea de Figueroa, doña María de Mendoza, doña María de Orozco, doña Baltasara de Villarroel, doña Gregoria Ramírez, doña Elena de Lezana, doña Leonor Basurto y doña Magdalena de Sierra. Después de escuchar la propuesta, “*todas las dichas monjas unánimes y conformes de una vez y conformidad dijeron que [la] aceptaban*” y significativamente añadían que “estaban muy informadas” del asunto, lo que indica que no improvisaron entonces su respuesta, sino que incluso la traían debidamente meditada⁶⁷. Al día siguiente las mismas personas volvieron a verse en la reja de la iglesia. El escribano leyó la conclusión que se había tomado en la jornada anterior y cuando hubo acabado, doña Elena “*les dijo a las dichas monjas si estaban de el propio parecer y voluntad que lo digan y declaren en este segundo tratado todas las cuales y cada una de por si de un propio acuerdo y voluntad dijeron que es su voluntad y parecer se efectue y acabe el dicho concierto*”⁶⁸. La última sesión se celebró el día 15 repitiendo el ritual del día anterior: lectura por parte del notario de lo que se había decidido anteriormente, interpelación

Ángeles y doña Magdalena de Sierra. Sobre la dependencia con el vicario en el caso del de 1605, véase *supra* nota 45.

⁶⁶ AN, ES, vol. 21, fols. 48r-49v; acta de donación de principal de encomienda, Santiago, 5 de noviembre de 1605. Sobre este documento, véase *supra* nota 51.

⁶⁷ AN, ES, vol. 37, fol. 83; acta del “1º tratado”, Santiago, 13 de junio de 1607. El listado de las monjas es muy interesante, pues permite hacerse una idea de quiénes formaban entonces el convento (con la posibilidad de realizar algún tipo de análisis sociológico sobre su origen familiar) y ver cuáles habían llegado desde Osorno para comprobar que las firmantes de la carta de 1621 hablaban efectivamente de sus propias experiencias. Destaca la presencia de doña Gregoria Ramírez, la monja capturada de que tanto habla Rosales en su crónica. Nótese también la concurrencia de esa doña Elena de Lezana, que seguramente debe ser una hija o deuda de Antonio de Lezana.

⁶⁸ AN, ES, vol. 37, fol. 84; acta del “2º tratado”, Santiago, 14 de junio de 1607. Firmaron doña Elena Ramón, doña Agustina de Paz, doña Luisa Ramírez, doña Isabel Ramírez, doña Beatriz de los Ángeles, doña Andrea de Figueroa, doña María de Orozco y doña María de Mendoza.

de la abadesa a las monjas preguntando si lo aceptaban y respuesta afirmativa de éstas⁶⁹. Sólo después de haber consultado nada menos que tres veces a las clarisas sobre si *aceptaban* la entrada de las hijas de Fernández de la Serna en el convento se pudo escriturar la carta de donación de los solares⁷⁰. Ciertamente que todos los “tratados” fueron supervisados por dos franciscanos, pero eso no impidió que las decisiones finales que se tomaron reflejasen la libre opinión de las monjas. Incluso podríamos plantearnos si la pareja de frailes vigilantes hubiera sido capaz de imponer nada a las monjas en aquellas sesiones a la luz de lo que ocurrió cuando se planteó lo del retiro a Lima⁷¹.

La carta de 1621 fue consecuencia de deliberaciones idénticas a éstas. Podemos afirmarlo gracias a lo que ya hemos expuesto y a un detalle que no habíamos mencionado hasta ahora: el que sus firmantes (con excepción de la abadesa) se titulen “discretas” junto a sus nombres. Esta particularísima expresión designa a los miembros de un consejo asesor del líder de alguna institución religiosa, especialmente dentro del ámbito franciscano⁷², lo que demuestra irrefutablemente que la reunión existió. Todo lo que hemos expuesto garantiza que en ella las clarisas expresaron sus puntos de vista con tanta libertad como en los “tratados” de 1607. Los franciscanos pusieron a las clarisas al corriente de la campaña contra la “guerra defensiva” que se estaba desarrollando en Santiago, pero no necesitaron imponerles su criterio. La opinión de unos y otras concordaba, debido, sencillamente, a que todos habían recorrido una misma singladura. Las monjas expresaban en su carta sus propias ideas, alimentadas por sus propias vivencias, y éstas habían quedado muy claras.

CONCLUSIONES

Giovanni Levi, uno de los principales cultivadores de la microhistoria, afirmó en cierta ocasión que esta disciplina “*es un procedimiento que toma lo*

⁶⁹ AN. ES. vol. 37, fol. 85; acta del “3º tratado”, Santiago, 15 de junio de 1607. Las firmas son las mismas que las del día anterior salvo por la ausencia de doña María de Orozco.

⁷⁰ Recuérdese que ésta se realizó el mismo día 15. Véase *supra* nota 52.

⁷¹ Dentro de estos parámetros puede comprenderse mejor el conflicto que a mediados del siglo XVII plantearon las clarisas a Felipe IV y al Papa, consiguiendo de hecho la desaparición de la prelatura que los franciscanos ejercían sobre ellas. Hay documentación dispersa sobre estos hechos en las subsecciones *Audiencia de Chile* y *Audiencia de Lima* del Archivo General de Indias y en los libros de Asuntos Varios del Archivo Franciscano de Santiago de Chile. Merecen un estudio más detallado del que hasta ahora han tenido, que no ofrecemos aquí por salir claramente de la cronología de este trabajo.

⁷² Agradezco a don L. Carlos Álvarez Santaló que me descubriese el significado de esta infrecuente acepción del término “discreto” durante el Antiguo Régimen. Covarrubias no hace referencia a ella, pero su existencia puede

*particular como punto de partida*⁷³. El punto de llegada es un conocimiento amplio de la sociedad en la que se inserta el caso “particular” tratado, y a eso hemos aspirado a la hora de abordar el estudio de las clarisas de Santiago de Chile en el reinado de Felipe III. Por supuesto, su historia no carece de interés en sí misma, pero su principal utilidad consiste en la posibilidad que nos ofrece de observar a pequeña escala los avatares y procesos sufridos por Chile. Claro que la representatividad de las peripecias de las monjas es sólo relativa. Ningún individuo reacciona de la misma manera ante unas mismas circunstancias y de hecho existen casos de diferentes posicionamientos ante la rebelión araucana. Algunos son tan espectaculares como el de Martín de Aranda Valdivia, que provenía de una familia de ricos encomenderos de Osorno que lo perdieron todo tras la rebelión, lo que no le impidió no ya sólo aceptar la “guerra defensiva”, sino incluso dar su vida por ella, convirtiéndose en uno de los tres célebres mártires de Elicura. Otro ejemplo maravilloso es el del corsario holandés Hendrick Brower, que en su derrotero por el Pacífico conoció en Chiloé a una anciana superviviente de Osorno llamada Luisa Pizarro. Ésta tenía poco más de treinta años cuando se desató la gran rebelión (había nacido en 1568) y vivió prácticamente los mismos hechos que las clarisas. Sin embargo, cuando narró a Brower sus vivencias, éstas no estaban tan teñidas de resentimiento y, no tenía empacho en reconocer que los españoles habían dado buenas razones a los indios para que éstos actuaran como lo hicieron:

“[antes del levantamiento] se había vivido con gran esplendor en Osorno, donde el más insignificante de los españoles tenía 300 indios por vasallos, que estaban obligados a pagar a sus amos cierto tributo semanal en oro, pero que los indios, completamente fatigados de semejante esclavitud y de otras intolerables gabelas, se habían levantado en armas en el año 1599”⁷⁴.

Pese a estos testimonios, es normal que la mayor parte de los supervivientes de las ciudades del sur y sus familiares se viesen arrastrados en los años siguientes por el odio y el rencor. En ese sentido la historia de las clarisas es más de lo que su propio nombre indica, pues cabe considerarla una muestra

ser confirmada en el *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española.

⁷³ LEVI, G.: “Sobre microhistoria”, en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer Historia*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 119-143. Agradezco al prof. Bartolomé Yun que llamase mi atención sobre estas reflexiones.

⁷⁴ Citado en URBINA, M^a X.: *La frontera huilliche*, p. 83. Obviamente Brower podría muy bien haber alterado o incluso inventado el testimonio de la supuesta superviviente en función del odio de los holandeses hacia los españoles, pero la verdad es que no nos parece imposible que encontrase personas que efectivamente le pudiesen presentar este interesante punto de vista.

razonablemente significativa de toda una generación que, tras haber conocido el horror, se cerró a cualquier tipo de entendimiento con los indios, justificó su esclavitud⁷⁵ y vio crecer sus sentimientos racistas de forma desmesurada.

Nos preguntábamos antes si la sociedad hispanochilena se encontraba preparada para asumir la “guerra defensiva”. Esto, insistimos, significaba reconocer que la culpa de la rebelión araucana correspondía a los españoles por someter a los nativos al servicio personal. El testimonio de las monjas de Santa Clara, aceptada su representatividad general, nos permite saber que la reacción del Reino ante la rebelión fue exactamente la contraria a la que necesitaba la “guerra defensiva”. El recuerdo de aquellos días fatídicos no produjo ningún examen de conciencia sobre los supuestos abusos practicados sobre la población aborigen, sino un recrudecimiento de la aversión hacia ella. Por ello, cuando Valdivia llegó a Chile para poner en marcha su plan, se encontró con una oposición social sólida, virulenta y muy extensa. El jesuita y quienes lo apoyaban sostuvieron la conocida teoría de que contra la “guerra defensiva” luchaban los *interesados* en el servicio personal de los indios de paz y en la esclavitud de los indios de guerra capturados en combate. Un impreso favorable al “nuevo orden” recogía estas teorías y afirmaba:

“Que los Capitanes y soldados interesados quieran la guerra, no es cosa nueva, ni es menester probarlo.

Que los que tienen Indios no quieran que se quite el servicio personal, las muchas dificultades que se han puesto a las cédulas en que V. Magestad lo ha mandado, lo manifiestan”⁷⁶.

Pero, ¿qué pasaba con quienes no participaban en la guerra o no poseían ningún indio encomendado? ¿Por qué habría que suponer que los intereses materiales de una minoría de encomenderos posicionarían a casi toda la sociedad contra la “guerra defensiva”? La realidad se mostró aun más obstinada que el obstinado jesuita. Difícilmente puede negarse que hubo muchos intereses económicos en juego, pero ni éstos monopolizaron toda la oposición contra Valdivia ni seguramente conformaron lo más esencial de las protestas.

⁷⁵ JARA, A.: *Guerra y sociedad en el Chile colonial*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1987, caps. 8-10.

⁷⁶ Archivo Histórico Nacional de España, *Jesuitas*, leg. 956, n. 20 (Existe un ejemplar mutilado de este documento en *ibíd.*, leg. 135, n. 25), doc. 2; AN, *Jesuitas*, vol. 424, fols. 36r-37r; Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile, vol. 80, pp. 37-45; *Papel impreso desvaneciendo la relación hecha contra lo obrado por el P. Valdivia en la pacificación del Arauco*, s.f. (h. 1615).

Por supuesto, existen muchos otros datos y factores que permiten llegar a esta conclusión, pero será mejor no perderse en digresiones sobre el tema y volver a las clarisas para concluir. Ellas, a las que el príncipe donado por el capitán Juan de Barros convertía en rentistas, pero no en encomenderas⁷⁷, no se oponían a la “guerra defensiva” porque deseasen esclavizar indio alguno o porque quisiesen beneficiarse del servicio personal, sino porque temían que volviesen a repetirse los hechos luctuosos que sufrieron quince años atrás, por concederse, ingenuamente, una confianza que no merecían a aquellos que entonces habían destruido su mundo y asesinado a sus familiares y vecinos. Para ellas, lo sustancial no era el origen de la violencia indígena; porque su mente estaba dominada por las duras vivencias y recuerdos de la destrucción de Osorno y de su peregrinar.

⁷⁷ Es de advertir, que, aparte de todo, no se conoce hasta el momento ningún testimonio documental sobre el cumplimiento de dicha concesión. En cualquier caso, el ingreso que hubiese podido suponer para las clarisas, ni siquiera les permitió adquirir una sede propia.

PRIMEROS ESPACIOS DE RELIGIOSIDAD FEMENINA EN EL BUENOS AIRES COLONIAL: 1640-1715

Alicia Fraschina

“Escríbeme V. R. que en Buenos Aires y en otros puntos hará cuarenta años que se ha introducido un género de beatas que llaman de la Compañía: hacen voto de castidad, visten sotana negra con toca y manto de anascote, viven en sus casas con grande ejemplo y comulgan dos veces a la semana en nuestra iglesia y son las personas más nobles y ejemplares de la ciudad”¹.

Hacia fines de 1679 el padre Juan Pablo Oliva, General de la Compañía de Jesús, desde Roma, al retomar en su carta un informe proveniente de Buenos Aires, ofrece la primera representación de mujer consagrada cuyas huellas se conservan en la ciudad porteña².

Una representación que debió colmar de orgullo a la máxima autoridad jesuítica. Las beatas de la Compañía eran mujeres “nobles” -descendientes de españoles-, castas, austeras en el vestir, de vida recogida y de comunión frecuente. Es más, según la percepción del informante porteño, eran un modelo a imitar.

Sin embargo, cinco años más tarde otra epístola llegaba a Buenos Aires, también desde el centro de la cristiandad, también escrita por un General de la Compañía, el padre Charles Noyelle:

“Quedo advertido que las beatas de Buenos Aires son el ejemplo de aquella ciudad, y que ni los nuestros les han aconsejado traje particular, ni admitido voto de obediencia, y el que han hecho de castidad ha nacido de su elección y devoción”³.

¹ FURLONG, G. (SJ): *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*, Colegio del Salvador, Buenos Aires, 1944, 3 volúmenes, I, 81. Cartas de los Generales de la Compañía de Jesús, núm. 89. Véase también, Biblioteca Nacional de Buenos Aires, *Manuscritos de Segurola*, Documento 3588, f. 241.

² *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Institutum Historicum, Roma, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001, 4 volúmenes. El padre Gianpaolo Oliva, oriundo de Génova, fue General de la Compañía de Jesús en los años 1664-1681.

³ Ver FURLONG, G.: *Historia del Colegio del Salvador...*, I, p. 82. Cartas de los Generales de la Compañía de

¿Cómo explicar esta ambigüedad, esta mirada casi contradictoria en torno a los gestos y las conductas de las beatas porteñas? ¿Qué es lo que está en juego en esa admiración o rechazo? ¿Qué podría justificar este recelo manifestado en la representación de los jesuitas instalados en Roma? ¿Eran ellas, beatas de la Compañía, un ejemplo a imitar o transgresoras a evitar?⁴

EL CASO DE UN PUERTO LEJANO

Buenos Aires -en la época que nos ocupa- forma parte del virreinato del Perú, pero su ubicación marginal en el extremo austral del hemisferio americano da origen a situaciones peculiares. Hacia mediados del siglo XVII -momento en el que percibimos un primer grupo de beatas- han pasado ya setenta años desde su segunda y definitiva fundación. Instalada al borde de la pampa ondulada y sobre el Atlántico, la creación de la ciudad de la Santísima Trinidad y Puerto de Buenos Aires formó parte del movimiento expansivo que buscaba culminar la colonización, consolidando los establecimientos de Tucumán y Asunción y poblando una salida al mar. La Corona, por su parte, le atribuyó un importante valor estratégico para la defensa de Potosí, el centro minero altoperuano. La conjunción de estos intereses hizo que ya en la segunda década del siglo XVII, fuera erigida en capital de la gobernación del Río de la Plata, y al mismo tiempo, de la diócesis del mismo nombre.

La precisa mirada de algunos viajeros -Acarette du Biscay y Massiac-, las cifras de los padrones de 1643 y 1664, algunos informes de la época -el del padre Altamirano y el del gobernador Andrés de Robles- nos permiten reconstruir su fisonomía y el número y "calidad" de sus habitantes⁵. Acarette calcula para 1658 unas seiscientas casas. Un pequeño fuerte de tierra -donde vive el gobernador- domina el río. La guarnición se compone de sólo 150 hombres. Hay también un hospital⁶. La Iglesia tiene una presencia destacada: las órdenes de

Jesús, Carta del Padre Carlos Noyelle al Provincial de la Provincia Jesuítica del Paraguay, fechada en Roma el 26 de agosto de 1684. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús...*: El padre Charles Noyelle, oriundo de Brabante, fue General de la Compañía de Jesús durante los años 1682-1686.

⁴ En torno a las aportaciones historiográficas sobre las beguinas y las beatas en Europa y América ver las notas 37, 38 y 39.

⁵ Para la caracterización de Buenos Aires en la segunda mitad de siglo XVII y comienzos del XVIII me he basado fundamentalmente en MOUTOUKIAS, Z.: *Contrabando y control colonial en el siglo XVII*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1988.

⁶ DU BISCAY, A.: *Relación de un viaje al Río de la Plata y de allí por tierra al Perú*, Alfer y Vays, Buenos Aires, 1943.

los dominicos, franciscanos y mercedarios han levantado cada una su convento; los jesuitas, su residencia, una iglesia y un colegio. La catedral –construida en barro- hace exclamar al obispo “*es dolor verla: sin sacristía, ni baptisterio, ni campanario, desnuda de ornamentos y sin fuerzas para repararse*”⁷. Pero veinte años más tarde el gobernador Andrés de Robles percibe un relativo crecimiento de “la pequeña aldea”⁸. Hacia el 1700 se calcula en ocho mil el número de sus habitantes. En la cúspide del tejido social se encuentra una elite algo mestiza y bastante cosmopolita compuesta fundamentalmente por españoles –peninsulares y criollos-, un importante número de portugueses, y unos pocos holandeses y franceses, atraídos sin duda por la posibilidad de comerciar. Por debajo, una heterogénea base de blancos pobres, mestizos, esclavos y nativos. Los soldados de la guarnición –se calcula- llegaban a mil⁹.

Está vinculada a Potosí, al Brasil y al Atlántico lo que justifica que a pesar de haber quedado fuera del sistema de flotas y galeones, su realidad cotidiana en esta época la muestra inmersa en un intenso tráfico de importación y exportación, una actividad portuaria desmesurada en proporción con los recursos del espacio que domina directamente. El rol que le atribuye la Corona determina la instalación en ella de un dispositivo militar y burocrático importante: en 1661 se llega a crear una Audiencia, aunque de efímera existencia.

La elite porteña está formada por un entramado de militares, oficiales reales y comerciantes. Fundamentalmente de comerciantes-funcionarios que conforman un aparato comercial capaz de absorber las mercancías importadas a través del sistema de Navíos de Registro y de arribadas forzosas, que hacen del contrabando un fenómeno esencial de la vida comercial de Buenos Aires. Sus miembros se identifican y aseguran su acceso al poder a través de mecanismos familiares y de formación de grupos de parentesco¹⁰.

⁷ BRUNO, C. (SDB): *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Don Bosco, Buenos Aires, 1966-1976, 12 volúmenes, v. III, p. 85, “Carta del obispo don Cristóbal de Mancha y Velasco”, 3 de junio de 1648.

⁸ Una transcripción parcial del informe del gobernador Robles, de 15 de noviembre de 1677 se encuentra en MOUTOUKIAS, Z.: *Contrabando y control colonia...*, pp. 168-169.

⁹ BESIO MORENO, N.: *Buenos Aires, puerto del Río de la Plata, capital de la Argentina. Estudio crítico de su población*, Talleres Tudurí, Buenos Aires, 1939, pp. 424-425. MOUTOUKIAS, Z.: *Contrabando y control colonia...*, “Buenos Aires: hombres y productos”, pp. 35-43. FRÍAS, S.: “La expansión de la población”, *Período español (1600-1810)*, Tomo 2, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Academia Nacional de la Historia, Planeta, Buenos Aires, 1999, pp. 89-126.

¹⁰ MOUTOUKIAS, Z.: *Contrabando y control colonial...*, “La magistratura mercantil”, pp. 198-205.

Para el tema de las redes familiares en la construcción social se puede ver: BALMORI, D., VOSS, St. F., y WORTMAN, M.: *Las alianzas de familias y la formación del país en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1ª. edición en español 1990. SCHRÖTER, B. y BÜSCHGES, Ch. (eds.), *Beneméritos*,

La religión impregna las distintas manifestaciones de la vida cotidiana y entre el poder eclesiástico y el secular se da una relación simbiótica que podemos percibir a través de las motivaciones e intereses compartidos en la construcción social, así como de los conflictos y enfrentamientos provocados –las más de las veces- por jurisdicciones borrosamente delimitadas.

EN POS DE UN ESPACIO PARA LAS MUJERES CONSAGRADAS: EL CONVENTO

A mediados del siglo XVII, coincidentemente con la terminación de una epidemia que azotó la ciudad, y tal vez en relación con la misma¹¹, más precisamente el 21 de noviembre de 1653, el procurador general de Buenos Aires, capitán Juan de Saavedra¹² presentó ante el Cabildo una petición solicitando la fundación de un convento de monjas de Santa Teresa¹³. Escrita desde una retórica patriarcal y paternalista despliega una lógica transparente que nos permite captar el ideal femenino de la época. Atento a lo que se espera de los miembros del Cabildo –“*el servicio de Dios y el amparo de sus hijos*”- deben éstos “*prevenir de remedio a tantas señoras nobles y doncellas principales [...] que deseosas de servir a Dios en alguna religión, no tienen en toda esta provincia un convento*”. Hasta ese momento –argumenta- algunas mujeres de Buenos Aires han ingresado

aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica, Vervuert, Iberoamericana, Madrid, 1999. MOUTOUKIAS, Z.: “Familia patriarcal o redes sociales: balance de una imagen de la estratificación social”. *Anuario del IEHS*, 15, 2000, pp. 133-151.

¹¹ Era una percepción común en las comunidades cristianas que algunos hechos naturales eran un castigo divino. Ver VAN DEUSEN, N.: “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII, las beatas de Lima”, *Histórica*, 33:1 (1999), pp. 47-78: “*Muchos limeños interpretaron que los numerosos terremotos, epidemias y malas cosechas de trigo eran un castigo divino por la continua degeneración limeña. [...] Para contrarrestar estos males, los curas recomendaron algunos antidotos como la comunión, oración y meditación más frecuentes*” (p. 51).

¹² Juan de Saavedra llegó a Buenos Aires en el segundo tercio del siglo XVII con el grado de alférez de la Real Armada. Figura como vecino de la ciudad en el padrón de vecinos de 1664. En 1641 se casó con doña Estefanía de Mena y Santa Cruz, descendiente de conquistadores y primeros pobladores, con lo que pasó a formar parte de la elite local. En 1653 es elegido Procurador de la ciudad. Ver DE LAFUENTE MACHAIN, R.: “Los Saavedra en Buenos Aires durante la colonia”. *Revista chilena de historia y geografía*, tomo LXI, Santiago de Chile, 1929, pp. 335-350.

¹³ Archivo General de la Nación. Buenos Aires, Argentina, (en adelante AGN), *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, tomo X, libro VI, años 1646 a 1655, Buenos Aires, 1912, pp. 302 y 315-318. Sobre este tema ver: FURLONG, G. (SJ): *La cultura femenina en la época colonial*, Kapelus, Buenos Aires, 1951, pp. 114-115; MOLINA, R. A.: “La educación de la mujer en el siglo XVII y comienzos del siguiente, la influencia de la beata española D^a Marina de Escobar”, *Historia*, 5, Buenos Aires, 1956, pp. 11-32; BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina...*, volumen III (1632-1686), p. 145.

al convento de las Teresas en la ciudad de Córdoba del Tucumán, -tema que le tocaba muy de cerca, pues su propia suegra se contaba entre ellas¹⁴- pero ya no hay vacantes disponibles, al extremo que a dos novicias se les acaba de negar la profesión.

Y pasa a invocar los beneficios previstos: el convento será lugar de oración para las esposas de Cristo, y remedio de grandes inconvenientes. Será amparo de la honestidad de las doncellas, seguro de la reputación de las casadas en ausencia de sus maridos y lugar de crianza y de enseñanza religiosa para las niñas nobles que al tomar honroso estado se convertirán en matronas virtuosas. Según esta representación del vocero de la elite, el convento sería no sólo un espacio de religiosidad, sino que cumpliría con necesidades prioritarias de la elite porteña: ser custodio de la honra femenina -y por lo tanto familiar- y transmisor de valores cristianos.

En cuanto al sustento -afirma- no resultaría gravoso para la ciudad: la tierra es rica y abunda la carne, el pescado y el pan. Es más, se cuenta con el aporte de doña Inés Romero y Santa Cruz¹⁵, quien ofrece toda su hacienda, casas, esclavos, chacras y estancias con sus ganados. Otros vecinos también han prometido una parte de sus bienes. Las que van a ingresar -como es habitual- aportarán su dote.

Cumpliendo con la normativa imperante solicita al gobernador y al obispo envíen informes a la Metrópoli, pues la justificación del pedido de fundación por parte de la máxima autoridad civil y eclesial es indispensable para obtener la licencia real. Ambos consintieron, pero el rey nunca dio la esperada autorización. Fue un intento fallido de la elite porteña. Muy probablemente

¹⁴ María Romero de Santa Cruz después de enviudar profesó en el convento de Santa Teresa en la ciudad de Córdoba. LAFUENTE MACHAIN, R.: "Los Saavedra en Buenos Aires"... , p. 340.

Sobre la fundación del monasterio de las Teresas en Córdoba en 1628, ver BRUNO, C.: *Historia de la Iglesia en la Argentina*, vol. II (1600-1632), "Fundación de las Teresas en Córdoba" pp. 543-550; BRACCIO, G.: "Para mejor servir a Dios. El oficio de ser monja", en Fernando Devoto y Marta Madero (dirs.), *País antiguo. De la colonia a 1870*, tomo I, *Historia de la vida privada en la Argentina*", 3 tomos, Taurus Buenos Aires, 1999, pp. 226-249.

¹⁵ Doña Inés Romero de Santa Cruz era hija del capitán Francisco García Romero, vecino fundador de Concepción del Bermejo, que se había radicado en Buenos Aires, y de doña Mariana González de Santa Cruz, y sobrina de Roque González de Santa Cruz, de la Compañía de Jesús. Era viuda de don Enrique Enríquez de Guzmán, de familia ilustre de España, llegado al país en 1611 donde desempeñó los más altos oficios en la carrera militar y en la tesorería de la Real Hacienda. Doña Inés y sus cuatro hijas beatas vivían retiradas en una casa. MOLINA, R. A.: "La educación", pp. 19-20. Del mismo autor: *Diccionario biográfico de Buenos Aires 1580-1720*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 2000.

lo escaso de la población y la pobreza del lugar –a pesar de las afirmaciones que intentaron disimularla- se encuentren entre las causas. No era un hecho excepcional que la Corona negara este tipo de licencia, generalmente por razones económicas. Tampoco era excepcional que fuera una mujer quien donara sus bienes para la fundación de un convento. La decisión de doña Inés debe haber tenido un peso sustancial en la propuesta del procurador. Pero ¿qué pudo haberla movido a donar todos sus bienes? Intuimos dos motivaciones: su vocación religiosa y su situación familiar. Ella era viuda en el momento de hacer el ofrecimiento, y cuatro de sus hijas y dos sobrinas eran beatas. Su hermana, doña María, había ingresado a uno de los conventos de Córdoba al enviudar. ¿Acaso intentaba construir un espacio de religiosidad para sí y su familia? Su viudez y la condición de beatas de sus hijas –ya había casado a otras dos, dotándolas con 6.000 pesos a cada una- la dejaban en libertad de disponer de sus bienes y dar el primer paso. Por añadidura era tía del procurador de la ciudad –la voz cantante en el pedido de fundación- de modo que la fuerza de las redes familiares y tal vez el peso del prestigio social que suponía tener un patrono entre la parentela, muy probablemente hicieron lo demás.

Después de este fracaso los vecinos de Buenos Aires no intentarán por décadas la fundación de un convento de monjas. La vida conventual fue una posibilidad excepcional para sus mujeres, reservada sólo a aquéllas que, además de reunir una serie de requisitos de índole social y religiosa, contaran con el dinero necesario para los gastos del transporte hasta la ciudad de Córdoba del Tucumán -sede de dos conventos de clausura¹⁶-, del año de noviciado, la dote y la celda.

LAS BEATAS INDIVIDUALES

El “estado” o “condición de beata” fue en cambio una opción posible. La reconstrucción del universo tanto simbólico como material de estas mujeres resultó especialmente difícil debido a lo escaso, fragmentario y disperso de las fuentes.

¹⁶ Además del convento de las monjas Teresas, ya nombrado, en 1613 se había fundado en la ciudad de Córdoba un convento de monjas dominicas. Ver BRUNO, C.: *Historia de la Iglesia en la Argentina*, vol. II, pp. 400-409.

He localizado una veintena de beatas individuales, tal vez una cifra mínima que no descarta la posibilidad de un número mayor. Reconstruir su universo, sus itinerarios, nos lleva a responder en primer lugar dos preguntas clave: ¿Quiénes son? ¿A qué sector social pertenecen? En su casi totalidad son hijas de vecinos de la ciudad. Sus padres –en un alto porcentaje de origen peninsular- conforman un amplio espectro socioeconómico: los hay propietarios de una casa en la traza de la ciudad, chacras, estancias, haciendas, ganado y esclavos. Son miembros del cabildo, funcionarios de la Real Hacienda y de la Audiencia, militares del presidio o capitanes de la milicia. Otros –los menos- pertenecen a sectores socioeconómicos más bajos: soldado o cabo de escuadra del presidio. Las madres de las beatas son criollas –porteñas la mayoría-, un reducido número proviene de Concepción del Bermejo –herederas de los fundadores-, una de Córdoba y sólo una es peninsular¹⁷.

Las beatas eran criollas –descendientes de españoles-, solteras –sólo una era viuda-, y provenían de los más diversos sectores socioeconómicos. Las había propietarias de un importante patrimonio personal, como Mariana, Inés, Catalina e Isabel Enríquez, dueñas de una casa en la ciudad, varios esclavos y dos estancias pobladas de ganado en la Matanza y en “*la otra banda del Riachuelo*”¹⁸. Ana y Francisca Guerreros tenían celdas y oratorios privados que hicieron construir con lo que les correspondió por la legítima paterna¹⁹. María de Astudillo fue propietaria de varios esclavos²⁰. Todas ellas forman parte de una red relacional que incluía oficiales del presidio y/o oficiales reales.

Otras pertenecían a los sectores medios. María y Bárbara Cáceres y Maldonado sólo heredan de su padre la parcela de terreno donde viven²¹. También las había muy pobres: Luisa de Miranda –a pesar de ser hija de un hidalgo militar

¹⁷ Esta síntesis ha sido elaborada sobre una base de datos de la familia de origen de cada beata. Fuentes: MOLINA, R. A.: *Diccionario...* y AGN, *Escribanías Antiguas y Registro de Escribano*, 2 y 3.

¹⁸ Mariana, Inés, Catalina e Isabel Enríquez de Santa Cruz eran hijas de Inés Romero de Santa Cruz –quien había ofrecido importantes bienes para la fundación de un convento de monjas en 1653- y de don Enrique Enríquez de Guzmán. Doña Inés emancipó y donó a sus hijas la morada que habitaban y dos estancias, AGN, “Emancipación y donación de doña Inés de Santacruz a sus cinco hijas”, 17 de febrero de 1660, IX, 48.5.6 f. 14, donde consta la donación de la casa donde viven y las dos estancias; el plantel de esclavos de Catalina Enríquez figura en AGN, IX, 48.9.4, f. 804; la donación de dos esclavos a cada beata en AGN, “Testamento de doña Inés Romero de Santacruz”, 19 de abril de 1660, IX, 48.5.6 f. 28; la donación de la estancia en AGN, *Registro de Escribano* 2, 1709-1712, f.84.

¹⁹ AGN, “Testamento de doña María Matos y Encinas”, [madre de las beatas Guerreros] 15 de abril de 1691, IX, 48.7.7, f. 530.

²⁰ AGN, “Testamento de Doña María de Astudillo”, 3 de octubre de 1717, *Registro de Escribano* 3, 1717, f. 106 v.

²¹ AGN, “Testamento de don Juan de Cáceres”, IX, 48.8.4, f. 159 v.

yo oficial real- no tenía para su sustento, ni el de los carenciados a su cargo, más que lo que adquiriría con el trabajo de sus manos²². Petrona de Piña y Aguilar suplicó al ayuntamiento le concediera el valor de 200 cueros por no alcanzarle el trabajo de sus manos para su manutención y ser sus padres ancianos y sin ninguna renta, ni finca. María de Melo, huérfana, recurrió también a la institución capitular, pues “*se hallaba padeciendo necesidad y pobreza por faltarle las señoras beatas Enríquez que la habían asistido con su caridad*”²³.

¿Cómo capturar el sentido de sus prácticas sociales y religiosas? Las beatas que he logrado visualizar fueron mujeres capaces de construir refugios privados a los que dieron pleno sentido de modos diferentes. Desarrollaron actividades y crearon espacios alternativos a aquellos que les proponía la legislación vigente y la cultura de la época. Las hermanas Guerrero optaron por una vida de oración reclusas en sendos oratorios privados que tenían en su propia morada; las Enríquez criaron huérfanas en una casa que –donada por su madre- dedicaron a ese fin; Luisa de Miranda le dio sentido a su vida recogiendo a los pobres, en especial a los enfermos más despreciados de la ciudad, a los que acompañaba hasta el final de sus días, cuando los amortajaba y disponía para la sepultura, sin excluir a ninguno de cualquier “calidad” y condición que fuese; Juana de Saavedra canalizó su vocación dedicándose a la crianza y educación de algunas niñas²⁴; María de Astudillo logró hacer compatibles su aspiración a una vida de oración –que realizaba en un aposento propio- con la obligación de mantener a su madre ciega y solventar la vestimenta y educación de su hermano, que llegó a ordenarse como jesuita, y asumió una de las tareas posibles en Buenos Aires: la fabricación y venta de bizcochos para los navíos que arribaban a este puerto austral²⁵.

²² Biblioteca del Colegio del Salvador. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1681-1692*, número 51. Volumen II, 1650-1700. Luisa de Miranda era hija de María Flores de Santacruz y del capitán Juan de Miranda.

²³ AGN, IX, 19.7.2. *Archivo del Cabildo de Buenos Aires (1774-1809)*. Esta fuente es citada y analizada por BIROCCO, C.: “Alcaldes, capitanes de navío y huérfanas. El comercio de cueros y la beneficencia pública en Buenos Aires a comienzos del siglo XVIII”, ponencia presentada en las *Terceras Jornadas Uruguayas y primeras Rioplatenses de Historia Económica*, Montevideo, Uruguay, del 9 al 11 de julio de 2003.

²⁴ AGN, “Testamento de doña Juana de Saavedra”, 19 de octubre de 1717, IX, 4.9.7, f. 582 v. Deja sus bienes a doña Teresa de Robles y a dos huérfanas a quienes ha criado. En 1692 es nombrada por el Cabildo de la ciudad “fundadora” de la Casa de Recogimiento que se está por crear. Cerrada dicha casa se hizo cargo de algunas huérfanas en la morada de Pedro de Vera y Aragón.

²⁵ AGN, “Testamento del Capitán Fernando de Astudillo”, 19 de agosto de 1702, IX, 48.8.8, f. 258 v. AGN, “Testamento de doña María Vela de Hinojosa” [madre de María], IX, 48.9.7, f. 453, entre las deudas que tiene con María se cita: “*todo lo que importaren ocho años de crianza por haber dado en ellos a nuestro hijo Juan Ignacio todo lo necesario para vestuario y alimentos con buena educación.*”

Ignorando -¿desconociendo tal vez?- la advertencia llegada desde Roma, algunas mujeres en calidad de beatas se vincularon a la Compañía de Jesús. Los jesuitas de Buenos Aires las reconocieron, dieron cabida en su iglesia y fueron sus directores espirituales. En las Cartas Anuas registran una representación altamente positiva -aunque siempre cauta- de estas mujeres. En ocasión de la muerte de tres de ellas informan a Roma de

“su dichosa muerte, premio de su muy ejemplar vida, ajustada en todo al espíritu y modo de la Compañía, profesaron públicamente por hijas de nuestro padre san Ignacio y consagrándose a Dios con voto de castidad [...] vistieron el traje humilde de Jesús, honrándose con el nombre de beatas de la Compañía”²⁶.

Esta estrecha relación de las beatas de la Compañía con la orden jesuítica nos ayuda a comprender el sentido de sus prácticas tanto devocionales -en la iglesia de la Compañía y en sus espacios privados-, como sociales -con los seres más carenciados de la sociedad-, ambas auspiciadas desde la misma Orden²⁷. Una relación que se pone de manifiesto también a través del parentesco con miembros de la Compañía de Jesús²⁸, los legados de imágenes -de la Inmaculada Concepción y del Niño Jesús- y de esclavos²⁹, así como de la elección de la iglesia de los jesuitas como lugar de su sepultura³⁰.

Su “estado” o “condición de beatas” -bajo ambas formas se las denomina en las fuentes- se desprende de las Cartas Anuas³¹, de los testamentos

²⁶ *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*, 1681-1692.

²⁷ Ver O'MALLEY, John: *Los primeros jesuitas*, Ediciones Mensajero, Sal Terra, Bilbao, 1993, Capítulo 5, “Obras de misericordia”, pp. 207-248.

²⁸ Inés Romero de Santa Cruz era sobrina del jesuita Roque de Santa Cruz, misionero, mártir y santo. Este jesuita, descendiente de los españoles fundadores de Asunción, conocía el guaraní, fundó varios pueblos guaraníes, sentó las bases de la organización política y económica de las reducciones y murió asesinado en 1628. Fue canonizado en 1988 (*Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*). María de Astudillo era hermana de un miembro de la Orden. Así consta en el testamento de su madre, ya citado.

²⁹ *Cartas Anuas 1681-1692*, n. 51. La beata Mariana Enríquez de Guzmán legó al colegio de la Compañía una imagen de la Inmaculada Concepción que había hecho traer de Europa. AGN, “Testamento de doña Juana de Saavedra”, 19 de octubre de 1717, IX, 4.9.7 f. 582 v, Juana de Saavedra legó a la Compañía un busto del Niño Jesús en el Tabernáculo. AGN, “Donación de doña María de Astudillo a la Compañía”, 12 de julio de 1713, IX, 48.9.5. f. 456 v. María de Astudillo legó al colegio de la Compañía una esclava, donación que -si bien quedó sin efecto- fundamentó en “*los muchos y buenos beneficios que ha recibido y recibe de sus religiosos*”.

³⁰ AGN, “Testamento de Francisca Guerreros”, 16 de febrero de 1718, *Registro de Escribano* 2, 1716-1719, f. 239 v. “*Mi cuerpo sea sepultado en el Colegio de la Compañía de Jesús de donde soy beata profes*”. AGN, “Testamento de doña Isabel Enríquez de Santa Cruz”, 10 de febrero de 1715, *Registro de Escribano* 2, 1714-1716, f. 235: “*Mi cuerpo sea sepultado en la Iglesia de la Compañía de Jesús de esta ciudad*”. María de Astudillo y sus padres eligieron la iglesia de la Compañía como lugar de sepultura. Así consta en los respectivos testamentos ya citados.

³¹ *Cartas Anuas 1681-1692*. Se recogen los nombres de tres beatas de la Compañía de Jesús: doña Luisa de

propios o de sus padres³², y de documentos públicos³³. En el momento de iniciar su vida de beata, mediante una promesa o la profesión del voto simple de castidad y la opción por la pobreza, adoptaban el “vestido de beata”³⁴. Unas vistieron la sotana negra –usada por los padres de la Compañía- y el manto de anascote; otras, el hábito pardo de Nuestra Señora del Carmen³⁵. Si bien la manera en que la gente se viste revela condición social, aspiraciones, posibilidades y actitudes, en el caso de las beatas el vestido tiene la función fundamental de marcar la peculiaridad de su estado, son “diferentes”, se han consagrado a Dios al que sirven inmersas en la sociedad. Una sotana o un hábito –por lo tanto- que tiene el objeto de alejar, diferenciar, garantizar señales clave en la configuración de la alteridad social. Un vestido, un manto, una toca, que se interpone en la mirada del cuerpo como reaseguro de la castidad prometida y exhibe la pobreza elegida.

Pero ese vestido, marca de diferenciación, también resaltaba semejanzas, convenciones compartidas. Las beatas porteñas constituyen un grupo de pertenencia perfectamente identificable dentro del tejido social, al interior del cual se construyeron redes familiares y un sostén espiritual y económico. En tres casos –Enríquez, Cáceres, Guerreros- eran hermanas que compartían el lugar de residencia; Inés Flores, Luisa de Miranda, Mariana, Isabel, Catalina e Inés

Miranda, una sobrina suya cuyo nombre no se registra, doña Mariana Enríquez, y doña Valeriana de Salinas.

³² AGN, *Escribanías antiguas*, “Testamento de Juan de Cáceres”, IX, 48.8.4, f. 159 v., “*mis hijas María y Bárbara que hoy son beatas*”; AGN, “Testamento de doña María de Matos y Encinas, viuda del capitán Pedro Guerreros”, IX, 48.7.7, f. 530, “*mis dos hijas doña Ana y doña Francisca por haberse dedicado a Dios en estado de beatas*”; AGN, “Testamento de Doña Juana de Saavedra”, 19 de octubre de 1717, IX, 4.9.7 f. 582 v., “yo Doña Juana de Sahabedra de profesión beata”. AGN, “Testamento de doña María de Astudillo”, *Registro de Escribano 3*, f. 106 v. Manda que al morir se le dé por mortaja “*la sotana de la Compañía de la cual soy profesá*”; AGN, “Testamento de doña Isabel Enríquez de Santacruz”, *Registro de Escribano 2*, 1714-1716 f. 235, “Doña Isabel Enríquez de estado beata”.

³³ AGN, IX, 11.1.3, “Juicio de Residencia a Juan Valdés Inclán”. En el reparto de cueros de 1707 se benefició a doña María Astudillo y a doña María Enríquez con 100 y 25 pesos respectivamente, debido a su calidad de vecinas y su “*condición de beatas*”. AGN, *Sucesiones 8122*, Concurso de bienes de Miguel de Riblos, f. 18 v. Consta que vivían en su casa cinco “*beatas de devoción*”.

³⁴ La única referencia al ingreso al “*estado de beata*” la encontré en las *Cartas Anuas 1681-1692*, n. 51, en referencia a una beata de la Compañía en la ciudad de La Rioja. Allí consta que “*las señoras [beatas] vistieron a doña Valeriana de Salinas con el traje humilde de beata, cortando ella misma sus cabellos*”.

³⁵ AGN, “Testamento de doña Isabel Enríquez de Santacruz”, *Registro de Escribano 2*, f. 235, “*Su cuerpo fue amortajado con el hábito de Nuestra Señora del Carmen*”.

Al inaugurarse la Casa de Recogimiento de Buenos Aires en 1692, las huérfanas/beatas vistieron el hábito de Nuestra Señora del Carmen. Municipalidad de la Capital, *Documentos y planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires*, tomo III, *Aduana, Tabacos, Hospital*, Peuser, Buenos Aires, 1910, Descargo del año 1699, p. 340.

La adopción del hábito de carmelita podría deberse a la fuerte devoción a Nuestra Señora del Carmen en Buenos Aires. También podría responder a una tradición española. En algunas zonas de España algunas mujeres vestían “hábito de carmelita” por ser mujeres de no mucho caudal que no aspiraban a casarse y vestían de ese modo “*para portarse honestas y excusarse de gastos*”. SASTRE SANTOS, E.: “La condición jurídica de las beatas y beaterios. Introducción y textos. 1139-1917”, *Antología Anua*, 43, Edizione singolare, Instituto Español,

Enríquez de Santacruz y María de Astudillo pertenecían a la misma familia. Otra manifestación de los vínculos existentes entre ellas fueron los legados: María de Astudillo liberó a una esclava y sus dos hijos con la condición de que a su muerte vivieran en la casa de la beata Bárbara de Cáceres; Isabel Enríquez legó una esclava con su hijo a su hermana Inés, beata³⁶.

Sus prácticas religiosas y sociales, a pesar de estar en los márgenes, tanto de la legislación eclesial³⁷ como de los mandatos sociales de la época, no fueron consideradas una “irregularidad”. Formaban parte de una tradición que, perseguida en distintos lugares de Europa³⁸, encontró un *habitat* propicio en Hispanoamérica³⁹. Si bien rechazan algunos valores predominantes —el matrimonio y la vida de clausura en un convento— cooperan en la construcción social asumiendo roles protagónicos en espacios desatendidos: son educadoras, toman a su cargo el cuidado de los seres más marginales y crían huérfanas. Las

Monografías. Roma, 1997, pp. 40, 287-586 y 348.

³⁶ Testamentos de María de Astudillo y de Isabel Enríquez, ya citados.

³⁷ Ver SASTRE SANTOS, E.: *La condición jurídica de las beatas*, p. 313. “La autoridad eclesiástica niega el reconocimiento oficial a beatas y beaterios y se mantiene por siglos con una cláusula *salutaris* -de tolerancia- y deseando se transformen en monjas de votos solemnes.”

³⁸ Sobre las primeras beguinas se puede consultar: CIRLOT, V. y GARÍ, Bl.: *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1999, Prólogo y capítulos 2, 4, 6 y 7. EPINEY BURGARD, G. y ZUM BRUNN, E.: *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, [1988], Paidós, Barcelona, 1998, Introducción y capítulos 3, 7 y 9. SIMONS, W.: *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001.

Para las beatas y los beaterios en la Península Ibérica, ver MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á.: *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XV)*, Dirección General de la Mujer, Madrid, 1994. MIURA ANDRADES, J. M.: “Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval: emparedadas y beatas”, en Ángela Muñoz y María del Mar Graña, *Religiosidad femenina: Expectativas y realidades (SS. VIII- XVIII)*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1991, pp. 139-164. PERRY, M^a E.: *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton University Press, Princeton, 1990, Chapter 5, “Chastity and Danger”, pp. 97-117. ARANA, M^a J.: *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Universidad de Deusto, Ediciones Mensajero, Bilbao, 1992, capítulo 5, “Los beaterios y la clausura femenina”, pp. 233-265.

³⁹ Nancy VAN DEUSEN ha llevado a cabo una exhaustiva investigación en torno a los beaterios y recogimientos en la ciudad de Lima, capital del Virreinato del Perú: “Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cusco, 1550-1580”, *Allpanchis*, 35-36, 1^o. y 2^o. Semestre de 1990, pp. 249-291; “Instituciones religiosas y seglares para mujeres en el siglo XVII en Lima”, en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.): *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, UIA-INAH-CONDUMEX, México, 1997, pp. 207-230; “La Casa de Divorciadas, la Casa de la Magdalena y la política de recogimiento en Lima, 1580-1660”, en Manuel Ramos Medina (coord.): *El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 395-406; “Defining the Sacred and the Worldly: Beatas and Recogimientos in Late Seventeenth-Century Lima”, *CLAHR*, 6:4, Fall 1997, pp. 441-477; “Determinando los límites de la virtud: el discurso en torno al recogimiento entre las mujeres de Lima durante el siglo XVII”, en Margarita Zegarra (ed.): *Mujeres y género en la historia del Perú*, CENDOC Mujer, Lima, 1999, pp. 41-58; *Between the Sacred and the Worldly. The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, Stanford University Press, California, 2001.

beatas de Buenos Aires, a diferencia de lo que había ocurrido en Sevilla y en Lima⁴⁰, no transgreden los límites de lo aceptado. Es más, en ocasiones acuden al erario público por ayuda económica y la obtienen⁴¹, y hasta son convocadas y reconocidas por los miembros del Cabildo⁴². Son percibidas como necesarias en la trama social y cultural, y aceptadas por una cuestión de sentido común de los sectores eclesiásticos y seculares del estrato social al que pertenecen.

EL PRIMER RECOGIMIENTO/BEATERIO

No obstante este reconocimiento, un sector de la elite tiene como meta la creación de un convento de clausura. Sin embargo, el fracaso anterior -1653- y la experiencia en otras ciudades del virreinato⁴³, tal vez les sugirió transitar antes otras instancias. El 8 de octubre de 1692 el procurador de la ciudad, capitán don Juan de Prada y Gayoso presentó ante el cabildo una petición solicitando que “*en la situación del hospital del Señor San Martín, se funde una Casa de Recogimiento*”⁴⁴. Se comunicó lo pedido al gobernador don Agustín de Robles y al obispo don Antonio de Azcona Imberto. Ambos vieron en la futura fundación un espacio donde podría

“recogerse a vivir en clausura la juventud noble y virtuosa, que por su mucha pobreza puede padecer los deslices a que de ordinario las precipita la necesidad. Y sirva asimismo, para contener en ella el mal ejemplo de los que con sus públicas deshonestidades escandalizan [...] y así prevenirlas de las ordinarias caídas a que la frágil naturaleza las inclina”.

⁴⁰ Sobre las beatas acusadas de “alumbradas” en Sevilla ver PERRY, M^a E.: *Gender and Disorder...*, pp. 97-117. Para Lima consultar IWASAKI CAUTI, F.: “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, *Hispanic American Historical Review*, 73:4, 1993, pp. 581-613; VAN DEUSEN, N.: “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”; MANNARELLI, M^a E.: *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Ediciones del Congreso del Perú, Lima, 1998, “Beatas e Inquisición. El caso de Angela de Carranza”, pp. 43-74.

⁴¹ Debido justamente a su condición de vecinas y beatas, María de Astudillo y María Enríquez se beneficiaron con el reparto del cuero organizado por el gobernador Valdés Inclán en 1707, AGN, IX, 11.1.3, “Juicio de Residencia a Juan Valdés Inclán”.

⁴² AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, tomo XVIII, libros XII y XIII, años 1692 a 1700, Cabildo del 27 de octubre de 1692, 65. Se nombra a doña Juana de Saavedra -beata de la Compañía de Jesús- fundadora de la Casa de Recogimiento que se estaba por crear, en consideración a “*su ancianidad, virtud y ejemplar vida*”.

⁴³ En la ciudad de Lima ocho beaterios fueron transformados en conventos, ver VAN DEUSEN, N.: *Between the Sacred and the Worldly*, Appendix A, pp. 169-172.

⁴⁴ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, tomo XVIII, Cabildo del 8 de octubre de 1692, p. 56.

El obispo invoca, además, causas menos retóricas sobre los peligros que acechan la honestidad de las doncellas: la presencia de mucha gente soltera en el presidio -unos ochocientos cincuenta soldados- y el desamparo, extrema pobreza y poca seguridad que tienen estas niñas en sus casas. Y, teniendo en cuenta previas experiencias españolas y americanas, propone que el Recogimiento sea un espacio de educación⁴⁵.

¿Por qué esta necesidad de encerrar en clausura, contener, prevenir? ¿Por qué esta mirada vigilante de las autoridades tan atenta a la honestidad de las “doncellas” y a evitar el escándalo público? Es que en la sociedad colonial a las mujeres se les atribuye un papel estabilizador. El honor familiar, pieza clave del imaginario de la época, está ligado a la virtud femenina, y ésta, a su vez, a la sexualidad. Cualquier actitud que atentara contra el honor afectaba no sólo a la mujer, sino también a la reputación y descendencia familiar, y, por ende, al orden social que se pretendía construir⁴⁶.

El 25 de octubre se presenta en el cabildo la petición formal: “*en el interin que la Divina majestad abre camino a la fundación de algún monasterio, se dé forma a que supla su falta, la de una Casa de Recogimiento*”. Las condiciones estaban dadas, pues el Hospital de San Martín -que por falta de rentas y por la extrema pobreza del lugar, nunca había funcionado como tal- ofrecía un espacio relativamente adecuado, con numerosos cuartos, amplios salones y hasta una iglesia. El Cabildo tenía el patronazgo de dicha institución, las rentas serían aumentadas con la limosna de los vecinos y de algunas mujeres “*deseosas de vivir en esos retiros [...] como ya lo están haciendo en el retiro de sus casas*”⁴⁷. Dos días más tarde el cuerpo capitular pasa a la acción y apelando a cierta autonomía que se va desarrollando en las ciudades hispanoamericanas⁴⁸, decide que “*por ahora, y hasta tanto la Majestad Católica de nuestro rey y señor Carlos*

⁴⁵ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, T. XVIII, Respuesta del Gobernador don Agustín de Robles, pp. 57-58. Respuesta del Señor Obispo, 24 de octubre de 1692, pp. 58-61.

⁴⁶ El objetivo fundamental del honor familiar -que descansaba en gran medida sobre la sexualidad femenina- era garantizar la legitimidad de los hijos, esencial para conservar la posición social de la familia. La conservación de la virginidad en las doncellas y de la honestidad en las casadas eran las virtudes que salvaguardaban el honor personal y familiar y, por ende, el orden social. Sobre el tema se puede consultar LAVRIN, A. (coord.): *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, Grijalbo, México, [1989] 1991, Introducción, pp. 13-52; TWINAM, A.: *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford University Press, Stanford, 1999, pp. 3-55; SÁNCHEZ LORA, J. L.: *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988, “La mujer en el ordenamiento social del barroco”, pp. 39-95.

⁴⁷ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, T. XVIII, pp. 62-63.

⁴⁸ ROMERO, J. L.: *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, [1976] 1986, Introducción, pp. 9-20.

Segundo, informado del particular, resuelva y mande lo que fuere de su agrado”, dicho hospital se convierta en Casa de Recogimiento de doncellas huérfanas y pobres con todo lo que le pertenece de caseríos, iglesia, ornamentos de culto, propiedades de solares, patrimonios de censos y sus rentas. El mayordomo, don Pedro de Vera y Aragón⁴⁹, deberá construir una cerca -el muro necesario para asegurar la clausura- y reparar lo demás hasta convertirlo en un lugar “*decente y cómodo*”. Se nombra fundadora a doña Juana de Saavedra⁵⁰ -viuda, beata y dedicada a la educación de las niñas- en atención a su ancianidad,⁵¹ virtud y vida ejemplar, así como a “*los deseos que ella misma ha expresado, de que tenga la ciudad este lugar*”. Se decide informar al Rey con la intención de obtener su licencia⁵², y sin demora comienzan las obras de remodelación.

A mediados de 1696 llega por fin una real cédula, pero para desilusión de las autoridades y los vecinos se trata solamente de un pedido de informes al Cabildo, al gobernador y al obispo, justificando la fundación⁵³. Los informes enviados oportunamente por medio del procurador general -por motivos que se desconocen- no habían sido entregados al Consejo de Indias.

En Buenos Aires, no obstante, las obras continúan. En mayo de 1697, comunican los miembros del Cabildo que la remodelación ha finalizado, de modo tal que “*el lugar no solamente puede servir de Casa de Recogimiento, sino también del más austero convento de monjas Teresas y el aseo y la custodia es tan extrema, que excede a todos los monasterios fundados en la ciudad de Córdoba y*

⁴⁹ Don Pedro de Vera y Aragón se cree nació en Perú en 1642. Pasó a Buenos Aires, donde fue Capitán de infantería del presidio. Al establecerse la primera Audiencia fue designado relator y luego juez de difuntos. Ejerció también el cargo de protector de naturales, alcalde ordinario y procurador de la ciudad, teniente de gobernador, defensor de menores y mayordomo del hospital. Hombre de profundas convicciones religiosas fue su voluntad crear un convento de carmelitas descalzas o una casa de recogimiento. Fue el primer mayordomo de la Cofradía del Santísimo del Devoto Cristo de la Catedral. Con su mujer -doña Beatriz Jufre de Arce- fue el creador de la novena de san Francisco Javier que se celebraba en la casa de la Compañía de Jesús. MOLINA: *Diccionario...*

⁵⁰ Doña Juana de Saavedra era natural de Santa Fe. Hija legítima del maestre de campo Juan Arias de Saavedra, alcalde ordinario varias veces y teniente de gobernador en Buenos Aires, Santa Fe y Corrientes, y de doña Ana Galindo de Paredes. Tomó a su cargo la instrucción religiosa y escolar de algunas niñas de la ciudad. En el Cabildo del 27 de octubre de 1692 se la nombra fundadora de la Casa de Recogimiento que se está por crear. Su estado de beata consta en una carta que envía al gobernador de Buenos Aires, AGN, IX, 42.3.5, f. 139 y en su testamento, ya citado.

⁵¹ Era tradición exigir que al frente de los beaterios y recogimientos se pusiera una mujer de más de cuarenta años. SASTRE SANTOS, E.: *La condición jurídica de las beatas*, p. 528.

⁵² AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, T. XVIII, Cabildo del 27 de octubre de 1692, pp. 64-66.

⁵³ Archivo General de Indias (AGI). *Buenos Aires*, 4, L. 11, ff 183-183 v. Citado por BRUNO, C.: *Historia de la Iglesia en la Argentina*, ya citado, T. IV, p. 201.

aún en la de Santiago de Chile”⁵⁴. Vera y Aragón ha invertido 4.000 pesos de su propio caudal, el gobernador Robles aportó los materiales -fundamentalmente cal y maderas⁵⁵- y, ya en la última etapa, 2.200 pesos, obtenidos de la venta de cueros a navíos de permiso. El obispo Azcona cooperó regularmente con el noveno y medio de las rentas decimales recaudadas en la jurisdicción de la ciudad de Santa Fe; los vecinos, con pequeñas limosnas; y las rentas propias de la institución -aunque muy limitadas- también ayudaron⁵⁶.

El estilo adoptado en la transformación del edificio del Hospital en Casa de Recogimiento y Beaterio respondió a las exigencias eclesiales y a las pautas culturales de la época. Una cerca de cinco varas de alto marcó la clausura, la separación con el mundo donde acechaban los peligros. A la derecha de la puerta principal, dos locutorios y un torno abrían -rejas mediante- el indispensable espacio de comunicación con el exterior; un largo pasadizo conducía hacia el corazón del lugar. Se rescataron diez cuartos para el descanso de las huérfanas; dos salones para el trabajo y el estudio; un tercer salón, que se comunicaba con la iglesia a través de una doble reja de hierro y madera, para la oración; la iglesia, con su fachada de cal y ladrillo, provista de elementos de culto realizados en plata o dorados, y ornamentos de damasco y encaje -unos nuevos, otros muy usados-; para el esparcimiento se rescataron tres patios, el principal con dos pozos, una cruz de madera y -como era habitual en el paisaje colonial- abundantes naranjos; una cocina con dos hornos y un refectorio provisto de cinco mesas con asientos de ladrillo, nucleaba a la hora de comer; a la muerte, tan presente en el imaginario de la época, también se le había reservado un lugar: un pequeño cementerio, cercado de tapias de tierra, en uno de los patios⁵⁷.

Treinta y una “huérfanas” ingresaron por fin a la Casa de Recogimiento en 1699. No se han registrado sus nombres. La cuenta de la administración

⁵⁴ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, T. XVIII, Cabildo del 30 de mayo de 1697, pp. 403-405.

⁵⁵ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, T. XVIII, Cabildo del 23 de febrero de 1697, pp. 390-394.

⁵⁶ AGN, IX, 41.3.5. “Inventario de lo que contiene el Hospital Real en la ciudad de la Trinidad, Puerto de Buenos Aires”, 14 de agosto de 1702. ff.135-138. Este Inventario también se encuentra en *Documentos y Planos del periodo edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires*, pp. 263-365.

Carlos Birocco ha sistematizado los ingresos anuales de la Casa de Recogimiento entre 1695-1702: aporte de la Iglesia 37%; rentas propias 26%; aporte del gobernador 21%; limosna de los vecinos 10%; aporte del cabildo 4%. Ver BIROCCO, C.: “La primera casa de recogimiento de huérfanas de Buenos Aires: el beaterio de Pedro de Vera y Aragón (1692-1902)” en José Luis Moreno (comp.), *La política social antes de la política social. (Caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII a XX)*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2000, p. 33.

⁵⁷ Esta reconstrucción del edificio la he realizado sobre la base del Inventario de 14 de agosto de 1702, ya citado.

-presentada por el mayordomo de la institución en 1702⁵⁸- nos permite saber de este ingreso e intentar una reconstrucción de este novedoso espacio en la ciudad de Buenos Aires. Las compras realizadas en 1699 son un claro indicio de que se ha terminado con la remodelación y se está vistiendo y dando algún confort al espacio creado.

Las huérfanas/beatas -ambas denominaciones son usadas en la documentación- vestían el hábito de Nuestra Señora del Carmen, toca, un delantal para cubrir la polleras, medias de bretaña y zapatos. La elección de este hábito -usado por las monjas teresas- pudo ser una respuesta a la fuerte devoción de los porteños por esta advocación mariana cuya imagen -traída por el primer obispo de Buenos Aires- se veneraba en la catedral⁵⁹, a la intención de la élite de ir dando los pasos necesarios para la fundación de un convento de carmelitas, o simplemente la apropiación de una tradición hispánica. Se alimentaban con carne, pescado, legumbres, hortalizas de la propia huerta y gallinas criadas en la casa. Cuando la enfermedad cruzaba el muro, se recurría al barbero quien por cuatro pesos aplicaba sangrías y ventosas, y se reforzaba la dieta con carne de capones.

Ante el hecho consumado -fin de la obra e ingreso de las huérfanas- urgía contar con la licencia real. Hacia fines de 1699 el obispo, el gobernador y el Cabildo enviaron a la Metrópoli -una vez más- sus respectivos informes sobre la situación del emprendimiento⁶⁰.

Esta vez la documentación siguió la trayectoria prevista. A su paso por el Consejo de Indias, el fiscal recomendó conceder la licencia y aprobar el arbitrio del real de plata que se proponía. Y sugirió la presentación de las "ordenanzas"⁶¹ por las que se regiría la nueva institución: condiciones de ingreso de las huérfanas, clausura, cuidado de su recolección y enseñanza, patronos. Sólo faltaba la consulta a Su Majestad⁶².

⁵⁸ *Documentos y Planos*, "Cuentas de la administración presentadas por el mayordomo don Pedro de Vera y Aragón", pp. 328-347.

⁵⁹ BRUNO, C.: *Historia de la Iglesia en la Argentina*, vol. III, p. 129. Del mismo autor, *La Iglesia en la Argentina. Cuatrocientos años de Historia*, Centro Salesiano de Estudios "San Juan Bosco", Buenos Aires, 1993, p. 78.

⁶⁰ *Documentos y Planos*, "Cartas del Gobernador y del Obispo de Buenos Aires a Su Majestad", pp. 231-240.

⁶¹ Los beaterios y recogimientos no tienen -a diferencia de los conventos- una "regla" aprobada, sino unas constituciones u ordenaciones, recibidas del diocesano. SASTRE SANTOS, E.: *La condición jurídica*, p. 317.

⁶² AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Respuesta del Fiscal, 1 de Junio de 1701. Madrid. Serie II, tomo I, libros XII y XIV. Años 1701-1707, tomo XIX. Buenos Aires, 1925, pp. 260-261.

A mediados de 1702 llegó desde España el nuevo gobernador del Río de la Plata, el maestre de campo Alonso de Valdés Inclán. Traía la esperada Real Cédula en torno al Recogimiento de huérfanas. El 7 de Julio se leyó en el Cabildo de la ciudad. Felipe V había tomado su decisión:

“He tenido por bien resolver se conserve el hospital como hasta aquí sin extinguirle ni cesar en esta obra pía, pero deseando tenga efecto la nueva fundación de huérfanas ordeno y mando discurráis con el obispo y la ciudad la forma de disponerlo”.

El real documento fue obedecido, besado y puesto sobre la cabeza de todos los capitulares, quienes unánimes y conformes, dijeron obedecerlo en todo⁶³. Al día siguiente se argumentó la necesidad de conservar el hospital debido a la presencia de numerosos soldados en el presidio y a la falta de vivienda para los mismos. En cuanto a las huérfanas, sólo se atinó a pedir al gobernador que otorgara un tiempo antes de su desalojo, pues era necesario evitar el escándalo y buscar un lugar decente para ellas ⁶⁴.

El escenario internacional -y, por ende, el local- había cambiado. En noviembre de 1700, Felipe V, miembro de la dinastía borbónica francesa, había sido nombrado rey de España. En junio de 1701 España y Portugal firmaron un acuerdo por el cual la primera entregó al reino vecino la Colonia del Sacramento, en la zona del Río de la Plata. En consecuencia, consciente de la situación creada, la Junta de Guerra de las Indias propuso enviar cuatrocientos hombres de tropa a Buenos Aires, cuarenta reformados y ciento cincuenta veteranos voluntarios. Con ellos llegó el gobernador Valdés Inclán a su nuevo destino. Un destino preocupante, peligroso, amenazado. Necesitaba el hospital con urgencia, ya que muchos de los soldados estaban enfermos. Por ello fue contundente: ordenó su desalojo y, a los miembros del Cabildo, que buscaran una casa para las huérfanas⁶⁵. Los capitulares hicieron su descarga: imputaron el ingreso de las beatas a la gestión anterior, al gobernador Robles y al administrador del hospital, don Pedro de Vera y Aragón. Y se desligaron de la responsabilidad de buscar un nuevo espacio para el Recogimiento. Argumentaron que el Cabildo no tenía

⁶³ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, tomo XIX, Cabildo del 7 de julio de 1702, p. 127. Se leyó la Real Cédula dada por el rey Felipe V en Barcelona.

⁶⁴ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, tomo XIX, Cabildo del 8 de agosto de 1702, pp. 135-137.

⁶⁵ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, tomo XIX, Cabildo del 14 de agosto de 1702, pp. 140-143.

ninguna propiedad, ni tampoco caudal para comprarla. Es más, entendieron que la mayoría de dichas "huérfanas"⁶⁶ tenían padres y parientes que "*podrán recogerlas en sus casas como es su obligación*". Un acontecimiento -ajeno a la voluntad de crear o no un espacio de contención y religiosidad para las mujeres- se impuso, y las huérfanas fueron desalojadas. Pedro de Vera y Aragón entregó el edificio, hizo el inventario y rindió cuentas⁶⁷.

El rotundo fracaso ante la conservación de la Casa de Recogimiento dio a la elite porteña la oportunidad de insistir en su verdadero anhelo: la fundación de un convento de carmelitas descalzas. Al fin y al cabo la Casa de Recogimiento sólo había sido un paliativo, una obra emprendida en tanto Su Majestad diera la licencia para un convento de monjas. Y así, sin pérdida de tiempo, el 22 de octubre de 1703 se reunía el Cabildo de la ciudad para tratar una petición de don Juan Pacheco de Santa Cruz, don Antonio Guerrero, don Joseph de Arregui, alférez real de la ciudad y regidor, don Pedro de Vera y Aragón y el alférez Pedro de Picabea. Se trataba de un grupo de vecinos que responde al perfil de funcionarios/militares/comerciantes, emparentados con las beatas porteñas y con aquellas mujeres de la ciudad que -ante la decisión de ser monjas- se habían visto obligadas a profesar en los conventos de Córdoba. Ambicionan un lugar donde recoger a las doncellas de su sector social, en especial "*las que buscan la clausura*". Ofrecen para ello 22.000 pesos para su mantenimiento. Sin embargo, viendo que no hay metálico suficiente para levantar tal edificio, cuyo costo se calculó en 50.000 pesos, el cuerpo capitular decide que se pida la licencia a Su Majestad "*cuando hubiere medios para concretar la obra*"⁶⁸. El auto del gobernador, dado al día siguiente, no hace más que reforzar esta idea⁶⁹.

Mientras distintos sectores de la elite no aciertan a ponerse de acuerdo sobre las prioridades de la ciudad y la situación internacional obliga a tomar medidas drásticas, ¿qué ha sido de las huérfanas desalojadas? Algunas tal vez

⁶⁶ Por "huérfanas" se entendía no sólo aquéllas que carecían de padre y madre, sino las que teniéndolos, no podían o renunciaban a hacerse cargo de las mismas, generalmente por su extrema pobreza.

⁶⁷ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, tomo XIX, Cabildo del 6 de septiembre de 1702, pp. 158-160.

El inventario y las cuentas se encuentran en AGN, IX, 41.3.5. También en *Documentos y Planos*, "Hospital", pp. 274-365.

BIROCCO, C.: "La primera Casa"; sistematizó las entradas y los egresos año por año y por rubros, pp. 33-35.

⁶⁸ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, "Cabildo del 22 de noviembre de 1703", tomo XIX, pp. 239-242.

⁶⁹ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, "Auto de gobierno referente a la proyectada fundación de un convento de Carmelitas descalzas", tomo XIX, pp. 242-243.

fueron recogidas por sus padres y parientes, otras, acuciadas por la pobreza y por el hambre habrán “caído en los deslices a que las precipitaba la necesidad”. Dieciséis encontraron refugio en la casa de don Pedro de Vera y Aragón⁷⁰, el mismo que había administrado el Recogimiento, quien les destinó dos cuartos. En 1704 tenía consigo cinco beatas y doña Juana de Saavedra seguía a su cargo. Consciente de que su muerte traería la disolución del grupo, don Pedro tuvo muy presente a sus protegidas en el testamento que otorgó ese año⁷¹. En él aclara haber dejado una renta de 200 pesos para un convento de monjas carmelitas que se estaba tramitando,

“con la condición de ser las primeras que entren a fundar, las doncellas huérfanas que asistieren en compañía de doña Beatriz [Jofré de Arce] mi esposa, observando la clausura y distribuciones de la Casa de Recogimiento de donde fueron despedidas por haberla Su Majestad aplicado a hospital”.

Estas huérfanas permanecieron aproximadamente cinco años en la casa de Vera y Aragón, hasta que Juana de Saavedra, por su vejez y falta de salud, se retiró a vivir con una hermana, hecho que produjo la extinción de este recogimiento/beaterio privado⁷².

Una de las huérfanas, Josepha Rosa de Alvarado, la hija adoptiva de Vera y Aragón⁷³ -contrariando las expectativas de su padre adoptivo, quien la quería monja, y tal vez las propias- se convertiría en 1712 en la tercera esposa del sexagenario don Miguel de Riblos, rico comerciante, regidor y depositario general de la ciudad. Tres años más tarde, al producirse la quiebra y el embargo de sus bienes, quedó registrado que en su casa –la más amplia y suntuosa de la urbe- vivían cinco “beatas de devoción”, cuyas camas y pertenencias fueron inventariadas⁷⁴. Muy probablemente todas ellas fueron compañeras de doña Josepha en el beaterio que había funcionado en la residencia de Vera y Aragón.

⁷⁰ AGI, *Audiencia de Charcas* 382, citado por BRUNO, C.: *Historia de la Iglesia*, volumen IV, p. 86.

⁷¹ AGN, “Testamento de don Pedro de Vera y Aragón”, 15 de agosto de 1704, *Registro de Escribano* 2, f. 237.

⁷² Estos datos se desprenden de las cartas escritas por don Pedro de Vera y Aragón y doña Juana de Saavedra al gobernador, con motivo de una disputa en torno a la posesión de una esclava. AGN, IX, 31. 3.45. ff. 139-140.

⁷³ Josefa Rosa de Alvarado y Sosa, hija adoptiva y heredera de don Pedro de Vera y Aragón, contrajo matrimonio con Miguel de Riglos y de la Bastida. Llevó en dote alhajas de consideración, menaje y ropa por valor de veinticuatro mil pesos y ocho negros. MOLINA, R. A.: *Diccionario...* En 1726 ingresó a la Tercera Orden de San Francisco, de la cual fue abadesa en 1731. Ver UDAONDO, E.: *Crónica de la Venerable Orden de San Francisco*. Amorrortu, Buenos Aires, 1920, p. 135.

⁷⁴ AGN, *Sucesiones* 8122, “Concurso de bienes de Miguel de Riblos”, f. 18 v.

Para la misma época cinco monjas capuchinas provenientes de Madrid y en viaje a Lima –donde fundarían un convento⁷⁵– pasaron por Buenos Aires. Durante su estadía compartieron confidencias con las beatas instaladas en la casa de Riblos. El relato de una de ellas recoge el dolor de “*estas niñas virtuosas*”, sin esperanzas ya de “*ser religiosas*”⁷⁶. Una representación teñida de frustración ante una espera aparentemente inútil. Sin embargo, el paso de las monjas capuchinas fue registrado por los vecinos porteños. Su efímera presencia, pero permanente recuerdo, será uno de los motivos de la fundación del monasterio de Nuestra Señora del Pilar en 1749.

Tres años después de la visita de las monjas capuchinas, en el cabildo del 16 de enero de 1715 se leyó una carta del doctor don Dionisio de Torres y Briceño –miembro de la red familiar que hemos reconstruido– solicitando licencia para la fundación de un convento de monjas⁷⁷, una aspiración que se concretaría en 1745 como el monasterio de Santa Catalina de Sena. La elite porteña, después de un siglo de intentos frustrados, lograría la centenaria aspiración: la fundación de dos conventos de clausura para las mujeres “nobles” y “nobles pobres” de la ciudad.

Mientras tanto, algunas mujeres continuaron acercándose a los jesuitas y en calidad de “*beatas*” colaboraron en la Casa de Ejercicios espirituales para mujeres, que éstos dirigían cerca del colegio de la Compañía⁷⁸.

CONCLUSIONES

En la ciudad de Buenos Aires durante el período 1640-1715 se gestaron dos realidades diversas en torno a las mujeres consagradas a Dios: dos formas

⁷⁵ Las monjas capuchinas provenientes de Madrid fundaron un monasterio en Lima. Lo hicieron a partir del beaterio de Jesús, María y José, fundado por el beato Nicolás de Ayllón y su esposa, María Jacinta Montoya. En 1698 se recibió la licencia para convertirlo en convento bajo la Orden Capuchina, ver VAN DEUSEN, N.: *Between the Sacred and the Worldly*, pp. 142-143 y 171-172.

⁷⁶ VARGAS UGARTE, R.: Introducción y notas, *Viaje de cinco Religiosas capuchinas de Madrid a Lima. Año 1710-1712*, Tomo V, *Relaciones de viajes (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Biblioteca Peruana, Lima, 1947, pp. 209-381.

⁷⁷ AGN, *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Serie II, tomo III, libros XVI y XVIII, pp. 161-163.

⁷⁸ FURLONG, G.: *Historia del Colegio*, p. 233. LEONHARDT, C.: “Ensayo histórico sobre las Casas de Ejercicios en la Argentina y apostolado de la venerable madre sor María Antonia de la Paz”, *Estudios*, número 31, 1926, pp. 215-224.

de concebir la religiosidad, las relaciones con el poder y con la normativa, y las posibilidades de diseñar trayectorias personales.

Las voces de autoridad masculina de la elite porteña exigían para sus mujeres -doncellas y casadas- una situación de subordinación y recato que según su representación se lograba en el hogar o en la clausura del convento. Sólo en esos espacios controlados, custodiados y fuertemente institucionalizados, la honra femenina -pilar de la familia y de la sociedad- podía ser garantizada. A partir de la confluencia de la iniciativa privada y del apoyo del obispo, del gobernador y del cuerpo capitular, los miembros de la elite se movilaron en pos de la fundación de un convento de clausura de monjas carmelitas desde mediados del siglo XVII. Apelaron a distintas estrategias: el pedido de licencia al rey -1653-; la fundación de una Casa de Recogimiento como primer paso hacia la concreción de su verdadera aspiración -1692-1702-; la recaudación de una suma relativamente importante de dinero -1703- y la institución de legados testamentarios. La pobreza de la ciudad, que no permitió concretar el monto necesario, lo reducido de la población y del grupo de vecinos interesados en la fundación de un convento de clausura para sus hijas, la actitud renuente de la corona en el momento de otorgar la licencia y particulares situaciones locales e internacionales, condenaron los emprendimientos al fracaso.

Paralelamente a este movimiento, comprobamos el surgimiento de un grupo de mujeres que en calidad de beatas asumen la decisión de llevar una vida consagrada a Dios en términos propios, a través de prácticas y espacios alternativos a los propuestos desde el poder. Se apropiaron a su manera de los códigos y los lugares que les eran impuestos por la legislación vigente y la cultura de su época y -continuando con una tradición de fuerte arraigo en España y en Hispanoamérica- construyeron refugios privados propios, "hogares" sin la mirada vigilante de la presencia masculina, sin encierro impuesto. Conformaron gestos inéditos en este extremo meridional del Imperio Español, gestos que muestran una fuerte autonomía, un deseo de construir sus vidas a partir de una peculiar manera de consagrarse a Dios. Adhirieron a los consejos evangélicos mediante el voto simple o sólo una promesa de castidad, hicieron de la pobreza un estilo de vida que mostraron públicamente en su vestimenta y en los espacios que habitaron, pero no prometieron obediencia.

En una sociedad fuertemente estratificada, las beatas -criollas de distinta condición económica-, haciendo caso omiso del orden social estamental que se pretendía construir, brindaron refugio, alimentaron, cuidaron en sus

enfermedades y amortajaron a esclavas, a nativas y a españolas de los sectores más carenciados. Participaron activamente en la construcción social desarrollando tareas educativas y expandiendo la fe cristiana a través de un apostolado activo que asumieron a través de las obras de misericordia.

Entrelazando ambas realidades se conformó una extensa red cuya reconstrucción nos permite visualizar los lazos familiares del sector de la elite que, posesionado en las instancias de decisión y de poder, desplegó variadas estrategias con el objetivo de construir espacios de religiosidad para las mujeres de su sector social. Una red familiar de la que participaron siete beatas, cinco mujeres porteñas que profesaron como monjas en un convento de clausura en la ciudad de Córdoba, el procurador de la ciudad que propuso la fundación de un convento de monjas en 1653, la vecina porteña que ofreció todo su caudal para concretar dicha aspiración, dos de los vecinos que participaron del segundo intento de fundación de un convento y, finalmente, don Dionisio de Torres Briceño, quien en 1715 ofreció el dinero necesario para la creación de un monasterio de monjas, una aspiración que –finalmente- se concretaría.

Queda una cuestión por resolver: la contradictoria actitud asumida por los Generales de la Compañía de Jesús en torno a las beatas de Buenos Aires. Ello nos obliga a bucear posibles causas dentro de la historia de esta Orden.

En vida de Ignacio de Loyola -su fundador-, en distintos escenarios -Barcelona, Alcalá, París, Roma- varios grupos de mujeres se acercaron a él, siguieron sus pasos y sus enseñanzas y lo ayudaron económicamente. Algunas convirtieron sus consejos en prácticas no aceptadas por la sociedad, otras presionaron hasta lograr la fundación de la rama femenina de la orden. Ante situaciones no resueltas que devinieron en confrontaciones, Ignacio solicitó y obtuvo del papa Paulo III que “liberara” a los miembros de la Compañía de ocuparse de la dirección espiritual de los conventos de monjas, de grupos de mujeres que viviendo en comunidad quisieran someterse a la obediencia de los miembros de la Compañía y de mujeres que, con el deseo de servir a Dios, buscaran colocarse bajo la dirección de los jesuitas. La razón aducida fue la “disponibilidad” que los caracteriza con respecto a los designios del primado de la Iglesia. La respuesta papal no se hizo esperar: el 8 de junio de 1549 una bula paulina “liberó” a los jesuitas de aceptar voto de mujer alguna y la rama femenina de la Orden fue disuelta.

Para aquellas que quisieran llevar una vida religiosa fuera del claustro, Ignacio propuso se dedicaran al trabajo social y a las obras de caridad. Él mismo fundó la Casa de Santa Marta en Roma creada para albergar y reinsertar en la sociedad a prostitutas y mujeres casadas en litigio con sus maridos⁷⁹.

No obstante, los jesuitas fueron -y muy especialmente durante el siglo XVII- confesores y directores espirituales de monjas y beatas⁸⁰. En Buenos Aires aconsejaron a las beatas, les enseñaron “*el espíritu y modo de la Compañía*”, les permitieron vestir la sotana negra –símbolo de su Orden-, las recibieron en su iglesia, a la que concurrían diariamente, y en la Casa de Ejercicios espirituales de mujeres que ellos dirigían. La actitud de extrema precaución y hasta de recelo que trasunta la carta del General de la Compañía Charles de Noyelle –citada al comenzar este trabajo- tal vez esté relacionada con su propia historia personal. Era oriundo de Brabante, la zona del norte de Europa donde las beguinas habían desarrollado una fuerte presencia aún hoy palpable en los beguinatos. Una presencia -en ocasiones- temida y combatida por la Iglesia desde el tribunal de la Inquisición y los concilios⁸¹.

A pesar de la fuerte advertencia del general de la Compañía, las beatas porteñas fueron no sólo aceptadas sino acogidas, en pequeños grupos, en casas

⁷⁹ Sobre la relación de Ignacio de Loyola con las mujeres y su consecuente actitud se puede ver: RAHNER, H.: *Saint Ignatius Loyola, Letters to Women*, Herder and Herder, New York, [1956], Second impression 1960, “General Introduction”, pp. 1-26 y “The Inexorable Comforter. Letters to Spiritual Daughters”, pp. 249-261. O’MALLEY, J.: *Los primeros jesuitas*, pp. 100-102 y 223-234. RHODES, E.: “Join the Jesuits, See the World: Early Modern Women in Spain and the Society of Jesus”, en O’MALLEY, J. et al., eds., *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2006, pp. 33-49.

⁸⁰ Sobre el tema, consultar Facultad de Filosofía y Letras, *Documentos para la Historia Argentina*, tomo 19, *Iglesia, Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán (1609-1614)*, Peuser, Buenos Aires, 1927, p. 414, donde consta que los jesuitas daban una plática semanal a las monjas del monasterio de Santa Catalina de Sena de la ciudad de Córdoba; LORETO LÓPEZ, R.: *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, El Colegio de México, México, p. 103; IBSEN, K.: *Women’s Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, University Press of Florida, Gainesville, 1999, p. 145; IWASAKI CAUTI, F.: “Mujeres al borde de la perfección”, pp. 593-594; DAVIS, N. Z.: *Women on the Margins. Three Seventeenth Century Lives*, Harvard University Press, Cambridge, London, 1995, “Marie de l’Incarnation”, pp. 63-119.

⁸¹ Si bien la mayoría de las beguinas tuvieron el apoyo del Císter y de los franciscanos y dominicos, desde mediados del siglo XIII la oposición a las formas más independientes del movimiento beguinal actúa desde los tribunales de la Inquisición. Son perseguidas, juzgadas y, en casos extremos, sus obras y sus cuerpos echados a la hoguera. En el concilio de Lyon –1274- se decidió la enclaustración de las beguinas y su vida quedó sujeta a una regla bajo la dirección de los órdenes mendicantes. En el de Vienne (1312-1313) se condenaron todas las formas de vida beguinal, sólo una cláusula posterior permitirá la continuación de las beguinas enclaustradas. Si bien solas o en grupos se extendieron más allá del Rin, de los Pirineos y los Alpes, lo decretado en Vienne legitimó las persecuciones y lanzó sobre ellas una sombra de sospecha. Ver CIRLOT, V. y GARÍ, B.: *La mirada interior*, Prólogo, pp. 11-44.

particulares de destacados vecinos, reconocidas, ayudadas económicamente y hasta convocadas por las autoridades eclesiásticas y civiles. Desde sus peculiares itinerarios supieron contribuir a la construcción social de esa pequeña aldea que, mediante marchas y contramarchas, va tomando conciencia de la realidad donde está inserta y busca definir su identidad.

MUJERES EN EL BRASIL COLONIAL: EL CASO DEL RECOGIMIENTO DE LA SANTA CASA DE LA MISERICORDIA DE BAHÍA A TRAVÉS DE LA DEPOSITADA TERESA DE JESÚS¹.

Maria de Deus Beites Manso

EL TEMA

Dado el elevado número de fuentes posibles, hemos seleccionado para este trabajo el núcleo documental relacionado con doña Teresa de Jesús María que, en el seguimiento del proceso de divorcio (1751) fue “encarcelada” en el recogimiento de la Santa Casa de la Misericordia, contra su voluntad. Durante años, aunque recluida, mantuvo un contencioso contra su marido y los poderes locales que la quisieron castigar y alejar de la sociedad en la que siempre había vivido. La documentación que se produjo, nos permite comprender el papel del recogimiento en la sociedad colonial hacia la mujer bahiana².

El Recogimiento, espacio físico que sirvió de escenario a la historia de Teresa de Jesús, inicio su construcción en 1705, en 1716 fue inaugurado y cerró en 1859 debido a los problemas disciplinares y administrativos que existían en su organización interna³. Los bienes que permitieron su construcción y parte

¹ Si miramos el panorama historiográfico portugués y brasileño, verificamos que la inclusión del estudio sobre las mujeres es reciente, particularmente por lo que se refiere a la subalternidad social femenina. No obstante, después de los años 70 del siglo XX se generó un mayor interés por estos temas. Destacamos las siguientes ediciones: ALGRANTI, L. Mezan: *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil: 1750-1822*, EDunb, Brasília; José Olympio Ed Rio de Janeiro, 1993. PRIORE, M^a del: *Histórias das Mulheres no Brasil*, Contexto, São Paulo, 1997. FARIA, Sh. de Castro: *A Colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1998. ALMEIDA, S. Cr. Cordeiro de: *O Sexo Devoto: normalização e resistência feminina no império português: Sec.XVI-XVIII*, Ed. Universitária/UFPE, Recife, 2005.

² El trabajo que aquí presentamos es el resultado de la investigación hecha en el Archivo Publico del Estado de Bahía (APEB), entre junio y septiembre de 2005. Nuestra estancia solo fue posible gracias a una beca sabática/FCT. Queremos agradecer a la Fundación Gulbenkian, Servicio Internacional, la concesión de una nueva beca, que nos permitirá el desarrollo de nuevas investigaciones.

³ WOOD, A. J. R. Russel: *Fidalgos e Filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*, Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1981, p. 27.

de su sustento, se debieron a la donación de Juan Mattos Aguiar que, después de su muerte, dejó en el testamento sus bienes para que se pudiera construir un Recogimiento destinado, primordialmente, a jóvenes de familias de clase media, en edad casadera, cuya honra estuviese amenazada. Eran aceptadas como recogidas o reclusas y cuando se casaban recibían una dote. En el centro se recibían también, como pensionistas, a viudas o solteras de buena reputación que pagaban su alojamiento y alimentación. Asimismo eran acogidas mujeres cuyos maridos se ausentaban y aquellas abandonadas que se sustentaban por la Misericórdia, a través de limosnas y legados piadosos⁴. Pero el Recogimiento no sólo desempeñó una función social, sino que también sirvió para la formación de la ideología bahiana del siglo XVIII⁵. Tanto los conventos como los recogimientos eran espacios de proyección de los valores de la sociedad, que interactuaban con ella, y no instituciones “cerradas” y “distintas de lo social”⁶.

El periodo en que transcurre el proceso de divorcio de doña Teresa es una época áurea en el surgimiento de los recogimientos en el imperio brasileño. No eran instituciones nuevas, ya habían surgido en el reino luso y en otras regiones de presencia portuguesa. En este siglo, pasaron a proporcionar a la mujer “*a condição de educadora, ou de realizar alguma actividade de trabalho no espaço público*”⁷. Éstos no pretendían fomentar la vida contemplativa, sino preparar a la mujer para el ejercicio de determinadas funciones, dentro de los códigos morales que la sociedad imponía.

EL CONTEXTO

De una manera general los historiadores han considerado el papel de la mujer del Antiguo Régimen como una parte subalterna de la sociedad, un elemento sin existencia fuera de la influencia masculina. Por herencia de la cultura judeo-cristiana, la mujer era considerada como un ser inferior y sumiso, cuyo ideal debía ser la Virgen; a ella le tocaba “...*contrapor a paciência aos*

⁴ COSTA, P. da: *Ações Sociais da Santa Casa da Misericórdia da Bahia*, Contexto e Arte Editorial Ltda, Salvador, 2001.

⁵ WOOD, A. J. R. R.: *Fidalgos e Filantropos...* p. 265.

⁶ ALGRANTI, L. Mezan: *Honradas e Devotas...*, p. 324.

⁷ SCHWARTZ, St. B.: *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*, Companhia das Letras, São Paulo, 1988, p. 212.

*maus modos do marido e até aos seus maus-tratos. Deve considerar isso como coisa que acontece por ordem de Deus e como uma cruz que lhe é enviada por causa dos seus pecados. Isso não deve impedi-la de se antecipar, em todas as circunstâncias, fazendo tudo quanto possa agradar ao marido e não devendo ela abandoná-lo, a menos que as coisas tenham chegado aos maiores extremos*⁸. Le correspondía un lugar apartado de la sociedad, siempre bajo la protección del varón. Esta fue la cultura que dominó la mentalidad europea y que fue trasladada por el colono luso al Brasil; desde su prisma se modelaron las sociedades que fue construyendo⁹, como bien documenta Gilberto Freyre, en su *Casa-grande y senzala*, donde se nos retrata la idea de una mujer colonial sumisa y reclusa¹⁰.

Aunque la sociedad impusiera reglas a fin de construir un ideal femenino y, sobretudo, de prevenir desvíos de comportamiento, existieron, ciertamente, mujeres que intentaron romper esa barrera normativa, volviéndose insumisas y desviándose del modelo vigente. Si tal actitud se daba en la cultura occidental, fuera de ella la realidad podía, en principio, alterarse más fácilmente. A pesar de existir la preocupación por preservar la tradición occidental, sabemos que el dinamismo intrínseco a las relaciones entre los diferentes grupos sociales que caracterizaba a la sociedad ultramarina, sobre todo a la brasileña, debido a las uniones tanto entre los europeos, como entre éstos, los autóctonos y los nativos, permitieron relaciones/casamientos difícilmente aceptables en el Viejo Mundo. De hecho, según Leila Mezan Algranti, estudios recientes dan cuenta de mujeres que no solo no se sujetaban a la dominación del padre y del marido sino que, en muchos casos, asumían el liderazgo en el hogar y en los negocios¹¹. De hecho, la sociedad imponía reglas, pero estaban siempre presentes, mecanismos de tensión y rebeldía¹².

⁸ Texto de Pothier, célebre jurisconsulto del siglo XVIII, citado por LEBIGRE, A.: "A longa marcha do divórcio", *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Georges Duby (coord.), Terramar, Lisboa, 1992, p. 274.

Sobre este asunto también son de interés: BRUCKER, G.: *Giovanni y Lusanna. Amor y matrimonio en el Renacimiento*, Nerea, Madrid, 1991; BRAGA, I. Mendes Drumond: *Cultura, Religião e Quotidiano*, Hugin, Lisboa, 2005.

⁹ Ver MATTOSO, K. M. de Queirós: *Bahia Século XIX. Uma Província no Império*, Ed. Nova Fronteira S.A., Rio de Janeiro, 1992; PRIORE, M^a del: *Mulheres no Brasil Colonial. A mulher no imaginário social. Mãe e mulher, honra e desordem. Religiosidade e sexualidade*, 2^a ed., História Contexto, São Paulo, 2003; JUNIOR, de J. L. Correia y COSTA, M. R. Nunes (org.): *Os Mistérios do Corpo. Uma Leitura Multidisciplinar*, INSAF, Recife, 2004; ALMEIDA, S. Cr. Cordeiro de: *O Sexo Devoto: normalização e resistência feminina no império português: sec.XVI-XVIII*, Ed. Universitária/UFPE, Recife, 2005.

¹⁰ FREYRE, G.: *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Maia & Schmidt, Rio de Janeiro, 1933.

¹¹ ALGRANTI, L. Mezan: *Honradas e Devotas Mulheres da Colônia*....p.58.

¹² ALMEIDA, S. Cr. Cordeiro de: *O Sexo Devoto: normalização e resistência feminina*...., p.17.

La transgresión de algunos principios de la metrópoli puede explicarse por la escasez de mujeres que partían para el Imperio, pero también venía favorecida por las oportunidades materiales, conseguidas, en ocasiones, por el europeo que se dirigía al ámbito brasileño, y que le permitían ascender social y económicamente, y, una vez establecido, casarse con mujeres pertenecientes a un estrato social superior al suyo. A este respecto Katia Mattoso escribió sobre la sociedad bahiana:

“A organização social baiana engendrou um modelo de sociedade que, embora inspirado no modelo português, foi adaptado às condições próprias da Colônia. A estrutura social continuou hierarquizada, mas sob outra base jurídica. A segmentação nobre — plebeus foi substituída por outra, de modo a que a dicotomia social do modelo português, embora mantida mudou de natureza. As facilidades oferecidas no Brasil a todos os recém-chegados de além-mar permitiu-lhes enriquecer pela prática de um ofício ou no comércio, comprar terras ou casar com a filha de um senhor de engenho, até finalmente encontrar um lugar no seio da “nobreza da terra”¹³.

La escasez de población europea en el espacio ultramarino era una constante y los números tienden a bajar cuando los observamos desde el punto de vista femenino. Ante la falta de mujeres europeas y la dificultad de acceder, en ocasiones, a la mujer autóctona, fueron diversos los mecanismos usados para satisfacer las necesidades: el envío de las huérfanas del rey¹⁴, el rapto, la compra, la negociación¹⁵. En el caso de Brasil, atendiendo a la especificidad de la colonización portuguesa, se dio lugar a un significativo número de relaciones de concubinato, aseguradas a partir de la subalternidad social de los segmentos inferiores de la sociedad: la esclava y la india. Como fruto de muchas de estas relaciones se generó una sociedad mixta que rivalizaba, a veces, con el elemento europeo. Las “*arranjos de colonos com negras e índias, cujas fronteiras passavam longe do casamento sacramentado; contrariava o projecto normatizador da Igreja e do Estado em relação às populações, que via no matrimônio uma forma de disciplinar a vida dos colonos*”¹⁶.

¹³ MATTOSO, K. M. de Queirós: *Bahia Século XIX. Uma Província no Império*, pp .588-589.

¹⁴ Se denominaban así a aquellas doncellas huérfanas que eran enviadas desde Portugal a las diferentes partes del imperio luso, particularmente para las Indias, para casarse, corriendo los gastos a costa de la Corona.

¹⁵ Sobre el asunto, consultar: COATES, T. J.: *Degredados e Orfãos: colonização dirigida pela coroa no império português. 1550-1755*, Comissão Nacional Para as Comemorações Dos Descobrimientos Portugueses, Lisboa, 1998., p. 64.

¹⁶ ALGRANTI, L. Mezan: *Honradas e Devotas Mulheres da Colonia...*, p.53.

La documentación que aquí vamos a analizar, se encuentra disponible en el Archivo Publico del Estado de Bahía (Brasil) y en el Archivo Histórico Ultramarino (Lisboa). Se trata de un núcleo documental perteneciente al proceso de divorcio de doña Teresa de Jesús Maria (1751), casada en segundas nupcias con Francisco Manuel da Silva, primo del primer marido y su administrador. Ésta, después del divorcio, fue primero “depositada” en la casa del ciudadano Gregorio Pereira y, posteriormente recluida en el Recogimiento de la Santa Casa de Misericordia de Bahía. Aunque había nacido rica y vivido con hogura durante su primer matrimonio, acabó por ser expoliada, maltratada y humillada por un hombre más joven y perteneciente a un estrato social y económico inferior al suyo. Si con su segunda boda quebró reglas sociales, acabó, igualmente, por contestar la decisión impuesta tanto por su marido, como por los poderes civiles y religiosos, y por la sociedad en general.

A través de este estudio es posible percibir los pasos, las vivencias y las trayectorias de mujeres que ingresaron en el Recogimiento de la Santa Casa de Misericordia de Bahía (Brasil). Aunque se trata del proceso de una mujer concreta, podemos, a través de él, aproximarnos al papel desempeñado por el Recogimiento, en la sociedad colonial, con respecto a la mujer bahiana. El estudio de estos grupos femeninos, en cuanto a la formación social, se encuentra por hacer, no siendo riguroso un análisis basado exclusivamente en la subalternidad. Existen casos en que mujeres venidas de situaciones de inferioridad social, consiguen apropiarse de poderes políticos, sociales y simbólicos significativos. Al mismo tiempo existe también una casuística contraria, de mujeres que en situaciones de superioridad social entraron en procesos de despromoción y subalternidad, como el caso que aquí tratamos. Hoy no nos interesamos sólo por aquellas que el tiempo vio como arquetipo, independientemente de la heroicidad o de la marginalidad que el mundo les aplicó, sino que pretendemos conocer los papeles que las mujeres -en plural- desempeñaron, y, particularmente, captar las “fugas” y los gestos de insumisión ante el *statu quo* establecido, que las relegaba al dominio del hombre. Será, pues, un argumento para intentar comprender la evolución de la sociedad bahiana desde el punto de vista social y moral, en línea con lo escrito por Maria Odila Díaz:

“Os papéis propriamente históricos das mulheres podem ser captados nas tenções, mediações, nas relações propriamente sociais que integram mulheres, história, processo social, e podem

ser resgatados das entrelinhas, das fissuras e do implícito nos documentos escritos”¹⁷.

“EL PECADO” DE DOÑA TERESA DE JESÚS: HISTORIA DE UNA RELACIÓN

A los veintidós documentos recogidos en el Archivo Público del Estado de Bahía¹⁸, que comprenden el núcleo documental referente a la lucha que doña Teresa trabó para salir del recogimiento, donde fue recluida, en 1751, contra sus voluntad, por el Arzobispo, con el apoyo del Virrey y del marido, tenemos que sumar una decena de documentos más que se encuentran en el Archivo Histórico Ultramarino en Lisboa¹⁹, dado que el esposo, después del divorcio, huyó a Portugal.²⁰

Doña Teresa de Jesús María, hija de Benito de Souza Guimaraes, natural de Itapicuru de Cima, exportador de azúcar, tabaco y curtidos a Portugal, casó en primeras nupcias con Manuel Fernández de Cosa, nacido en Itapicuru de Cima, hombre de negocios, traficante de esclavos y sargento mayor²¹; del matrimonio nació un hijo, futuro sargento mayor, y una hija, que se casaría con Juan López Fiúza. El yerno, aunque había comenzado siendo administrador²², aprendió el arte del negocio y se volvió “señor de ingenio”, llegando a ser promovido al grado de capitán del distrito de Nuestra Señora de Ayuda, en San Salvador²³.

¹⁷ DIAS, Maria Odila Leite da Silva: *Quotidiano e Poder em S. Paulo no séc. XIX*, 2ª ed., Ed. Brasiliense, S. Paulo, 1995, pp. 50.

¹⁸ Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), *Ordens Régias*, vol. 17, doc.55 a. Queremos agradecer a D. Marlene e D. Teresa la ayuda en las búsquedas realizadas en el APEB y a Josué Cardoso por la colaboración que me prestó durante las mismas. A pesar de las búsquedas realizadas en el Archivo de la Cúria Metropolitana da Cidade de Salvador, no hemos conseguido localizar el proceso de divorcio. Mi agradecimiento a los técnicos del referido Archivo por su auxilio y por las ue me ofrecieron durante la investigación, especialmente a la Dra. Venetia.

¹⁹ Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), *Conselho Ultramarino, Documentos avulsos, Capitania da Bahia*, caixa 3, 4 y 30.

²⁰ La documentación que se encuentra en el APEB corre el riesgo de perderse, debido al estado de degradación de la misma.

²¹ Éste era ya viudo.

²² Tanto el segundo marido de Teresa como el yerno eran administradores, aunque el esposo, tras su huida a Lisboa, se presenta en las peticiones elevadas al Rey como hombre de negocios. Este hecho evidencia la gran movilidad social y la capacidad de asimilación que existía en la sociedad bahiana. MATTOSO, K. M. de Queirós: *Bahia Século XIX. Uma Província no Império...*, p. 582.

²³ Todos estos datos fueron recogidos del *Catálogo Genealógico das principais famílias de Frei António de Santa Maria Jabotão*, CALMON, P. (introdução e notas), vol. II, Empresa Gráfica, Salvador da Bahia, 1985, pp. 624-627.

Después de viuda, Teresa, con más de cincuenta años de edad y un estado de salud precario²⁴, contrajo nuevo matrimonio, en el año 1750, con Francisco Manuel da Silva²⁵, primo del primer marido, su administrador, y, al parecer, mucho más joven que ella²⁶. En 1751 se dio inicio al proceso de divorcio. Aunque la palabra divorcio sea utilizada en la documentación de la época, no pasaba de ser una separación, sin derecho a una nueva boda. No existiendo matrimonio civil, sólo el sacramento consagraba la unión de los esposos, y sólo la muerte de uno de los conyuges, podía disolver el vínculo establecido entre los esposos²⁷. En la opinión de Ana Amelia Vieira:

“O divórcio por sentença raramente se concedia. Era, porém, seguidamente tentado através de petições não somente de divórcio mas de depósitos e justificações de sevícias. Variavam as razões apresentadas para esses requerimentos. As mais frequentes eram: sevícias, abandono da esposa, bigamia, insultos com palavras injuriosas”²⁸.

Teresa también fue sometida a malos tratos físicos y ofensas injuriosas, como fue confirmado por diferentes testimonios. Según los cánones morales y sociales, ella, siendo víctima del marido, esto es, incluso teniendo justificado los malos tratos, no podía vivir en su casa sola, porque se entendía que no podía estar al margen de una autoridad masculina. Esa fue la razón de que, contra su voluntad, pero con la connivencia de los poderes eclesiásticos y civiles locales, fuera “depositada” en primer lugar en una casa de buenas costumbres, la perteneciente a Gregorio Pereira el 22 de Abril de 1571, que *de facto* funcionó como prisión doméstica²⁹:

²⁴ En el transcurso del proceso, tanto ella, como los testigos, afirman que estaba enferma de flato.

²⁵ Francisco Manuel da Silva era natural de la feligresía de Santa Maria Maior, arzobispado de Braga. Un año después estaban divorciados. La documentación de que disponemos es la generada por la batalla que Teresa entabla con las autoridades civiles y religiosas, y con su marido, para liberarse del Recogimiento, situación que quedó resuelta en 1757. En una petición de 1752, Teresa dice: “...a induzio hum seo caixeiro Francisco Manoel da Sylva para com ella cazar segunda vez que emganozamnete condescendeu a suplicante...”: AHU, Conselho Ultramarino, Documentos avulsos, Capitania da Bahia, cx 4, fol. 499.

²⁶ La edad nunca se concreta, aludiéndose a él siempre como a un “*homem jovem*”. Lo que parece indicar una clara diferencia de edad con su mujer.

²⁷ LEBRIGE, A.: “A Longa marcha do divórcio”, *Amor e Sexualidade no Ocidente*, introdução e notas de, Georges Duby, Lisboa, Terramar, 1992.

²⁸ NASCIMENTO, A. A. Vieira: *Patriarcado e Religião. As Enclausuradas Clarissas do Convento do Desterro da Bahia, 1677-1890*, Bahia, Conselho Estadual de Cultura, 1994, p. 20.

²⁹ Aunque la práctica habitual era que la mujer fuera depositada en casa de algún familiar, Teresa no fue para casa de sus hijos, porque al parecer no mantenían relaciones amistosas.

“(...) separada da Casa do justificado seu marido e depositada em huma casa grande e honesta com suas joyas, roupa de serviço e escravas suficientes em numero para a seruirem conforme a qualidade de sua pessoa(...)”³⁰.

Poco después, el 27 de abril del mismo año, fue trasladada al Recogimiento de la Santa Casa de Misericordia, como “porcionista”, sin que ella lo hubiera deseado³¹, del que, aun poseyendo bienes materiales suficientes para su sustento, sólo consiguió salir en 1761³². Para que fuese admitida en el citado Recogimiento, el marido se comprometió a pagar una elevada dote, compromiso que no fue cumplido, debido a que éste, después de la división de bienes, huyó a Portugal, con la colaboración de su hermano, con un total de mil cruzados³³.

Si el proceso pareció seguir la norma, esto es, se aplicó la pena que se solía imponer a cualquier mujer divorciada, en este caso, la decisión no fue aceptada por Teresa, que desde el inicio de su reclusión rechazó residir en el Recogimiento. Fue esa disconformidad lo que la dio la osadía de elevar una petición al Rey, exponiéndole la injusticia de que había sido víctima, la violencia a la que había estado sometida y la elevada cantidad entregada para su enclaustramiento; se quejaba, en su demanda, del estatuto de protección que se la había impuesto y reclamaba su puesta en libertad³⁴. Encontrándose ya recogida por decisión del Arzobispo, del Vicario y del Virrey, el Monarca pidió a su representante el esclarecimiento del dictamen.

La demandante, lejos de conformarse con la decisión, tomó una actitud dinámica, legalista, empeñándose en demostrar que era víctima de una trama montada para dejarla sin fortuna. En realidad, todas las certificaciones aportadas y basadas en las declaraciones de los testigos, e incluso los testimonios de los presumibles responsables de su prisión, acaban por darle la razón en sus quejas, lo que de hecho se tradujo en la salida del Recogimiento, para ser entregada en la casa de su yerno³⁵.

³⁰ APEB, vol. 58, fol. 341.

³¹ En NASCIMENTO, A. A. Vieira: *Patriarcado e Religião. As Enclausuradas Clarissas do Convento do Desterro da Bahia, 1677-1890*, p. 20, se lee que ésta era una situación usual. Por la lectura de la documentación, parece que Teresa aceptó el depósito en casa de un particular, pero siempre se negó a ingresar en el recogimiento o en cualquier otra clausura: AHU, *Conselho Ultramarino: Documentos Avulsos da Capitania da Bahia*, cx 4, fol. 498v.

³² El proceso duró un total de 10 años.

³³ Se hizo división de bienes, pero los derechos de ella fueron lesionados, porque el marido la robó y huyó a Portugal, con la ayuda de su hermano, en el navío Licença. AHU, cx.4, fol. 499.

³⁴ APEB, vol. 58, fol. 319v.- 320.

³⁵ Más adelante hablaremos de la documentación que se encontra en AHU, sobre todo la referente a la declaración

Desgraciadamente la información relativa a los testigos no es completa; además del mal estado de conservación de algunos de los folios, que no nos permiten leer todos los datos, el Virrey, atendiendo a que se trataba de una prueba judicial basada en el proceso de divorcio optó, a veces, por la síntesis, a la hora de recoger los testimonios. Sin embargo, queremos destacar que en el extenso informe que éste elaboró, con la justificación de muchos testigos, aunque criticó el mal genio y el mal ejemplo que Teresa representaba para la sociedad, nunca la acusó de adulterio o de otro tipo de "liviandad/ pecado femenino"³⁶.

Tratándose de una mujer rica, consiguió reunir gran número de hombres con cargos y posición económica y social elevada³⁷ dispuestos a confirmar el robo que el marido había hecho. Entre ellos se contaban: José Vieira Guimaraes (terrateniente), Antonio Costa Oliveira y Juan Rodríguez de Almeida (hombres de negocios), Jerónimo Ferreira (zapatero), Manuel Antonio Campelo (mercader) y Francisco Correia Lima Guzmán (escribano de las ejecuciones de difuntos)³⁸. Aparecen también algunas figuras del foro domestico, área donde ella se movía -esclavos y una mujer viuda-, correspondiendo a estos los testimonios más largos³⁹.

De los tres esclavos que depusieron, dos eran esclavas: Marcela de Jesús, mujer negra, esclava del matrimonio, soltera, con cerca de 20 años, que juró haber visto al marido darle dos bofetones; Eufrasia de Jesús, mujer parda, esclava igualmente de la pareja, de 35 años, que afirmó haber visto al hermano del marido darle dos bofetadas a Teresa, así como que el acusado dormía en cama separada y siempre con un cuchillo de punta y catana corta. Por su parte, el esclavo Eusebio Fernández da Costa, hombre pardo, de 17 para 18 años, confirmó las agresiones físicas por parte del marido y del cuñado, afirmando que la demandante tenía mutilados los dedos debido a los golpes que el esposo le daba; declaró, asimismo que había entre ellos grandes discusiones y que el marido la

del marido y de los testigos aportados por él, en las que se da noticia del poco edificante comportamiento de Teresa, lo que no impediría que recobrase su libertad.

³⁶ APEB, vol. 58, doc. 3, fol. 315.

³⁷ En la información recopilada por el Virrey también aparece el testimonio de los responsables de su entrega en el Recogimiento: el Arzobispo y el Vicario General. Entre los testigos referidos, destacamos: Manuel de Cuña Enrique, de 46 años, habitante de la casa del Perfecto y de la Junta de Alfandega, que confirmó las acusaciones que ella dirige a contra los involucrados; y Juan Santos da Magallanes, hombre soltero, de veinte años, habitante de S.Paulo el Viejo, escribano, el cual testificó que el marido huyó para Lisboa en la nave Licença: APEB, vol.58, fol.330. e 335v. Otro ciudadano libre, de oficio administrador, Salvador Pereira Santos, soltero y residente en casa de Rodríguez de Farias, de treinta y seis años testificó haber visto a Teresa llorar y que el marido había huido en la nave Licença. fol. 335v.

³⁸ AHU, cx.4, doc. 1, fol. 494. N° doc. 2, además de algunos hombres de negocios, aparecen dos boticarios.

³⁹ Se trata de Maria da Silva, viuda de 52 años, que vivía cerca del Trapiche, confesó haber oído gran "toada de

acusaba de recibir en secreto cartas del yerno; por último, reconoció también los elevados gastos que supuso el traslado de Teresa al Recogimiento y la huida del esposo a Portugal, llevando consigo “*grande cabedal*”⁴⁰.

LA BÚSQUEDA DE DERECHOS: LAS ALEGACIONES DE FRANCISCO MANUEL DA SILVA

Presentándose como hombre de negocios de la ciudad de Bahía, Francisco Manuel da Silva, envió un oficio al Virrey, en 1753, cuando estaba ya residiendo en Lisboa, en el cual exponía una queja contra Manuel Fernández da Costa y Juan López Fiuza Barreto, hijo y yerno de Teresa, acusándolos de querer matarle para quedarse con los bienes del matrimonio⁴¹. De esta forma el acusado se transformaba en víctima.

En su escrito, acusa a la mujer de “despótica”, exponiendo que ella no se hablaba con la familia, desde el tiempo que había quedado viuda, debido a las demandas suscitadas por los bienes⁴². Si bien, reconoce que, después de su segunda boda, se reconcilió con los hijos, habiendo sido éstos los causantes de la separación del matrimonio⁴³. Según él, por orden del juez eclesiástico, había sido llevada a casa de Gregorio Pereira Abreu (hombre de negocios), donde estuvo nueve meses, en la posesión y usufructo de todos sus bienes: “*Como quem tinha as chaves de tudo quanto na caza havia com o despótico poder do governo dela levada*”⁴⁴. Añade que, a causa de su mal genio y no habiendo en la ciudad quien la quisiera acoger, a excepción de su yerno, fue mandada al Recogimiento de la Santa Casa de Misericordia, por orden del Arzobispo⁴⁵. Para su sustento se le asignó un ingreso de 600 mil reis, valor que el consideró excesivo, atendiendo que Teresa ya se había apropiado de los bienes de la pareja⁴⁶.

pancadas e ouvido um grito”.

⁴⁰ APEB, vol. 58, fols. 331- 334.

⁴¹ El afirma que ya habían intentado, por orden del yerno, matarlo durante la noche.

⁴² AHU, *Conselho Ultramarino, Documentos Avulso. Brasil-Bahia*, cx 3, fol. 363.

⁴³ AHU, cx 3, fol. 362-363.

⁴⁴ AHU, fol. 357. En la información presentada por Teresa de Jesus, se dice que en esta casa sólo estuvo depositadas algunos días.

⁴⁵ AHU, fol. 357. Su mal genio es denunciado tanto por el marido como por las autoridades. Se considera a los familiares de ella como los grandes enemigos de Francisco Manuel da Silva.

⁴⁶ AHU, fol. 357v. Esta es una acusación mutua.

Para ratificar su versión, presentó cinco testigos, casi todos habitantes de Portugal: dos hombres de negocios, un cirujano, un marinero y un diácono. Es curioso que solo uno de estos testigos residiera en Bahía, uno de los hombres de negocios, y que el marinero prestase servicio de en el mismo barco utilizado por él para su fuga a Lisboa.

EL TESTIMONIO DE LAS AUTORIDADES BAHIANAS

De la sinopsis que el Virrey hace de la situación, nos quedamos con la idea de que la actitud tomada tanto por el Vicario General como por el Arzobispo, sobre su enclaustramiento, fue acertada, no solo por causa de su mal genio, sino también debido al mal ejemplo que doña Teresa dio al casarse con un simple administrador⁴⁷:

“...os seus costumes sam mal regulados por ter casado com um caixeiro: inferior em qualidades e merecimentos não se atreueo a sujeitar-se a que ella continuasse nas mesmas desordens que antecedentemente praticava e deste princípio proveu os desassossegos e inquietações que athe ao presente se vem seguindo e como se aumentara muito mais se ella sair para fora da clausura em que esta, venho por sem duvida que o ser conservada nella he o mais conveniente e o mais acertado”⁴⁸.

Se reconocen como ciertas algunas de las acusaciones formuladas por doña Teresa, como la de estar “presa” en el Recogimiento, debido al deseo de beneficiarse de los 100 mil reis/año, por su condición de pensionista, sin que éstos se invirtiesen en su mantenimiento⁴⁹. Parece que esta fue la cuantía que el marido se ofreció a pagar para que fuese aceptada en el centro⁵⁰.

⁴⁷ Esta observación parece contradecir lo que ya escribimos sobre la movilidad social en Bahía y, de hecho, la vía del enriquecimiento a través de un buen matrimonio no era rara, aunque no siempre “la vieja aristocracia” aceptaba en su seno a los recién llegados.

⁴⁸ APEB, vol. 58, fols. 315-316, confirmación de la carta del Virrey, octubre de 1557.

⁴⁹ Más de una vez, en las peticiones presentadas por D. Teresa manda retirar el término “pensionista”, condición que se le impuso contra su voluntad. Argumenta siempre que había sido llevada al claustro engañada y con violencia, debido a la mala fe de los que habían intervenido en el proceso.

⁵⁰ No sólo insistía en esta idea doña Teresa, también lo confirman algunos testimonios, señaladamente el de D. Mariana da Encarnação de Araújo, perteneciente al Recogimiento, de 32 años de edad.

De acuerdo con los testimonios y con los contenidos de las certificaciones que Teresa aportó, se puede verificar que el proceso no fue claro, es decir, no siguió los trámites normales. Hubo un objetivo prioritario: intentar aislarla⁵¹. Además de otras declaraciones, la del magistrado Juan Eliseo de Souza confirmó que su marido, Francisco Manuel da Silva, consiguió del Arzobispo y del Vicario General la autorización para recluir a la mujer en el Recogimiento, habiendo robado todos los bienes, que ascendían a un total de 200 mil cruzados⁵².

Informe especialmente curioso fue el suministrado por el Cabildo de la Catedral de Bahía, en una carta dirigida al Rey, acerca del requerimiento del Proveedor y de los hermanos de la Santa Casa de la Misericordia, para que Teresa saliese del Recogimiento y se la trasladase a cuanquier otro lugar: “...*pelo gravíssimo, e intolerável detrimento, que com ella padecia a dita Caza da Misericórdia e permicioso embaraço, que da sua companhia, a mao exemplo se seguia à educação das mossas donzellas, que residem no dito recolhimento...*”⁵³. Según el Cabildo solo había sido autorizada a residir en el Recogimiento, si el marido pagaba la dotación y siempre que no surgiese ningún tipo de inconveniente⁵⁴. Ahora no sólo se alegaba su falta de salud, sino que se denunciaba su proceder, pues según un traslado del Proveedor y de los Hermanos de la Misericordia, esta:

“... além dos notórios escândalos que no mesmo recolhimento executou, e forão patentes a esta cidade e os esta continuando com negociações de ganhadeiras applicadas a vender o desfruto de sua rossa e na falta de correspondência castigando-as dentro do recolhimento como ultimo rigor e introduzindo-as a dormir dentro delle sendo meretrizes de nenhuma sorte admissíveis a sociedade das Donzellas do dito Recolhimento; alem de outras particularidades que por modéstia se não referem (...) e muito menos ser occasião de que as Donzellas sejam mal educadas com semelhante exemplar, e se fazer, inteloravel pela sua condenaçam acre, acompanhada de vaidade soberba, por se considerar senhora de cabedaes entre a humildade de Donzellas pobres, e a remédio a tanta

⁵¹ APEB, Vol. 58, fols. 431-432.

⁵² AHU, cx 4, fol. 491. Na fol. 498v. El vicario general testifica que éste era el último sitio en el que ella quería quedarse.

⁵³ AHU, cx 30, doc. 5631-5632.

⁵⁴ Sin especificar el tipo de acuerdo que doña Teresa y la familia habían hecho con el marido, dice que él ya se “había compuesto con ella”, lo que era una razón añadida para su salida.

inconveniências só se pode conseguir separanda a dita Porcionista (...)⁵⁵.

Tomando como base estos testimonios se llegó a un acuerdo entre ella y el marido, en 1761, por el cual se permitía su salida del Recogimiento, y su traslado a casa del yerno, se acordaba la división de los bienes de la pareja⁵⁶ y se adoptaba el compromiso, por parte de los familiares de doña Teresa, de no molestar en el futuro al marido.

CONSIDERACIONES FINALES

Como ya escribimos, los modelos culturales del colono europeo en el Brasil, tienden a alterarse o a adaptarse a las nuevas realidades, sobre todo en lo que se refiere a la jerarquización de la sociedad. En línea con Katia Mattoso, Stuart Schwartz escribió que “*As distinções essenciais entre fidalgos e plebeus tenderam a nivelar-se, pois o mar de indígenas que cercava os colonizadores portugueses tornava tudo europeu, de facto, um gentil-homem em potencial*”⁵⁷. Pero si pudo, efectivamente, haber existido un menor escalonamiento en la sociedad, sobre todo atendiendo a las peculiaridades de la colonización portuguesa, en este proceso verificamos que el origen social pesó tanto en su génesis como en su desarrollo.

Por un lado, Teresa fue inicialmente recogida como una forma de castigo, por haberse unido a alguien socialmente inferior y haber roto con uno de los sacramentos de la iglesia. Por otro lado, aunque mujer y condenada por la sociedad, no dejó de pertenecer a la “nobleza”, y como a miembro de la elite se la trató siempre de doña, lo que para Beatriz Nizza, “*É uma diferença de condição social, de qualidade. Embora na colônia não houvesse nobreza (duques e condes) toda a ordem colonial estava baseada na diferença entre nobre e plebeu que aqui se constituía (...)*”⁵⁸.

⁵⁵ AHU, cx 30. do. 5631-5632. Lo que escribimos está también testificado por una carta del Cabildo de Bahía dirigida al Rey.

⁵⁶ El marido que ya residía en Portugal, dice estar pobre, pues sólo disponía de una casa en Oporto que rentaban 24.000 reis. Teresa se quedó con todo lo que tenían en el Brasil.

⁵⁷ SCHWARTZ, St. B.: *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*. Companhia das Letras, São Paulo, 1988, p. 212.

⁵⁸ NIZZA SILVA, M^a B.: *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial*, Estampa, Lisboa, 2002, p. 63.

Si la distinción social de la victima condicionó la sentencia, también es verdad que, a lo largo de la discordia, asistimos a un discurso de dominación masculina, esto es, a la reafirmación de la autoridad del marido sobre ella. Teresa no existía para la sociedad, independientemente de su marido. Fue una lucha difícil entre la mujer y la autoridad eclesiástica, y la mujer y el poder civil, en la que se evidencia la actitud moralista y misógina de los diferentes poderes.

El fundamento que se encuentra presente en todos los discursos de las autoridades es la superioridad del hombre respecto a la mujer, aquél era el responsable de la conducta femenina, por tanto, a él le tocaba ejercer su autoridad⁵⁹. Siendo más hijas de Eva que de María⁶⁰ y, como ya no se fabricaban cinturones de castidad para el sosiego del marido ausente, correspondía al Recogimiento velar por la conducta de la mujer, controlar la sexualidad y salvaguardar su honra⁶¹.

Podemos admitir, como repetidamente se afirma en el proceso, que Teresa fue depositada en el Recogimiento a causa de la elevada dote que el marido se comprometió a pagar, pero es igualmente innegable que en la decisión pesó la condena moral y social y el deseo de ejemplaridad. La prueba la tenemos en el desenlace del litigio. Es posible que también influyesen en la liberación de Teresa, su estado de salud, pero lo que resulta innegable es que se admitió su traslado a casa del yerno, porque esa solución dejaba a salvo la autoridad masculina –ella quedaba bajo control del marido de su hija–, además de atender al deseo de las autoridades –también masculinas– del Recogimiento, que querían verse libres de un mujer de la que sólo cabía esperar más escándalos sociales y un pésimo ejemplo para las otras “doñas” recluidas en él.

El recogimiento de la Santa Casa de la Misericordia se revela, a lo largo de todo el proceso, como un instrumento al servicio del poder y los valores establecidos, para perpetuar y garantizar la estabilidad de la sociedad bahiana del periodo colonial.

⁵⁹ ARAÚJO, E.: “A Arte da Sedução: Sexualidade Feminina na Colônia”, Mary del Priore (coord.), “*História das Mulheres no Brasil*”, Ed. Contexto, São Paulo, 2004, pp.44-45.

⁶⁰ PRIORE, M^a del: *Mulheres no Brasil Colonial. A mulher no imaginário social. Mãe e mulher, honra e desordem. Religiosidade e sexualidade*, p. 32.

⁶¹ ARAÚJO, E. A.: “A Arte da Sedução: Sexualidade Feminina na Colônia”, en Mary del Priore (coord.), *História das mulheres no Brasil*, Contexto, Sao Paulo, 1997, p.58.

APÉNDICE DOCUMENTAL⁶²

-1-

Bahia, 17 de Enero de 1753

Oficio del virrey Conde de Atouguia, informando acerca del requerimiento presentado por Francisco Manuel da Silva, en el que expresaba sus quejas contra Manuel Fernandes da Costa y João Lopes Fiúza Barreto, hijo y yerno de su mujer D. Teresa de Jesús María, casada en primeras nupcias con el sargento mayor Manuel Fernandes da Costa.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), *Conselho Ultramarino: Documentos avulsos da capitania da Bahia*, cx 3 e 4, doc. 357-361

“Pelo auizo de V. Ex^a do Vereador de Dezembargo do anno passado me ordenou sua magestade que vendo o requerimento de Francisco Manoel da Sylva me informou do contheudo nelle, e achando ser verdade, obrigue a seos inimigos a lhe assignarem termo perante o Ouvidor do crime debaixo das penas mais rigorozas que me parecer.

(...) avisey ao sobredito Ministro, de sse ir a sua presença a João Lopes Fiúza e Manoel Fernandes da Costa obrigue a assignar termo de não offender per sy nem por outrem ao dito Francisco Manoel da Sylva (...)”

-2-

Información sobre el proceso de doña Teresa, basada en la declaración efectuada por su marido Francisco da Silva, inserta en el requerimiento presentado ante el virrey Conde de Atouguia

AHU, *Conselho Ultramarino: Documentos avulsos da capitania da Bahia*, cx 3 doc. 362-363.

“Diz Francisco Manoel da Sylva Homem de negocio da Praça da Cidade da Bahia natural da villa de vianna casado com Dona Thereza de Jesus Maria

⁶² Habida cuenta de la cantidad de documentación, sólo transcribimos algunos fragmentos correspondientes a los localizados en el Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa

viuva do sargente mor Manoel Fernandes da Costa que tratando-a em o tempo de anno e meyo que viverão no consorcio com a mayor Estimação de forma que hera a dita sua mulher quem governaava e despunha de todos os bens do casal a seu arbítrio entrou a mesma a odiar-se com o supplicante, e a Reconciliar-se com seu genro Joam Lopes Fiúza, e seu filho Manoel Fernandes da Costa com os quaes se não tractavão nem comonicava por demandas que trazião sobre bens do casal já desde o tempo de sua viuves, e sito sem mais cauza do que pertender o supplicante com prudência e pelos meynos mais dicentes evitar as jornadas que fazia quando queria a hua sua fazenda que chamão Rossa fora da Cidade onde se demorava per tempo que lhe parecia, e igualmente ao sahir fora de Caza as horas que tinha vontade e tudo sem aprovaçam nem consentimento delle suplicante por entender ser esta prohibição conveniente ao seu Credito e útil a sua honra. Desta reconciliação que a dita mulher fez com o dito seu filho, e genro sem sciencia do supplicante e da ma vontade que a mesma lhe tinha já concebido pela refferida prohibição e o ódio que o genro e filho da dita sua mulher tinham ao supplicante tanto pelo cazamento como por seguir affectivamente as demandas justas que com o casal trazião fazendo manifesta as injustiças dellas resultou por induzimentos dos ditos genro, e filho a mulher do supplicante devorciar-se delle, e com effeito por ordem do juízo Ecclesiastico foy levada por deposito para casa de Gregório Pereyra de Abreu Homem de negócios da mesma Cidade com todos os bens que ella quis Como quem tinha as chavez de tudo quanto na caza havia, com o despótico poder do governo dellas. Neste deposito esteve nove mezes e a Requerimento do mesmo depositário fundado no terivel génio, E condiçam áspera que tem a dita sua mulher de forma que contra dizendo-se-lhe sua vontade faz excessos foy mandada pelo Ex.mo Arcebispo daquella Cidade pêra o Recolhimento da Misericorda por não pessoa particular que quizesse aceytar o novo deposito pella refferida razam do terrivel, e insupultavel génio da dita sua mulher.

Deste novo deposito do Recolhimento da Misericordai pertendeo a dita sua mulher ser removida pêra Casa de seo genro, e por conhecer o supplicante que vinha a ser o mesmo que estar em sua caza e Senhora absoluta de suas Acçoens, e vontade, se oppôs a este requerimento pelos meynos judiciaes que indo estam pendendo, não faltando porem nunca em contribuhir-lhe com os seiscentos mil reis que lhe forão arbitrados pelo Juízo Ecclesiastico pêra seus alimentos não obstante serem excessivos, e exorbitantes, por não ter o Casal rendimento per sofrer tam grande emcargos e não obstante o Cabedal que a dita sua mulher tinha cultado e mandado ocultamente para fora de Caza, e as chaves de tudo quanto nella havia. Desta oppocissão que o supplicante fez pêra a dita sua mulher não ser removida

do deposito da Mizericordia pêra a Caza de seus filhos se atirou e acendeo maiz ódio quer todos tinhão ao supplicante de forma que resolverão tirar-lhe a vida pêra o que procurarão pessoa pêra o fazer prometendo -lhe premio avultado, o que não teve effeito pello mesmo sujeito o revellar ao supplicante por direcção de hum relligiozo da Companhia de Jesus com quem se confessara. Vendo a mulher supplicante e seos filhos frustrados este meyo, E outros que solilitarão pêra tirar-lhe a vida cogitarão outro, e foy entrasse de noute em caza do supplicante pelas Janellas que caem sobre o mar, e trapixe dos Azeytes por ficar topando o ultimo guindaste com as ditas Janellas o que assim se ixecutoy em hua das noytes do mês de Abril deste presente anno, mais em hora que o supplicante não estava em Caza e por isso também Livrou da morte: Vendo o supplicante a sua vida em tam manifesto perigo Cuydou em Evitallo embarcando no primeiro Navio que veyo daquella Cidade da bahia pêra esta Corte que foy a Nau de Licença do contracto do Tabaco que partio da mesma Cidade em o mez de mayo seguinte do refferido Cazo, e chegou a esta Corte no fim de Julho, e isto com aquelle sgreo e cautella que precisava, o não fazersse publica a sua Retirada e certa por isso a sua morte, porque então de dia sendo pocivel o matarião, com he costume naquellas partes. Porem o supplicante antes de embarcar pêra esta Corte a buscar remédio a sua vida, e avechaçoez que esprementava no Real Poder, e Justiça de V. Magestade ajustou todas as suas contas pagando tudo quanto devia, e deyxando a sua casa negocio, e bens no mesmo estado em que pesuhia com todos os Livros, escrituras, Créditos, escravos, fazendas em ser os Navios entregues cayxeiros António Mendes do Rego e manoeel Ventura de Souza per tudo administrarem e regerem bem como o supplicante o fazia, e melhor se fosse pocivel e nomeando pêra seos procuradores, a Furtuoso Vicente Vianna Homem de negócios, e ao sargento mor José Ignacio Alvarenga escrivão do Thezoureiro pêra tractarem das suas dependenciads alem do advogado, e solicitador por ser o supplicante Homem de todo o Credito, e verdade pela tratar sempre com todos e por tal he geralmente de todos estimado, e havido tanto naquella Cidade da Bahia, e em todas as partes de América como nesta Corte onde tem negócios, e correspondências E por ser Igualmente de génio pacifico cortes e afabel pêra todos sem nunca offender nem escandalizar a pessoa alguma e menos Cometido delictos e contrario e genro sua mulher Joam Lopes Fiuzas, porque he de génio muyto orgulhoso, e muyto de mandista e de vida menos ajustada, por haver gastado ilicitamente não so o cabedal que tinha mais também setenta mil cruzados que lhe derão em dote de sorte que se acha pobre, e vechado com muytas Execucoens, e he insigne jugador, e esta mesma vida tem emsinado a seu cunhado Manoel Ferandes da Costa porque o segue em tudo, e por isso ambos capazes de todo excesso, e absurdo pêra serem senhores de todos os bens que há no Casal que he todo o seo

objeto. E porque todo o facto exposto consta da sentença de justificação incluza, e do Real Poder Grandeza e Piedade de V. Magestade he valler e Amparar aos seos vaçallos que aflitos e prostados aos seos Reaes pés imploram, e supplicam a seo Remédio, e o seu sucego peretende o supplicante que V. Magestade o protej pois que de tam Longe, e com tantos perigos vem procurão a sua soberanis e Regea Porteam mandando por especial Decreto que Vice Rey daquelle Estado obrigue aos ditos João Lopes Fiúza e a seo cunhado Manoel Fernandes da Costa e aos mais parentes da dita sua mulher asegurar-lhe a vida com as mais Rígorosas penas de direyto e que faça Recomendar a dita sua molher no Recolhimento em que se acha a ordem de V. Magestade e quando suceda estar já fora do mesmo Recolhimento a faça recolher em continente pêra que delle mais não saya sem especial ordem de V. Magestade ou pêra a Companhia do supplicante, e como os suplicantes por orgulhosas poderão individualmente e por meyo iníquos remeter pêra esta corte alguma ordem pêra o supplicante ser prezo, pêra este meyo lhe inhibirem os meyo do seu recurso lhe perder o seu credito, e negocio...”

-3-

Bahia, 3 de Outubro de 1761.

Carta del Cabildo da Bahía, dirigida al Rey, en la que se informa acerca del requerimiento presentado por el provisor y hermanos de la Santa Casa de Misericordia, solicitando que fuese retirada de ese claustro D. Teresa de Jesús María, casada con Francisco Manuel da Silva, que se hallaba allí depositada tras su proceso de divorcio.

AHU, Cx 30, doc. 5631-5632

“Representamos a V. Magestade, que achando-se conservada no depozito do Recolhimento da administração da casa da Misericórdia desta cidade D. Theresa de Jesus Maria casada com Francisco Manoel da Sylva, em virtude da ordem de V. Magestade dirigida ao Excellentissimo Arcebispo, que era desta Metrópole, por carta do Excellentissimo secretario de Estado Diogo da Mendonça Corte Real, em data do primeiro de Dezembro de mil settecentos e cincoenta e dous, nos requererão instantemente o Provedor e irmãos da dita Caza da Misericórdia por sua petição, instruídos com vários documentos, de que tudo com esta remetemos a V. Magestade a copia, que mandássemos transferir do dito

Recolhimento para outra parte a dita D. Thereza de Jesus Maria eplo gravíssimo e intolerável detrimento, que com ella padecia a dita casa da Misericórdia e perniciosos embaraço que de sua companhia não exemplo se seguia à educação das mossas donzellas, que residem no dito recolhimento, fundado principalmente o seo requerimento, em que a referida ordem de V. Magestade era totalmente condicional, por quanto nella somente se decretava ao Excellentissimo Arcebispo, que mandasse conservar a dita D. Thereza naquelle Recolhimento emquanto seo marido contribuísse com o premio de porcionista, ou não houvesse algum considerável inconveniente, o que tudo experimentavão pelo contrário, pois não só se lhe não pagava o dito premio, obrigando-os a terem demandas sobre a sua cobrança, mas também se achavão padecendo os gravíssimos inconvenientes, que constão de sua referida supplica. Mandamos responder a esta D. Thereza de Jesus Maria, a qual na sua resposta, instruída também com outros documentos, do que tudo na mesma forma remettemos a V. Magestade a copia, nos veyo expondo as muitas e urgentes razoens, que concorrião para não dever ser retida no referido Recolhimento, fazendo-nos depois em requerimento próprio, e separado tão repetidas supplicas, authorizadas com certidão do Medico, a respeito de achar-se gravemente enferma, e ser-lhe difficil curar-se naquella caza, que lhe damos despacho, para que podesse sair a curar-se fora dellas, debaixo de fiança a tornar para o dito Recolhimento melhorada, que fosse, graças, que não chegou a ter effeito. Tambem mandamos responder sobre a materia ao Procurador Bastante do sobredito Francisco Manoel da Sylva mardio da dita D. Thereza de Jesus Maria, o qual na sua resposta declarou, que elle dito marido convinha em que ella saísse do Recolhimento em que se achava por estar assim com ella composta como constava da transacção, que havia feito, Procuração e carta de Ordens, que apresentou com a sua resposta, do que tudo da mesma sorte remettemos a V. Magestade a Copia. Mas sem embargo do que assim o requerimento do Provedor, e Irmãos da Caza da Misericórdia, como da dita D. Thereza de Jesus Maria, a cujo favor esta também a resposta do Procurador bastante do mencionado seo marido, nos parecem muito justos, e tudo se comprova com os documentos que por elles se apresentarão, e de que fielmente com esta remettemos a V. Magestade a copia, e sem embargo, de que pareça, que na referida Ordem de V. Magestade, a qual vai copiada a folhas três do Instrumento junto, se requer a satisfação dos alimentos arbitrados por clausula essencial, para poder ser a dita D. Thereza conservada no Recolhimento, com tudo como não devemos interpretar as ordens de V. Magestade, antes com a obediência cega somos obrigados a dar-lhe inteira execução, e muito mais quando na de se trata manda V. Magestade que havendo considerável inconveniente, se lhe reprezente, assim o executamos, pondo tudo na presença de V. Magestade para que lhe mande dar na matéria a providencia que

muito for servido. Bahia em Meza Capitular e de Outubro trez de mil settecentos e sessenta e hum.”

-4-

Salvador, 25 de Agosto de 1757.

Instrumento público en el que se contienen las peticiones y certificaciones presentadas por doña Teresa en el proceso abierto contra su reclusión en el Recogimiento de la Santa Casa de la Misericordia en 1751, tras una breve estancia en casa de Gregorio Pereira, y los correspondientes despachos del Sr. Arzobispo, formalizados ante el escribano eclesiástico, padre Bernardo Botelho.

AHU, Cx 30, doc. 5631 – 5632, fl. 404

“(…) e fugido o ditto marido desta cidade para Portugal no anno de mil setecentos e sincoenta e dous com mais de oytenta mil cruzados que uzurpou do casal da supplicante no anno seguinte de mil setecentos e sincoenta e três chegou a vossa Excelência Carat do Excelentíssimo /fol. 405/ Secretario Diogo de Mendonça Corte Real na qual insinua que sua Maggestade hera seruido que vossa Excellencia mandace conseruar a suplicante no dito Recolhimento enquanto seu marido contribuisse com os alimenttos arbitrados ou nam ouvece algum inconveniente de que vossa excelência daria parte ao ditto senhor e por que no mesmo anno de mil settecentos na Rellaçam Eclesiástica desta cidade julgando-sse diuorcio a supplicante com cuja sentença ficou secando o depozitto e arbítrio dos alimenttos feytos em consequência da causa do mesmo diuorcio, e a supplicante he huma mulher de mays de sessenta anos de idade pellos quais lhe continuam repettidos achaques principlamente o de hum ou dos causados de hum flatto pella qual qual tem estado varias uezes em grande perigo de vida, como sendo necessária presentar certidam de Medico que lhe tem assistido do nam podendo ella supplicante vallerce na clauzura em que que /fol.405v./ esta pos remédios precisos para atalhar aquelle flato nas ocaziões em que lhe da nem também fazer a eles poziçam do Testamento que pretende é menos reger os bens de que esta de posse alem do prejuízo que mais lhe segue em estar pagando do seu cazal cem mil reis cada anno a caza da Mizericordia Inconueniente bastante e attendiuel para s supplicante se nam poder conseruar no ditto recolhimento e

por nam poder conseruar no ditto recolhimento e por nam poder tambem de lhe concluir a Redussam dos mais bens com que se leuantou o ditto seu marido que se retirou do Reyno de Portugal para terras do Reyno de Castella a tittulo de cayxa ou banqueiro de negocio muytto antes do ttarramoto socedido na cidade de Lisboa, o que tudo he muyto attendiuel para vossa Excellencia nam mandou conseruar a supplicante no ditto recolhimento mais permitir passarse delle para a casa de seu filho Manoel Fernandes da Costa he casado e uiue com notória honra// Portanto pede a vosa Excelenciahe faça parecer/fol. 406/ Mercê permitir poderá a supplicante passar-se do dito Recolhimento para a casa do dito seu filho e se lhe nam impressa pêra isto a liberdade visto se nam poder conseruar no ditto Recolhimento pellos motius referidos do que vossa Excelência pode dar parte a sua Magestade per que este nam mande per sy sonseruar a supplicante naquella clauzulla mais insinua que vossa Excellencia a manda comseruar precedendo correçoens Referidas de prestaçam de alimentos e de nam hauer inconueniente// Recebera Mercê

Temos deferido a suplicante huma de muitas vezes”.

Petición que hace la suplicante al reverendo Arzobispo para que no le impida su libertad.

“Excelentissimo e reuerendissimo Senhor

Donna Theresa de Jesus Maria que ahando-se a supplicante separada por sentença de diuorcio e ficando por isso liberta para poder liuremente uiuer onde quiser/fol.406v./ por nam ser separaçam feita por adultério mas por ciuicias feytas pello fugido seu marido para melhor lhe usurpar o cabedal e fugir no anno de mil settecentos e cincoenta e dous com mais de oytenta mil cuzados que usurpara da supplicante como he publico nam obstante isso se tornou a empedir a liberdade a suplicante pello prouedor e Irmãos da misericórdia desta cidade de hontem dezasseis de mayo de mil settecentos e sincoenta e seis por hordem de vossa Excellencia reuerendicima proferida contemplaçam da cartta do Excelentissimo Secretario de Estado fazendo Recolher a supplicante por força entrou no Recolhimento da Misericórdia Recomendandoce a portteyra e portteyro que entam deyxassem usar da liberdade prendendo-sse e injuriando-se nesta forma a supplicante contras as desposiçõens do direyto que nam permite impedirce a liberdade sem culpas justificadas, porque a supplicante as nam tem para ser assim vexada injuriada /fol 407/ e prejudicada nos seus bens e saúde, sem a ditta cartta manda impedir a liberdade a supplicante como se lhe tem impedido

e uay impedindo, nem finalmente os faça em termos de se fazer obra alguma por ella, estando a supplicante separada por sentença de diuorcio e nam recebendo a supplicante alimenttos a pertto de dous annos por iuitar a grande usurpasam que com a capa(?) delles se fazia nos seus, nem ultimamente queria a suplicante estar comseruada no ditto recolhimento pellos grandes prejuízos que delle se lhe segue e achaques que padesia por ser mulher de mais de sessenta annos de Idade// Porttando// Pede a vossa Excellencia como executar delegado ou Commissário da ditto cartta lhe faça mercê nam impedir a liberdade a supplicantte nem a mandar impedir pello ditto uedor e Irmãos da Misericórdia por nam ser isso prometido por direito nem pella dita artta que nam conthm desposisam obrigattoria para se /fol. 407v./ lhe estar empedindo como se empede a liberdade da supplicante recebera mercê dona Theresa de Jesus Maria.

Despacho do Reuerendo Arcebispo em que manda a supplicante recorrer a sua Magestade.”

Despacho

“Rocorra a sua Magestade como por uezes, lhe temos Insinuado, Bahia Mayo vinte de mil settecentos e sincoenta e seis. Excellencia REuerendissima

Petiçam

Diz Donna Thereza de Jesus Maria que para bem de sua justissa lhe he necessário que o escriuam deste Juízo o Padre Bernardo Botelho Freyre lhe passe por certidm e treslado de humas pettissoens e depachos de Sua Excellencia reuerendissima pede a uossa mercê lhe faça mercê mandar passar a ditto certidam em modo que faça fee// E recebera mercê.”

Despacho

“Passe nam hauebdo inconueniente// Fassam

Certidam

O Padre Bernardo Botelho Freyre sacerdotte do habitto de SamPedro Notário/ fol. 408/ Apostólico de Sua Santidade escriuam do Juízo eclesiástico e escriuam delle nesta cidade do saluador Bahia de todos os sancttos por sua Excellencia Reuerendissima que deos guarde. Certifico que por parte de donna

Thereza de Jesus me foram apresentadas umas pettissoens com os despachos sellos (?) postos do Excellentissimo Reuerendissimo senhor Arcebispo Requerendo-me lhe passasse e por certidam o theor das dittas petiçoens e despachos cujo theor de tudo he seguinte.”

Petición

“Excelentissimo e Reuerendissimo senhor// diz Donna Thereza de Jesus Maria que pello despacho incluso lhe defere vossa Excelência que por ordem fora apresentada onde deuia ser, e que recorresse a suplicante esta a própria porque trelado de trelado nam me rsponde e por quantto a supplicante nam desputta sobre se a ordem mal ou bem apresentada no Juízo da corte amis so pode uista da copia desta ordem que vossa Excellencia por ter usado e estar uzando della pello// p. 408v./ modo escryto na suplica inclusa nos quaes termos se deue usar ou negarse direyttamente a ditto vjstta porque de outra maneyra he deferir fora do pedido nem aquelle juízo da coroa he executtor da ditto ordem para se poder recorrer a elle mais so a vossa Excellencia a quem veyo comittida aquella que tem certa fazer a execussam pella copia que mandou tirar cuja copia ainda que fosse treslada de treslado nem por isso se deue peruerter (?) a vista pedida pella supplicante por que assim como vossa Excellencia acha fee na copia da referida ordem para a estar executando e vechando a supplicante na prizam do recolhimento em que a pos sem culpas justificadas assim também deue ter fee para se ouvir a supplicante com seus embargos meterem-se a forma do Alvará mencionado na referida supplica poys de outra sorte fica manifesta avixassam que vossa Excellencia neste Pede a uossa mercê lhe faça merce mandar passar a ditto ceridam em modo que faça // E recebera mercê.”

Despacho

“Passe nam hauendo inconueniente// Fassam

Certidão

O Padre Berbarado Botelho Freyre sacerdotte do hábito de sam Pedro Notário/ fol. 408/ Apostólico de Sua Santidade escriuam do jesizo eclesiastico e escriuão delle nesta cidade do saluador Bahia de todos os sancttos por sua Excellencia Reuerendissima que deos guarde. Certifico que por parte de donna Theresa de Jesus me foram apresentadas umas pettissoens, com os despachos sellos(?) postos do Excelenticimo Reuerendicimo senhor Arcebispo Requerendo-

me lhe passesse e por certidam o theor das dittas petiçoens e despachos cujo o theor de tudo e o seguinte.”

Petición

“Petiçam que fés a suplicante ao reuerendo Arcebispo Repetindo-lhe a vista përa embargos de subresão a ordem de sua Magestade por estar usando della.

Excelenticimo e Reuerendicimo senhor// diz Donna Thereza de Jesus Maria que pello despacho Incluso lhe defere vossa Excelência que por ordem fora apresentada onde deuia ser, e que recorresse a supplicante esta a própria porque treslado de treslado nam me respondeo(?) e por quanto a supplicante nam desputta sobre se a ordem mal ou bem apresentada no juízo da corte mais so pede uista da copia desta ordem que vossa Excellencia por ter uzado e estar uzando della pello /p. 408v./ modo escryto na suplicas inclusa nos quaes termos se deue usar ou negarse direyttamente a ditta vjstta porque de outra maneyra he defenir fora do pedido nem aquelle Juízo da coroa he executtor da ditta ordem (?) para se poder recorrer a elle mais so a vossa Excellencia a quem veyo comittida aquella que tem certa fazer a execussam pella copia que mandou tirar cuja copia ainda que fosse treslada de treslado nem por isso se deue peruerter a vista pedida pella supplicante por que assim como vossa Excellencia acha fee na copia da referida ordem para estar a executando e vechando a supplicante na prizam do recolhimento em que apos sem culpas justificadas assim também deue ter fee para se ouvir a suplicante com seus embargos meterem-se a forma do Alvará mencionado na referida supplica poys de outra sorte fica manifesta avexassam que vossa Excellencia neste caso quero com a suplicante / pelo que pede/ a vossa Excelência lhe faça mercê mandar dar vista na forma requerida na supplica incluza por lhe ser premittida, e se nam deue negar ahinda dos decrettos quanto mais da copia da ditta ordem que consiste de huma cartta digo em huma carta de secretario pella qual se não podia nem pode fazer obra alguma// E recebera mercê// E recebera mercê// Dona Thereza de Jesus Maria //”

Despacho

“Nam há que deferir porque se negarmos dar vista da própria com muyta mais razam, o deuemos fazer do treslado sem que sirua de fundamento a supplicante o auermos mostrado a ditta ordem ou treslado ao prouedor da Santta casa da Misericórdia por assim ser necessário para darmos ynteiro comprimento

como deuiamos a ordem de sua maggfestade, Bahia Maio dezoytto de mil settecentos e sincoenta e qautro. Arcebispo//”

Petición

“Excelenticimo e reuerendicimo senhor diz Dona Thereza de Jesus Maria que / fol. 409/ tendo notticiado que Vossa Excelência tinha ordem em que se dezia ser de sua Magestade para a mandar conseruar prizam do Recolhimento da Misericordia em que se acha pedio a supplicante visto de sua ordem e de negando-lhe vossa Excelência com o pretexto de nam ter uzado nem usar della Recorreo a supplicante para a coroa onde se lhe nam deu prouimento pello ditto pretexto que majs se certificam com huma ordem que vossa Excellencia Junttou na resposta do recurso e porque tem a supplicante noticia que vossa Excellencia antes de essa ordem ao ditto recurso a mandar a copiar pollo escriuam deste Juízo. O Padre Bernardo Botelho Freyre e que mostra a copia da ditto Ordem aos Prouedores da Mizericordia para lhes insinuar se comseruem a supplicante a prizam no Recolhimento digo na prizam do ditto Recolhimento nos quais termos se uerifica ser vossa Excellencia uzado e estar uzando da ditto ordem e uexando por ella a supplicante com ynurias e prejuizos /fol. 410/ daquelle carsere e assim se deue dar vista a supplicante da ditto copia da ordem que vossa Excellencia tem para embargos de obreçam abraçam e nullidade notória// Portanto// Pede uossa Excellencia lhe faça mercê amndar-lhe vista da copia da ditto ordem para formar os ditos embargos e se remeter a dita sair (?)digo se rremeterema Sactetaria onde se passou na forma do Alvará de trinta de Outubro de mil settecentos e trinta e hum e que pairesse efeito o ditto escru«iuam o Padre Bernardo Botelho Freyre receber de vossa Excellencia a referida copia da ordem que tem da re digo da ordem que tem para a autuar e continuar a vista pedida// Receberam mercê// Dona Thereza de Jesus Maria.”

Despacho

“A ditto ordem foy apresentada aonde deuia ser e se acha e assim recorra onde esta a própria por treslado ainda que a hauer nam merecer fee Bahia Mayo dezassette de mil settecentos e sincoenta e quatro annos. Arcebispo// E nam se continha mais em as dittas pettições e seus despachos com o Real dos quais/ fl. 410/ fis passarem e fielmente das próprias que se me apresentaram e tornei a entregar a quem de como as recebeo aqui assignou e com ellas estauam per que consertey subscriuy// e assigney em officla da Justissa Commigo nesta sobre ditto cidade aos vintte e hum dias do mês de Junho de mil settecentos e sincoenta e

cinco annos eu o Padre Bernardo Botelho Freyre o subscreuy// Padre Bernardo Botelho Freyre// consertada por mim escreuam o Padre Bernardo Botelho Freyre// e commigo Inquisidor Jerónimo da Rocha Castello Branco// António Domingues Lobajeyra// O qual Instrumento em publica forma eu Francisco Vieyra da Silua taballiam publico do Judicial e nottas nesta cidade do Saluador Bahia de todos os santos e seu termo fis aquy bem e fielmente passar o presente Instrumento das próprias petiçãoens e seus despachos em ellas proferidas e certidam passada e pede huma como fica ditto no primeiro destte ditto Instrumento que tudo me foy/ fol. 411/ apresentado aas quais me reportto os torney a entregar a quem me pamentou que de como o recebeo aqui assignou e com ellas e hum (...) comigo abaixo (...) Instrumento e Comfery consertey selos em que assigney de meus signais públicos e raros seguinttes// Eu Francisco Vieyra da Silua.

Diz D. Thereza de Jesus Maria, que pãra bem bem se sua justiça lhe he necessário que o escreuão dos feitos da coroa lhe passe a certidão de huns autos da clausula da suplicante interpor do reuerendissimo arcebispo sobre lhe de negar vista para embargos de subreção e nulidade a copia do auizo do sacartario que a mandava conservar no Recolhimento da Misericorida, porque conste e declare o dia mês e anno em que se mandar passar carta para virem do júizo ecclesiastico os papeis em que se dava o dito reuerso, se denegou provimento nelle a suplicante e se condemnou o seu advogado em 100 reis e suspensão.”

-5-

1756

Instrumento público de una petición presentada por doña Teresa de Jesús a la Santa casa de la Misericordia y certificaciones expedidas a su favor.

AHU, Cx 30, doc. 5631 – 5632, fl 426

“Senhor Prouedor da Casa da Misericórdia// fol. 426// Diz Donna Thereza de Jesus Maria que para bem de sua justissa lhe he necessário certidão que contem dias meses e annos em que a mesa recebeu por conta da suplicante em o anno de mil e setecentos e sincoenta e hum e mil e setecentos e sincoenta e dous a porçam de cem mil reis annual leuada por parte de Francisco Manoel da Silua aos seus procuradores declarando-se a sahida que se tem dado pello dispenseiros

da Misericórdia as porçoens dos ditos cem mil reais não gastando a Caza nada com a suplicante e sustento nem em outra cousa alguma E de vossa mercê lhe faça mercê mandar passar a dita certidão e amndo que faça fe e recebera mercê.”

Certificación (fols. 431v.-432)

“José Aluares da silua Familiar do santo Officio e Cidadão desta cidade, Escriuão/ fl. 432/ actual da Meza da Caza da Santa Misericórdia desta Cidade de Salvador da Bahia de todos os santos e Hospital de sam cristóvão della que screuo en o presente anno certifico que reuendo o Liuro dos Acórdãos desta santa casa nelle a folhas oitenta e duas uerco achej a copia de huma carta que a Meza desta santa casa escreueoa Excellentissimo e reuerendissimo senhor Arcebispo Dom José Botelho de Matos para se conseruar no Recolhimento della Donna Theresa de Jesus Maria documento do que acompanhaua cujo theor de uerbo aduerbum he da maneira e forma seguinte senhor Prouedor e mais Irmãos alias officiaes da Meza da Sancta Caza da Mizericordia sem embargo da ordem audiência uncluzo ser notório a esta Meza e Irmãos dessa santa Casa e o hauermos apresentado ao Prouedor que foi della José Pires de Carualho(?) e Albuquerque como não fosse com a deuida formalidade ezames presentemente ponho-a nas mãos de vossas mercês e nas demais que lhes serue para todod o tempo hey ser presente O que sua Magestade declara cujo cumprimento E a parte do dito senhor recomendamos a vossas mercês a quem Deos goarde Bahia quinse de mayo de mil setecentos e sincoenta e seis// Arcebispo da Bahia.”

Certificación (fol. 436)

“Antônio Ribeiro Santos Oliveira prouado e insistente nesta cidade certifico em Como Dona Thereza de Jesus Maria Mulher /fol 436v./ de Francisco Manoel da Silua e Recolhida no Recolhimento da Misericórdia padece um (...) medico Hypochondriaco Mesterio inalterado com frequência insultos defectiuos, febres, vômitos, anciãs, reegias repetidas clolicas contra mais semptencas dos muitos Em que se Reuja a dita queixa, (...)”⁶³.

⁶³ Dificultades de lectura por el mal estado de conservación.

LOS BEATERIOS Y RECOGIMIENTOS EN MANILA EN EL SIGLO XVIII ACOMODACIÓN RELIGIOSA Y APORTACIÓN SOCIAL

Marya Svetlana Camacho

La historia de los beaterios y recogimientos en Manila a mediados del siglo XVIII¹ muestra una expresión de religiosidad del país frente a la política real y las circunstancias peculiares a la sociedad colonial filipina, a saber, la reducida población española, las condiciones precarias de la economía, y la existencia de un solo convento y dos colegios reservados para mujeres españolas. La dinámica de las relaciones raciales y políticas, aunque análoga a la experiencia en otras colonias españolas, dio un cariz distintivo a la coyuntura histórica que se estudia aquí².

Íntimamente vinculado a su valor público al servicio del sector femenino, el beaterio fue el vehículo de acomodación religiosa, reflejo de las

¹ Luciano Santiago ha juntado y resumido varios artículos suyos en una publicación sobre la historia de las congregaciones religiosas femeninas en Filipinas durante la época colonial española. Es el estudio más completo sobre este tema hasta la fecha: SANTIAGO, L.: *To Love and to Suffer: The Development of the Religious Congregations for Women in the Spanish Philippines, 1565-1898*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 2005. Entre la historiografía hecha por las propias religiosas, la obra de Maria Rita Ferraris de las religiosas de la Virgen María (RVM) destaca por el amplio e incisivo tratamiento histórico de los beaterios filipinos en general, en el cual se situó el desarrollo del beaterio de la que nacería aquella congregación: FERRARIS, M^a R.: *The Beaterios for Native Women in Colonial Philippines*, RVM, Manila 1987. Estas obras filipinas subrayan la vitalidad espiritual de las primeras beatas filipinas que, ante las limitaciones canónicas y políticas del momento, buscaron espacios alternativos donde desplegar su inquietud espiritual y actividad educativa. Á. MARTÍNEZ CUESTA hace una breve exposición de las comunidades filipinas en "Monjas y beatas en Filipinas, 1621-1898", Jesús Paniagua (coord.), *I Congreso Internacional sobre el monacato femenino en España, Portugal y América*, I, Universidad de León, León 1993, pp. 511-520. Traza los rasgos comunes así como las peculiaridades de cada comunidad. Ofrece una franca valoración de las actitudes y la política religiosa que incidieron en el desarrollo de los beaterios a lo largo de la época colonial española.

A diferencia de las obras mencionadas, el artículo de Marta Manchado López se centra en un solo beaterio y nos permite verlo de cerca en su fase inicial, frente a la política preponderante que hacía hincapié en la utilidad pública de tales instituciones. MANCHADO LÓPEZ, M.: "Religiosidad femenina y educación de la mujer indígena en Filipinas. El beaterio-colegio de la Madre Paula de la Santísima Trinidad", *Revista de Indias*, 59: 215 (1999), pp. 171-202. El trabajo de Carlos Álvarez Nogal asimismo trata una sola institución; se adentra en la primera época del beaterio de Santa Catalina, muestra de la ambivalencia del status jurídico de esta comunidad y sus semejantes. ÁLVAREZ NOGAL, C.: "El beaterio de Santa Catalina en Manila", Jesús Paniagua (coord.), *I Congreso Internacional sobre el monacato femenino...*, pp. 521-529. Como obra de introducción, se podría completar con la documentación existente tanto en el Archivo de la Provincia del Santísimo Rosario en Manila como en el Archivo General de Indias.

² Mi agradecimiento al profesor Juan Mesquida por su disponibilidad para revisar este trabajo

posiciones ambivalentes que reglamentaban su existencia. En este trabajo el desarrollo histórico de estos lugares píos va a ser examinado sobre todo desde las posturas entresacadas de la documentación existente: de una parte, la perspectiva de los que constituían y apoyaban a los beaterios, y de otra, la de aquellos que se oponían a aquellas instituciones; ambos lados estaban compuestos principalmente por autoridades civiles y eclesiásticas. La tensión entre estas partes así como la posición del gobierno metropolitano frente a las iniciativas en Manila, permite comprender mejor las condiciones locales y la vitalidad femenina en la parte más profundamente hispanizada de las Filipinas durante la época colonial española.

En la capital y sus alrededores existían cinco comunidades femeninas conocidas popularmente como beaterios por su modo de vida y fines piadosos. Sin embargo, no se les dio reconocimiento como tales por el gobierno civil, el cual insistió en que su razón de ser era la educación y el cuidado de mujeres; de ahí su designación como recogimientos³. Cada comunidad estaba constituida bajo alguna forma de dirección de una orden religiosa. Según el año de establecimiento, eran los siguientes: Santa Catalina de Siena (dominicos, 1696), el llamado beaterio de la Compañía de Jesús o de San Ignacio (jesuitas, c. 1703)⁴, el de San Sebastián de Calumpang (recoletos, 1725), el de Pasig (agustinos, 1740)⁵, y el que más adelante vino a llamarse Santa Rosa de Lima (1750/1752).

³ En este trabajo se utiliza la descripción de cada tipo de organización por Pedro BORGES MORÁN (*Religiosos en Hispanoamérica*. MAPFRE, Madrid 1992, p.308-309). Los autores están de acuerdo que los beaterios tomaban distintas formas; sin embargo, se pueden distinguir rasgos comunes tales como el vivir en comunidad, con un grado de clausura, siguiendo las normas de una orden religiosa. Las mujeres que se juntaban aspiraban a una vida profundamente religiosa. Borges puntualiza que estas mujeres no tomaban votos oficiales, pero como se verá en este estudio, este rasgo no se puede generalizar. Más bien se puede aplicar a las llamadas *recogidas*, mujeres que residían en la misma casa con las beatas sin atenerse a una orden religiosa determinada.

En el caso de los *recogimientos*, solamente dos de los tres fines indicados por este autor son aplicables a las instituciones tratadas aquí, a saber, la educación femenina y el retiro, temporal o permanente, de mujeres por distintas razones. El fin correctivo, es decir, para ayudar abandonar una vida inmoral como la prostitución, no se tratará aquí porque existían otras instituciones encargadas de él.

⁴ A diferencia de las demás comunidades, el beaterio de la Compañía no fue creado por ninguna orden religiosa masculina. Desde su establecimiento dependía de los jesuitas únicamente para la dirección espiritual y la predicación de retiros espirituales, dado que las constituciones de aquellos prohibían la fundación de una orden o casa religiosa femenina. Por eso, el beaterio se erigió con carácter diocesano. Archivo General de Indias (AGI), *Filipinas*, 162, "Testimonio literal de la real cédula de aprobación de las Casas de Recogimientos de Indias de esta ciudad y orden para que se informe del estado en que se halla y sus estatutos de la que se llama de Jesuitas, 1758", ff. 92r-94v.

Naturalmente adquirió un nombre que indicaba su vinculación estrecha con los jesuitas y la proximidad física a su colegio, que dejó su impronta inconfundible en la espiritualidad del beaterio. El historiador jesuita Pedro Murillo Velarde lo explica así: "*puesto que la comunidad residía detrás del colegio de los jesuitas en Manila y frecuentaban la iglesia del colegio, donde recibían los sacramentos y rezaban, la gente conoció al beaterio como el de la Compañía*". MURILLO VELARDE, P.: *Historia de la provincia de Philipinas de la Compañía de Jesus*, Imprenta de la Compañía de Jesús, Manila 1749, f. 358v.

⁵ Años más tarde adoptaría el nombre de Santa Rita en honor de su bienhechora, doña María Rita González

Este último fue fundado por la hermana Paula de la Santísima Trinidad, una terciaria dominica⁶.

El beaterio más antiguo, Santa Catalina, estaba destinado para españolas y mestizas españolas que se encargaban de la enseñanza de indígenas e hijas de españoles pobres o fallecidos⁷. Por lo tanto, el beaterio de la Compañía, fundado por una mestiza de sangley⁸, fue la primera comunidad expresamente para mujeres indígenas, aunque también admitiría pupilas españolas⁹. San Sebastián y Pasig, dos fundaciones al amparo de los agustinos, se establecieron con base similar a la de la Compañía¹⁰. El que iba a llamarse de Santa Rosa, asimismo fue dirigido a niñas de todas las razas¹¹.

del Rivero y Quijano, marquesa de Montecastro y Llano. SANTIAGO, L.: "Beaterio de Santa Rita de Pasig: A precursor of the Congregation of the Augustinian Sisters of Our Lady of Consolation (1740-1909)", *Unitas*, 78:1 (2005), p.57.

⁶ BAZACO, E.: *History of Education in the Philippines (Spanish Period, 1565-1898)*, University of Santo Tomas Press, Manila 1953, pp. 99-102; SANTIAGO, L.: *To Love and to Suffer*, pp. 102-160. En estas dos obras hay algunas discrepancias en cuanto a los años de fundación de los beaterios de la Compañía y de San Sebastián, cuyos documentos fundacionales ya no están disponibles. Bazaco se basa en el año en que las fundadoras empezaron la vida en común, mientras Santiago tiene preferencia por el año de fundación formal. Citamos este último en el trabajo. En el caso del recogimiento de la madre Paula, la misma fundadora indicó, en una carta al rey, fechada en Manila el 12 de julio 1766, que el año de fundación fue el de 1752. AGI, *Filipinas*, 621; Archivo de la Universidad de Santo Tomás, Manila (AUST), *Folletos*, T. 22, n. 3, ARIAS, E.: *Memoria sobre la enseñanza, presentada a la exposición de Madrid en 1887*, pp. 103-106 y 114.

⁷ SANTO DOMINGO, J. de: *Breve relación de la fundación del beaterio de Santa Catalina*, Tipografía de Santo Tomás, Manila, 1911, pp. 192-193; DE LA CONCEPCIÓN, J.: *Historia general de Filipinas*, tomo VIII. Convento de Nuestra Señora de Loreto, Sampaloc 1790, p. 274; Real Cédula 17 febrero 1716, en MERINO, Joseph Joaquín: *Alegación antilogética que doña Cecilia de Yta y Salazar da al público para manifestar la justicia, clara y notoria, en que estriba la causa que ha seguido ante el Illmo y Rmo Señor ArzobispoMetropolitano de estas Islas, sobre la nullidad de la profesion que hizo en el Beaterio o Casa de Recogimiento de Santa Cathalina de Sena de esta Ciudad contra el memorial apoloético y otros anónimos que se esparcieron en esta Republica*, Manila 1751, ff. 4 y 112. La versión manuscrita se encuentra en AGI, *Filipinas*, 1007, "Traslado auténtico de la copia de real cédula y de la misiba del Exmo. señor Secretario de Yndias con las que se refieren sobre el Veaterio de Santa Catharina de Sena de esta ciudad; y de las diligencias que se executaron. Año 1752", ff 78v-100r.

⁸ De uso local, el término *sangley* se refería a los chinos.

⁹ Murillo Velarde escribe que los primeros miembros de la comunidad eran "indias y mestizas"; y durante los ejercicios espirituales de San Ignacio que hacían las beatas en una capilla de la iglesia de los jesuitas en Manila, un jesuita les predicaba en tagalo, otra evidencia de las etnias de las beatas. MURILLO VELARDE, P.: *Historia de la provincia de Philipinas*, ff. 358v-359r; FERRARIS, M^a Rita C.: *The Beaterios for Native Women in Colonial Philippines*, Religious of the Virgin Mary Publishing Committee, Quezon City 1987, p. 104.

¹⁰ GARCÍA DE SAN LORENZO MARTÍN, José: *Un plantel de sampaguitas en el vergel recoleto agustiniano*, Artes Gráficas Librado Notario, Logroño 1955, p. 127; SANTIAGO, L.: "Talangpaz: The Foundresses of the Beaterio de San Sebastian of Calumpang (Now the Congregation of the Augustinian Recollect Sisters) 1691-1732", *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 17: 3 (1989), pp. 238-239.

¹¹ AUST, *Becerras*, T. 10, n. 9, r. 4, "Reglas de la M. Paula de la Santísima Trinidad para el beaterio". Manila, 24 agosto 1788, f. 173.

Salvo el último, estas comunidades eran fundaciones de mujeres del país de diferentes etnias, iniciadas sin la ayuda de órdenes religiosas femeninas. A las cuatro órdenes religiosas masculinas que llevaban a cabo la evangelización de las islas correspondió la tarea de promover las comunidades femeninas, en un proceso simbiótico que permitió el deseo de una vida casi conventual, compartido por un buen número de mujeres filipinas. Sólo un siglo más tarde llegarían a Filipinas algunas órdenes religiosas femeninas de Europa, a complementar la labor de enseñanza de los beaterios.

De las cinco casas, dos empezaron con fines expresamente educativos, a saber, la de hermana Paula y Santa Catalina. En la documentación disponible no está claro el inicio y desarrollo de la actividad educativa de los otros tres, aunque hay alguna declaración acerca de este objetivo en la fase naciente de aquellos beaterios. A mediados del siglo XVIII las cinco comunidades ya tenían fama como centros de educación femenina. Ésta integraba su carácter institucional de modo que los términos *beaterio*, *casa de recogimiento* o *casa de enseñanza* se intercambiaban en la correspondencia oficial, tanto seglar como eclesiástica. En este trabajo se sigue el uso tal como se encuentra en los documentos, es decir, indistintamente. Se hace excepción cuando el contexto requiere diferenciar entre *beaterio* y *recogimiento*, porque el sentido del tercer término, *casa de enseñanza*, es bastante llano¹².

Otro indicio de que la dimensión educativa se había incorporado plenamente a la vida de estas comunidades fue su inclusión en sus constituciones y reglas respectivas. Dentro y fuera de los muros de estas instituciones, éstas se consideraban fundamentalmente como lugar de práctica ascética. En el siglo XIX su identidad como tales ya se hallaba arraigada¹³. Sin lugar a dudas, el objeto de formación femenina de estas comunidades tuvo su origen en la función socio-cultural del beaterio en el mundo hispánico¹⁴.

¹² Santa Catalina, la Compañía y San Sebastián se referían a sí mismos como beaterios; de modo parecido, la correspondencia de las autoridades civiles con España, lo que tal vez refleja la fuerza del reconocimiento popular de su fama de fundaciones pías.

¹³ En varias publicaciones del siglo XIX en las que se describe Manila y las instituciones educativas, siempre se hace referencia a las cinco casas tratadas en este trabajo, como beaterios donde se llevaba una vida casi conventual.

¹⁴ BORGES MORAN, P.: *Religiosos en Hispanoamérica...*, p. 309. Nos remitimos también a MURIEL, J.: *Las mujeres en Hispanoamérica*, Fundación MAPFRE, Madrid 1992, pp. 246-251. Pilar Gonzalbo Aizpuru señala que entre los colegios o recogimientos y los conventos había poca diferencia en cuanto al estilo de vida y métodos pedagógicos, y que las familias valoraban la imagen de respetabilidad que conferían estas instituciones femeninas. GONZALBO AIZPURU, P.: "*Refugium virginum*. Beneficencia y educación en los colegios y conventos novohispanos", Manuel Ramos Medina (coord.), *Memoria del II Congreso Internacional*.

Inherente al concepto de recogimiento¹⁵ era la protección ante los males del mundo de las niñas -las llamadas *educandas*, huérfanas o no- y de mujeres casadas, quienes vivían de modo voluntario, unas veces, e involuntario otras. A la dimensión externa de amparo, correspondía la interna, que integraba la formación en la piedad, virtud y trabajo, una tríada que ocupa un lugar importante en los ideales fundacionales de las cinco casas de Manila. De manera que el significado institucional del recogimiento se halla en esta doble dimensión. Queda por extraer de las fuentes los antecedentes sociales de las recogidas, por ejemplo, el porcentaje de huérfanas y casadas, y los motivos de su estancia. Respecto a los recogimientos con fines disciplinarios o correccionales¹⁶ en la época colonial en Filipinas, el conocimiento actual es todavía escaso.

LOS ANTECEDENTES

El Real Colegio de Santa Potenciana, originado a causa de la preocupación de los jesuitas por las mujeres españolas en Filipinas, fue establecido a principios de 1590; con tal fin, se concibió expresamente para conservar la elite colonial española¹⁷. A diferencia de Nueva España, el primer centro de educación

El monacato femenino en el imperio español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios, CONDUMEX, México 1995, p. 429.

¹⁵ Nancy Van Deusen distingue tres dimensiones del recogimiento: el concepto, la práctica y la institución. VAN DEUSENN, N.: *Between the Sacred and the Worldly. The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, Stanford University Press, Stanford, California 2001. Asimismo nos remitimos a GONZALBO AIZPURU, P.: *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, México 1987, p. 292.

¹⁶ Cfr. MURIEL, J.: *Los recogimientos de mujeres: Respuesta a una problemática social novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1974.

¹⁷ En obediencia a una de las instrucciones de Felipe II, el gobernador-general Gómez Pérez Dasmariñas fundó la citada institución. El artículo 27 de las Instrucciones reservadas de la real cédula de 9 de agosto de 1589 reza así: "*llegado a las dichas Yslas miraréis cómo y dónde, y con qué dotación se podría fundar un monasterio de doncellas recogidas, para que lo estén allí, así las que fueren de acá, como las que allá nacieren, y vivan honestamente y con buena doctrina, y salgan para casarse y haya propagación, mediante lo cual, y naturalizándose en la tierra, se aumente siempre la población, y procuraréis buscar alguna traza o arbitrio con que esto se haga, sin tocar mi hacienda, o relevándola todo lo posible, y avisaréis en la primer ocasión, y también de la orden que se podrá dar para dotar a las dichas doncellas pobres, y cómo y de dónde se constituirán otras dotes menores para que indias se casen con soldados españoles y marineros*," Se sobreentiende del texto que se trata de doncellas españolas, aunque el jesuita Pedro Chirino hiciera mención un tanto ambigua de que en los primeros años de existencia del colegio se hallaban recogidas allí "*casi cien doncellas, las más hijas de españoles*". CHIRINO, P.: *Relación de las Islas Filipinas (The Philippines in 1660)*, trad. Ramón Echevarría, Historical Conservation Society, Manila 1969, p. 53. Sin embargo, en varias cartas al rey de la misma época se refieren al colegio específicamente como centro para doncellas españolas y mestizas.

COLÍN, O. S.: "El colegio para mujeres de Santa Potenciana de Filipinas, siglo XVII", en M. Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el imperio español*, p. 115. Mientras las fuentes de Colín se remiten a las

femenina creado en Manila fue para los españoles; no se sabe cuánto influyó la experiencia de América en las intenciones de la metrópoli para con las Islas Filipinas¹⁸. Es cierto que el interés en asegurar un número suficiente de mujeres españolas -y por tanto, la población española- desempeñó una parte transcendente en aquella decisión. Durante algunas décadas Santa Potenciana fue la única institución que amparaba a mujeres. Tenía la doble función de colegio, donde se internaban educandas, y de recogimiento para mujeres; con el tiempo, esta última finalidad fue la causa de que decayera la posición social de las recogidas, pues fue admitiendo a mujeres de mala fama o que tuviesen un pasado problemático¹⁹. Por fin, en los años 1730's, fue creada una casa aparte para estas últimas.

El colegio de Santa Isabel resultó ser la obra de beneficencia más duradera de la hermandad de la Santa Misericordia de Manila; perduró bajo su patrocinio hasta mediados del siglo XIX, cuando las Hijas de la Caridad se hicieron cargo de él. Fue creado concretamente para españolas huérfanas de procedencia social generalmente más alta que las de Santa Potenciana²⁰. Su carácter y objetivos eran análogos al otro colegio; como instituciones laicas, ambos se ocupaban de la formación de niñas españolas y mestizas de escasos recursos económicos (las de buena posición social solían educarse en casa), y por consiguiente contribuían a su supervivencia y disponibilidad para asumir el rol tradicional de la mujer en el mundo hispánico.

Alentada desde Filipinas, Jerónima de la Asunción, monja clarisa, trabajó para fundar un monasterio de su orden en Manila; tras once años de negociación, en 1621 llegó a Filipinas con siete monjas para poner en marcha el convento. Hasta veinte españolas entraron en Santa Clara en el tiempo que se estableció, lo cual causó un revuelo entre los solteros vecinos de la ciudad porque vieron en aquel fenómeno una amenaza a las posibilidades de encontrar esposas adecuadas²¹. La protesta representó una verdadera preocupación demográfica pues el asentamiento colonial en Manila llevaba solo medio siglo; protesta que

reales cédulas de 1593 y 1594 mandando el establecimiento del colegio, un escritor contemporáneo, Pedro Chirino, fecha la fundación en 1590.

¹⁸ Cfr. GONZALBO AIZPURU, P.: *Historia de la educación en la época colonial: El mundo indígena*, El Colegio de México, México 2000, pp. 80-84; LUQUE ALCAIDE, E.: *La educación en Nueva España en el siglo XVIII* Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1970, p. 282; MURIEL, J.: *Las mujeres en Hispanoamérica*, MAPFRE, Madrid, 1992, pp. 61-86; BAYLE, C.: "Educación de la mujer en América", *Razón y fe* 124 (1941), pp. 206-213.

¹⁹ MURILLO VELARDE, P.: *Historia de la provincia de Philipinas*, f. 283r.

²⁰ MESQUIDA, J. O.: "A Historical Study of The Institutional, Economic, and Social Aspects of the Misericordia of Manila", unpublished Ph.D. dissertation, University of Santo Tomás, Manila 2005, pp. 130-138.

²¹ SANTIAGO, L.: *To Love and to Suffer*, pp. 63-66.

tendría eco una década más tarde, cuando los dominicos propusieron la creación de un beaterio para españolas²². En esa ocasión el monasterio de Santa Clara se quejó, paradójicamente, utilizando el mismo motivo aducido contra él: la escasez de españolas en Filipinas y la consiguiente disminución de mujeres casaderas y, por tanto, de descendientes; de otra parte, las monjas de Santa Clara preveían la competencia por las limosnas que necesitarían ambas instituciones para su sustento²³. Estas objeciones dan a entender la preocupación que surgía en vista de los recursos restringidos -tanto humanos como económicos- de la colonia²⁴. Mientras tanto, la Corona escuchó a Santa Clara y el proyecto tuvo que esperar para hacerse realidad hasta 1696.

En el siguiente siglo, a medida que se formaban beaterios, el problema de la escasez de mujeres europeas ya no se esgrimió en contra de aquellos; tal vez esto indique un aumento de la población española, pero la cautela que regía la cuestión de la estabilidad económica resultó ser constante. La creación de tres instituciones femeninas, dos de ellas con claros fines educativos y una de carácter religioso, en la fase inicial de la colonización, demuestra el reconocimiento de las autoridades metropolitanas y locales acerca del papel clave de las mujeres españolas en aquella sociedad incipiente. Al mismo tiempo manifiesta el deseo de perpetuar la jerarquía racial preponderante. Los beaterios y recogimientos del siglo XVIII trataron de llenar la laguna social y con ella la religiosa y educativa.

²² AGI, *Filipinas*, 340, l. 4, Real Cédula, Madrid 16 febrero 1635, ff. 10r-11r; DE LA CONCEPCIÓN, J.: *Historia general de Filipinas*, pp. 253-254; FERNÁNDEZ, P.: *Dominicos donde nace el sol*, Manila 1958, p. 193.

²³ HENSON, M^a L.: *The Birth and Growth of Santa Catalina College*, Manila 1976. Esta obra reproduce la respuesta del provincial dominico de Filipinas, Fr. Salvador Contreras, a las alegaciones de Santa Clara en tres puntos, a saber: 1) como casa de recogimiento, Santa Catalina va a ser muy útil a la ciudad de Manila, señalando que este servicio tiene más peso que la amenaza demográfica que alegan; 2) sin contar a las mujeres que entran en el beaterio, quedan otras casaderas más que suficientes; además la educación y recogimiento que proporciona el beaterio sirven para mejorar las cualidades de las niñas que serán valoradas como novias; 3) finalmente, el beaterio tiene bastantes recursos como para prescindir de limosnas.

Este documento arroja luz sobre lo que parece un malentendido por parte de Santa Clara. En primer lugar, los dominicos exponen que únicamente pretenden establecer una casa de recogimiento o beaterio y no un monasterio. Sustenta esta intención la carta del provincial, Bernardo Ustáriz, al rey, con fecha de 14 de agosto de 1745. AGI, *Filipinas*, 299.

²⁴ Inmaculada Alva Rodríguez detalla el desarrollo demográfico en Manila en los siglos XVI y XVII, y muestra la oscilación que experimentó la comunidad española en el siglo XVII, así como las constantes quejas de las autoridades locales sobre la despoblación. Tampoco fue boyante la economía municipal por largo tiempo, puesto que dependía de las ganancias imprevisibles del comercio del galeón y de los servicios prestados por los artesanos chinos. ALVA RODRÍGUEZ, I.: *Vida Municipal en Manila (Siglos XVI-XVII)*, Universidad de Córdoba, Córdoba 1997, pp. 31-33.

LA CUESTIÓN CANÓNICA DE LOS VOTOS

El caso de Cecilia de Ita en Santa Catalina

En 1746 Cecilia de Ita y Salazar solicitó el permiso para abandonar Santa Catalina a fin de casarse con el secretario del gobernador-general, don Francisco Antonio de Figueroa, que residía enfrente del beaterio. Su causa presentó un desafío a la jurisdicción dominica: la Orden vedaba su salida por lo que recurrió a las autoridades diocesanas y al real patronato -representado por el nuevo gobernador-general-, quienes respaldaron su petición; el arzobispo declaró la nulidad de sus votos. Los dos se casaron en Manila y el matrimonio se trasladó a México²⁵.

El meollo del caso de sor Cecilia se encontraba en la naturaleza de los votos de castidad y obediencia que se profesaban en el beaterio, y por tanto la naturaleza de la vocación de la beata. ¿Eran los votos solemnes y, en consecuencia, constituían el estado religioso o no?²⁶ El argumento principal que expuso el fiscal de la Audiencia fue que para la validez de los votos solemnes se requería la vida en comunidad religiosa, esto es, que la institución hubiera sido erigida con licencia de la Santa Sede, y -bajo el régimen español- con la venia del real patronato y del ordinario del lugar.

Cuando se estableció de nuevo el beaterio en 1706²⁷ con licencia del arzobispo de Manila, pero no del rey, se suponía que estaba en conformidad con la *Circa pastoralis* de Pío V, pues se trataba de una comunidad de clausura y con un espacio estructurado como tal y con una licencia solicitada para ese fin. Pero precisamente esta última circunstancia era la que había quedado prohibida por una real cédula de 1716 y por otras posteriores; el decreto fue invocado por el fiscal de la Audiencia como la razón fundamental por la que las beatas conservaban la secularidad y sus votos no las vinculaban de modo permanente. Se le había

²⁵ María Fernanda GARCÍA DE LOS ARCOS ofrece más fuentes documentales acerca de este asunto en "El convento de Santa Clara y los beaterios de Manila en el siglo XVII", en M. Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el imperio español*, pp. 232-233. El vicario general, que era asimismo juez del tribunal eclesiástico, proporcionó los antecedentes de la causa. AGI, *Filipinas*, 292, "Carta de Juan de la Fuente al arzobispo de Manila", Manila, 13 de julio 1751. Quedan por estudiar la documentación existente sobre este asunto en el Archivo de la Provincia del Santísimo Rosario en Manila (cf. nota 1 arriba).

²⁶ MERINO: *Alegación antilogética*, ff. 4-10, 18, 24-28.

²⁷ Carlos Álvarez Nogal hace una excelente exposición de la historia jurídica del beaterio de Santa Catalina. ÁLVAREZ NOGAL, C.: "El beaterio de Santa Catalina en Manila", Jesús Paniagua (coord.), *I Congreso Internacional sobre el monacato femenino...*, II, pp. 521-529.

concedido a Santa Catalina la licencia real como recogimiento “*con el nombre de Beaterio de Santa Catalina de la Orden Tercera de Santo Domingo*”, sin que se guardara clausura en él²⁸. Se entendía que su principal fin era educar a niñas indígenas. En conclusión, el beaterio no cumplía las condiciones fundamentales de una comunidad religiosa, y de hecho le estaba vedada la posibilidad de convertirse en un monasterio. Por tanto, no tenía carácter solemne la profesión de sor Cecilia: cualquier voto que hubiera hecho se entendía que la vinculaba sólo “*por vía de buen gobierno*”. Además ella había alegado que su profesión se hizo por huir de un matrimonio no deseado cuando todavía no había alcanzado la mayoría de edad.

Hacía falta esta clarificación jurídica, en vista de la costumbre vigente de hacer votos solemnes. La prohibición de convertirse en un convento se cifró reiteradamente en la ausencia de clausura, el no tratarse de lugar sagrado, y el no tener iglesia pública, pero no se incluía la cuestión de votos. El decreto real de 1732 exigió la renuncia, por parte de la provincia dominica, de toda intención en este sentido, condición que los regulares aceptaron inmediatamente²⁹. Años más tarde, el provincial dominico Bernardo Ustáriz trató de reconciliar los votos perpetuos -con el consiguiente impedimento al matrimonio- y la espiritualidad de la tercera orden de Santa Catalina; además justificó la práctica de la clausura no como consecuencia de los votos, sino como medida disciplinaria. Al darse cuenta de este privilegio, el fiscal del Consejo de Indias lo respetó. El provincial añadió, a mayor abundamiento, la advertencia de que no contaban con crear un monasterio, puesto que el rigor de la regla de la segunda Orden resultaría excesivamente dura para las circunstancias en Filipinas³⁰. El arzobispo de Manila, Pedro de la Santísima Trinidad Martínez de Arizala, se enojó porque desde su punto de vista el beaterio se había convertido en convento en razón de sus votos solemnes, que los dominicos con astucia habían logrado introducir a través de varios privilegios obtenidos³¹. Así no extraña que él se decidiera en favor de la beata demandante, como consecuencia de este enredo. En 1752 el gobernador-general, como vice-patrón, exigió que se le informase antes de que se admitiera a cualquier española o mestiza para beata o cualquier indígena para educanda; además prohibió el uso

²⁸ Un resumen de las condiciones que definen la clausura se entreve por la vía negativa en la proposición del fiscal del Consejo de Indias con respecto al beaterio de la Compañía: no se practicaba la clausura, el beaterio no tenía su propia iglesia (por tanto las beatas iban a la capilla del colegio de los jesuitas), y las beatas se enterraban en la parroquia. AGI, *Filipinas* 162, “Respuesta del fiscal del Consejo de Indias”, Madrid, 7 octubre 1761.

²⁹ AGI, *Filipinas*, 1007, “Traslado autentico”, f. 22r.

³⁰ AGI, *Filipinas*, 299, “Carta de Fr. Bernardo Ustariz al rey”, Manila, 14 agosto 1745.

³¹ AGI, *Filipinas*, 1007, “Traslado autentico”, f. 124.

del término *religiosas* para referirse a las beatas en los documentos oficiales³². La actitud negativa de la Corona en cuanto a la transformación canónica de los llamados beaterios permaneció durante toda la época colonial hispánica en Filipinas.

El beaterio de la Compañía

Unos años más tarde, los votos profesados en el beaterio de la Compañía fueron examinados por las autoridades civiles del período. Llamó la atención del fiscal de la Audiencia de Manila³³ que algunos estatutos de la comunidad no estaban conformes con la ley 19, título 3 del libro I de las Leyes de Indias, en la cual se enuncia el carácter seglar de los recogimientos, que era aplicable a aquel beaterio; concretamente la costumbre de pasar a la profesión de votos de castidad y obediencia ante la rectora y las demás beatas, tras dos años de noviciado. Estos votos se repetían dos veces al año durante siete años; al cabo de ese período, las beatas se incorporaban definitivamente a la comunidad. Todo aquello daba la impresión de que la casa pretendía formar *“una especie de religión con dichas solemnidades (aunque puramente humana) por su publicidad, pues se requería ésta para la esencia de los votos simples, que cualesquiera persona puede hacer privadamente y sin dichas circunstancias con que los hacen estas beatas”*. Se parecían estas costumbres a los votos que formulaban los jesuitas en el tiempo que mediaba entre el fin del noviciado y la profesión del cuarto voto. La semejanza no es sorprendente, puesto que los padres jesuitas habían colaborado en la formulación de las reglas y en la orientación de la vida común durante la época fundacional de la comunidad³⁴. Resultaba también que aquellas costumbres iban en contra la cédula de 1755, que aprobaba la fundación del beaterio con tal de que no cambiara su condición seglar.

Con ánimo de resolver el problema, el Consejo de Indias examinó las constituciones aprobadas en Manila, en 1732, por el ordinario. Reconoció la objeción de la Audiencia y pidió al arzobispo de Manila que se encargara de la revisión de las constituciones, para que estuvieran en conformidad con la citada ley de Indias. En particular, deberían tacharse los votos de castidad y obediencia,

³² AGI, *Filipinas*, 678 “Carta del Marqués de Ovando al rey”, Manila, 12 junio 1752.

³³ AGI, *Filipinas*, 186, “Carta de la Audiencia de Manila al rey”, Manila, 17 julio 1758.

³⁴ MURILLO VELARDE, P.: *Historia de la provincia de Philipinas*, f. 359r.

y la renuncia de bienes personales antes de la incorporación definitiva. Y puesto que se trataba de un recogimiento sujeto al patronato real, el gobernador-general debía participar más en su gobierno, mientras que se limitaba la intervención arzobispal a los asuntos espirituales³⁵.

Ya en 1747 el arzobispado de Manila había indagado sobre el beaterio para solicitar el real patronato para éste, buscando garantizar su supervivencia. Los informes de las autoridades diocesanas igual que el del gobernador-general subrayaron la labor educativa y los ejercicios espirituales (de san Ignacio) que organizaban las beatas. Sus alumnas eran españolas, mestizas e indígenas³⁶. Asimismo, las mujeres que asistían a los ejercicios provenían de diferentes condiciones sociales y etnias; éstas comprendían las beatas y las demás recogidas (de diferentes edades), habitantes de Manila y sus arrabales. Habría segregación racial, ya sólo por el hecho de que no todas las asistentes entendían español³⁷. Hasta la mujer del gobernador-general, el Marqués de Ovando, había asistido a los ejercicios³⁸. Por supuesto, el arzobispo aseguró al rey que no guardaban clausura ni causaba daños a ninguna comunidad religiosa: aquellas mujeres ganaban su vida con el trabajo de sus manos y gracias a la piedad de bienhechores, pero no pedían limosnas, y por tanto no competían con otras instituciones religiosas.

Cuando la Corona pidió más información, la Audiencia reforzó las impresiones positivas anteriores, añadiendo que el beaterio no tenía iglesia propia, ni tampoco se profesaban allí votos de religión³⁹. El provincial de los jesuitas confirmó el estado seglar de las beatas y el hecho de que los jesuitas únicamente ejercitaban la autoridad análoga a la que tenían respecto a las mujeres casadas que se confesaban con ellos. La cédula de 1755 otorgando la protección real aprobó el beaterio en su estado original, es decir, como casa de recogimiento

³⁵ El fiscal del Consejo de Indias está de acuerdo con la proposición de la Audiencia de Manila. AGI, *Filipinas* 162, "Respuesta del fiscal", Madrid, 7 octubre 1761, s.f.; cfr. AGI, *Filipinas*, 335, l. 17, ff. 183v-185v, 185v-187r, "Real Cédula", El Escorial, 6 noviembre 1761.

³⁶ AGI, *Filipinas*, 1006, "Carta de Pedro de la Santísima Trinidad Martínez de Arizala al rey", Manila, 19 julio 1748; AGI, *Filipinas*, 292 "Carta del Marqués de Ovando al rey", Manila, 12 julio 1753; reproducida en SELGA, M.: *Protección civil a favor del beaterio de la Compañía*, Manila 1948, pp. 2, 7-8, 12.

³⁷ El beaterio necesitaba el servicio de predicadores que hablaran la lengua vernácula con soltura, el cual pedía al arzobispado. Archives of the Archdiocese of Manila (AAM), 39, B.4, carp. 2, "Carta de Valeriana del Castillo, priora del beaterio de la Compañía al arzobispo de Manila", Manila, 22 septiembre 1812.

³⁸ AGI, *Filipinas*, 292, "Carta del Marqués de Ovando al rey", Manila, 12 julio 1753.

³⁹ AGI, *Filipinas*, 292, "Carta de la Audiencia de Manila al rey", Manila, 6 julio 1753; reproducida en SELGA, M.: *Protección civil*, pp. 7-8.

de indias, con énfasis en la prohibición de cambio de estado para impedir su futura conversión en convento⁴⁰.

A pesar de aquel impedimento, a los beaterios de Santa Catalina y de la Compañía les fue permitido profesar votos simples, de castidad y obediencia. Luciano Santiago sugiere posibles razones que justifiquen la ausencia del tercer voto, es decir, de la pobreza: la primera es garantizar el propio sustento de los beaterios, y la segunda, que parece la más lógica, evitar dar la impresión de estar ante una vocación rigurosamente monástica. En cualquier caso, en las constituciones del beaterio de la Compañía se plasmaba una vida de auténtica pobreza⁴¹. La polémica originaria giraba en torno a la naturaleza de los votos más que sobre su existencia, aunque más adelante hubo intentos de eliminarlos. El hecho de que ambas comunidades citadas habían conseguido instituirse bajo el real patronato, tal vez explique la continuación de los votos simples, costumbre que las autoridades civiles y eclesiásticas vigilaron estrechamente.

El recogimiento de Pasig

En 1756 el gobernador-general avisó de haber recibido la denegación de la solicitud para transformar en beaterio el recogimiento del pueblo de Pasig, en el que no se profesarían votos ni se guardaría clausura. El solicitante era el propio fundador, el agustino fray Félix Trillo, que había fallecido el año anterior. El decreto, además, impuso las siguientes condiciones: la casa mantendría su primitivo fin educativo y no contaría con la ayuda de la real hacienda. Se mandó visitar el establecimiento a un oidor, para averiguar su condición y actividades y, entre otros aspectos, si las recogidas vestían con hábito religioso o hacían votos⁴². El rey agradeció a fray Trillo su encomiable proyecto en favor de las mujeres, al mismo tiempo que lo permitió como centro de educación y catecismo para indígenas. No obstante, entre la gente de la zona ya era conocido como un beaterio⁴³.

⁴⁰ AGI, *Filipinas*, 335, l. 16, ff. 362v-364v, 364v-365v, 366r-367r, "Real Cédula", Buen Retiro, 25 noviembre 1755.

⁴¹ SANTIAGO, L.: *To Love and to Suffer*, pp. 91-92 y 123-124.

⁴² Las autoridades locales quedaron satisfechos sobre el carácter laico de la comunidad, puesto que declaró que allí no se profesaban votos solemnes y se permanecía o salía del recogimiento con toda libertad. También se vestía a la manera indígena. AGI, *Filipinas* 160, "Carta de Arandía al rey", Manila, 6 julio 1756; "Testimonio de la real cedula sobre la denegacion a Fr. Felix Trillo de la licencia que solicitaba para la erección de un beaterio en el pueblo de Pasig con lo de más que expresa", 1756.

⁴³ MARTÍNEZ DE ZUÑIGA, J.: *Estadismo de las Islas Filipinas*, annot. W. E. Retana, Madrid 1893, p. 205.

El fundador agustino buscaba un lugar donde las mujeres indígenas pudiesen realizar un modo de vida recogido, puesto que no existían conventos que las admitieran. Pensaba que un beaterio sería suficiente para aquel objetivo, porque daría cabida a mayor número de mujeres que lo que permitía un convento. Se esmeró en describir la condición seglar de las recogidas: el único voto que hacían -si es que lo hacían- era el voto personal y temporal de castidad, por lo que se les permitía salir para casarse si querían; también asistían a la Misa en la parroquia⁴⁴. Fr. Trillo obtuvo el permiso de su Orden para presentar la solicitud a la Corona; y el definitorio agustino contempló incluso la posibilidad futura de convertir el beaterio en convento⁴⁵.

Los documentos que tratan de este asunto resultan más abundantes que cualquier otros de los que hasta ahora se han encontrado, y reflejan tanto la actitud española de protección, como la situación de las mujeres indígenas en la medida representadas en el recogimiento como institución social. Asimismo permiten entrever la preocupación por las necesidades femeninas particulares de aquella época. La petición de fray Trillo a la Corona, expone a grandes rasgos la utilidad que se derivaba de su fundación⁴⁶:

“Primeramente, todas las mugeres que se han de cassar sin darse exemplar que aya faltado una, se van voluntariamente a dicha cassa tres semanas antes, y aprenden quanto deve saber para el estado que pretenden; otras muchas a quienes sus padres se les impiden por motivos bien indignos de referirse, recurren tambien a dicha cassa, logrando el casarse, lo que no se consiguiera sin ella. Lo segundo, viendo la edificasión y modestia de las recogidas que la havitan, todos los padres que desean la buena educasión de sus hijas, las meten en dicha cassa, de donde salen con las costumbres correspondientes a una mujer christiana, y esto no solo las de este pueblo, sino de las de otros, pues oy se hallan de muchos crecido número de niñas. Lo terzero, sirve dicha cassa para inquietas y escandalosas, donde las más buelven en sí y muchas nunca quieren salir. Lo quarto, en dicha cassa tienen exercicios anuales innumerables mugeres assí de este pueblo, como de otros, llevando cada una al suyo tal exemplo, qual

⁴⁴ AGI, *Filipinas*, 160, “Carta de Felix Trillo al Marqués de Ovando”, Pasig, 2 julio 1753.

⁴⁵ AGI, *Filipinas*, 300, n. 203. “Patente del difnitorio o provincial de los agustinos calzados de Filipinas”, Tondo, 4 julio 1753.

⁴⁶ AGI, *Filipinas*, 300, n. 197, “Carta de Felix Trillo al rey”, sin fecha.

e oído admirar a muchos ministros. Lo quinto, y principalísimo, es enseñar la doctrina y examinar de ella a todas las mugeres de el pueblo, con tal azierto que no se hallará en él, que no sepa aun más de lo necesario para salvarse”.

Añade fray Trillo -exagerando un poco- que hay tantas mujeres que se quedan solteras que si se estableciera un recogimiento en cada pueblo, no sería suficiente para acomodar a aquellas. Las autoridades municipales de Pasig coincidieron en el mismo parecer (y por tanto apoyaron la petición de padre Trillo) refiriéndose a que las mujeres superaban en número a los hombres, de manera que veían en el recogimiento un modelo digno de imitación en otras provincias. También para apoyar su mantenimiento, el cabildo secular de Manila hacía hincapié en otro objetivo del recogimiento, que al parecer no atañía a los beaterios en Manila: además de apartar a las mujeres, tanto doncellas como casadas, de los males del mundo, solucionaba la *“falta de depósito seguro e imposibilidad de castigo competente a sus delitos, según la calidad de este sexo”*. Es una expresión aislada del objetivo correccional del recogimiento, atento a la particular condición femenina. Por su parte, aunque conocía los méritos de la casa, el arzobispo de Manila, ejerció la cautela, al recomendar que se conservase la casa de pequeñas dimensiones, a fin de asegurar su mantenimiento. En la decisión final contó mucho la opinión del fiscal del Consejo de Indias. Mirando al futuro, él buscaba el beneficio de un público más amplio, que disminuiría al cambiarse a beaterio, porque como tal se reduciría su alcance a la elite local⁴⁷. Quizá también el fiscal quedó prevenido por la posible petición de status canónico, ya contemplada por los agustinos, si se consiguiera transformarse en beaterio.

El beaterio de San Sebastián

Previo a la creación del recogimiento de Pasig, los recoletos habían apoyado el comienzo y aumento del beaterio de San Sebastián de Calumpang, situado próximo a la iglesia y convento recoleto de San Sebastián, en las inmediaciones de Manila. A causa de la reclamación de jurisdicción por el arzobispo sobre la comunidad naciente -que recordaba la experiencia de Santa Catalina a la vuelta del siglo- el gobernador-general indagó sobre su situación en

⁴⁷ AGI, *Filipinas*, 300, n. 200, “Carta de la Ciudad de Manila al rey”, Manila, 10 julio 1753; n. 201; “Carta de De la Santísima Trinidad Martínez de Arizala al rey”, Manila, 7 julio 1753; n. 196, “Respuesta del fiscal del Consejo de Indias”, Madrid, 3 septiembre 1754.

1735. Éste acabó por reconocer la influencia ejemplar de las beatas y su capacidad de sustentarse, por lo que dio su aprobación al recogimiento como fundación de seglares no sujetas a votos religiosos formales. De este modo la comunidad vivió en paz hasta 1754⁴⁸. Fue aquel año cuando las casas de recogimiento, menos la de la hermana Paula que apenas empezaba, fueron examinadas por las autoridades metropolitanas. El gobernador-general, en razón de que las beatas y recogidas eran personas seglares, hizo empadronarlas, pero con exención de pagar el tributo siempre que se adecuasen a la citada ley 19, título III, libro I de las leyes de Indias⁴⁹. Dio la orden que las beatas se vistieran de seglar, y que se eligieran cuatro de ellas para ejercer de maestras. Especificó además que las casas de recogimiento admitieran solamente alumnas que vinieran a aprender la doctrina cristiana “*evitando todos los fraudes que con este motivo quisieran practicar.*” Ante la posición radical del gobernador, los agustinos apelaron al rey, quien, con el tiempo, aprobó el establecimiento del recogimiento. Se trató a la casa de San Sebastián de la misma manera que la de Pasig hacía dos años: como casa de recogimiento de indias seglares⁵⁰.

Luciano Santiago atribuye al escándalo de Santa Catalina la oleada de indagaciones sobre los beaterios de Manila por parte del gobierno a mediados del siglo XVIII⁵¹. Se podría inferir el impacto que tuvo aquel episodio en las decisiones posteriores de la Corona con respecto a la situación de los demás beaterios; sin embargo, quedan por establecerse los hechos. Tal vez el examen riguroso de la argumentación de jurisprudencia en torno a la controversia proporcione pistas para aclarar las cuestiones sobre la naturaleza de los beaterios en el contexto filipino. Por otra parte, el empeño de racionalización tanto del sistema tributario como de la enseñanza, que caracterizó el gobierno colonial en la segunda mitad del siglo XVIII, incidió en las decisiones acerca de los beaterios y recogimientos. El enfoque de la utilidad pública de estas instituciones conllevó la exigencia de mantener su condición seglar. Los fiscales de la Audiencia de Manila y del Consejo de Indias desempeñaron un papel decisivo en aquel esfuerzo reformador.

⁴⁸ La correspondencia oficial sobre este asunto, que llevó a los recoletos a solicitar la aprobación real para la comunidad, se encuentra en GARCÍA DE SAN LORENZO MARTÍN, J.: *Un plantel de sampaguitas*, pp. 127-132.

⁴⁹ AGI, *Filipinas*, 162, “Carta de Arandía al rey”, Manila 15 julio 1758.

⁵⁰ AGI, *Filipinas*, 162, “Carta de Arandía al rey”, Manila. 15 julio 1758; se trata este asunto también en GARCÍA DE SAN LORENZO MARTÍN, J.: *Un plantel de sampaguitas*, pp. 131-132, 144.

⁵¹ SANTIAGO, L.: *To Love and to Suffer*, p. 117.

La casa de enseñanza de la hermana Paula

Respecto a los centros educativos existentes en Manila a mediados del siglo, la fundación de la casa de enseñanza de la terciaria dominica, Paula de la Santísima Trinidad, para niñas de todas las condiciones, representó un cambio importante en el enfoque y significado dado a la educación femenina en el siglo XVIII. Aunque el fin formativo de este centro era comparable al recogimiento de Pasig, la amplitud de su influencia en cuanto al número de educandas y alcance geográfico pronto superó a este último. En el proceso de solicitar la licencia real -porque lo mismo que semejantes fundaciones, la casa de Paula se inició sin ella- se pidieron informes y opiniones a las autoridades locales, que por lo general resultaron favorables⁵². Sin embargo, la Audiencia se detuvo en la perenne cuestión financiera, es decir, las limitadas fuentes de donativos en Manila, dada la presencia de otros recogimientos. De modo que propuso que se permitiera continuar la existencia del recogimiento de Paula durante la vida de su fundadora, que con su dinamismo atraía a benefactores hasta de Nueva España, y así se garantizaba la viabilidad del recogimiento⁵³. Este asunto problemático volvió a salir cuando el beaterio pidió el ingreso fijo de la hacienda de Mayharigue (Mayhaligue). El fiscal del Consejo de Indias se imaginaba los problemas que comportaban, recordando peticiones semejantes que estaban históricamente vinculadas a los beaterios: discordia sobre la jurisdicción y ambiguas configuraciones institucionales. Por lo tanto, recomendó que se extinguiera la casa o, como solución alternativa, que se uniese con el beaterio de Santa Catalina y con el colegio de Santa Isabel.

Sin embargo el futuro se dispuso de otra manera. A la muerte de Paula de la Santísima Trinidad, en 1782, ninguno de los dos colegios indicados gozaba de una situación económica bastante holgada como para absorber la nueva empresa. La sucesora, Ignacia de Guzmán, insistió en el cumplimiento de la última voluntad de la fundadora, a saber, mantener la casa de enseñanza porque su supervivencia ya estaba asegurada por los benefactores y por los propios ingresos del trabajo de las niñas educandas. Según Ignacia, la calidad de la educación no se había rebajado porque las maestras se habían instruido bajo la

⁵² Marta Machado López contextualiza las primeras décadas de existencia de la casa de la hermana Paula para explicar la discusión que surgió entre las autoridades civiles sobre su importancia en la colonia y las decisiones posteriores que afectaron a su permanencia. MANCHADO LÓPEZ, M.: "Religiosidad femenina y educación de la mujer indígena en Filipinas. El beaterio-colegio de la Madre Paula de la Santísima Trinidad", *Revista de Indias* 59:215 (1999), pp. 171-202.

⁵³ Puesto que era una institución dirigida por terciarias dominicas, escogieron el nombre de Santa Rosa en honor de santa Rosa de Lima.

enseñanza de la fundadora y seguían sus métodos pedagógicos. En su informe subrayó la mella que hacía la casa en la sociedad. Las alumnas provenían de distintas provincias cercanas a Manila, adonde regresaban después de terminar su formación y transmitían a otras las primeras letras y doctrina cristiana. Asimismo la casa de enseñanza les preparaba para cualquier estado de vida, es decir, en un convento, un beaterio o en la casa de familia. Esta perspectiva prometedora persuadió a las autoridades civiles, en Manila y Madrid, de que el establecimiento merecía conservarse, por supuesto bajo la supervisión de la Audiencia.

EDUCACIÓN Y ECONOMÍA

El fiscal del Consejo de Indias comentó respecto al beaterio de la Compañía y sus semejantes que *“estas casas solo tiene objeto de recoger y adoctrinar en la fe a indias doncellas, y otras cosas para la vida política (por maestros), para que luego vayan a las provincias donde enseñan la lengua española, y en ella, la doctrina cristiana, oraciones.”*⁵⁴ Este fragmento es punto de referencia porque traduce el espíritu de la ley de Indias, que se aplicó con consistencia como criterio principal para las decisiones oficiales acerca de los beaterios y recogimientos en Manila. Se sirvieron de la referida ley tanto las autoridades civiles, empeñadas en conservar la condición seglar de esas casas, como los mismos beaterios y recogimientos: para aquellos sirvió de referencia normativa, y para estos, fue el puntal de autojustificación; para aquellos, la ley definía la naturaleza y el fin de aquellas casas, para éstos, la ley constituía la principal consecuencia empírica de su existencia, aunque fuese objetivo secundario de su fundación.

Así la misión de la hermana Paula se demostró congruente con la posición tomada por la Corona desde el principio: la terciaria dominica había declarado que el objetivo primario de su beaterio era *“estender la religión y la vida sociable y política, en quanto alcanzen las fuerzas y así las que salieren para maestras de algún pueblo o provincia han de ser de espíritu provado, y de ydoneidad para la enseñanza”*⁵⁵. Entre los aspectos favorables del recogimiento que contenía el informe de la Audiencia al rey, en 1769, se contaba el programa de

⁵⁴ AGI, *Filipinas*, 162, “Respuesta del fiscal del Consejo de Indias”, Madrid, 7 octubre 1761.

⁵⁵ AUST, *Becerro*, T. 10, n. 9, f. 188, “Reglas de Madre Paula Santísima Trinidad”.

instrucción que se daba en castellano; también resaltaba la variedad de condición de las educandas y el aprendizaje de la doctrina y devociones cristianas⁵⁶. Como se ha visto arriba, a la muerte de la hermana Paula, su sucesora confirmó los frutos previstos de la enseñanza⁵⁷.

Fr. Trillo estableció el recogimiento en Pasig con un inherente objetivo educativo. Durante la visita del oidor para hacer indagaciones sobre la casa, a mediados del siglo, uno de los aspectos que averiguó era el uso exclusivo de libros en castellano⁵⁸. La organización fundacional de Santa Catalina manifiesta su objetivo primordial de formar a niñas de cualquier raza: quince beatas españolas con ochenta educandas pobres bajo su tutela.

Entrelazada con la instrucción de la fe, en el idioma de la metrópoli estaba la enseñanza de las primeras letras, por lo menos la lectura, la formación en la piedad y virtudes o “buenas costumbres”, y con éstas, las tareas del hogar. A los ojos del público y de los mismos beaterios, el carácter de estas casas donde se fomentaba la virtud y se trataba de aprender y vivir la doctrina cristiana las constituyó en lugares idóneos para la educación femenina, que en la tradición europea recalca estos aspectos. Este tipo de educación proporcionaba la formación moral y la alfabetización necesarias para el papel fundamental de madre y esposa en el mundo, o apartada de él como beata o recogida. Las mujeres no siempre ejercían la función formadora, que la Corona alentaba, en escuelas pues muchas veces lo hacían en el hogar, como parte intrínseca de las tareas de madre, tía o hermana. De esta manera ellas contribuían al doble fin colonial de evangelización y civilización.

El comentario de Murillo Velarde sobre la vida e influencia de la madre Ignacia, la fundadora del beaterio de la Compañía, tal vez permita ver la dimensión socioeconómica del trabajo femenino en aquella época. Representa a Ignacia como ejemplar de laboriosidad en su esfuerzo inquebrantable de vivir la vida de beata con independencia de sus padres, lo que la llevó a ganarse la vida “*con una aguja y unas tixerias, que era lo que únicamente avía sacado de su casa*”⁵⁹. Hace elogio de ella como mujer fuerte capaz de resolver no solamente las grandes dificultades sino también tres tipos de apatía de las más difíciles: “*la*

⁵⁶ AGI, *Filipinas*, 621, “Carta de la Audiencia de Manila al rey”, Manila, 23 diciembre 1769.

⁵⁷ AGI, *Filipinas*, 652, “Carta de la Audiencia de Manila al rey”, Manila, 23 junio 1783.

⁵⁸ AGI, *Filipinas*, 160, “Testimonio de la Real Zedula sobre la denegacion a fray Felix Trillo de la lizencia que solicitaba para la ereccion de un Beaterio en el Pueblo de Pasig con lo demas que expresa, 1756”.

⁵⁹ MURILLO VELARDE, P.: *Historia de la provincia de Philipinas*, ff. 358v-359r.

[desidia] inata del Pays, la connatural al sexo, y la congenital entrañada en la Nación". Esta observación concuerda en buena parte con los cronistas españoles, quienes atribuían el "letargo" filipino a la naturaleza, con referencia tanto al medioambiente como a la herencia genética. Lo novedoso -en lo que respecta a los cronistas españoles del período colonial- era la caracterización de las mujeres, que por otra parte prevalecía en los escritos normativos de la época. La nueva ética de trabajo introducido por personas como Ignacia a través de los beaterios formaba parte de la vida y régimen de éstos⁶⁰. Sólo cabe hacer conjeturas sobre la medida en que esta nueva ética marcó la vida de las mujeres educadas o criadas en aquellas casas. No obstante, la literatura preceptiva de escritores filipinos del siglo XIX y los estudios sobre la educación en los conventos en el mismo período y en el posterior, guardan continuidad con aquel sentido del trabajo.

Por otra parte, la laboriosidad estaba directamente relacionada con la supervivencia económica. Los distintos esfuerzos para llegar a la independencia financiera de los beaterios se manifestaron en el trabajo, es decir, las tareas femeninas tradicionales. Esto indica un dato importante, si bien de modo general, acerca del papel económico de un sector femenino concreto de la sociedad colonial. Actualmente escasea la información sobre las finanzas de estas casas y sobre los ingresos procedentes de su trabajo. Parte de la reserva de las autoridades locales y centrales en lo referente a los beaterios provenía de su precavida valoración de la capacidad de la economía filipina para subvencionar esas comunidades con donativos y limosnas. El panorama en la Manila de mediados del siglo XVIII era sombrío por las arribadas de los galeones; pero con las reformas fiscales y comerciales en la segunda mitad del siglo, la situación económica mejoró notablemente⁶¹. En cualquier caso, por motivos de precariedad de recursos y de las reformas borbónicas, el servicio sociocultural que prestaban los recogimientos así como su independencia económica se convirtieron en la máxima justificación de su existencia ante la mirada cautelosa del gobierno. Tras la polémica en torno a los beaterios, en 1758 el fiscal de la Audiencia comentó que estas casas -donde vivían mujeres indígenas sujetas al sistema tributario- cargaban el erario por estar exentas del tributo⁶². Las autoridades civiles insistieron en que aquellas comunidades tuvieran la sostenibilidad garantizada

⁶⁰ La apatía y su prima, la ociosidad, como "vicios femeninos", eran más aptas de aplicar a mujeres de alto nivel social, porque no les hacía falta aportar al ingreso familiar, a diferencia de las mujeres de familias pobres.

⁶¹ Para la descripción contemporánea de la coyuntura económica de Manila, nos remitimos a DELGADO, J.: *Historia General sacro-profana, política y religiosa de las Yslas de el Poniente llamadas Philipinas. Parte Primera*, 1751, pp. 44-45. Se ha reeditado como vol. I de la Biblioteca Histórica Filipina, Manila, 1892

⁶² AGI, *Filipinas*, 162, "Carta de Arandía al rey", Manila 15 julio 1758.

(es decir, sin cargar la hacienda pública) para poder continuar, lo que equivalía a conseguir el permiso real.

No se puede menoscabar en las decisiones reales la importancia del aspecto financiero que incidía en la supervivencia de los beaterios y recogimientos. El legado considerable de Juan de Escaño a Santa Catalina llevó a que la Corona adoptase una postura de mayor flexibilidad en lo que concernía al gobierno de la comunidad⁶³. Al examinar la petición de Felix Trillo para convertir el recogimiento de Pasig en beaterio, el fiscal del Consejo de Indias notó que los informes carecían de datos -lo principal- sobre recursos disponibles⁶⁴. Inicialmente se permitió mantener el recogimiento de Paula durante su vida, en tanto que su presencia aseguraba el movimiento de donativos provenientes de la Nueva España y de Manila⁶⁵. El hecho de que las cinco comunidades estudiadas aquí ganaron el apoyo real da a entender la capacidad económica proporcionada por el ingreso procedente del trabajo junto con los legados fundacionales, donativos en distintas especies, y limosnas⁶⁶.

CONCLUSIONES

El Consejo de Indias no cejó en su propósito de conservar la condición seglar de los beaterios y recogimientos, previniendo cualquier intento de adquirir el

⁶³ AGI, *Filipinas*, 342, l. 9, ff. 22r-24r, "Real Cédula", Madrid, 17 febrero 1716.

⁶⁴ AGI, *Filipinas*, 300, n. 196, "Respuesta del fiscal del Consejo de Indias", Madrid, 3 septiembre 1754.

⁶⁵ AGI, *Filipinas*, 621, "Carta de la Audiencia de Manila al rey", Manila, 23 diciembre 1769; AGI, *Filipinas*, 652, "Respuesta del fiscal del Consejo de Indias", Madrid, 20 agosto 1779; AGI, *Filipinas*, 337, l. 20, f. 263-265v, "Real Cédula", San Ildefonso, 13 agosto 1780.

⁶⁶ Generalmente los recogimientos cobraban una pensión mínima de las internas que tenían con qué pagar. Hasta aquí la cifra más concreta que hemos recogido es la que recibía el beaterio de la Compañía: de uno a dos pesos de las pupilas españolas, y un peso o cuatro reales de las indígenas. Archive of the Religious of the Virgin Mary (ARVM), Quezon City, Filipinas, "Visita hecha por el Sr deán provisor Dr. D. Juan de la Fuente Yopez en el beaterio de la Compañía de Jesús sobre la vida y costumbres de las beatas por comisión y mandato del Ilmo. Sr. don Pedro de la Sma. Trinidad Martínez y Arizala, arzobispo metropolitano de estas Yslas", 1753 (copiada en 1885 del documento guardado en el archivo del beaterio), f. 12.

Con respecto a los donativos y limosnas, la Compañía recibía cada año 50 cavanos de arroz de los colegios de San Ignacio y de San José de los jesuitas, y el ingreso de los alquileres de algunas tiendas en el mercado de los chinos, el Parian, en las inmediaciones de Manila. ARVM, "Visita hecha. . .", ff. 11 y 14. El recogimiento de Pasig recibía un ingreso fijo de un legado inicial de 2000 pesos; AGI, *Filipinas*, 300, n. 201, "Carta de De la Santísima Trinidad Martínez de Arizala al rey", Manila, 7 julio 1753. El beaterio en San Sebastián de Calumpang asimismo dependía en parte de los padres recoletos que pagaban en especie el trabajo doméstico que las mujeres hacían para sus conventos: por el lavado de ropa, 25 pesos al mes, y 200 cavanos de arroz al año de parte del convento en la capital; del convento de San Sebastián, por el lavado de ropa y la confección de escapularios, 25 pesos al mes y 100 cavanos de arroz al año. GARCÍA DE SAN LORENZO, J.: *Un plantel de sampaguitas*, p. 15.

status canónico y recalando su fin primitivo. Esta tenacidad tenía su fundamento explícito en dos planteamientos estrechamente relacionados entre sí. El primero es que el estado religioso, en el sentido estricto, suponía una existencia encerrada y la ausencia de personas laicas en el monasterio, situación que reduciría la posibilidad de seguir recogiendo y educando a niñas y mujeres, obra benéfica de aquellas fundaciones pías. Esto lleva al segundo planteamiento, que queda bien ilustrado por la petición de fray Felix Trillo en favor de su proyecto. La transformación del recogimiento en beaterio, y tal vez de ahí en convento, limitaría el número y tipo de las beneficiarias a la elite indígena, que era la única que disponía de los recursos para proveer la dote exigida para entrar en una comunidad religiosa. Esta consecuencia previsible se oponía al renovado interés en la educación de las indígenas ya plasmado en la legislación. La ley 19, del título III, libro I del derecho indiano constituyó la norma para los casos de Manila⁶⁷, en la que se apoyó la constante negativa a propuestas de fundar beaterios -más aún monasterios- durante todo el siglo XVIII en Filipinas. Por tanto, las comprobadas ventajas socioculturales que ofrecía el recogimiento de la hermana Paula, que, desde el principio, rehusó la condición religiosa, persuadió a la metrópoli a dar su venia a pesar de la oposición de algunas autoridades locales. La Corona hizo hincapié en el evidente servicio público -además de su ejemplo edificante- que justificaba la existencia de parecidas casas, al tiempo que delimitaba a éstas en el estado jurídico que mejor servía a la política del momento tanto en Filipinas como en la América española⁶⁸. Por consiguiente, en sentido riguroso, se les reconocieron como “casas de recogimiento”⁶⁹. Solamente después de la época colonial española se erigirían canónicamente como congregaciones religiosas.

Hay una tercera consideración en el planteamiento general de la situación de los beaterios en Manila: la conversión a beaterio o convento supondría una

⁶⁷ La Audiencia de Manila lo mismo que el Consejo de Indias volvían a referirse a esta ley como la máxima justificación para alejar todo intento de fundar monasterios de mujeres. No hay ninguna mención del decreto de Fernando VI (5 de junio de 1754) sobre el establecimiento de escuelas para niños y niñas indígenas y la enseñanza de castellano en ellas, reiteración de las promulgadas en siglos anteriores.

⁶⁸ Pilar Foz y Foz toma nota de la nueva actitud de la modernidad: una mayor valoración de los servicios prestados a la comunidad por instituciones laicas de mujeres, que llevó a las autoridades civiles a impedir las fundaciones conventuales. En la segunda mitad del siglo XVIII en América hispánica se distingue la tendencia, por parte de la Corona, de evitar la transformación en monasterios de los beaterios existentes. FOZ Y FOZ, P.: “Hipótesis de un proceso paralelo: La Enseñanza de Zaragoza y La Enseñanza Nueva de México”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Memoria del II Congreso Internacional. El monacato femenino en el imperio español...*, pp. 70-71.

⁶⁹ Es uno de los rasgos comunes que tenían esas casas, que Ángel Martínez Cuesta explica resumidamente. Se entrelaza con las otras tres: estas comunidades se desarrollaron al amparo de una orden religiosa, llevaron a cabo un cometido educativo, y formaron el germen de congregaciones religiosas centralizadas. MARTÍNEZ CUESTA, A.: “Monjas y beatas en Filipinas, 1621-1898”, *El monacato femenino en España, Portugal y América*, I, p. 515.

mayor dependencia de las limosnas y, por tanto, una mayor presión a los fondos privados y públicos que ya se resentían de la pésima situación económica de la colonia en la primera mitad del siglo XVIII. De ahí se puede deducir la lógica que seguían las autoridades coloniales: la multiplicación de fundaciones pías se traducía en la competición para recabar recursos; era impensable plantear la financiación a cargo del erario porque la aportación de los beaterios a los objetivos de la Corona no era nada comparable a la empresa misionera de los órdenes masculinos⁷⁰. De manera que, en defensa de estos centros femeninos, demostrar la capacidad de sostenerse se convertiría en argumento clave para obtener la aprobación real. A fin de reforzar su política, la corona reiteró la imposición de límites en el número de beatas y educandas, límites que de todos modos resultaban fáciles de burlar.

Había otro tema que merece atención, como ha concluido Ángel Martínez Cuesta⁷¹: la mentalidad caracterizada por el racismo, así como por el paternalismo que juzgaba inmaduros a los indígenas, condición que conllevaba la falta de cualidades para afrontar las exigencias de la vida religiosa. Se ha encontrado alguna expresión del paternalismo por parte de autoridades tanto civiles como religiosas. En cuanto a Santa Catalina y en consecuencia a las españolas y mestizas españolas que entraban como beatas, el provincial dominico notó que la población filipina no podría soportar los rigores de una auténtica vida monástica⁷². En el instrumento del legado de Juan de Escaño a Santa Catalina, se reconoce la vocación de las mujeres indígenas, pero para prosperar necesita tener guía y gobierno de españolas⁷³. Por eso, las indias y mestizas se admitían solamente como legas. Aunque en lo que a esto refiere se oyen voces discrepantes en informes positivos sobre su vida y labor, no hay noticia acerca de intentos de las órdenes religiosas de varones o de los arzobispos para conseguir un cambio al estado religioso de las casas que dirigían⁷⁴. Lo que se podría concluir provisionalmente de las fuentes es que predominaron los

⁷⁰ Esta idea proviene del hecho de que las órdenes femeninas quedaron en el ámbito diocesano, tratando con los obispos, en vista de su menor trascendencia en asuntos eclesiales, a pesar de su aportación a la enseñanza y beneficencia. Cfr. NAVARRO GARCÍA, L. (coord.): *Historia general de España y América, América en el siglo XVIII. Los primeros Borbones*, XI-1, Rialp, Madrid 1983, pp. 320-321.

⁷¹ MARTÍNEZ CUESTA, A.: "Monjas y beatas en Filipinas", p. 511.

⁷² AGI, *Filipinas*, 299, "Carta de fray Bernardo Ustáriz al rey", Manila, 14 agosto 1745.

⁷³ AGI, *Filipinas*, 1007, f. 69r, "Traslado autentico de la copia de real cédula y de la misiba del Exmo señor Secretario de Yndias con las que se refieren sobre el veaterio de Santa Catharina de Sena de esta ciudad; y de las diligencias que se executaron en su inteligencia", 1752.

⁷⁴ Lo que representaría una excepción -la iniciativa de Felix Trillo de formalizer la situación del recogimiento de Pasig- permaneció fuera del ámbito canónico.

planteamientos pragmáticos de la Corona. Los precedentes negativos, sobre todo en relación a Santa Catalina, bien hubieran tenido efectos disuasorios en las personas encargadas de las casas femeninas; por tanto, bajo el real patronato o no, las órdenes religiosas de varones alentaron los beaterios como espacio alternativo para la religiosidad femenina.

Lo que es evidente es la segregación étnica; no se sabe, por cierto, hasta qué punto ésta se basaba en la discriminación racial. Se guardaron los criterios fundacionales de cada comunidad con respecto a las etnias. Sin embargo, su actividad educativa logró cierto grado de integración racial que no hubiera ocurrido fuera de los muros del beaterio-recogimiento. Aunque la documentación indique la composición multirracial de las educandas -si bien de acuerdo con el uso de la época, seguían siendo identificadas por raza- en Santa Catalina ("*de todos los colores*"), Compañía, Pasig y la casa de Paula, apenas se conocen los detalles acerca de cómo y en qué medida convivieron las niñas de diferentes etnias. Las ex-recogidas en la casa de hermana Paula reconocieron la igualdad con que la fundadora trataba a las educandas, sin tener en cuenta su raza⁷⁵. Algunos roces, a raíz de diferencias culturales, ocurrieron en el beaterio de la Compañía, como se trasluce en el comentario de alguna beata sobre que las niñas recogidas españolas eran alborotadoras⁷⁶. Hasta que se estudie más este tema, queda por conocer también la organización de espacio en relación con la interacción entre las etnias.

En las fuentes predominan las voces masculinas de las autoridades seculares y religiosas; raramente se oye a las mujeres (tanto a las beatas como a las otras recogidas a su cargo) y menos aún sus opiniones individuales. Las expresiones disonantes provienen de la jerarquía que trataba las cuestiones de jurisdicción con las órdenes religiosas, como consecuencia del carácter ambivalente del beaterio y recogimiento. Las quejas mayores del arzobispo de Manila se dirigieron contra los privilegios que acostumbraban invocar los dominicos y a los que el eclesiástico culpó del caso tempestuoso de Cecilia Ita⁷⁷. Ya prevenido, él mismo planteó a la Corona que fuera una de las condiciones a observar, en el recogimiento de Pasig,

⁷⁵ AGI, *Filipinas*, 162, "Traslado autentico de la real cédula de 23 de Noviembre 1766 en que se orde [*sic*] a esta Real Audiencia que en primera ocacion informen lo que se les ofreciere y pareciere sobre la fundación que intenta la hermana Paula de la Stma Trinidad de una casa de recogimiento de niñas con el titulo de enseñansa; y de más diligencias hechas sobre su cumplimiento", 1769, ff. 22v-28v.

⁷⁶ ARVM, "Visita hecha por el Sr. deán provisor", 1753, f. 24r

⁷⁷ AGI, *Filipinas*, 1007, "Carta de De la Santísima Trinidad Martínez de Arizala al rey". Manila, 24 junio 1752.

el que pasase a la jurisdicción del arzobispo de Manila, aunque hasta entonces hubiese estado bajo la dirección de los agustinos⁷⁸. En los asuntos acerca de los beaterios los oficiales civiles superiores (el gobernador-general y la Audiencia) no solían tener grandes discrepancias entre ellos, y tampoco con la jerarquía diocesana. Naturalmente el fiscal de la Audiencia defendía la jurisdicción y leyes reales, como lo hizo en el caso de Cecilia al justificar su salida del beaterio por lo votos simples, y en la enérgica sugerencia de revisar las constituciones del beaterio de la Compañía para borrar todo rastro de costumbres propias de órdenes religiosas. Generalmente -era lógico que fuera así- la metrópoli realizaba el papel del gobernador-general como vice-patrón, y por tanto superior al arzobispo de Manila en cuestiones de jurisdicción relacionadas con los recogimientos.

A mediados del siglo XVIII los beaterios y recogimientos satisficieron las necesidades de un sector femenino en Manila y sus alrededores, en el contexto de la ausencia de centros de educación y refugios para mujeres. La religiosidad femenina filipina se desarrolló en el espíritu heredado del barroco, representado por el ideal de recogimiento, y materializado en la vida colectiva, casi encerrada, del beaterio o recogimiento. Las indígenas que tenían vedadas las órdenes religiosas (como monjas de clausura, pues podían ser legas), así como las españolas sin suficiente dote para poder entrar en el convento lograron vivir su vocación en los beaterios. Sin librarse de tensión, estas comunidades brindaron el espacio donde vivir las aspiraciones religiosas y las inquietudes sociales de algunas filipinas a la vez que satisficieron el interés por la educación y la protección de las mujeres, que movía a las autoridades civiles y religiosas.

⁷⁸ AGI, *Filipinas*, 300, n. 201, "Carta de De la Santísima Trinidad Martínez de Arizala al rey", Manila, 7 julio 1753.

‘LA RESIDENCIA’: UN EJEMPLO DE RECLUSIÓN FEMENINA EN EL PERÍODO TARDO-COLONIAL RIOPLATENSE (1777-1805)

Adriana Porta

INTRODUCCIÓN

El siguiente trabajo forma parte de una investigación actualmente en desarrollo, cuyo principal objetivo es el de estudiar uno de los tantos vectores disciplinantes que han contribuido a la formación del súbdito¹ durante las últimas décadas de la dominación española en el Río de la Plata. Concretamente, se trata de analizar hasta qué punto las instituciones de caridad y beneficencia, más allá de su acción misericordiosa, pueden ser consideradas un dispositivo empleado desde el poder para la edificación de conductas conforme al modelo consentido por la sociedad colonial. Teniendo en cuenta las posibilidades que los fondos documentales del Archivo General de la Nación (AGN) ofrece, hemos focalizado la atención en la Casa de Reclusas, una institución que desempeñó sus funciones entre 1777 y 1805 y que constituye un ejemplo único en su especie para la reconstrucción del tema. Además de las fuentes archivísticas empleadas, que por el momento se reducen únicamente al completo legajo², la investigación ha encontrado un límite que si bien es un estímulo al mismo tiempo representa un fuerte obstáculo. Nos referimos al reciente interés que el estudio sobre la política social en Buenos Aires ha despertado en la historiografía argentina, lo que obviamente se traduce en un soporte bibliográfico valioso y actualizado pero hasta ahora limitado a determinados aspectos que justamente no incluyen el

¹ Cfr. CANSANELLO, C.: *De súbditos a ciudadanos. Ensayo sobre las libertades en los orígenes republicanos. Buenos Aires, 1810-1852*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 2003; CHIARAMONTE, J. C.: *Ciudades, Provincias, Estados: orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, Ariel, Buenos Aires, 1997; GUERRA, Fr.: “El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina,” en Hilda Sabato, *Ciudadanía política y formación de las naciones*, F.C.E., México, 1997, pp. 33-61; entre otros.

² Los datos utilizados en el presente estudio, son el fruto de la lectura del total de documentos encontrados en el legajo Casa de Reclusión, Archivo General de la Nación (AGN) Sala IX 21-2-5; esperando que en un próximo futuro los mismos puedan ser ampliados mediante la consulta de otros fondos pertenecientes a instituciones e individuos que las fuentes claramente mencionan.

tema que aquí se trata³. Por otro lado, la visita efectuada al Museo Penitenciario Argentino "Antonio Ballve", actualmente ubicado en los restos del antiguo complejo edilicio que hospedaba la Casa de Reclusas, confirma lo anteriormente expuesto, es decir, ausencia de material y noticias fragmentadas sobre la historia de dicha institución⁴. Quizá, la búsqueda debería también abarcar el ámbito de estudio de la justicia, considerando que las pocas veces en que viene mencionada, la institución es definida como una cárcel de mujeres, punto discutible sobre el cual es interesante reflexionar. Sí, en cambio, consituyen una lectura indispensable para el conocimiento del argumento en España y su contextualización en América Latina, un conjunto de obras dedicadas al estudio de los recogimientos, cuyos contenidos representan un importante punto de referencia para nuestro trabajo⁵.

³ Cfr. MORENO, J. L. (comp.): *La política social antes de la política social. (Caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII a XX)*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2000; LUNA, E. y CECCONI, E.: *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina (1776-1990)*. Gadis, Buenos Aires, 2002; GALLO, E.: *Historia de la beneficencia en el Buenos Aires colonial*, Corregidor, Buenos Aires, 2002; MAYO, C.: *Los Betlemitas en Buenos Aires: convento, economía y sociedad (1748-1822)*, Junta de Andalucía, Sevilla, 1991. Por lo que hasta el momento conocemos, el único trabajo que dedica un espacio a la Casa de Reclusas en el Río de la Plata, es: PÉREZ BALTASAR, M^a D.: "Orígenes de los recogimientos de mujeres," en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, n° 6, (1985) pp. 13-23. Por último, solo la mencionan: MAYO, C.: "'Amistades ilícitas': las relaciones extramatrimoniales en la campaña bonaerense 1750-1810", en *Cuadernos de Historia Regional*. N° 2, Lujan (1985), p. 8, y GARCÍA, J. A.: *La ciudad Indiana*, Eudeba, Buenos Aires, 1964 p. 147.

⁴ Los únicos datos disponibles en la breve reseña histórica que ofrece el Museo, se limitan a reseñar: "La historia nos cuenta que en algún momento se estableció una casa de meretrices y mujeres abandonadas."

⁵ Para un estudio sobre los recogimientos en España, remitimos a: PÉREZ BALTASAR, D.: *Mujeres marginadas: Las casas de recogidas en Madrid*, Gráficas Lormo, Madrid, 1984; y de la misma autora. "La marginación femenina en la época de los Austrias" en M. V. López Gordón y M. Carbonell Esteller (eds.), *Historia de la mujer e Historia del matrimonio*, Universidad de Murcia, Murcia, 1997; FERNÁNDEZ VALENCIA, A.: *La casa de recogidas de Cuenca (1776-1845): desobediencia, delitos y penas de las mujeres entre la Ilustración y el Liberalismo*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2003; MONZÓN, M. E.: "El recogimiento de mujeres a finales del siglo XVIII. La Casa de Mujeres Arrepentidas de las Palmas (Estudio estadístico)", *Actas del XIV Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas, 2002. Constituyen obras de gran interés para el estudio de los recogimientos en América Latina: MURIEL, J.: *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1974; PÉREZ BALTASAR, D.: "Orígenes de los recogimientos de mujeres," en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, n° 6, (1985), pp. 13-23; VIFORCOS MARINAS, M. I.: "Los recogimientos, de centros de integración social a cárceles privadas: Santa Marta de Quito," en *Anuario de Estudios Americanos*, L 2, (1993), pp. 59-92; PEÑA GONZÁLEZ, P.: "La casa de Corrección de Mujeres: una unidad de producción" en Patricia Peña y Paulina Zamorano (eds.), *Mujeres ausentes miradas presentes, IV Jornadas de investigación de historia de las mujeres*, Universidad de Chile y Ediciones LOM, Santiago, 2000, pp. 109-132; PEÑA GONZÁLEZ, P.: "La Casa de Recogidas de Santiago, un hospital de almas", en *Descorriendo el velo. II y III Jornadas de investigaciones en historia de la mujer*, Sergio Vergara et al., Ediciones LOM, Santiago 1998, pp. 117-130; ÁLVAREZ ESTÉVEZ, R.: *La 'reeducción' de la mujer cubana en la colonia: la casa de recogidas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1976; y para concluir, de VAN DEUSEN, N.: "Determinando los límites de la virtud: el discurso en torno al recogimiento entre las mujeres de Lima durante el siglo XVII" en Margarita Zegarra Flores (ed.), *Mujeres y género en la Historia del Perú*, CENDOC Mujer, Lima, 1999, pp. 39-58; "Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cuzco, 1550-1580", en *Allpanchis*, vol I, N° 35-36, Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, 1990, pp. 249-291; "Instituciones religiosas y seculares para mujeres en el siglo XVII en Lima", en C. García Ayluardoy y M. Ramos Medina (coord.), *Manifestaciones religiosas en el*

De todos modos, los documentos consultados ofrecen abundantes datos para poder intentar la reconstrucción de los diversos aspectos de un sistema, que por su empeño organizativo y la eficacia demostrada en casi treinta años de actividad, testimonia la importancia que el mismo asumía dentro del engranaje institucional de la sociedad colonial porteña.

EL RÍO DE LA PLATA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII

A principios del siglo XVII, Buenos Aires era una pequeña aldea que contaba con unos 500 habitantes, un satélite periférico del núcleo potosino, que a diferencia de otras regiones, carecía de excedentes productivos con que abastecer las necesidades del verdadero motor de la economía española⁶. En realidad, el único potencial que la ciudad poseía por aquel entonces era su pequeño puerto sobre el Atlántico, un emplazamiento cuya ubicación estratégica atrajo velozmente un nutrido flujo comercial. Pese a las explícitas prohibiciones del sistema monopolístico español, en breve se consolidaron rutas de intercambio clandestino con las colonias portuguesas de Brasil y de Sacramento, y al mismo tiempo se estableció un contacto comercial directo con Europa, obviamente más rentable y practicado que el tradicional sistema de flotas y galeones. Buenos Aires crecía al amparo del tráfico de esclavos y del ingreso de manufacturas europeas, que con gran habilidad, introducía junto a otros productos locales en las diversas áreas productivas del virreinato, activando una ingeniosa red de intercambios internos con la cual lograba hacer confluir el metálico potosino al Río de la Plata.

A mediados del siglo XVIII, era uno de los centros más poblados de la gobernación del Tucumán al superar el número de 13.000 habitantes, con una sociedad que albergaba en su composición a peninsulares, extranjeros, criollos

mundo colonial americano, Centro de Estudios Históricos CONDUMEX-INAH, México, 1995; "La casa de divorciadas, la casa de La Magdalena y la política de recogimiento en Lima 1580-1660", en Manuel Ramos Medina, *El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. Homenaje a Josefina Muriel. México, Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX, México, 1995, pp. 395-406; *Between the Sacred and the Worldly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, Stanford University Press, 2001.

⁶ ARECES, N.: "Las sociedades urbanas coloniales," en Enrique Tandeter (dir.), *La Sociedad Colonial*, tomo II, *Nueva Historia Argentina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2000, p. 169. Cfr. MILLETICH, V.: "El Río de La Plata en la economía colonial," en Enrique Tandeter (comp.), *La Sociedad Colonial*, tomo II, *Nueva Historia Argentina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2000, pp. 189-240.

provenientes de otras regiones y pasantes, entre los cuales se contaban: indios de servicio, negros de tránsito y sobre todo, mercaderes⁷.

La situación permaneció inalterada durante un largo período de tiempo, hasta que una gran inversión de tendencia se produjo con la llegada al trono de Carlos III, que, como bien sabemos, realizó una serie de reformas que afectaron enormemente las relaciones entre la metrópoli y sus posesiones americanas⁸. Gracias a la nueva reorganización administrativa, Buenos Aires fue declarada capital del apenas creado Virreinato del Río de La Plata, por lo cual la ciudad-puerto se convirtió en el centro institucional –y lo más interesante- en el eje económico de un conjunto de territorios orientados hacia el Atlántico. No es difícil prever el efecto que el paquete de medidas sucesivas, insólitamente destinadas a sacar a la ciudad de su pretendido aislamiento, produjo en el área rioplatense. La consecuencia más evidente fue el crecimiento vertiginoso de la población, que en los casi diez años comprendidos entre 1778 y 1797 pasó de 24.363 a 40.000 personas⁹. El factor esencial que desencadenó el increíble aumento demográfico, tal como lo demuestra un detallado estudio sobre el tema¹⁰, fue la aceleración constante del flujo migratorio de contingentes de esclavos, europeos y, fundamentalmente, de individuos provenientes del interior del virreinato. Durante la última etapa del período colonial, con un ritmo anual

⁷ ARECES, N.: “Las sociedades urbanas coloniales”, pp. 145-187.

⁸ GOLDMAN, N.: “Crisis imperial, Revolución y guerra (1806-1820)”, en Noemí Goldman (comp.), *Revolución, República, Confederación* (1806-1852), tomo III, *Nueva Historia Argentina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2000, pp. 21-69; MILLETICH, V.: “El Río de la Plata en la economía colonial”, pp. 217-221; CARMAGNANI, M.: *L'Altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Einaudi, Torino, 2003, pp. 72-77; HALPERIN DONGHI, T.: *Historia Contemporánea de América Latina*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 18-73; CHIARAMONTE, J. C.: “Modificaciones del Pacto Imperial,” en Antonio Annino, Luis Castro Leiva, François Xavier Guerra (comps.), *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*, IberCaja, Zaragoza, 1994, pp. 107-128; HALPERIN DONGHI, T.: *Reforma y disolución de los imperios ibéricos 1750-1850*, Alianza, Madrid, 1985; RUIBAL, B.: “Cultura y política en una sociedad de Antiguo Régimen,” en Enrique Tandeter (dir.), *La Sociedad Colonial*, tomo II, *Nueva Historia Argentina*; Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2000, pp. 420-424.

⁹ CANSANELLO, O.: “De súbditos a ciudadanos. Los pobladores rurales bonaerenses entre el Antiguo Régimen y la modernidad,” *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, núm. 11, 1º semestre de 1995, p. 138. Constituyen estudios importantes para la demografía rioplatense: MORENO, J. L.: “La estructura social y demográfica de la ciudad de Buenos Aires en el año 1778,” en *Anuario de Investigaciones Históricas*, N° 8, Rosario, Universidad Nacional del Litoral, 1985, pp. 151-170; MORENO, J. L., GARAVAGLIA, J. C.: *Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX*, Cántaro, Buenos Aires, 1993; DÍAZ, M.: “Las migraciones internas a la ciudad de Buenos Aires, 1744-1810”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, núms. 16 y 17, 2º semestre de 1997 y 1º de 1998. JOHNSON L. y SOCOLOW, S.: “Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII” en *Desarrollo Económico*, Buenos Aires, vol. 20, n° 79, oct-dic 1980, pp. 229-349; JOHNSON L.: “Estimaciones de la población de Buenos Aires en 1744, 1778 y 1810” en *Desarrollo Económico*, n° 72, Buenos Aires, 1978.

¹⁰ DÍAZ, M.: “Las migraciones internas...”, pp. 7-31.

estimado de alrededor del 2,2%, Buenos Aires se convirtió en la ciudad de más rápido crecimiento en Hispanoamérica¹¹, fenómeno que al mismo tiempo fue acompañado por una incontenible expansión urbana. En sus comienzos, la ciudad-puerto era un modesto núcleo poblacional apoyado sobre la costa occidental del Río de la Plata, protegida por un incipiente fuerte y organizada en torno a la Plaza Mayor, donde lentamente habían ido surgiendo una Catedral, un Cabildo, y alrededor un grupo de casas que se extendían alternándose con las rancherías¹². En la primera mitad del siglo XVIII, estas últimas habían abandonado el centro, instalando sus humildes barriadas de adobe y paja en los suburbios, mientras que en la ciudad, junto a las nuevas casas en ladrillo y teja comenzaron a levantarse imponentes templos y conventos¹³. Fue en la zona sur de Buenos Aires, precisamente en el barrio de los “Altos” –hoy San Telmo–, donde en 1735 los jesuitas iniciaron la construcción de un complejo edilicio conocido como “la Residencia”, compuesto por la iglesia de Nuestra Señora de Belén y una casa de ejercicios espirituales para hombres¹⁴.

Alrededor del 1769, las dimensiones alcanzadas por la dilatación del espacio urbano obligaron a una nueva reorganización de la ciudad en seis barrios o parroquias: en el centro la Catedral; hacia el oeste, Montserrat y La Piedad; hacia el norte, el Socorro y San Nicolás; y finalmente hacia el sur, la Concepción¹⁵ (figura 1).

¹¹ DÍAZ, M.: “Las migraciones internas...”, p. 8.

¹² www.dgpatrimonio.buenosaires.gov.ar/librodigitalpdf/3_UrbanoyArq_a.pdf, pp. 78-81.

¹³ Entre ellos: el convento de Mercedarios (1721), el convento de Monjas Capuchinas (1745), la iglesia de San Juan (1725), la iglesia del Pilar con el convento de Franciscanos Recoletos (1732), etc.

¹⁴ La orden fundada por san Ignacio de Loyola había llegado al Río de la Plata en el 1608, año en que el gobernador Hernandarias le concedió el permiso para instalarse en el ángulo noreste de la actual Plaza de Mayo, (entre la Plaza Mayor y el Fuerte). Por razones defensivas, en 1662 los jesuitas fueron trasladados a la manzana delimitada por las actuales calles Bolívar, Moreno, Perú y Alsina –la Manzana de las Luces–, donde se erigieron la iglesia y el colegio de San Ignacio. Adyacente a los mismos se agregó la procuraduría de las misiones jesuíticas, empleada como depósito de productos provenientes de las reducciones indígenas, vivienda de religiosos, botica y sobre todo sede de la contaduría de la Orden. El cuadro edilicio se completó con la construcción de dicha segunda Iglesia –Nuestra Señora de Belén– y de la casa de ejercicios espirituales para hombres en la zona periférica del “Alto,” el actual barrio de San Telmo. El conjunto fue conocido con el nombre de “La Residencia”, que después de la expulsión de los jesuitas, en julio del 1767, fue destinada, como varios de sus establecimientos, a diversas funciones. GALLO, E.: *Historia de la beneficencia...*, pp. 54-56.

¹⁵ DÍAZ, M.: “Las migraciones internas...”, p. 13.

La Catedral, era el núcleo más densamente poblado y heterogéneamente compuesto, donde habitaban las principales autoridades de la ciudad, los funcionarios civiles y eclesiásticos, como también grupos de artesanos, comerciantes y numerosos esclavos. San Nicolás, Concepción y Montserrat, se han ido desarrollando en torno a las nuevas plazas o “huecos” donde se establecían pequeñas ferias, mercados, grupos de artesanos, pulperos, tenderos, y, para el caso de Montserrat, la frecuencia de un numeroso público que asistía a su Plaza de Toros. La parroquia de la Concepción, se hallaba en una zona considerada peculiarmente marginal, pues su jurisdicción comprendía el fondeadero del Riachuelo donde, hasta hace poco tiempo, residían las “barracas” de negros

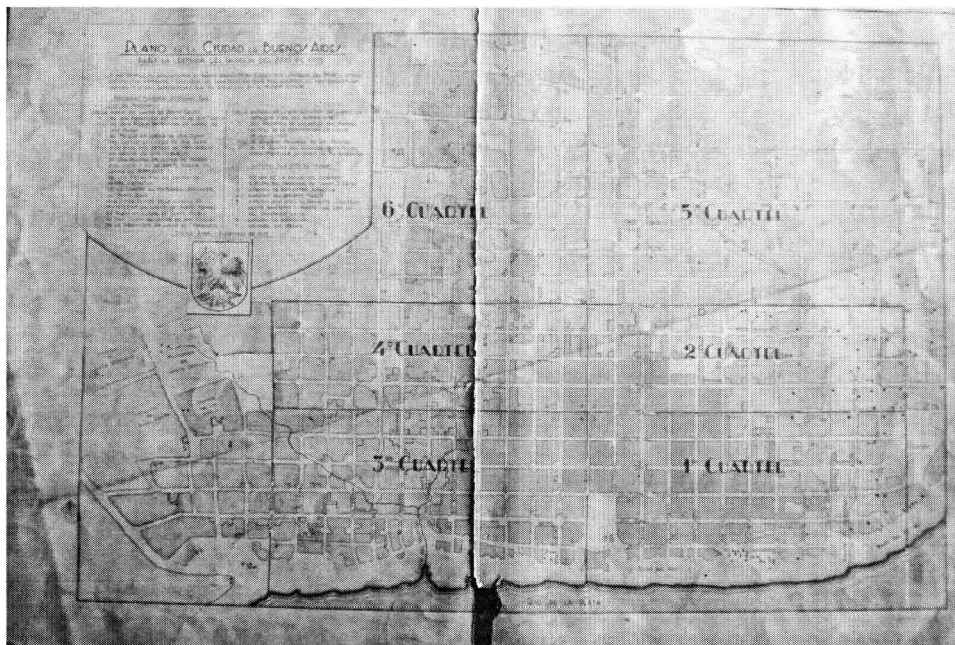


Figura 1: Plano de la Ciudad de Buenos Aires, año 1788.
(1) Residencia y Casa de Reclusas, Barrio de la Concepción.

Fuente: Archivo General de la Nación, Sala IV, II 54.

Estos barrios comenzaron a poblarse de calles, plazas, paseos, y mercados, los infaltables espacios públicos de la sociabilidad cotidiana, diferenciándose lentamente por las actividades económicas que en ellos se desarrollaban y que obviamente definían el perfil social de su población.

Más allá de los barrios se extendían las zonas periféricas desde donde surgían las áreas productivas del *hinterland* urbano. Finalmente, superando el cinturón de quintas y chacras que rodeaban las orillas o márgenes de la ciudad, se abrió la inmensa campaña bonaerense, completamente proyectada en una faja colonizadora que avanzaba hacia el norte¹⁶ y a su vez protegida por la línea de fortines que marcaban el límite con las zonas de frontera¹⁷.

esclavos, que habían sido trasladadas desde 1731 de la banda Oriental. La Piedad y el Socorro, en cambio, constituyeron áreas semi-rurales, donde residían trabajadores de las estancias y chacras vecinas y familias enteras de agricultores.

¹⁶ Esta franja colonizadora se hallaba entre el Arroyo del Medio y los ríos Luján y Las Conchas, y desde la punta de los ríos Areco y Arrecife hasta el Paraná. Cfr. CANSANELLO, C.: *De súbditos...*, p. 52.

¹⁷ El primer intento formal que puede ser definido como una política de fronteras, fue la campaña organizada bajo el virrey Vértiz, protagonista en la firma de acuerdos con caciques, en la implementación de una línea de fortines en Chascomús, Monte, Luján, Salto, Rojas, Lobos, Navarro, Areco y Melincué, y en la reorganización de las milicias. Cfr. CANSANELLO, C.: *De súbditos...*, p. 53.

Es indudable que el crecimiento vertiginoso de la población, en buena parte de origen migratorio, representó un desafío continuo para el mantenimiento del orden público y el desarrollo del “*buen gobierno de la ciudad*”. Para una sociedad fuertemente jerarquizada donde el patrón étnico era el primer elemento de diferenciación, el “desorden” provocado por el fruto de uniones “ilegales” o por la simple presencia de una plebe de “forasteros”, “vagamundos ociosos” o “transeúntes” de diverso origen regional, no pudo más que incentivar medidas institucionales destinadas a clasificar, vigilar y reordenar, en lo posible, la vida de los individuos. En esta lógica, se conciben algunos aspectos de la obra de gobierno sostenida por el virrey Vértiz (1778-1784)¹⁸, de la cual a nosotros nos interesa particularmente la que, de acuerdo a su concepción de paz social, intentó llevar a cabo en los amplios edificios involuntariamente abandonados por los jesuitas en 1767.

LA RESIDENCIA A TRAVÉS DE LAS FUENTES

Los comienzos: disciplina y organización

Las primeras noticias que testimonian el nacimiento y la organización de una casa de corrección de mujeres en la ciudad de Buenos Aires, corresponden a un despacho datado el 12 de mayo de 1773, atribuible al aún gobernador del Río de la Plata don Juan José Vértiz y dirigido a un tal don Martín Sarratea¹⁹. En el mismo, se indica la necesidad de elegir un sujeto de conducta intachable, para desempeñar anualmente el cargo de tesorero en “*la casa de recogidas que se acaba de establecer interinamente en el Alto, en la destinada por los regulares expulsos*

¹⁸ Entre otras cosas, se preocupó por mejorar la infraestructura de la ciudad, creando un sistema de alumbrado público, inaugurando el empedrado de calles y facilitando el abastecimiento del agua; al mismo tiempo comenzó la construcción de una Plaza de Toros y de un Teatro de Comedias. Pero si en algo se distinguió la obra de gobierno del Virrey, fue en la atención dedicada a aquellos aspectos considerados centrales para la vida cotidiana de la población: pobreza, salud y seguridad. A Vértiz se debe la fundación del Protomedicato, el nacimiento de la casa de niños expósitos, donde se instaló la primera imprenta, el hospicio de pobres y mendigos, y la existencia de una casa de corrección de mujeres. Por último, tomó medidas destinadas a reforzar el orden público, dotando a los alcaldes de barrio de colaboradores o “comisarios” e imbuiéndolos de concretas responsabilidades claramente especificadas en la famosa “Instrucción Provisional”, Cfr. GALLO, E.: *Historia de la beneficencia...*, pp. 92-93; DÍAZ, M.: “Las migraciones internas...”, p. 27.

¹⁹ El documento no está firmado, cosa que llama la atención considerando la escrupulosidad burocrática del período y la responsabilidad del rol que se está definiendo. La Residencia aún no contaba con un director, pero sí con un sargento encargado que posteriormente parece manejaba las cuentas o al menos pasaba el papeleo de la contabilidad a su superior. De todos modos, si pensamos que para autorizar la libertad de una reclusa era requerida la firma del virrey, con más razón el nombramiento del cargo de tesorero tendría que provenir de una autoridad de peso.

para ejercicios de hombres"²⁰. El lugar donde se estableció dicha institución fue precisamente "La Residencia", aquel complejo edilicio ubicado en el barrio del "Alto", donde los jesuitas habían levantado una casa de ejercicios espirituales para hombres y que, después de la expulsión de la Orden, había sido parcialmente ocupado por el Cuerpo de Dragones²¹. Éstas no fueron las únicas funciones que por aquel entonces desempeñó tal edificio, visto que el 15 de noviembre de 1783, ya en calidad de virrey, Vértiz promulgó un bando para la creación de un "*ospicio de los pobres en la Residencia*"²², y finalmente en el 1795, autorizó a los padres bethlemitas el traslado del hospital de hombres (el viejo hospital San Martín), que de aquí en adelante fue conocido como hospital de Belén.²³

Una mirada atenta a los gráficos expuestos en la vitrina del Museo Penitenciario -que hoy ocupa la antigua sede de la Residencia-, nos dan una idea bastante aproximada sobre la distribución del espacio en todo el complejo (figura 2). A la izquierda del núcleo fundacional que constituye la iglesia Nuestra Señora de Belén, surge un grupo edilicio denominado "Residencia Hospital", donde posiblemente estaba instalado el ya mencionado hospital para hombres. A la derecha del templo, en cambio, encontramos la casa de ejercicios espirituales y la capilla interna, en cuyos fondos se abre un perímetro que carece de identificación. Finalmente, completan el cuadro arquitectónico, el conjunto de casas redituantes, que rematan el ángulo derecho de la manzana²⁴. Los restos bien conservados de la casa de ejercicios, que fuera la sede propiamente dicha de las reclusas, presentan una planimetría rectangular, con habitaciones dispuestas en dos niveles o pisos, orientadas hacia el tradicional patio interno. Un largo pasillo comunica las distintas partes de la estructura, rigurosamente dividida en espacios delimitados por rejas, que junto al ladrillo constituyen el material predominante de la construcción.

²⁰ AGN, *División Colonia*, IX; 21-2-5.

²¹ En la actualidad, del complejo ubicado en la calle Humberto Primo 378, entre Defensa y Balcarce, pueden visitarse la Iglesia de San Pedro Telmo y los restos bien conservados de la casa de ejercicios en la cual funciona el Museo Penitenciario Argentino "Antonio Ballve".

²² AGN, *División Colonia*, IX; 21-2-5.

²³ GALLO, E.: *Historia de la beneficencia...*, p. 37.

²⁴ Los planos y la reconstrucción pictórica expuestos al ingreso del Museo, son el resultado de las excavaciones realizadas en la residencia jesuítica y la capilla de Nuestra Señora de Belén durante el 1991 por el grupo de arqueología urbana de la Universidad de Buenos Aires. Los datos que aquí ofrecemos son el fruto de la información digitalizada durante la visita a dicha sede, efectuada personalmente en diciembre del 2005.

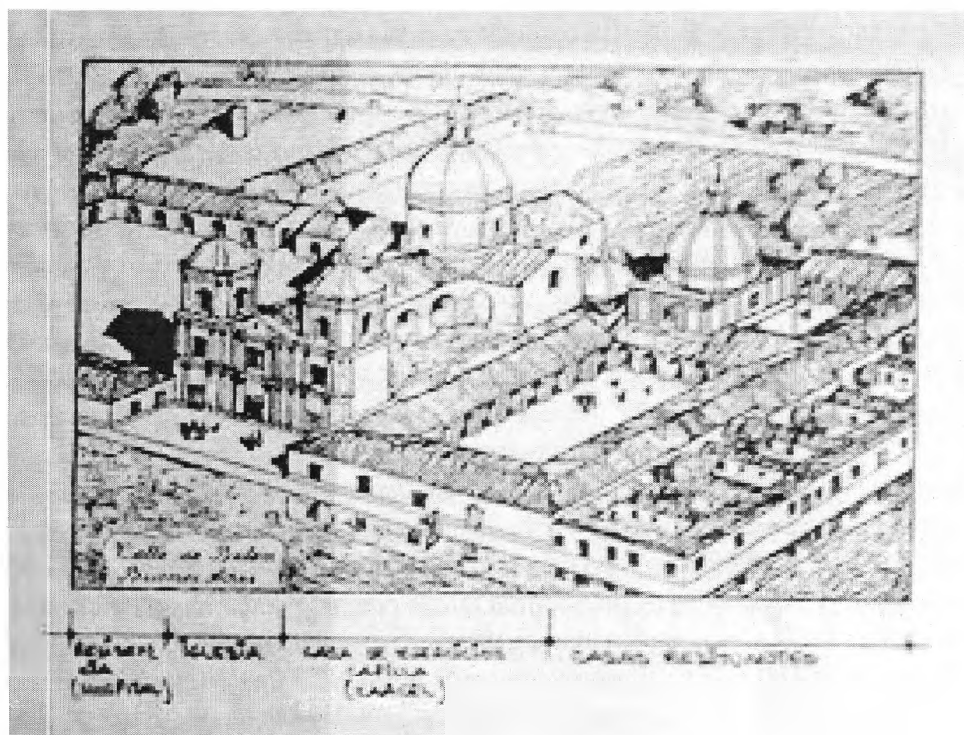


Figura 2

Reconstrucción externa del conjunto edilicio de la Residencia.

Fuente: reproducción digitalizada de un particular de la vitrina del Museo Antonio Ballve.

En qué data precisa comenzó a desempeñar sus funciones la casa de reclusas, es difícil poderlo determinar. Por un lado, tenemos una fecha que se remonta al 12 de mayo de 1773, pero los documentos donde consta la presencia estable de mujeres parten desde noviembre de 1777. Si lamentablemente este hueco se debió a una pérdida de fuentes o si se trató de una transición organizativa, aún no estamos en condiciones de ofrecer una repuesta.

Los nombres que en los documentos se utilizan para referirse al establecimiento oscilan entre “*casa de residencia de esta capital para mujeres escandalosas*”, “*casa de recogidas*”; “*prisión*” y posteriormente “*cárcel*”. Que de un sitio de reclusión involuntaria se trataba, lo confirman las “*órdenes que debe observar el oficial de la Guardia de recogidas de la Residencia*”, un estatuto que reglamentaba el régimen disciplinario y el sistema de vigilancia al cual quedaron precozmente sometidas las internas²⁵. En el mismo, observamos la

²⁵ Las “Órdenes” están fechadas 5 de febrero de 1778, AGN, *División Colonia*, IX; 21-2-5.

importancia asignada al aspecto burocrático-organizativo de la institución, ya que cualquier movimiento de entrada y salida de las reclusas debía obligatoriamente ser precedido por partes de ingreso, egreso o notificaciones varias²⁶, noticias que viajaban a través de una red comunicante que mantenía casi contemporáneamente informados a los diversos dispositivos de seguridad de la ciudad.

La vigilancia, en un sistema represivo en que las mujeres no podían comunicar con el mundo externo²⁷, obviamente constituía un objetivo de vital importancia. Se insiste en el continuo control de la puerta y de los muros, la presencia de un soldado cada vez que las indias vayan a comprar a la pulpería o a lavar al río, y finalmente quedan detalladas las instrucciones a seguir en caso de incendio o amotinamiento de las reclusas²⁸. De todos modos, los datos que emergen de los pocos partes en que se denuncian fugas, demuestran que la vigilancia efectuada compensó ampliamente las barreras arquitectónicas que la adaptación de un edificio nacido para otros fines podía presentar. En efecto, entre el 1777 y el 1805, sólo escaparon: tres indias pampas –localizadas en el lapso de un mes–; dos presos encargados de la limpieza –encuentran sólo a uno–; una china infiel y dos mujeres, una proveniente de la “otra Banda” y otra que servía en una quinta –de las cuales no tenemos noticias–, un desdichado indio pampa que intentando la fuga viene golpeado por amenaza verbal y puesto en el cepo²⁹.

²⁶ *Quando alguna muger entre reclusa dará parte a dicha Plaza expresando el nombre de ella y de orden de quién se pone en dicha prisión; quando se ponga en libertad alguna de las reclusas, será precediendo orden el excelentísimo señor Virrey y inmediatamente se dará parte a la Plaza* AGN, División Colonia, IX; 21-2-5.

²⁷ El aislamiento total del mundo externo parece haber sido un requisito al que todos debían contribuir, tal como lo revela la instancia que doña Petrona Mora y Araujo envió al director de la Residencia el 13 de julio del 1787: “V. E. tiene ordenado a los que ha confiado el cuidado y celo de aquella Casa, que el que no se les permita a las reclusas comunicar ni tratar con persona alguna de fuera”. AGN División Colonia, IX; 21-2-5.

²⁸ *Siempre que se ofrezca llamar confesor, médico o sangrador, embiará un soldado de la guardia, adonde la correctora le prevenga, y lo mismo observará en caso que se ofrescan llevar medicinas de la botica; si salen algunas indias a lavar al río, o comprar a la pulpería, irá al cuidado de ellas un soldado, para que no se vayan, y a su retirada las entregará a la correctora.* AGN, División Colonia, IX; 21-2-5.

²⁹ Por la excepcionalidad del hecho, es interesante citar algunos párrafos del copioso papeleo donde se mencionan ricos detalles sobre la fuga de las reclusas Dominga Sandoval y María Martínez, acontecida en agosto del 1788. En un detallado parte, el director de la Residencia avisa a V.E. como acaba de recibir del sargento don José Martínez, encargado del cuidado de las reclusas, el parte siguiente: *José Martínez, sargento de cavallería de la Asamblea, y encargado de la casa de reclusión, da parte al Sr. director de la casa don José A. Acosta, cómo en la noche del 24 para el 25 han hecho fuga dos reclusas, falseando el candado del zepo, y sacandose las prisiones y haber rompido una puerta y escalado un agujero, salieron al trascorral, y sacando el zepo por el agujero lo pararon en un rincon de la pared, donde clavaron un clavo que se halla allí, pudieron subir a los tejados; su bajada de ellas a la calle no se sabe por dónde, podrá haber sido.* Las reclusas parecen haber ya tenido buena experiencia en la materia, pues, como confirman los documentos, Dominga Sandoval entró el 17 de abril del 1788 sentenciada por la Real Audiencia a 10 años de cárcel, y fue conducida de la otra Banda de este río, con su mancebo (que sufrió la pena de once) y ella fue sentenciada a aquella reclusión, mientras María Mercedes, que había cometido el atentado de pegar fuego a una pieza en que se hallaba encerrada, en la

La organización interna de una institución creada para el mantenimiento del orden social, fue lentamente dotándose de aquellas figuras profesionales indispensables para el desenvolvimiento de cada función. En un documento que lleva el escudo y la firma del virrey Loreto³⁰, se designa al presbítero don Joseph Antonio Acosta para el cargo de capellán de la Residencia, para que “*al mismo tiempo que promueva los saludables fines de edificación y bien de las almas de las reclusas esté a la mira para que se conserven y adelanten en lo posible los escasos fondos y auxilios con que se cuenta en el día para tan importante reciente obra*”³¹. Como no podía ser de otra manera, la dirección de la Residencia debía quedar en manos de una persona cuya formación y experiencia facilitase la rehabilitación integral de las “internas”. Al mismo tiempo, la capilla de la Residencia contaba con el servicio estable de un sacerdote que regularmente celebraba misa y suministraba los debidos sacramentos. Los pocos documentos donde se menciona dicha figura hacen referencia al párroco de la iglesia de la Residencia (1788) y al ministro don Cipriano Gil Negrete (1804). Quizá se trataba de la misma persona y simplemente fuera el cura de la Iglesia de la Concepción, la parroquia más cercana a la Residencia. Ciertamente es que, en un momento determinado, la actividad religiosa se incrementó a causa del repentino ingreso de indias, chinas e indiecitos provenientes de la llamada “entrada general”³². Hay listas que

quinta de don Gerónimo Matorral, por disposición de sus amos, precedida noticia del hecho al teniente de Rey (que se hallaba mandando), dispuso éste remitirla a la citada reclusión, hace tiempo de seis años largos. Más adelante, pasa a pronunciarse con estupor sobre la fuga: se hacen casi increíbles los esfuerzos de estas mugeres, a las operaciones que se manifiestan, a que habrá en parte contribuido ser la pieza y parage que escalaron la más retirada y distante de la puerta general, (donde existe la guardia) y la menos expuesta a ser sentido cualquier rumor que se ejercite, pues a más, contigua con la Iglesia principal de los expatriados, y a un hueco solitario por donde prudentemente se congetura hayan prestado su fuga por las proporciones que ofrece el sitio. Aparentemente, las mujeres habían sido llevadas a los cuartos traseros solo para dormir y ser puestas en el cepo, cuya corrección sufrían, la citada Mercedes por aver intentado sublevarse contra la capataza; y la Dominga por aver solicitado huirse (tiempo hace) saltando una pared ... AGN. División Colonia. IX; 21-2-5.

³⁰ Don Nicolás del Campo, marqués de Loreto, fue virrey entre 1784 y 1789. Él mismo continuó con éxito la política de control iniciada por Vértiz, reforzando la vigilancia nocturna de la ciudad y reprimiendo la embriaguez; tal como testimonian varias partes de ingreso motivados por alcoholismo y deambulaje. Cfr. GALLO, E.: *Historia de la beneficencia...*, p. 93.

³¹ AGN, División Colonia, IX; 21-2-5.

³² El ingreso casi en bloque de mujeres indias e indiecitos en la reclusión, es uno de los tantos corolarios de la política de fronteras. El enfrentamiento comenzó a verificarse en las primeras décadas del siglo XVIII, cuando la expansión de la propiedad produjo un agotamiento del ganado cimarrón en la campaña bonaerense. Este fenómeno determinó que los indios de la Pampa y sus zonas adyacentes se precipitaran sobre los rodeos mansos de las estancias fronterizas en busca de sustento. Se inició, de este modo, el período de los grandes malones (ocho en total) o incursiones violentas en las zonas de colonización de la campaña. Una vez creado el virreinato, el virrey Ceballos quiso solucionar el problema realizando “entradas” o bien incursiones al corazón de las mismas tolderías para obtener el sometimiento de las poblaciones indias. Vértiz no compartió la idea de la guerra ofensiva y, en cambio, respondió con una política defensiva, apoyándose en el Cuerpo de Blandengues y sobre todo, militarizando la frontera con una línea de fuertes y fortines que fue consolidando la avanzada “blanca” sobre las tierras del aborígen. En julio del 1782 firmó un tratado de paz con el cacique

registran el número de indias y chinas presentes en la Residencia, donde además de aclarar la procedencia étnica y la edad, se especifica la personal condición de bautizadas o infieles. Las recién llegadas de las tolderías, eran consideradas un agente “contaminante” para las que ya habían abrazado la fe cristiana y, por lo tanto, se las segregaba del resto hasta el momento de la conversión. Los partes describen con lujo de detalles los casos en que las infieles pedían con interés ser bautizadas³³, como también el apoyo espiritual que las asistidas recibían en el momento de la muerte. Al respecto, es significativo destacar, cómo los mismos relatan con gran satisfacción aquellas situaciones en que la extremaunción venía explícitamente pedida por las mismas indias; una concreta prueba del triunfo de la misión evangelizadora dentro de los muros (figura 3). Algunas, fueron enterradas dentro del templo, otras no sabemos que destino tuvieron. Finalmente, existen casos de personas cautivas que venían canjeadas en la frontera por parientas o hijos de caciques conservados como rehenes en la Residencia³⁴.

Continuando con el aspecto organizativo, colaboraban en la casa un tesorero y un contador, obviamente encargados de la administración de los fondos necesarios que mantenían en pie el funcionamiento del sistema. Por otro lado, el conjunto de reclusas tenía un punto de referencia femenino en la persona de la correctora, Manuela Tebes. La misma, había sido recluída por frecuentar “malas compañías”, y descontó su pena ejerciendo dicha función por un buen número de años; una vez terminada su condena, pidió continuar en su oficio -siendo previamente declarada libre-, para después renunciar voluntariamente a las posibilidades del mundo externo. Completaban el personal de vigilancia, un

Lorenzo Calpisqui, donde entre otras cosas se estableció que *en ningún tiempo han de tener acción a pedir ni por cange ni sin él, india christiana que se halle entre nosotros, y solamente podrán cangear aquellos indios o indias que no hubieren recibido el agua del baptismo*. Finalmente se decide *concluir enteramente las paces trayendo en su compañía todos los cautivos y cautivas que están entre ellos y cangearlos por indios y indias que hay en esta capital, aptos para entregárselos y que no se comprehendan en la clase de christianos, que por este tratado queda negada su extracción*. Cfr. Nota 17; www.aulamilitar.com/pamparg; MAYO, C.: “Vivir en la frontera: vida cotidiana en la frontera pampeana (1740-1780)”, versión digital. www-gewi.uni-graz.at/jbla/JBLA_Band_40-2003/151_178.pdf.

³³ Tal es el caso de la india pampa María de la Concepción y de su compañera, interesante por el divergente criterio que mueve a las mismas. La primera -apodada “la Cautiva”- pide ser bautizada y así describe la situación el director Acosta: *es india moza de bellas facciones, y de un aspecto muy despejado y alegre. Examínala sobre su vocacion o deseos de ser cristiana; y en el modo y demostraciones que manifiesta, se le conoce el gusto e interior deseos que tiene de recibir el Sto. Bautismo. Hize traer a su compañera, se la puse presente, y luego le pregunté a ésta, si quería ser cristiana como Concepción, respondió que no, y que sí quería irse a su tierra, haciendo para esto señas con manos y cabeza. Entonces, le dije a Concepción que si no era mejor irse ella con su compañera a su tierra. Y con la mayor prontitud, respondió, y en propios términos, que ella no salía de allí. En consecuencia de esto me dijo la Correctora, que todos los días concurre a rezar con las reclusas y que luego que acaban se viene a su cuarto y se arrodilla luego, para que la enseñe. Degela sumamente recomendada no sólo para que la enseñen, sino para que la traten con cariño y agrado, a fin de que no se malogre*. AGN, División Colonia, IX; 21-2-5.

³⁴ Ejemplificamos transcribiendo párrafos de algunos partes: *se entregue la china infiel Gum-Maillam al cacique*

sargento estable, encargado de la casa y otro ocupado en las urgencias y acciones extraordinarias.

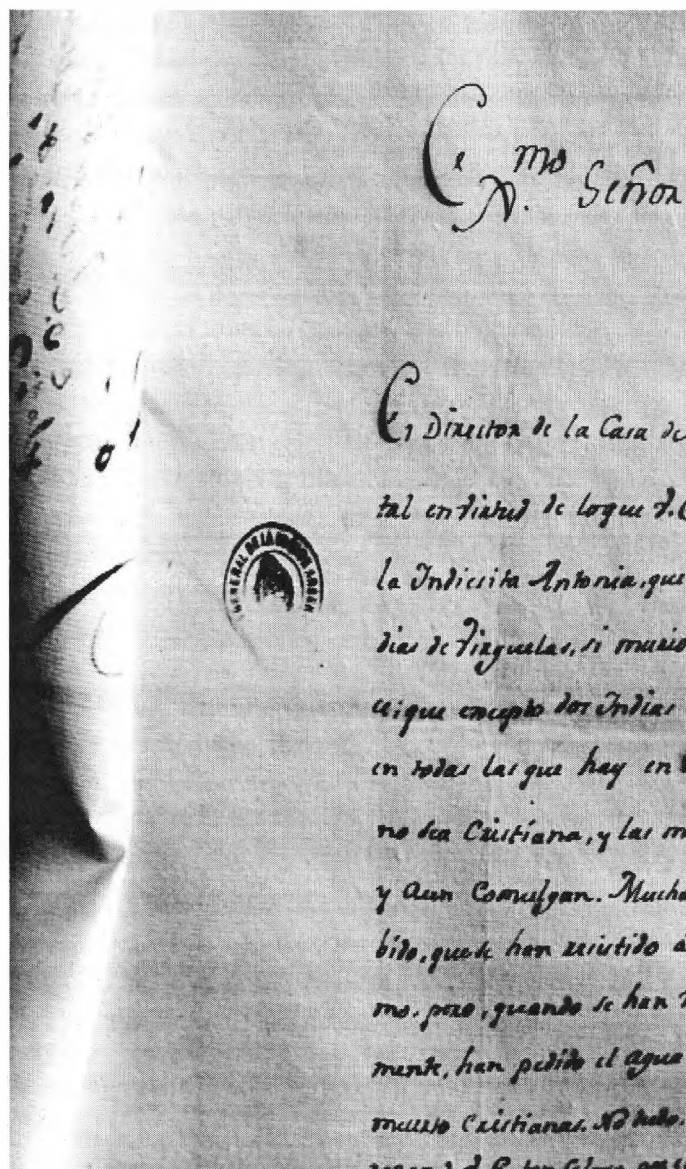


Figura 3

Fuente: Archivo General de la Nación, División Colonia, IX, 21-2-5.

Fundamentos económicos y administración

Los fondos iniciales que posibilitaron la apertura de la casa de Recogidas, provenían de la colaboración voluntaria de un grupo de individuos de la ciudad, y se obtuvieron, según se observa, "*franqueando las limosnas.*" La ausencia de una lista detallada de donativos personales y, sobre todo, la utilización de dicha expresión, constatan el ejercicio de una práctica común durante el período colonial, en una sociedad que consideraba la limosna el cumplimiento de un deber para con los necesitados y la satisfacción de un derecho para quienes las recibían³⁵.

El tesorero don Martín Sarratea, era el responsable de la administración de los fondos destinados a "*sufragar lo necesario para el diario sustento y vestuario de las personas comprendidas en la mencionada casa*"³⁶. Siempre que se verificasen gastos imprevistos en la Residencia, la correctora comunicaba la urgencia enviando al comisionado para la inspección, Sargento de Caballería Antonio Carrera. En tal caso, queda bien detallado, como este último debía comunicar por escrito al virrey, quien a su vez notificaría al contador don Matheo Ramón de Alzaga la habilitación de nuevos fondos, cuyos movimientos debían posiblemente coincidir con los manejados por el tesorero de la casa de reclusas.

El tema de la contabilidad de los gastos es un aspecto organizativo fundamental, que a simple vista impacta por el número de 41 documentos de esta especie que integran el total de los casi 660 del completo legajo. Es obvio que las fuentes consultadas representan sólo aquel grupo de documentos que han llegado hasta nosotros, algunos muy bien conservados, otros en cambio, apenas legibles, como por ejemplo sucede con las cuentas y gastos, caracterizados por una borrosa, a veces cancelada y diminuta caligrafía, que dificulta enormemente la lectura. De todos modos, gracias a estas listas que cubren el período que va desde setiembre del 1779 hasta finales de 1805, podemos enterarnos del consumo de aquellos bienes que cotidianamente eran comprados en las cercanías o, a veces, obtenidos porque "*hubo limosna*", y que se reducían principalmente a carne, pan, agua, sal, jabón, grasas y velas.

La situación económica de la casa de recogidas parece haber mejorado con la instalación de una pequeña fábrica de paños y frazadas (mantas de cama)

³⁵ LUNA, E. y CECCONI, E.: *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil...*, p. 40.

³⁶ AGN, *División Colonia*, IX: 21-2-5.

en su interior, tal como consta en un recibo donde se especifica que el maestro de dicho taller, Francisco González Taboa, cobró del sargento encargado Francisco Calbete, 65 pesos por las 70 frazadas, un paño y 16 vellones que en dicha casa se han realizado entre el 10 de abril y el 23 de junio de 1779³⁷. Dado que los partes o recibos no dejan constancia sobre el tipo de mano de obra utilizada en dicha producción, se supone que hayan sido empleadas las mismas reclusas, como habitualmente acontecía en otros recogimientos durante el mismo período³⁸. Ciertamente es que analizando las cantidades de dinero detallado en las cuentas del 1779, llama la atención el porcentaje que dentro de las mismas ocuparon los ingresos derivados de la producción, pues sobre un total de 983 pesos y dos reales, 295 provienen de los viejos fondos del tesorero, mientras que los 687 restantes se obtuvieron gracias a las ventas de frazadas chicas, grandes, piezas de paño y vellones; es decir, casi un 70 % del total. Una nota final especifica que, entre junio y octubre del mismo año, se recaudaron, en concepto de fabricación y ventas, otros 2.053 pesos, que sumados a los 983 precedentes hacen un total de 3.036 pesos y 2 reales.

Diez años después, las actividades parecen haber cambiado completamente de rubro, ya que en un parte fechado el 21 de julio del 1788, el sargento encargado, José Martínez, informa al virrey acerca de 31 guanacos³⁹, 26 cueros y 100 fanegas de cebada⁴⁰, maíz, trigo y harina, compuestas en sacos⁴¹, que salieron de la Residencia para ser embarcados rumbo a Montevideo y España. La información queda confirmada en la detallada lista de gastos presentada en 1805, donde, pese a los pasajes poco legibles se menciona dinero recibido por la venta de fanegas en polvo, y, acto seguido, se enumeran los gastos cotidianos, que indirectamente describen espacios y actividades de la Casa. Por lo que respecta al consumo diario, desde el 1° de setiembre hasta esa fecha, se compraron diferentes

³⁷ AGN, *División Colonia*, IX, 21-2-5.

³⁸ Algunos documentos indirectamente confirman el empleo de las reclusas como mano de obra dentro de la Residencia, como podemos deducir de la situación de Catalina Feas cuyo marido el armero pagaba los gastos de depósito y por lo tanto la misma, además de otros recaudos, quedaba *sin pensionarla en cosa alguna de trabajo*. Otros partes afirman que las reclusas deben ganar su sustento: *para que se apliquen, para no ser gravosas*. Lamentablemente, no se encuentran dentro del legajo los partes que deberían acompañar el siguiente pedido: *necesitando imponerme de la clase de trabajos en que se emplean las reclusas de la Residencia, del método de su distribución, que productos resulta de ellos, y gastos que causan las mismas y otras noticias respectivas a aquella Casa, he elegido a V. M. para que ahora y sucesivamente tome conocimiento de todo y me lo comuniquen con lo que considere conveniente para el mejor arreglo de ella* (14 de mayo, 1792).

³⁹ Cuadrúpedo rumiante sudamericano, semejante al camello, aunque mucho más pequeño y sin jorobas. MORINIGO, M. A.: *Diccionario de Americanismos*. Mucnik editores, Buenos Aires, 1985, p. 291.

⁴⁰ Unidad de capacidad para granos, legumbres y otros frutos secos que equivale aproximadamente a 55,5 litros, *Diccionario Clave*, Ediciones S.M., Madrid, 2000, p. 805.

⁴¹ En las fuentes se indica la presencia de un molino dentro de la Residencia.

cantidades de carne, pan, leña, agua, sal, maíz, velas, yerba mate, fruta, verduras, ají, papel, un balde nuevo, vino para las misas, jabón para lavar la ropa de la capilla y carbón para plancharla, una pala, remedios, ungüentos, y además se pagaron los servicios de un carpintero y un herrero que compusieron un calabozo y la puerta de la cárcel, más el alquiler del cuarto del sargento encargado. Lamentablemente, quedan aún por descifrar 14 documentos, precisamente la contabilidad de todo 1793, que por su mala conservación necesitarían de un ajuste técnico que hasta el momento no hemos podido realizar, y que por el período que abarca quizá posibilite la comprensión de este pasaje de actividades, ya que de la floreciente fábrica, ninguno de los otros escritos deja constancia.

Las reclusas

En lo que respecta a la cantidad de reclusas que vivieron y murieron dentro de los muros de la Residencia, las causas que determinaron la encarcelación y el tipo de libertad a la cual accedieron una vez saldada la pena con la justicia, las fuentes ofrecen una serie de datos que nos permiten reflexionar sobre uno de los aspectos más interesantes del presente estudio. Los parámetros cronológicos aplicados, corresponden a la fecha del documento más antiguo y a la última contabilidad elaborada por el personal administrativo, en un final que constituye un punto interrogativo, ya que en ninguna parte se menciona el cierre de ejercicios de la institución o la posibilidad de un traslado.

De la suma total de los abundantes partes de entrada, salida, y de las pocas listas o censos internos que indican exactamente la cantidad de reclusas presentes, podemos estimar que desde mayo del 1777 hasta el mes de diciembre del 1805, pasaron por la Residencia alrededor de 308 mujeres. Si bien en la mayor parte de los casos figuran nombre, apellido y condición étnica de la persona, es necesario aclarar dos datos importantes que inciden fuertemente en los resultados. En primer lugar, existe un número consistente de mujeres identificadas, de las cuales no se especifica a qué grupo o status social pertenecen, salvo seis que se distinguen por el uso del "doña". ¿Podrían ser consideradas blancas, mestizas con un fuerte índice de blanqueamiento, o bien se trata de una indefinición que condujo a la imposibilidad clasificatoria? Esperando poder consultar estudios demográficos centrados en la tipología étnica de la población femenina bonaerense durante el período en cuestión, por el momento nos referiremos a las mismas siguiendo las pautas que las fuentes emplean⁴². En

⁴² Especialmente para el año 1778, donde el número de recogidas toca la cifra de 60 mujeres. Aunque no

segundo lugar, aún no se ha podido determinar la procedencia de las 68 mujeres inglesas no identificadas que el parte del 1804 indica como prisioneras, las cuales fueron rápidamente cedidas a “señoras” porteñas. Aunque representan un grupo considerable, su incidencia va relativizada por la breve permanencia de las mismas dentro de la Residencia.

Cuadro 1. Clasificación étnica de las reclusas en números y porcentajes

	Núm.	%
Mujeres de condición étnica no especificada	100	32,47
Indias	16	5,19
Chinas	85	27,60
Mestizas	4	1,30
Extranjeras ⁴³	76	24,68
Negras esclavas	11	3,57
Mulatas	8	2,60
Pardas	8	2,60
Total de Reclusas	308	100,00

La población masculina que habitaba en la Residencia, no solo se reducía al grupo de funcionarios y soldados de la guarnición militar. Sabemos de la existencia de 11 hombres que por motivos varios entraron en la reclusión. Algunos son enfermos mentales, otros son simplemente indios pampas “asujetados” en Río Negro, dos han delinquido contra menores y existe el caso de un marinero inglés prisionero de guerra. Se sabe que los considerados “peligrosos” fueron encerrados en las celdas y colocados en el cepo. El resto, pueden haber sido instalados en el hospital Bethlehemita para hombres, que como dijimos ocupaba una parte del edificio.

Para concluir, destacamos la existencia de 29 niños, que se distribuyen de la siguiente manera: 22 entre pampas, minuhanos, y patagones; el hijo de una mujer inglesa, y 6 más de cuatro prisioneras étnicamente no identificadas. Pese a que las reglas prohibían firmemente la permanencia de mujeres embarazadas, un

tengamos parámetros que nos permitan una interesante comparación, señalamos los cálculos efectuados que a grandes líneas reproducen la situación del cuadro 1:

Total de reclusas 60, de las cuales: mujeres de condición no identificada, 28 (46,6 %); indias, 8 (13,3%); chinas, 9 (15%); esclavas, 6 (10 %); mulatas, 8 (13,3%); negras libres, 1 (1,6%); fuente AGN *División Colonia*, IX 21-2-5.

⁴³ Las extranjeras presentes son: 1 española; 1 portuguesa-española, 1 flamenca, 1 escocesa, y el resto mujeres inglesas.

parte describe el ingreso de una reclusa en estado interesante, la cual concibió un "párbulo", que en breve fue debidamente bautizado.

En cuanto a las causas que determinaron el depósito de las 308 mujeres que pasaron por la Residencia, solo poseemos datos correspondientes a 175 partes. Observando detenidamente el cuadro n° 2, notamos que la proporción más elevada -después de las extranjeras-, corresponde al grupo de "indias y chinas" que fueron conducidas de la frontera, especialmente de Río Negro y de la otra "Banda" del río. Siguen en orden de importancia las mujeres que ingresaron a pedido del marido, del patrón o patrona, y del padre, de las cuales: cuatro son culpables de "amancebamiento", dos encerradas por custodia preventiva, y tres puestas por orden de su patrona "*para que no se pierdan*". El porcentaje es altamente revelador del desempeño asimétrico de roles en una sociedad que consideraba a la mujer, a los indios y a las personas de status inferior, eternos menores de edad; y por lo tanto susceptibles de ser reprendidos siempre que sus conductas se apartasen de los cánones éticos de comportamiento fijados por los sectores dominantes⁴⁴.

Cuadro 2. Motivos que determinan el ingreso en la Residencia

	Núm	%
Por voluntad del marido (7), del padre (1), patrón/a (11)	19	10,86
Complicidad en reato	3	1,71
"Amancebamiento" o adulterio	5	2,68
Trasferidas de la Real Cárcel	11	6,26
Sentenciadas por la Real Audiencia	10	6,29
Mala conducta: detenidas por la policía (6), por las autoridades (9), denuncia de vecinos (3)	18	10,29
Indias y chinas prisioneras en la frontera	30	17,14
Prisioneras de guerra inglesas	68	38,86
Enfermedad	1	0,57
Por decisión personal	2	1,14
Escaparon de sus maridos (1), de la Residencia (2) o del patrón/a (5)	8	4,75
Total	175	100,00

En lo que respecta al lugar que ocupaba la mujer dentro de la sociedad

⁴⁴ Cfr. SERRERA, R. M.: "Sociedad estamental y sistema colonial", en Antonio Annino, Luis Castro Leiva y Francisco Javier Guerra, *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*, Iber-Caja, Zaragoza, 1994, pp. 45-74.

colonial, la trama es realmente rica y se dispone según la perspectiva desde la cual venga analizada⁴⁵. Teniendo en cuenta lo pautado por la doctrina canónica y la legislación indiana, la mujer era considerada un ser naturalmente inferior al hombre y por lo tanto se hallaba desde su nacimiento bajo la potestad paterna y luego sometida al poder del marido en caso de relación conyugal⁴⁶. Esta situación asimétrica, autorizaba el ejercicio del *derecho de corrección*, principio que justificaba el uso de la violencia física dentro de los muros domésticos y, sobre todo, la posibilidad de “enderezar” mediante el *depósito*⁴⁷ en lugares de reclusión para hijas y esposas de conducta reprobable. Por otro lado, en su “pequeño reino” era patrona, ocupándose de la organización de la casa, la crianza de los hijos y la administración de la economía hogareña; y si como esposa y madre debía observar un comportamiento ejemplar, velando por la honra de su persona y la de sus hijas mujeres, también pretendía una conducta análoga de parte de la servidumbre⁴⁸. Esto la ponía en condiciones de aplicar el mencionado principio de corrección sobre quienes por “debilidad natural” ocupaban posiciones subalternas dentro de la sociedad, desahogando mediante el mismo, parte de las tensiones y frustraciones acumuladas durante una vida pasada a examen de integridad⁴⁹. En efecto, en algunos casos donde la reclusión es debida al abandono del lugar de trabajo por parte de las criadas, los textos relatan episodios de patronas escandalizadas ante el comportamiento rebelde de las jóvenes.

El “amancebamiento” o adulterio formaba parte de aquel tipo de transgresiones consideradas peligrosas para la estabilidad de la familia, que dentro de la concepción jurídico-política colonial constituía la célula del sistema. Proteger el honor de la mujer⁵⁰, no sólo significaba mantener limpio de toda mancha

⁴⁵ Las diversas estrategias empleadas por las mujeres para intentar oponerse a los mecanismos de control social, variaron según la clase y etnia de pertenencia y además se modificaron en relación a las coordenadas de tiempo y espacio. Cfr. CICERCHIA, R.: “Vida familiar y prácticas conyugales. Clases populares en una ciudad colonial, Buenos Aires, 1800-1810”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, núm. 2, 1º semestre de 1990, pp. 91-109.

⁴⁶ RODRÍGUEZ, P.: “La familia en Sudamérica colonial”, en Isabel Morant (dir.) y Margarita Ortega, Asunción Lavrin, Pilar Pérez Cantó (coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina, El Mundo Moderno*, vol II, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 637-664.

⁴⁷ Cuando la corrección era determinada por el marido, el mismo corría con el mantenimiento de los gastos que su mujer ocasionaba dentro de la institución. Los partes insisten sobre la necesidad de avisar a los deudores que aún no han contribuido con las sumas estipuladas para el depósito.

⁴⁸ Cfr. ORTEGA, M.: “Las edades de las mujeres” en Isabel Morant (dir.) y Margarita Ortega, Asunción Lavrin, Pilar Pérez Cantó (coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina, El Mundo Moderno*, vol II, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 317-350.

⁴⁹ Además, era la patrona quien establecía el tiempo oportuno para la corrección, y una vez considerada suficiente, elevaba una nota al responsable de la Residencia para poder reintegrar a la reclusa a sus actividades. KLUGER, V.: *El rol femenino en el litigio familiar. Ajustes y desajustes, conformismo y contradicción en los pleitos familiares en el Virreinato del Río de la Plata*, www.vivianakluger.com.ar/cv.html - 40k.

⁵⁰ Cfr. TWINAM, A.: “Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial”, en Asunción Lavrin

el orgullo del varón y el crédito de una familia, sino que fundamentalmente, contribuía al mantenimiento de un orden social que, construido sobre la ética cristiana,⁵¹ era obviamente amenazado cada vez que se dudaba de la castidad de las hijas o del incumplimiento de los deberes y obediencia de la esposa para con el marido. Es en este contexto social, donde los límites entre el espacio público y el privado pasaban por otros carriles⁵², las "anomalías" de la vida conyugal o los comportamientos femeninos "desviados", adquirirían una dimensión comunitaria que autorizaba a la intervención directa de las autoridades y, dentro de casa, al ejercicio del poder de corrección del guardián de la moral femenina⁵³. El comportamiento disipado de María Antonia de León, por ejemplo, obligó a su exasperado marido Pascual Encinas a conducirla en la noche del 2 de enero del 1778 a la Residencia, admitiendo públicamente y con humillación, el "*no poderla separar de su amancebamiento con Valentín Villanueva y aversele huido dejando tres criaturas en casa y la una de pechos*"⁵⁴. Dionisio Aberasturi, quien descubrió a su mujer *in fraganti*, ya que "*se encontró anoche con su galán (el que hizo fuga) en casa de Dominga Álvarez,*" solicitó también: "*se ponga a su muger en la reclusión de la Residencia, a fin de que purgue su delito y se reconozca en ella enmienda*"⁵⁵. Análogamente, Rufina Rocha, -mujer de Joseph Peralta-, fue recluida por conducta escandalosa: "*estaba separa del marido más de cuatro*

(comp.) *Sexualidad y matrimonio en América hispánica: Siglos XVI-XVIII*, Grijalbo, México, 1991, pp. 127-171. Cfr. FERNÁNDEZ, M. A.: "Familias en conflicto: entre el honor y la deshonra", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, núm. 20, 2º semestre de 1999, pp. 37-69.

⁵¹ Sobre la influencia de la ética cristiana en la formación de roles entre géneros, cfr. MORANT, I.: "Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones y relaciones" en Isabel Morant (dir.) y Margarita Ortega, Asunción Lavrin, Pilar Pérez Cantó (coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina, El Mundo Moderno*, vol II. Cátedra, Madrid, 2005, pp. 27-61.

⁵² Cfr. DEVOTO, F. y MADERO, M.: *Historia de la vida privada en la Argentina, País antiguo. De la colonia a 1870*, tomo I, Taurus, Buenos Aires, 1999, p. 15.

⁵³ Dentro de esta ética se explica la sanción de la real cédula del 1778 que extendía a las posesiones americanas los contenidos de la Real Pragmática promulgada por Carlos III en el 1776, destinada a restablecer el "desorden" social ocasionado por la fuerte presencia de "matrimonios mixtos" en las colonias. En adelante, los novios menores de 25 años, debían obtener el consentimiento de los padres para formalizar la unión, ya que se consideraba que los mayores de esa edad eran conscientes de las consecuencias negativas derivadas de un matrimonio entre grupos social o étnicamente diversos. Los mismos, se habían vuelto tan frecuentes como para provocar... *el daño más grave... modificando el propio orden de la sociedad, y (produciendo) molestias y daños permanentes a las familias*. Pero en el fondo, la nueva ley condicionaba la libertad de elección de la mujer, ya que por una cuestión de solvencia patrimonial, los hombres difícilmente se casaban antes de los treinta años. Cfr. SOCOLOW, S.: "Parejas bien constituidas: la elección matrimonial en la Argentina Colonial, 1778-1810, *Anuario del IEHS*, V, Tandil, 1990, págs 133-160; MARRE, D.: "La aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III en América Latina: una revisión". *Quadernos del Instituto Catalán de Antropología*, Barcelona, n° 10, 1997, pp. 217-249; MAYO, C.: "'Amistades ilícitas': las relaciones extramatrimoniales en la campaña bonaerense 1750-1810", en *Cuadernos de Historia Regional*. N° 2 Lujan, 1985, pp. 3-9.

⁵⁴ AGN, *División Colonia*, IX, 21-2-5.

⁵⁵ AGN, *División Colonia*, IX, 21-2-5.

años, y vivía en un amancebamiento, como lo demuestra su preñez; y asimismo a descompuesto dos matrimonios, proponiendo a los maridos de Bartola Cabrera y de Antonia Cabrera”⁵⁶. Por su parte, don Manuel Caviédes, patrón de la negra Juana María, no toleró el comportamiento descarriado de su esclava, “fugitiva más de ocho días, y amanzebada con un mulato de don Joseph Oliveros, y éste la encontró a las doce de la noche debajo de la cama del expresado mulato”⁵⁷.

Las rondas urbanas encarcelaron a María Pascuala González, porque vivía amanzebada con un mulato pintor llamado Pedro Joseph, proponiendo eran casados, a los dueños de la casa donde asistían, y lo mismo nos dijo a toda la patrulla, adelante del alcalde de la Santa Ermandad don Joseph Gómez, siendo así que ella es soltera, sin padre ni madre, y él está casado con una mulata llamada Tadea Telbes⁵⁸.

La persistencia institucional en el control de la moralidad pública, queda bien demostrada en la singular actuación de dos soldados, que para encarcelar a dos mujeres fugitivas residentes en una casa aparentemente licenciosa, se fingieron patrulla pues se disfrazaron en su casa y uno asistía en ella. El vecindario porteño, tampoco concedía espacio a los excesos, pues en febrero del 1778, “aclamó” para que fuera encarcelada una mulata llamada Agustina Sartores, por consentidora, pues su casa se nombraba posada, porque permitía la entrada a todas clases de gente⁵⁹.

Por último, el hallarse en compañía de mujeres de “mala vida”, el conducir una “vida escandalosa” el deambular por las calles o el encontrarse en estado de embriaguez, autorizaba al alejamiento de la vía pública y al “depósito”, tal como lo demuestra el encarcelamiento de estos seres marginales, que constituyen un considerable porcentaje del conjunto⁶⁰.

Un aspecto realmente intrigante y poco documentado, es el tiempo que las recogidas transcurrieron en la casa para descontar sus penas. Los casos que permiten una reconstrucción completa alcanzan el reducido número de 14

⁵⁶ AGN, División Colonia, IX, 21-2-5

⁵⁷ AGN, División Colonia, IX, 21-2-5

⁵⁸ AGN, División Colonia, IX, 21-2-5

⁵⁹ AGN, División Colonia, IX, 21-2-5

⁶⁰ Cfr. MONZÓN, M. E.: “Marginalidad y prostitución”, en Isabel Morant (dir.) y Margarita Ortega, Asunción Lavrin, Pilar Pérez Cantó (coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina, El Mundo Moderno*, vol II, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 379-398.

mujeres, sobre un total de 308, por lo cual hemos preferido evitar generalizaciones inútiles. Sí en cambio, es interesante notar, que las condenas emitidas por la Real Audiencia oscilaron entre cuatro y diez años⁶¹, mientras que la mayor parte de las recogidas no superaban los doce meses y una pocas apenas alcanzaron los 60 días de reclusión.

El destino reservado a la mayor parte de las ex-reclusas, podría deducirse de las causas mismas que habían determinado el encierro. Afortunadamente, los 117 partes de salida de la Residencia, nos permiten trazar un cuadro más completo, donde los porcentajes obtenidos nos obligan a reflexionar sobre el verdadero rol que la institución ejercía dentro de la sociedad colonial. El cuadro sucesivo es por demás elocuente en cuanto al tipo de libertad que las reclusas recibían al final de su corrección.

Cuadro 3. Destino de las reclusas al final del período de corrección

Salen a servir en casas	Num.	%
Condición no identificada	4	3,05
Indias	1	0,76
Chinas	52	39,69
Mulatas	1	0,76
Pardas	2	1,53
Extranjeras	71	54,20
Total de mujeres que realizan trabajos serviles	131	75,29
Devueltas al marido (6), padre o patrón/ a (8)	14	8,05
Vuelven al hospital de origen	3	1,72
Puestas en libertad	26	14,94
Total de reclusas	174	100,00

Para concluir, el cuadro n° 4, presenta el número y las causas de los decesos registrados en la Residencia, los cuales confirman las tendencias de mortalidad que la demografía tradicionalmente sostiene.

⁶¹ Lo mismo sucedía con las reclusas transferidas de la Real Cárcel, de las cuales sólo queda especificado en el parte el número de años de condena y no el delito que habían cometido.

Cuadro 4. Decesos registrados en la Residencia

	Num.	Causa
Indias adultas	12	no registrada
	2	viruela
Indiecitos	5	no registrada
	6	viruela
Indias ancianas	5	vejez
	2	viruela
Indio adulto	1	no registrada
	1	viruela
Chinas ancianas	2	vejez
Mestizas	1	no registrada
Étnicamente no identificadas	2	no registrada
Total	39	

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

En la segunda mitad del siglo XVIII, Buenos Aires abandonó su condición de ciudad marginal del virreinato del Perú para convertirse en la capital del nuevo virreinato del Río de la Plata. El crecimiento causado por la "atlantización" de la economía y la centralidad de su puerto, atrajo a un gran número de inmigrantes -sobre todo internos-, quienes estimulados por las posibilidades del dinamismo porteño, contribuyeron al notable aumento demográfico y al despegue edilicio de la ciudad. En menos de treinta años, Buenos Aires se convirtió en una de las ciudades más densamente pobladas del virreinato, ofreciendo una imagen casi irreconocible con respecto al pasado. La conocida retórica del "desorden", es lo suficientemente elocuente sobre el grado de "promiscuidad" y falta de reparo en las costumbres con las cuales se manejaban ciertos sectores de la sociedad colonial. Es dentro de este cuadro de desorientación general de las autoridades virreinales, en pleno proceso de reorganización de las colonias americanas, y sobre todo, ante el temor de una pérdida del control de la moral pública por parte de la elite local, donde se concibe y explica el destino del edificio para casa de corrección.

De los datos que hemos podido contabilizar sobre la tipología de las mujeres que fueron confinadas a la Residencia, en total correspondencia con lo apenas expuesto, las fuentes confirman la presencia de un considerable porcentaje

de reclusas cuyo origen étnico o status social no viene, casualmente, especificado. ¿Podría tratarse de un simple descuido? No parece probable, teniendo en cuenta el rigor burocrático que acompañaba cada instancia o movimiento dentro de la Residencia, en el ámbito de una cultura donde la praxis jurídica formaba parte de lo cotidiano. Por lo tanto, pensamos que podría tratarse de personas difícilmente clasificables para la casuística colonial, en un momento en que las uniones mixtas habían alcanzado límites insospechables.

En general, la Residencia viene vagamente definida como una cárcel femenina y además un lugar de rehabilitación de prostitutas. ¿Pero cómo explicar, por ejemplo, el reciclaje humano de indias y chinas que siendo simplemente botín de guerra, apenas permanecían en ella hasta ser destinadas como personal doméstico a ciertas familias de la ciudad? De la evaluación simultánea del conjunto de datos que emergen de los documentos hasta ahora analizados, se deduce que la casa de corrección desempeñaba un rol reconstitutivo, en un momento particularmente delicado para la sociedad colonial rioplatense, siendo un efectivo dispositivo de control dentro de un engranaje político en que cada institución hacía su parte. Las rondas urbanas "limpiaban" las calles de la ciudad, ocultando dentro de los muros de la Residencia a los "malos ejemplos", que escandalizaban, con sus comportamientos descarriados y sus vidas licenciosas, las buenas costumbres de la vecindad. Era un "depósito" para el desahogo de maridos traicionados y patrones insatisfechos, que en virtud de su "poder de corrección", determinaban el tiempo necesario para el "enderezamiento" de esposas y siervas domésticas. Como hemos visto, ofrecía alojamiento temporal a grupos de indias, chinas y extranjeras, que velozmente venían reabsorbidas como mano de obra local; sin olvidarnos que por ser única en su especie contenía, además, la presencia de mujeres que ingresaban con largas sentencias que cumplir. En síntesis, allí confluían no sólo las "desobedientes" del sistema, sino también parte de aquel mundo que lentamente había que integrar, educando, mediante la evangelización, en los parámetros culturales de la Hispanoamérica cristiana.

Aún nos queda mucho por realizar, esperando que la lectura de otros fondos documentales nos permita avanzar -confirmando o quizá replanteando- lo que actualmente consideramos puntos estables dentro de la investigación. Por último, unas líneas que no podemos dejar de mencionar. Si bien las fuentes de tono administrativo pocas veces nos dan la oportunidad de reconstruir la vida institucional desde la perspectiva de quien sufre el peso y los arbitrios de un sistema, la facilidad con la cual se decidía el destino de aquellas mujeres es por

demás indicativo de la debilidad "natural" a la que realmente estaban expuestas, en una sociedad estructurada sobre fuertes diferencias que, aunque asumidas, no dejaban de ser fuente de desprecio y dolor.

LAS FUNDACIONES PIADOSAS EN LOS CONVENTOS DE MUJERES EN LA PUEBLA DE LOS ÁNGELES (MÉXICO). EL CASO DE LAS CAPELLANÍAS¹

Francisco Javier Cervantes Bello

Los conventos de mujeres, aunque de estricta clausura, mantuvieron una constante relación con la sociedad en la que estaban incrustados. Su interacción con los grupos sociales y el mundo urbano, se efectuó por múltiples vertientes. Los flujos que llevaban a los monasterios rentas y las oraciones que a cambio se decían, rápidamente se cristalizaron en instituciones que regularon y normaron los impulsos de la fe. Sin embargo, a pesar de los cauces vigilados por la institucionalización, acciones individuales o familiares desbordaron las normas y escaparon al control.

Mediante las fundaciones piadosas (obras pías, aniversarios, memorias de misas y capellanías), celebraciones religiosas e incluso rituales específicos, se formó un eterno cíclico. En esta repetición del tiempo se recordaba, se inventaba o se impulsaba, una determinada advocación, y se instalaba en el interior del monasterio -e incluso en algunos casos más allá, alcanzando al mundo urbano- la memoria de quienes las habían fundado y su linaje. Las fundaciones piadosas eran instituciones sancionadas por el diocesano, y para su jurisdicción se establecieron en los obispados los Juzgados de Capellanías, Testamentarías y Obras Pías, que trataban de controlar -algunas veces inútilmente- el mar de rentas perpetuas que dentro y fuera de los conventos se establecieron en la Nueva España².

¹ Este trabajo se deriva de una investigación más amplia sobre las fundaciones piadosas. Agradezco el financiamiento que para tal propósito ha dado la Vicerrectoría de Investigación y Docencia de la BUAP, apoyando el proyecto "Misas y Aniversarios en la Catedral de Puebla de los Angeles en la Era Novohispana", Clave 05/EDH/06-1.

² Pocos son los estudios dedicados exclusivamente a valorar el papel de las obras pías y capellanías dentro de los conventos de mujeres, sin embargo las obras que abordan la economía monacal no dejan de hacer notar su gran importancia. Para el caso de la península Ibérica se puede citar la mención que hace de tempranas capellanías en un monasterio del siglo XIV MELERO-MONEO, M.: "Retablo y frontal del convento de San Juan de Quejana en Álava (1396)", *Locus Amoenus*, 5 (2000-2001), nota 1, p. 34; se resalta también la importancia de las mandas en los ingresos de conventos en Mallorca y Menorca en MARTI ALEMANY, Fr. A. y MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, F. R.: "La dote como regulador de las rentas conventuales y del patrimonio familiar, S. XVIII-XX" en Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós Marinas (coords.) *I Congreso Internacional de Monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*. Tomo II. León (España), Universidad de León, 1993, pp. 603-609. Para el siglo XVIII novohispano, véase, por ejemplo, ARENAS FRUTOS, I. y SARABIA VIEJO, M^a J.: "Declaraciones de las rentas conventuales femeninas en la ciudad de México, (1764-1770)" en Isabel

Creadas para buscar la salvación eterna, y con el objeto de perpetuar una relación espiritual y social, las fundaciones pías fueron codificaciones de un deseo de liberación, y como instituciones fueron sancionadas por uno de los centros de poder más importantes de la época, la Iglesia. En particular, las capellanías colativas, fundaciones piadosas a las que nos referiremos en este trabajo, buscaron establecer un ingreso fijo, para beneficiar a un capellán y para sostener las misas por el alma del donante. Expresaron actos de devoción en concordancia con la sociedad urbana y mundo hispánico al que pertenecía el fundador, su familia y su grupo social.

En varios conventos de mujeres, los fundadores buscaron dejar huella de su presencia por medio de obras pías, que junto al rito y celebración, perpetuaran su memoria y fortalecieran, mediante el patronato, el derecho de su linaje. Ya bien establecidos, los conventos mismos se preocuparon por garantizar determinadas festividades religiosas cíclicas, cuyo perpetuo sostén estaría asegurado con una renta fija de alguna fundación pía. Ellas sustentaron ceremonias religiosas en las que se repetía el nombre del fundador, su familia; “y los de su intención”, no sólo para implorar por la salvación de su alma de los tormentos del Purgatorio, sino también para mantener viva en la memoria colectiva el origen de un linaje o la vida de una religiosa. En un estudio sobre fundaciones piadosas en el primer convento de carmelitas descalzas en América, hemos mostrado cómo en algunos casos estas fundaciones piadosas proporcionaban ciertos derechos de patronato, que aseguraban la presencia permanente del linaje en las celebraciones de primer orden, como el jueves de *Corpus*³.

Un tipo de fundaciones piadosas que mostraron la complejidad de la correlación entre la vida conventual y la sociedad, fueron las capellanías de misas fundadas en las iglesias de los monasterios. En esta comunicación

Viforcós Marinas y M^a Dolores Campos Sánchez-Bordona (coords.) *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*. León (España), Universidad de León, 2005, pp. 613-644. Un trabajo que da varias referencias sobre la importancia que tuvieron las fundaciones piadosas en los conventos de Sudamérica es la obra de BURNS, K.: *Colonial Habits. Convents and Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Duke University Press, Durham and London, 1999, 307 pp. Sobre la importancia de las fundaciones piadosas en Latinoamérica pueden verse los trabajos reunidos en MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, P., VON WOBESER, G. y MUÑOZ, J. G. (coords.): *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, México, 1998, 280 pp. También se hace notar la existencia de capellanías en BAZARTE, A., TOVAR, R. y TRONCO, M. A.: *El convento Jerónimo de san Lorenzo (1598-1867)*. IPN, México, 2001, 537 pp. Un estudio específico sobre obras pías, capellanías, aniversarios y misas perpetuas en los conventos: CERVANTES BELLO, Fr. J.: “Las fundaciones piadosas del convento de Santa Teresa en Puebla de los Ángeles, siglos XVII-XVIII”, en M^a Isabel Viforcós y M^a Dolores Campos (coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual...* pp. 539-571.

³ CERVANTES BELLO, Fr. J.: “Las fundaciones piadosas del convento de Santa Teresa...”

mostraremos brevemente algunas peculiaridades de estas capellanías, las rentas que proporcionaban y las tribulaciones que las hicieron escapar de los cauces institucionales previstos, tanto por los fundadores como por los conventos y el Juzgado de Capellanías⁴.

LAS CAPELLANÍAS Y LOS CONVENTOS. CORRELACIONES Y MULTIPLICIDADES

Las capellanías pretendían instaurar rezos eternos por la salvación del alma del donante y acortar su estancia en el Purgatorio. En este intento confluyeron varios actores: el fundador, que establecía las pautas de la advocación a la que debía pedirse la intercesión para la salvación de su alma y la de los de su intención; el capellán o beneficiario principal de la renta -muchas veces de su propio linaje, pues establecía desde el inicio los patrones de sucesión-, el que oficiaba las misas (que no siempre era el capellán, pues podía el beneficio recaer en un menor o una religiosa), el patrono de la fundación, es decir aquel encargado de vigilar que la voluntad del donante se llevase a cabo, y la institución eclesíástica en la cual estaba fundada, en cuya iglesia o capilla se elevaban los rezos y la cual era beneficiaria de la “décima” o limosna para su mantenimiento o fábrica. Sin duda intervenía también en su funcionamiento el Juzgado de Capellanías, que aprobaba el establecimiento de cada nueva fundación y realizaba el seguimiento de los compromisos espirituales, y el mismo diocesano, que era

⁴ Es pertinente señalar que las palabras capellán y capellanía podían tener variadas acepciones dentro de los conventos. Los monasterios tenían un “padre capellán”, que era un sacerdote con autorización superior -frecuentemente del diocesano- para satisfacer las necesidades espirituales de las religiosas. Era un cargo que no tenía que estar ligado forzosamente a algún beneficio de fundación piadosa. Encontramos también la designación de “monjas capellanas” para referirse a religiosas que podían profesar sin dote por voluntad del fundador y en virtud de su derecho de patronato. Éste fue el caso de la Concepción en la ciudad de Puebla, donde se encuentran referencias a “monjas capellanas”, pero sin estar ligadas a alguna capellanía de misas. Hay referencias en otros casos donde se establecen capellanías de misas dentro del monasterio, y el fundador estipula que sus principales beneficios deberán ser destinados a sostener a una religiosa, dispensándole por ese hecho la dote. RAMOS MEDINA, M.: *Místicas y descalzas Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*. Centro de Estudios Históricos CONDUMEX, México, 1997 que dice: “Otra forma de captar recursos para una comunidad la constituían las capellanías. Éstas eran una especie de becas perpetuas para ciertas religiosas que ingresaban sin pagar dote (...) una religiosa beneficiada por una capellanía estaba obligada durante toda su vida a dirigir sus oraciones y acciones por la salvación de su protector, a quien debería de agradecer la realización de su vocación” p.100. Por último tenemos las capellanías de misas fundadas en el convento, cuya única relación institucional era la obligación de decir las misas -por un sacerdote determinado y no forzosamente el padre capellán de las monjas- en su iglesia, y pagarles una limosna a su fábrica. Muchas veces la priora de turno era además la que detentaba su patronato, pero no forzosamente ocurría así. Es a este tipo de capellanías a las que nos referiremos en esta investigación.

el que finalmente otorgaba la colación canónica cada vez que un nuevo capellán tomaba posesión. Tampoco podía funcionar la capellanía sin el pago puntual del deudor que aportaba la renta, dinero sin el cual la celebración del cíclico evento no era posible.

Para introducirnos en la problemática de las capellanías dentro de los conventos de religiosas, hemos hecho el seguimiento de algunas de ellas en dos conventos de mujeres de la ciudad de Puebla de los Ángeles durante la era colonial. Puebla fue la segunda ciudad del virreinato de la Nueva España y los once conventos de religiosas en su traza urbana, muestran una sociedad que reclamaba espacios de reclusión femenina, mientras que la vida monástica femenina le dio a su vez un cariz especial a la levítica ciudad. Como capital de un amplio obispado, la ciudad de Puebla concentraba los deseos sociales de la reclusión femenina de un amplio entorno. Para nuestro interés hemos decidido tomar los casos de las capellanías de misas fundadas en el primer convento fundado en esa ciudad, el monasterio de Santa Catalina de Sena, y las instituidas en el convento de Santa Teresa, primer monasterio de carmelitas descalzas fundado en el Nuevo Mundo.

El convento de Santa Catalina de Sena, fue instaurado en la ciudad de Puebla el año de 1568, y fue el primero de dominicas en América. Se distinguió por su rápido poblamiento, por ser la base de otras fundaciones conventuales, por su riqueza y por su apego a la vida particular. En contraste elegimos también el convento de Santa Teresa, fundado en 1604, porque fue el primero de carmelitas descalzas en el Nuevo Mundo, con rentas y número de religiosas limitadas y con apego a la vida común.

LAS CAPELLANÍAS DEL CONVENTO DE SANTA CATALINA Y EL PODER DE LAS FAMILIAS.

El convento de santa Catalina, desde muy temprano atrajo a fundadores de capellanías. No es extraño, si consideramos que el esposo de la fundadora del convento, había instituido una antes de morir. La más antigua que localizamos fue la establecida por Cristóbal de Rivera, cura de Chinchtepeque, en 1595⁵. El

⁵ Archivo General de Notarías del Estado de Puebla, en adelante AGNEP, *Notarías*, 14 de diciembre de 1595, ante Antonio Hernández. A principios del siglo XVII, en 1603, se mencionan que había otras capellanías fundadas en el convento que pagaban "*limosna de cera y vino*", y se citan: la que servía Pedro Martínez, la que tenía a su cargo Pedro López y la que servía Hernán Velásquez de la Gasca, que dieron 30 pesos ese año,

valor fue de 1.600 pesos, impuestos en dos pares de casas en la ciudad de Puebla, y nombró como patronas a las prioras que fueren del monasterio. Incluía entre sus obligaciones espirituales, misas a san Cristóbal, las cuales, posiblemente por reducción del capital, se dispensaron de decir en 1711, permaneciendo sólo las misas de los otros días⁶.

Otra de las tempranas fundaciones en el convento fue la del licenciado Juan Chávez, erigida en 1632. Con 2.000 pesos fundó una capellanía para que se oficiaran 52 misas anuales por su alma en la iglesia del monasterio, y se diesen 5 pesos de décima al convento. El capital correspondía a una hipoteca sobre una casa nombrada el Temascal, en la calle cerrada de santo Domingo de la ciudad de Puebla. Al parecer sus misas se continuaban rezando y las décimas eran pagadas todavía a principios del siglo XIX. Este es un ejemplo de cómo algunas de las fundaciones más antiguas continuaron con la repetición incesante de sus obligaciones hasta fines de la era colonial⁷.

En contraste, encontramos capellanías que a poco tiempo de fundadas dejaron de cumplir sus propósitos. A principios de la década de 1790, Andrés de Fraga, fundó una capellanía en el convento de Santa Catalina de Puebla, para lo cual dejó unas casas en Veracruz y un censo de dos mil pesos. Sólo las casas se valuaron en 21.000 pesos. El 22 de junio de 1792, el capital se reconoció sobre cuatro casas del regidor poblano José Bernardo de Aspiroz, y sabemos también que a partir de 1799 el capellán de la fundación era Miguel de Tamariz de Aranguti. Hay al margen del reconocimiento de la deuda, una nota escrita en 1809, donde se dice que el convento ignoraba la situación de dicho capital, que no se pagaban décimas por la capellanía y que no se sabía siquiera el nombre de los deudores.

Algunas religiosas fundaron capellanías para servirse en el convento. María de San Bernardo impuso un capital de 2.000 pesos, para fundar una capellanía que deberían gozar los padres capellanes del monasterio. De este capital se perdieron 1.000 pesos en 1770, como quedó anotado en una referencia

en tanto que "*la del canónigo Santiago*", aportó 50 pesos. AGNEP, *Indiferente Judicial*, s.f. c. 1603, papeles sueltos. No hemos podido identificar los fundadores ni los valores de tales capellanías, pero estas observaciones sugieren que se fundaron en el convento capellanías desde muy temprano.

⁶ AGNEP, *Notarías*, 6 de junio de 1711, ante Gabriel de Anzures.

⁷ AGNEP, *Notarías*, 12 de diciembre de 1632 ante Alonso Corona. Se reporta en diversos informes a *Consolidación* como una capellanía "viva". Para fines del siglo XVIII el capital era reconocido por Ignacio Buen Abad y Pedro de la Rosa como fiador. AGNEP, *Notarías*, 5 de septiembre de 1792, ante Joaquín Pérez de Aguilar.

de un juicio civil de Tepeaca (oficio de Miguel Balladares). En el juicio se hizo referencia a que el capital restante quedó impuesto en los ranchos propiedad de Diego Romero, que lindaba con el pueblo de San Agustín el Palmar, pero que al menos desde 1796 se ignoraba por completo la situación del capital y sus rendimientos. Se mencionó también que los títulos de la capellanía se hallaban en el Juzgado de Testamentos, por lo que el convento desconocía su situación. Este es uno de los casos en los que se muestra que no existía una comunicación entre el Juzgado y los monasterios sobre estos capitales. Especialmente en épocas de incumplimiento de los deudores, cuando el número de juicios aumentaba y era tal la cantidad de expedientes que se generaba, que no era posible mantener con todas las instituciones eclesiásticas, una información sobre los capitales en concurso.

En ocasiones, el capital de las fundaciones resultaba insuficiente para sostener el costo de las misas que se deseaban realizar. Entonces, las autoridades podían o bien reducir los compromisos espirituales o bien mandar a aumentar el capital. Ejemplo del primer caso fue el destino de la establecida por la religiosa Catalina de san Bernardo con 2.000 pesos de principal. Producto de una demanda por pesos, el capital quedó reducido a la mitad hacia 1786, y de las 50 misas que por fundación se deberían decir, se aceptó que, dadas las nuevas condiciones, sólo se rezaran 8, mientras que a la fábrica de la iglesia conventual se dieran 5 pesos anuales⁸. En menos ocasiones se optó por mandar a aumentar el capital para adecuarlo al costo de las misas. El 8 de mayo de 1776, a su fallecimiento, la madre M^a Josefa del Rosario de Paz y Puente, dejó de su peculio 2.700 pesos para que se fundara una capellanía, con el propósito que con ella se sostuviera la misa de once de todos los domingos. Cuando se hizo el recuento del valor de la capellanía, por razones de la ley de Consolidación, se anotó que el obispo Victoriano Álvarez le había mandado añadir a su valor otros 300 pesos para que quedara su total en 3.000 pesos, y dispensó que la misa fuera a las diez y no a las once, por ser poco el principal⁹.

Esta capellanía resulta también interesante por otra peculiaridad. Su fundadora resultó ser parte de una familia que estuvo ligada al monasterio por

⁸ AGNEP, *Indiferente Judicial*, [Juicio por pesos], hoja suelta c. 1786. La priora en curso tenía el derecho al nombramiento del capellán, por retener el patronato el convento. Por esas fechas estaba vacante por la renuncia del presbítero Alonso José Gatica y al parecer tomó posesión del beneficio el presbítero José Francisco Palacios.

⁹ Archivo del Ayuntamiento de Puebla, en adelante AAP, sección de *Consolidación*, s.f., c.1809. Base de datos hecha con varios volúmenes. Sólo se menciona que para 1770, mil pesos de este capital eran reconocidos por José Gil de Tejada y los otros mil setecientos por Pedro de Arrollo.

el distintivo acto de establecer capellanías. Sabina de Chávez, madre de la arriba mencionada religiosa Josefa del Rosario, en su testamento, dejó 3.000 pesos para sostener una misa que se tenía que decir en la iglesia conventual, todos los domingos y las Pascuas, con la condición que su beneficiario no debía de poseer el beneficio de otra fundación, aunque alegase ser pariente de la fundadora. La capellanía se citó como vacante en 1809, según un informe final de Consolidación, y el último capellán del que se tenía memoria había sido Javier Montalvo, que había ocupado el cargo en 1790. Para 1809 se ignoraba dónde estaba impuesto el capital¹⁰.

La fundación de capellanías era a veces un distintivo de algunos grupos familiares. Una familia importante de fundadoras de capellanías dentro del convento, lo constituyó las hijas de la familia Barrios Chávez. El capitán Diego de Barrios, vecino de Puebla pero natural de San Felipe en Tlaxcala, se casó con Magdalena Chávez y Orrego. Sus hijos estuvieron ligados a la Iglesia y al poder. El licenciado Manuel de Barrios fue racionero de la catedral de Puebla. Tres hijas del capitán -María de Jesús, Magdalena del Espíritu Santo y Francisca de Santa Leocadia- fueron religiosas de velo y coro en el convento de Santa Catalina. Dentro de la clausura de este mismo monasterio vivió sus últimos días su madre, Magdalena, ya viuda. Entre sus hijos, José de Barrios, fue alférez mayor de Puebla, mientras que Diego de Barrios decidió ser fraile. Otra de sus hijas, Ana, estaba casada con Juan de Calva Gálvez. Se mencionaron también dos parientes menores en 1680, Catarina de Barrios y Margarita de San Miguel, citadas como novicias del mismo convento de Santa Catalina¹¹.

La proclividad de las religiosas de esta familia a establecer fundaciones piadosas perpetuas dentro del convento tuvo sus orígenes desde las actitudes de su progenitora. Entre otras disposiciones, la madre de las religiosas ordenó que de sus bienes se impusiesen 2.000 pesos a cambio de que la misa de *Corpus Christi*

¹⁰ Base de datos construida con varias fuentes relativas a *Consolidación*, en AGNEP, AAP y Archivo General de la Nación.

¹¹ AGNEP, *Notarías*, 6 de mayo de 1680, Testamento del capitán Diego de Barrios, ante Nicolás López Gallegos. Por su parte en su testamento, Magdalena Chávez hizo donación de 4.000 pesos, 3.000 pesos para la dote de Josefa del Sacramento -próxima a recibir hábito en Santa Catalina- y lo restante como renta para el convento cada seis meses, hasta que se indicase. En caso de morir la novicia antes de la profesión, la sucedería, como beneficiaria de la cantidad asignada, Ana María de San José, si profesase. En dicho caso y no otro, gozaría además de la renta de los dichos mil pesos. Si ninguna profesase, los 1.000 pesos los destinaba como dote para sostener la lámpara que ardía alumbrando a Nuestra Señora del Socorro en dicho convento, a cambio de que el convento le cantara cada año una misa por su alma. En el supuesto de que no profesase ninguna de las mencionadas, los 3.000 pesos restantes pasarían a sus hijas religiosas: María de Jesús, Magdalena del Espíritu Santo y Francisca de Santa Leocadia. AGNEP, *Notarías*, Testamento de Magdalena de Chávez, 3 de octubre de 1690, ante Solano. Agradezco la referencia documental a Rosalva Loreto.

se aplicase por su alma y que de la mitad de los réditos se diese para la fábrica de un viril de oro y piedras preciosas, que se debían colocar en el Santísimo Sacramento de la iglesia del convento de Santa Catalina. También dejó 500 pesos para que con sus 25 pesos de rédito, se rezaran misas el 12 de diciembre de cada año. Legó además, 4.000 pesos para que con sus rentas, se dijese una misa rezada por su alma en la iglesia conventual¹². Casi paralelamente, sus hijas religiosas serían fundadoras de capellanías.

En julio de 1680, su hija, la madre Margarita de San Miguel y Barrios fundó dos capellanías con un capital total de 2.600 pesos, con el cargo de misas que cupieren en el rédito, además de las treinta misas dichas por su alma y las de su intención. La línea de sucesión del beneficio resultó ser la de los hijos de su hermano, el alférez José Manuel de Barrios, quienes podían poseer los beneficios de ambas fundaciones a la vez, si era el caso que alguno lo solicitara; una vez fallecidos, deberían de gozarlas los clérigos que confesaran en el mismo convento, sin que pudieran unirse en un mismo sujeto los réditos de las dos¹³.

La hermana de Margarita, la religiosa María de Jesús Barrios, dejó dispuesto en su testamento, antes de tomar sus votos en 1666, que se fundase una capellanía de 2.000 pesos con la carga de 33 misas anuales¹⁴. Años más tarde, cuando la religiosa había muerto, en 1726, se estableció la fundación, cuyo patrono fue Hilario Sánchez¹⁵ y posteriormente las prioras del convento

¹² Destinó también 2.000 pesos para que sus rentas las gozasen dos niñas que se habían criado en el convento, hasta su muerte, quedando entonces los réditos para sostener, en dicho convento, la fiesta de la aparición de san Miguel, el 8 de mayo de cada año. Quiso, además, dejar 1.000 pesos a censo, para que con sus rentas de sostuviesen tres luces todos los viernes del año a la imagen de Cristo, que estaba colocada en el coro alto del convento, ya que tuvo una particular devoción a esta imagen, cuando pasó sus últimos días en la clausura del convento. AGNEP, 20 de marzo de 1700, Memoria testamentaria que hacen las religiosas e hijas de Magdalena Chávez, *Notaría* 3.

¹³ AGNEP, *Notarías*, 3 de julio de 1680, ante Nicolás López Gallegos. Nombró como su albacea al licenciado José Manuel de Barrios, el mencionado alférez. El capital fue impuesto sobre unas haciendas nombradas Tlaxcolpan, Azumiatla y rancho los Aguacates, al pago de Totimehuacán, propiedad de Antonio Núñez; véase escritura del 22 de septiembre de 1719, ante Diego Antonio de Robles y Samano. El patrono fue Hilario Sánchez y después las prioras del convento. Dejó además una renta de 50 pesos anuales, para que la priora los distribuyera en la fiesta de san José, además de 500 pesos que le corresponderían a la niña de cuatro años, de nombre Ana María, que le acompañaba en el convento.

¹⁴ AGNEP, *Notarías*, 22 de agosto de 1662, ante Nicolás de Valdivia.

¹⁵ Sabemos que el licenciado Sánchez tenía experiencia en la administración de fundaciones, pues entre otras se le menciona en 1778 como patrono del Patronato de legos que fundaron Juan y Antonio Guadalajara, como albaceas testamentarios de su madre, María Tello, casada en primer matrimonio con Pedro Gómez y en segundas nupcias con el general Juan de Guadalajara. Véase el testamento, AGNEP, *Notarías*, 1 de mayo de 1686, ante Pedro Gómez de Prado. Igualmente se le cita, a partir de 1765, como capellán y patrón de la capellanía fundada por Juan Chávez y se le menciona como capellán, a partir de 1749, de la que fundó la madre María de San Juan

de El Carmen¹⁶. De 6.000 pesos que le correspondían de su patrimonio, la religiosa originalmente deseó que 4.000 fuesen para fundar una capellanía, cuyos beneficios serían destinados a sostener dos capellanes en el convento. Los 2.000 pesos restantes se deberían de invertir para que gozasen de sus réditos sus hermanas, Josefa del Sacramento y Catarina Barrios, y después de su muerte, se agregasen al capital de la capellanía para su aumento, de modo que quedase en 6.000 pesos. Por referencias de hipotecas se infiere que no se unió el capital, y que decidió fundar una segunda capellanía, cuyas usufructuarias serían las hermanas de la religiosa. Parece ser que el capital de 2.000 pesos se invirtió en dos escrituras de censo diferentes. Una de ellas por 1.500 pesos. De esta inversión le correspondieron de réditos a las religiosas, 75 pesos anuales, hasta el año de 1745, fecha del fallecimiento de la última usufructuaria. A partir de entonces se pagó el rédito al segundo capellán, hasta 1774-75, cuando en una búsqueda en los registros de Consolidación, se asentó que por años se había extinguido o cesado, es decir se denunció como “perdido” el capital de la capellanía. La otra parte del principal de la fundación, con valor de 500 pesos, también se consignó como perdida para principios del siglo XIX. Este caso muestra cómo la capellanía fue utilizada como un claro beneficio familiar. Sin embargo, la supervisión de su funcionamiento era limitada, pues estando sus beneficiados dentro de la clausura, era difícil hacer un seguimiento de su suerte y fue más incierto el cobro de los réditos y el mantenimiento del capital.

Del principal de la primera capellanía, sabemos que en 1719, el convento de san Agustín de Puebla redimió a favor de la renta particular de la religiosa 4.000 pesos y en diciembre del mismo año se entregó en préstamo a Nicolás de Victoria Salazar. En 1727 se asignaron los réditos, de la ya fundada capellanía, a Juan Pablo de Cetina, nombrado capellán en 1726. La fundación tenía como carga dos misas semanales a favor del alma de la bienhechora del convento. Para entonces el deudor, Nicolás de Victoria, había muerto y su albacea y responsable de la deuda era su hijo, el alférez de Puebla Ignacio de Victoria. Es probable que en 1775, cuando se concursaron los bienes del deudor, el principal de la capellanía también se hubiese perdido, pues se señaló que a partir de ese momento el convento no tuvo ninguna noticia al respecto¹⁷.

Chávez. Ambas fueron fundadas en el convento de Santa Catalina. Sobre ésta última capellanía, véase AGNEP, *Notarías*, 3 de julio de 1687, ante Antonio Robles y Samano.

¹⁶ AGNEP, *Notarías*, 22 de mayo de 1726, ante Diego Antonio de Robles y Samano. Los capitales se reconocieron sobre la hacienda Tlaxcolpan y rancho Aguacates, fincas concursadas de Ignacio Victoria.

¹⁷ Al menos el licenciado Nicolás de Victoria reconocía 10.000 pesos pertenecientes a cuatro capellanías que dejaron las religiosas Barrios. Dos de la madre María de Jesús: una por 2.000 pesos y otra por 4.000; otra

Otra familia de fundadoras de misas que corrió igual suerte fue la del capitán Diego de León Beltrán. El capitán tuvo tres hijas religiosas en Santa Catalina, de las cuales dos fundaron capellanías. Micaela de San Antonio fundó una con 4.000 pesos, con la obligación de pagar 5 pesos de décima al año al convento y de decir 50 misas en su iglesia. Otra capellanía por igual valor fue fundada por su hermana, M^a Francisca de San Diego, con décima de 5 pesos y 100 misas anuales. De ambas capellanías, instituidas al parecer a fines del XVII o principios del XVIII, se ignoraba, en la era de la Consolidación de vales reales (1804-1809), su estado y sus capellanes, y además no se pagaba un peso por las décimas.

Estas capellanías resultan también interesantes porque muestran cómo varios beneficios podían recaer en una persona, que lograba mostrarse como el descendiente con mejor derecho en las líneas de sucesión de varias fundaciones hechas en el convento. El licenciado y presbítero José Manuel Sanz de Rosas llegó a servir de capellán, entre 1790 y principios del siglo XIX, de cuatro fundaciones establecidas en el convento: La primera, la establecida por Micaela de San Antonio; la segunda, la de su hermana, Francisca de San Diego; el tercer beneficio del que gozó, lo había fundado en el monasterio el licenciado José Antonio de Gálvez, abogado de la real Audiencia de México, con el capital de 3.000 pesos, 15 pesos de décima y la obligación de decir 20 misas por su alma, en su iglesia conventual. Por último, servía otra capellanía de 15 pesos de décima y 22 misas anuales, pero el convento reconoció, en sus informes de Consolidación, que ignoraba quién la había fundado, cuál era su principal y dónde se hallaba impuesto.

La falta del control institucional sobre algunas capellanías, afectó a varias fundaciones piadosas en los conventos. Otra religiosa que se preocupó por dejar una capellanía para sostener misas del convento, fue M^a Gertrudis de San Miguel y Herrera, que dejó 1.000 pesos para ayudar a pagar la misa de precepto de las once. Por una obligación de 1733, se acordó que después del fallecimiento de Josefa Díaz de Huerta, madre de la religiosa, y de sus otros hijos, se habría

por 2.000 pesos de Magdalena de Espíritu Santo, cuyo patronazgo recaía en los priores del convento de Santo Domingo de Puebla; y otra por igual cantidad fundada por Francisca de Santa Leocadia, con cargo de 33 misas. Ésta última la fundó su albacea y hermano Juan Manuel Barrios, por escritura del 26 de mayo de 1726, ante Diego Antonio Robes y Samano (AGNEP, *Notarías*). Nicolás de Victoria reconocía también a favor de los propios del convento 5.218 pesos, sobre la hacienda de Nuestra Señora del Carmen, de los cuales parece que se redimieron 5.000 pesos. La hacienda fue rematada a Manuel Romero. AGNEP, *Indiferente Judicial*, Juicio por pesos, (c.1775) y base de datos construida con varias fuentes realtivas a *Consolidación* en AGNEP. AAPy Archivo General de la Nación.

de fundar dicha capellanía. Sin embargo, años después, el convento manifestó que desconocía qué había pasado con la fundación. Estos datos sugieren que no obstante la voluntad testamentaria, se evadió el cumplimiento de establecer las misas perpetuas. Otros casos muestran la pérdida del control institucional a través del tiempo. Juana de la Encarnación Ríos fue otra monja que mandó establecer una capellanía, ésta de 3.000 pesos, en el convento y dio el patronato a las prioras. Para 1804-09, los registros de Consolidación muestran que el beneficiario era José de Echavarrí y que el capital estaba reconocido en la hacienda de Santa Ana, propiedad que había sido de María Aguayo. Sin embargo el convento no recibía, por esas fechas, ningún ingreso por su décima¹⁸.

LAS CAPELLANÍAS DEL MONASTERIO DE SANTA TERESA Y EL PODER DE LOS CAPELLANES.

Las fundaciones de capellanías en los conventos de descalzas podían tener diversas funciones y en algunos casos llegaron a suplir la dote y permitir la profesión de una religiosa que careciere de ella. Sin embargo, en el caso del convento de Santa Teresa de Puebla nos hemos encontrado con un número importante de fundaciones piadosas que básicamente tenían como función realizar misas por la salvación del donante en la iglesia del monasterio y su beneficio principal recayó en el capellán, frecuentemente designado de acuerdo a una línea de sucesión familiar del fundador.

A diferencia de los registros de capellanías del convento de Santa Catalina, que los obtuvimos de archivos públicos y noticias aisladas a partir de documentos notariales y judiciales, los registros de las capellanías de Santa Teresa son producto de un registro del propio convento, de un cuadernillo que da algunas noticias de ellas. El título mismo de la fuente¹⁹, nos revela que desde muy temprano, en 1686, el monasterio estaba conciente de la importancia de

¹⁸ AAP, *Consolidación*, años 1804-09.

¹⁹ Archivo del Convento de Santa Teresa de Puebla, en adelante ACSTP, "Libro en que se asientan las capellanías que es patrona, la priora actual, que por tiempo fue de este convento de Carmelitas Descalzas de esta Ciudad de los Ángeles: para hacer los nombramientos de capellanes que la sirvan: de los cuales se ha de hacer mención, conforme se fueren sucediendo y del fallecimiento de los que sucedieren, y los que sucedieren en ellas para que de todo haya razón: pondráse en sus lugares cada partida con la claridad posible para que no se padezca duda, y para que haya razón en esta contaduría como es obligación. Todo sea para la honra y gloria de Dios Nuestro Señor y su santísima madre la Virgen María del Monte Carmelo. Hácese este libro a 2 de julio del año de 1686. Siendo priora la madre Ana Maria de San Francisco". Todas las referencias de las capellanías de Santa Teresa proceden de este cuaderno.

darle seguimiento a las capellanías fundadas en su iglesia y de las cuales eran patronas las prioras de turno. Es probable que desde fines del siglo XVII, estas fundaciones comenzaran a escapar del control de la administración conventual, pues el libro se realiza con el expreso propósito de seguir la sucesión de los capellanes y de sus obligaciones espirituales y materiales para con el convento y su iglesia, y así se indica expresamente en el libro: "*pondráse en sus lugares cada partida con la claridad posible para que no se padezca duda, y para que haya razón en esta contaduría como es obligación*". Las dudas sobre los capitales, las misas y los capellanes, comenzaban a rondar el claustro del convento desde muy temprana época y acompañaron al monasterio durante toda su historia -hasta la desvinculación de las capellanías- pues en este mismo libro encontramos un esfuerzo de continuidad de la labor original hasta mediados del siglo XIX.

El registro conventual da cuenta de alrededor de veinte capellanías fundadas en este pequeño monasterio. A diferencia de las que encontramos en Santa Catalina, la proporción de religiosas entre los fundadores es muy escasa, hecho que se explica por la diferente naturaleza de los conventos, el primero de calzadas y el segundo de descalzas.

Entre las capellanías fundadas en Santa Teresa en el siglo XVII, está la de Juan Blanco de la Barca, establecida con 2.500 pesos, 80 misas y 5 pesos de décima. Uno de sus primeros capellanes fue el inquisidor Francisco de Estrada y Escobedo, posteriormente, en 1669 la priora del convento, Juana de Jesús, nombró por su capellán al licenciado Juan de los Llanos Lozada, sobrino del inquisidor²⁰, al cual se le dieron, por costumbre y derecho, todos los papeles de la fundación, pues quedó asentado en el libro, en 1686, por mano de la priora: *todos los papeles pertenecientes a dicha capellanía, paran en poder del dicho licenciado don Juan, en los cuales se hallarán y se podrán ver todas las circunstancias que yo no he podido saber por diligencias que he hecho*. Para entonces, se tenían ciertas dudas sobre si ésta era la misma fundación que había servido el licenciado Pedro de Victoria, y tampoco se sabía a ciencia cierta si la priora podía designar, en calidad del patronato, ni cuándo y con qué devoción se podían decir las 80 misas anuales.

²⁰ El inquisidor Francisco de Estrada, era hermano de Beatriz Estrada, madre del capellán Juan de los Llanos. A su muerte, por 1700, la priora María del Nacimiento nombró al sobrino del difunto, José de Sosa Victoria. Es evidente que había una pauta de parentesco dictada por el fundador. Para 1754 el capital estaba reconocido en un rancho llamado El Sabinal, y la priora María Lorenza de Cristo nombró como capellán al licenciado Nicolás Lorenzo López de Oropeza. Era al producirse la vacante de la capellanía y al haber el reclamo de alguien que se creía con derecho a ella, cuando la priora, como patrona, podía ver el documento fundacional y devolverlo inmediatamente al pariente que lo tenía en su poder, pues se señala: *en cuyo poder* [del capellán recién nombrado] *paran los títulos de dicha capellanía, con los demás papeles pertenecientes a ella*.

Pidió entonces información al capellán, pero sin éxito, pues anotó: *escribí al dicho don Juan pidiéndole noticia y no la pude conseguir, por lo cual podrá hacer dichas diligencias quien lo tuviere a su cargo.*

Otra capellanía temprana fue la fundada por Sebastiana de Osorio, en 1684 con 3.000 de principal. Es curioso que aunque se refiere a ella como una sola fundación, se estableciese que el principal estaba dividido en dos. 1.000 pesos tenían como objeto sostener 18 misas anuales y los 2.000 restantes 52 misas, una cada semana del año. Esta fue una de las pocas capellanías que conservó su capital íntegro durante varios siglos²¹.

El convento de Santa Teresa atrajo el capital de hombres prominentes para que establecieran fundaciones piadosas. El capitán y alférez Andrés de Arano fue un reconocido benefactor del convento y fundador de obras pías y misas en su iglesia. Fundó además una capellanía de 3.000 pesos de principal que proporcionaba 5 pesos de décima. Es muy probable que fuese por la influencia de la actitud de este pudiente benefactor, en 1665, por lo que el alférez Isidro de la Vega fundó una capellanía en el convento con 1.000 pesos, que impuso en una casa de la ciudad, situada en la calle de los Sapos. Igualmente la capellanía del capitán Martín de Ochoa Arancibia, fue fundada en Santa Teresa por Andrés de Arano, como albacea y amigo que había sido del capitán Ochoa²². Otra familia prominente ligada por fundación de capellanías al convento sería la de Micaela Castillo de Altra, que estableció una con un capital de 1.000 pesos de principal, y carga de 14 misas rezadas. El capital estaba reconocido en el rancho Nuestra Señora de la Concepción, en el pueblo de Tepeji de la Seda.

El hecho de que los papeles de las capellanías estuvieran por derecho en manos de los capellanes y de que las prioras, aunque patronas, sólo tuvieran por muy breve tiempo en sus manos los documentos, originó que de algunas fundaciones se careciera de la información principal, con el peligro, en caso de muerte del capellán, de que incluso las misas quedaran sin decir. Una muestra de esta situación quedó asentada en el libro, en una nota que decía lo siguiente:

²¹ Para inicios de la década de 1780 parece haberla servido como capellán el presbítero José Guzmán Carpinteiro; en 1785 la priora, M^a Luisa Candelaria, nombró al padre capellán del convento, Pedro de la Uranga, beneficiario de esta renta y a él se le entregaron todos los papeles. Para esas fechas, el capital existía íntegro en su primitiva imposición sobre las haciendas "La Concepción", "San José" y "El Pino", propiedad de Gregorio Martínez Solís de Rivadeneyra.

²² Esta capellanía la sirvió Francisco Díez de Rivera de 1679 a 1689. Después, entre 1689 a 1712, el licenciado Alonso Berrueto de Arellano y, posteriormente, el licenciado Felipe Rodríguez Corona.

“En el año de 1701, nos envió nuestro padre señor vicario, don Diego de Victoria Salazar, unos papeles de una capellanía, de que son patronas las madres prioras de este convento. Dijo los halló entre unos papeles de un difunto de quien fue albacea. De dicha capellanía no teníamos noticia las presentes, porque no se por qué accidente la dio el prelado a quien hoy la sirve, que dicen que perdió el derecho [de patronato] la prelada por entonces, por no haberla dado luego que murió el que antes la servía. Fundóla Gaspar de los Reyes, albacea y heredero que fue de Luis Alfonso Mayo, quien la dejó. Es patrona la priora y clavarias. No se puede dar sino a un pobre estudiante que no tenga otra con qué ordenarse. La tiene hoy el licenciado Miguel González, ayudante de sacristán de la catedral, paje que fue del señor canónigo Angulo. Es de dos mil y quinientos pesos de principal. Los dos mil para el capellán para el cumplimiento de las misas, y los quinientos para el convento, por el gasto de cera y vino. Por ser obligación que dichas misas se digan en nuestra iglesia, se hizo la diligencia de tomar noticia del estado de esta capellanía, por no haber venido a este convento los 25 pesos que le pertenecen. Y lo más que se pudo adquirir fue la persona que la sirve, el cual dijo que no tenía noticia de la finca donde estaban los quinientos pesos que le tocan a este convento”.

El capellán de entonces (1701-05) dijo que él sólo sabía que finalmente el capital de los dos mil pesos que le correspondían de misas, se habían impuesto en la fábrica de la iglesia catedral, en cuyo juzgado de capellanías, casualmente, se había dado el nombramiento al capellán, paje de un canónigo. El monasterio quedó entonces pendiente de la vacante de la capellanía, en espera de poder de reclamar los derechos de patronato que el Juzgado había suspendido. La hora aguardada por el convento llegó, y a la muerte del capellán -en 1706- la priora reclamó los derechos del monasterio con éxito. Finalmente en ese año, la priora del convento, Gertrudis de Santa Teresa, volvió a ejercer su derecho, nombrando como capellán al bachiller Juan Galindo.

El derecho de patronato de las prioras de turno, únicamente consistía en nombrar a los capellanes, de acuerdo a las normas de sucesión marcadas por la fundadora, y en vigilar el cumplimiento de las cargas y el pago de las décimas. Tenía, por lo mismo, que estar al tanto cuando la capellanía quedase vacante. El nombramiento nuevo debía de hacerse en anuencia de las madres clavarias y teóricamente en conformidad con el resto de la comunidad. Luego, la propuesta

de nombramiento se elevaba a las autoridades diocesanas, dando la colación final al obispo. Hubo ocasiones, como en el caso arriba narrado, que el Juzgado tomaba la iniciativa para favorecer a un allegado o colocar el capital donde juzgara conveniente. El menor descuido podía ocasionar una disputa sobre el patronato de una capellanía, pues era la asignación de una renta. La capellanía que fundó José Trujillo en Santa Teresa, pasó por tribulaciones similares. Posiblemente por intervención del arcediano Pedro de Resabal, la capellanía fue asignada a un paje suyo, que se llamó Manuel Díaz de Basterre, en septiembre de 1700. A su muerte, en 1721, se anotó que:

“(...) la priora María de Cristo le dio nombramiento de ella, con el parecer de las clavarias y consentimiento de toda la comunidad, al bachiller Pedro Miguel Saldaña (...) y presentado el nombramiento ante el venerable deán y cabildo sede vacante, fue remitido al señor juez de capellanías, que mandó remitir al fisco, porque se declaró tocaba [el patronato] a la mitra, pero se declaró, después de grandes diligencias y escritos, ser legítimas patronas las prioras de este convento, y así las pueden dar, y nombrar los capellanes que quisieren (...)”

Esta capellanía estaba además afectada en siglo XVIII por un mal común, la reducción de su principal por juicios en los cuales no tuvieron cabida su valor completo. El valor original de la fundación de Trujillo era de 3.126 pesos, pero había sido reducida, en la fecha de la disputa por su patronato, a 2.196 pesos y para la tercera década del siglo XIX sólo le restaban 948 pesos. Otras fundaciones de este tipo, establecidas en este monasterio, corrieron la misma suerte. La de Francisco José de Aguilar, que teniendo originalmente un principal de 3.000 pesos, quedó reducida, hacia 1780, en 640 pesos. De los 3.000 pesos del principal de la de María Fajardo, quedaron 2.200. Igualmente la fundada por el bachiller Diego del Castillo, de 2.000 pesos, quedó sólo en 500 pesos. Una de las capellanías que fundó la india Juana María de la Cruz, viuda del capitán Felipe Montón y cuyo albacea fue el alférez Cristóbal Vidal, de 3.000 pesos fue reducida a 1.980 pesos. La de Antonia Benítez, perdió 1.000 pesos de los 3.000 originales.

CONSIDERACIONES FINALES

La descripción de la fundación de misas en los monasterios de Santa Catalina y Santa Teresa, muestra peculiaridades y similitudes que nos señalan la variedad de su situación en la era colonial. En Santa Clara, hubo una mayor proclividad a que las mismas religiosas fueran fundadoras. La disponibilidad de recursos de su peculio, su mayor número -llegaron a ser más de ochenta en algún momento- y su tendencia a la vida particular, fueron factores que favorecieron la aparición del nombre de las religiosas en la lista de fundadoras. En Santa Teresa, la erección de capellanías fue favorecida por el hecho de ser un aporte complementario a sus limitadas rentas. La celebración de las misas pagadas por este concepto y la limosna para su fábrica fueron, seguramente, un complemento a sus celebraciones religiosas e ingresos. En ambos monasterios, la fundación de capellanías se inició tempranamente, acompañando su vida desde los años siguientes a su fundación. La celebración de misas en las capillas de sus iglesias por ese concepto, vino a fortalecer las devociones que ahí se veneraban. Conjuntamente, las misas por el alma del donante ligaban la memoria del difunto y su familia a la comunidad religiosa, fortaleciendo la importancia de lazos familiares en los monasterios.

Las capellanías estaban vinculadas a la comunidad de religiosas, además, porque en muchos casos el patronato recayó en su priora de turno. Con ello, el monasterio tuvo un estatuto jurídico para reclamar sus derechos en las fundaciones. Junto con el Juzgado de Capellanías, era uno de los centros de poder que vigilaba el cumplimiento de los códigos establecidos en las capellanías. La descripción de las tribulaciones de algunas de estas fundaciones en el convento de Santa Teresa, muestra cómo llegó a existir una verdadera disputa entre estas jurisdicciones sobre las fundaciones. La querrela por las rentas era importante en una sociedad movida por las relaciones clientelares, según lo muestra la influencia que tuvo el alto clero en la asignación de recursos a sus protegidos.

La familia fue otro elemento de primer orden implicado en las fundaciones. La fundación de capellanías dentro de los conventos fue un elemento más -entre otros preexistentes- de relaciones entre el convento y los grupos familiares. Vino por consiguiente a fortalecer esos lazos entre los monasterios con su entorno social al que estaban vinculados. Las referencias que tenemos muestran que muchas de estas capellanías fueron colativas, es decir que se construyó una línea de sucesión a través de la cual se podían reclamar ciertos derechos. Eran parte de la construcción social y fueron los grupos familiares,

los que orientaron los lazos de parentesco hacia líneas que se beneficiaban de las rentas y sobre las que se edificaba el prestigio del linaje. Varios casos del convento de Santa Catalina muestran cómo incluso llegaron a operar como parte de un complejo mecanismo de asignación de rentas familiares.

El libro de capellanías del monasterio de Santa Teresa, iniciado en 1686, señala la gran importancia que tuvieron los capellanes para mantener viva algunas de las fundaciones por varios siglos y, en otros casos, para que la memoria de ellas se perdiera. Una vez nombrado, el capellán cobraba directamente los réditos de la fundación, decía o mandaba decir las misas -de lo cual dependía el pago de la décima al convento- y retenía en su poder los papeles de la capellanía. El descuido o desatino en cualquiera de esas funciones y el tiempo podían hacer que el monasterio perdiera todo el control sobre las fundaciones y llegar a ignorar dónde estaba el capital impuesto y si la capellanía estaba vacante o no.

Las capellanías, como codificaciones del deseo de salvación, tenían que cumplir ciertas cláusulas y normas, y los centros de poder de los que dependía -el Juzgado, el monasterio y la familia-, les otorgaban permisiones y prohibiciones que las mantenían funcionando. Pero la pretendida homogeneidad institucional que se buscaba fue rebasada, a veces, por líneas de fuga que escaparon de los cauces marcados. Decisiones individuales, como no fundar una capellanía cuando estaba ya estipulada en el testamento, que el capellán y beneficiario de la renta no diese la información necesaria al convento, que no se acudiese a decir las misas, o que el deudor no pagara por su voluntad los réditos de la fundación, llegaron a alterar el flujo de rentas y de rezos de las capellanías. Este tipo transgresiones a los códigos de estas fundaciones se presentaron a lo largo de todo el periodo colonial y fueron puntos de escape al control institucional. Sin embargo, signos de esta situación parecen haberse acentuado a fines de la era colonial. Las capellanías expresaban un delicado equilibrio social dentro de los monasterios que en muchos casos estaba ya alterado al iniciarse el siglo XIX.

PATRIMONIO MONÁSTICO Y CONVENTUAL EN LA ESPAÑA MODERNA: FORMAS Y FUENTES DE FORMACIÓN Y CONSOLIDACIÓN*

Soledad Gómez Navarro.

Como ha escrito recientemente una reconocida historiadora sobre el tema¹, las economías monásticas femeninas cuentan con una trayectoria historiográfica larga pero mucho menos intensa que la de sus equivalentes masculinos, tanto por ausencia de investigación desde dentro, al carecerse de una tradición cronística o una producción erudita al estilo de la de monjes y frailes, como por una dispersión extraordinaria de la documentación que dificulta su estudio. A esto se une la idea poco fundada de una economía de menor impacto social que la de los grandes cenobios masculinos, lo que se percibe en la bibliografía existente, como también se advierte cierta mayor propensión a estudiar las facetas religiosas o sociales de las casas femeninas, como si éstas fuesen más adecuadas a las monjas que a sus hermanos de orden².

Partiendo, pues, de este desigual y sesgado trato historiográfico, es de suma importancia abordar de forma coherente el patrimonio monástico y conventual desde diversos ángulos, que pueden y deben analizarse según las épocas, dadas las enormes diferencias entre las órdenes y casas medievales y las de constitución posterior; las zonas, habida cuenta de la diversidad de formación del patrimonio y de los niveles de riqueza entre las casas hispánicas septentrionales y meridionales; y la orientación de cada militancia religiosa, por las lógicas variaciones en los gastos y en los ingresos entre órdenes contemplativas, asistenciales, educativas, etc. Y, por ende, es igualmente muy pertinente dedicar un punto a los aspectos económicos de la reclusión femenina en Hispanoamérica, por lo demás, también pura emanación del genuino, evidente

* Este trabajo ha sido realizado en el contexto del Proyecto de Investigación BHA2003-08909-C03-01, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (MCyT) con fondos FEDER (Fondo Europeo de Desarrollo Regional) y PGE (Presupuesto General del Estado).

¹ Ofelia REY CASTELAO en la Introducción a la convocatoria de la Asociación Española de Investigación sobre Historia de las Mujeres (AEIHM) celebrado en Barcelona en octubre de 2006, donde coordinó una Sección precisamente dedicada a "Economías monásticas femeninas", y a quien seguimos en este pensamiento.

² La historiografía básica del tema se cita en la nota 9.

e indiscutible poder –político, social, cultural y sobre todo económico- de la Iglesia en la España preindustrial, hasta el punto de que, como se ha dicho, “sería más fácil inventariar” lo que aquélla “no controlaba”³. Precisamente en relación a su prenotado potencial económico, y como adecuado marco a lo que seguirá, conviene recordar algunos datos que dan idea de la magnitud del patrimonio y de la renta controlados por la Iglesia.

En efecto, según los cálculos macroestadísticos del Catastro de Ensenada, a mediados del siglo XVIII la población eclesiástica de la Corona de Castilla significaba sólo el 1,58% de la total, pero, en contraste, dispondría del 14,7% de la riqueza raíz rústica, incluyendo en dicha cifra tanto las propiedades de la Iglesia como institución como las de los eclesiásticos a título particular –esto es, beneficial y patrimonial, respectivamente-, de la que absorbía, sin embargo, el 24,1% del producto por acumular en sus manos las tierras de mejor calidad. A eso habría que añadir una cabaña ganadera compuesta por unos 3 millones de cabezas, gran cantidad de fincas urbanas –no en vano le correspondería el 44,5% de la valoración fiscal de los alquileres de casas en 1752-, inversiones en censos y juros –72,9% del total-, la percepción de rentas eclesiásticas, algunos derechos señoriales y los obtenidos por pie de altar, todo lo cual colocaba a la institución eclesiástica en una privilegiada disponibilidad de bienes y rentas. La magnitud de los datos numéricos se acompañaba, además, y pese a aciertos recortes severos hechos durante el Setecientos, de variados privilegios que, en mayor o menor medida, si no contribuían a incrementar dicha disponibilidad –verbigracia, la exención fiscal relativa-, sí permitía defenderla ante determinadas agresiones, como, por ejemplo, sucedía con el uso de algunas variantes de la jurisdicción eclesiástica⁴.

Lo mismo podría decirse de la Corona de Aragón, donde la situación económica de la Iglesia no era menos potente, pues, hacia 1800, absorbía alrededor

³ GUERREAU, A.: *El feudalismo. Un horizonte teórico*, Crítica, Barcelona, 1984, p. 233. También DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: “Patrimonio y rentas de la Iglesia”, en Miguel Artola Gallego (dir.), *Enciclopedia de Historia de España*, III. *Iglesia. Pensamiento. Cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 90-114; *La sociedad española en el siglo XVII: El estamento eclesiástico*, II, Universidad, Granada, Granada, 1992, pp. 130-148. PI CORRALES, M. de P. *et alii*. “Las órdenes religiosas en la España Moderna: dimensiones de la investigación histórica”, en Enrique Martínez Ruiz, y Vicente Suárez Grimón (eds.), *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Régimen*, III Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna, I, Universidad, Las Palmas de Gran Canaria, 1994, pp. 239-246. O, por supuesto, MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosos en España*, Actas Madrid, 2004, como más reciente y magnífica aportación de conjunto; y todos ellos como simple pero inexcusable respaldo de aquel tan asentado consenso historiográfico.

⁴ REY CASTELAO, O.: “Los fundamentos económicos de la iglesia en la España del periodo moderno”, en Enrique Martínez Ruiz y Vicente Suárez Grimón (eds.), *Iglesia y Sociedad en el...*, p. 392. GRUPO’75, *La economía del Antiguo Régimen. La “renta nacional” de la Corona de Castilla*, Universidad Autónoma, Madrid, 1977, p. 200.

del 32,9% del producto nacional bruto aragonés y el 28,9% de las rentas; en la distribución de la superficie cultivada el clero aragonés había conseguido llegar a controlar el 20,89% de la misma; y, como el clero castellano, la iglesia aragonesa percibía aproximadamente el 75% del producto de los juros y censos, y obtenía ingresos nada desdeñables del alquiler de inmuebles urbanos⁵.

Obviamente, todos esos bienes, rentas y privilegios tuvieron como contrapartida la necesidad de invertir en el mantenimiento de la preeminencia social parte de la riqueza, ya haciendo fuertes dispendios en edificaciones, ya en el ejercicio de obras sociales y asistenciales, en el sostenimiento del culto, de la enseñanza y de un complicado engranaje administrativo. Y bienes, rentas y privilegios, todo un inmenso patrimonio en suma, cuyas cifras globales, sin embargo, ocultan serias deficiencias de cómputo y apenas tienen un valor indicativo⁶, y tampoco libre de rupturas y conflictos⁷.

Parte de línea de investigación propia dedicada desde hace algunos años al estudio de las elites eclesiásticas en la España Moderna, y que ya está dando frutos, esta aportación trata sobre todo de plantear los caracteres del patrimonio del clero regular en la España preindustrial –componentes, constitución, modos de explotación y de gestión, básicamente–; así como las huellas documentales más abundantes y/o idóneas para su reconstrucción y conocimiento. Son, pues, los dos elementos integrantes de esta elaboración, más sistematización y recapitulación de conocimientos que estudio nuevo. Ahora bien, monacato y su patrimonio es, a su vez, singular parte del mismo patrimonio eclesiástico⁸, y han de tomarse como un todo, esto es, órdenes masculinas y femeninas, monásticas y mendicantes, única forma de atender y valorar las particularidades relativas al monacato femenino, centro preferente de esta contribución⁹.

⁵ ATIENZA LÓPEZ, A.: *Propiedad, explotación y rentas: El clero regular zaragozano en el siglo XVIII*, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1988, p. 20; *Propiedad y señorío en Aragón. El clero regular entre la expansión y la crisis (1700-1835)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1993, pp. 17-22.

⁶ Así, por ejemplo, y según las mismas cifras globales de 1752, la propiedad eclesiástica en Extremadura, en el antiguo Reino de León, y, en general, cuanto más al Norte, rara vez se situaba por debajo del 30 ó 35%, en tanto que en Andalucía occidental rondaría el 18%, que es también, en líneas generales, la tendencia distributiva del señorío eclesiástico, más abundante cuanto más al Norte: REY CASTELAO, O.: *Poder y privilegios en la Europa del siglo XVIII*, Síntesis, Madrid, 1992, pp. 118 y ss.

⁷ REY CASTELAO, O.: "Los fundamentos...", pp. 391 y ss.

⁸ ALDEA VAQUERO, Q., MARÍN MARTÍNEZ, T., VIVES GATELL, J. (dirs.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, III, Instituto Enrique Flórez CSIC, Madrid, 1973, pp. 1.888 y ss.

⁹ Como podrá fácilmente suponerse, no sólo es muy difícil, por no decir imposible, recoger aquí toda la producción historiográfica *ad hoc*, que indudablemente en una monografía debe ir, sino que además ocuparía un espacio del que, por otra parte, no disponemos. No obstante, e insistimos sin afán de exhaustividad, conocemos las aportaciones de Ángela Atienza, Maximiliano Barrio, Concepción Burgo López, Felisa Cerrato, Antonio

EL PATRIMONIO DEL MONACATO

Fruto de inquietudes religiosas, afán de emulación local, o deseos de notoriedad social de reyes, príncipes, nobles y magnates sociales, y fenómeno religioso cuyo cenit se halla entre la segunda mitad del Quinientos y la primera del Seiscientos mas como culminación de toda una larga tradición anterior, casi milenaria¹⁰, el monacato, como es sabido, desempeña un papel fundamental en la vida peninsular medieval no sólo en el ámbito religioso, sino también en el material¹¹.

En efecto, el nacimiento de esta institución religiosa y su pleno desarrollo va plena e íntimamente ligado a la economía rural, con la que evoluciona a lo largo de su existencia. De la *villa*, modelo de explotación agraria tardorromano, pasará, con el desarrollo económico feudal, a asumir el modelo de gran explotación señorial. El monacato de la España cristiana, sin duda con fuertes improntas del monaquismo visigótico fructuosiano –un abad y unos cuantos compañeros o *gasalianes*, ocupados en roturaciones y colonizaciones de espacios limitados-, debe observarse, a causa de la invasión musulmana, en relación con la tarea de ocupación del espacio, roturación y colonización llevadas a cabo mediante la *pressura* en los núcleos occidentales y la *aprisio* en

Luis Cortés Peña, Diana Gómez Expósito, M^a Carmen Gómez García, M^a Mercè Gras, Antonio Luis López Martínez, José Ignacio Pérez Peinado, Ofelia Rey Castelao, José Luis Sánchez Lora, Concepción Torres Sánchez, o Mariló Vigil, entre muchos otros -y afortunadamente cada vez más- historiadores e historiadoras, sobre todo laicos, trabajos que, de norte a sur y de este a oeste, han abordado ya la práctica totalidad del territorio nacional -si bien en general se trata de historiografía dispersa y variable en criterios-, que se han citado o citarán a lo largo de esta exposición, y, por lo demás, referentes inexcusables en la parcela que analizamos. Junto a ellos, con los reconocidos horizontes del *I Congreso Internacional sobre la Orden Concepcionista* –Universidad, León, 1990-, del *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992* - Universidad, León, 1993-, *La clausura femenina en España, Actas del Simposium* – RC.U. Escorial-M^a Cristina, San Lorenzo de El Escorial, 2004-, o *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino* –M^a I. VIFORCOS MARINAS y M^a D. CAMPOS-SÁNCHEZ BORDONA (coords.), León, Universidad, 2005-; los congresos dedicados a órdenes concretas, como la jerónima –volumen 16 de la Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas-, o la seráfica –*El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas. I Congreso Internacional*, edición de M^a del Mar GRAÑA CID, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, Barcelona, 2005-; y, por supuesto, el reconocido equipo dirigido por Enrique MARTÍNEZ RUIZ: *El peso de la...*, especialmente pp. 653-8 donde recoge amplia, exhaustiva y sobre todo reciente bibliografía para los aspectos que aquí tocaremos, tenemos lo fundamental, al menos, para la temática que nos ocupa.

¹⁰ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: *La sociedad...*, II, pp. 69-83 y 113-127. MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...*, pp. 67-223. ATIENZA LÓPEZ, A.: “La expansión del clero regular en Aragón durante la Edad Moderna. El proceso fundacional”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 21 (2003), pp. 57-76.

¹¹ RODRÍGUEZ MOLINA, J. y LLOPIS AGELÁN, E.: “Economía monástica”, en Miguel Artola Gallego, (Dir.), *Enciclopedia de...*, V. *Diccionario temático*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 433-435, a quienes por la extraordinaria claridad de su utilísima síntesis, seguimos en estas líneas.

los orientales. Con la consolidación y expansión de los núcleos de resistencia en los siglos X-XI, aparecen monasterios más grandes e importantes, que dan origen a la formación de la gran propiedad monástica. Es el momento de los primeros grandes monasterios gallegos como Samos, Celanova o Sobrado, y de los de la región cántabro-astur, como Santo Toribio y el inicio de Sahagún, entre otros, empezando también a sonar los primeros grandes monasterios de los núcleos orientales –Leyre, La Peña, Obarra, o San Juan de las Abadesas–, que, dotados de fuerte centralización económica, se convierten en focos impulsores del avance cristiano, como Arlanza o Cardaña en Castilla, o San Millán en el cruce riojano castellano y navarro.

Con Sancho el Mayor, la nueva trayectoria abierta por el triunfo de la gran propiedad territorial, la consolidación de los lazos de dependencia personal, el acercamiento a Francia y el Camino de Santiago, tienen su reflejo en la difusión de la regla de San Benito en los grandes cenobios de Hispania y en las enormes donaciones realizadas por una nobleza feudal, de sangre y territorial, a favor de sus monasterios favoritos, con lo que las propiedades de éstos alcanzan proporciones increíbles. Se abre así, y con ello, la época de los grandes dominios monásticos. Teniendo en cuenta que los monasterios cistercienses se consolidan en la segunda mitad del siglo XII, todos los grandes cenobios peninsulares experimentan un crecimiento espectacular durante los dos siglos plenomedievales, como lo demuestran las grandes dimensiones logradas por Oña, titular de más de 300 iglesias o monasterios pequeños, o San Millán, con extensas explotaciones cerealícolas, importante ganadería, salinas, minas, pesquerías fluviales, etc., que abarcaban desde el Duero hasta el Cantábrico, e indudables y auténticos focos de poder feudal, siendo el abad señor de campesinos, con gran influencia en la vida de las monarquías y en la de la misma Iglesia.

A iniciarse el siglo XIV parece arrancar una fase depresiva, cuyas causas acaso deban rastrearse en la excesiva riqueza de los monasterios, que suscitó las ambiciones de las familias nobles, quienes colocan de abades a sus hijos o usurpan las propiedades monásticas; también el feudalismo abacial experimenta duros golpes desde fines del siglo XII por diversas causas, entre las que estarían las rebeliones de los pueblos dependientes, las tendencias centralizadoras de la Corona, la oposición de los obispos diocesanos celosos de su jurisdicción, el régimen, ciertamente perjudicial, de los abades comendaticios, o la progresiva expansión de una economía de intercambios monetarios a la que probablemente no supieron acomodarse los monasterios profundamente arraigados en las estructuras rurales. No obstante, a fines del siglo XV parece

notarse ya cierta recuperación monástica en Aragón y Castilla, donde hay unos 150 monasterios benedictinos, 50 cistercienses, y otras muchas fundaciones nuevas, disponiendo bastantes de ellos de dominios y señoríos jurisdiccionales; e incluso el nuevo monasticismo de jerónimos y cartujos incrementa rápidamente sus riquezas y rentas mediante donaciones y compras. Por lo demás, y aun cuando el papel económico de las instituciones monásticas había alcanzado su apogeo durante la plena Edad Media, el número de casas de religiosos existentes en España seguiría aumentando hasta mediados del siglo XVII. En 1787 se contabilizaban 3.189, de las cuales 1.067 eran masculinas y 1.122 femeninas. En esa misma fecha el número de frailes y monjes, incluidos novicios, legos y donados, ascendía a 51.740, y el de monjas, también con novicias y señoras de vestido secular, a 26.290, esto es, todo el clero regular algo menos del 1% de la población española, obteniéndose las mayores magnitudes en Madrid, Valladolid y Andalucía occidental, y las menores en Asturias o Galicia.

Por otro lado, y en cuanto al aspecto patrimonial, en las economías monásticas los rasgos diferenciadores eran bastante más numerosos que los comunes. Entre éstos últimos destacan los privilegios fiscales y el carácter marcadamente consuntivo. Como se ha señalado¹², aunque las economías de monasterios y conventos eran muy diversas y registraron variaciones importantes en el tiempo, aquéllas solían tener una elevada propensión marginal al consumo, por lo que las rentas adicionales tendían a ser rápidamente empleadas en la ampliación de las comunidades, culto, construcciones, objetos artísticos u obras benéfico-sociales. Esta propensión a expandir constantemente el gasto en bienes de consumo limitaba las posibilidades de inversión de los institutos de religiosos. Ahora bien, con matices, como decimos. Casi todas las economías monásticas más poderosas pertenecían a órdenes monacales y habían sido fundadas en la mitad norte peninsular entre los siglos X y XV, consiguiendo benitos, bernardos, jerónimos y cartujos reunir extensos patrimonios territoriales e importantes derechos jurisdiccionales. Las dos primeras órdenes, que habían tenido una destacada participación en la organización social del espacio y en la explotación territorial del tercio septentrional durante el proceso repoblador, padecieron una profunda crisis bajomedieval, pero muchas de sus casas lograrían sortear las dificultades y mantener su pujanza en los tiempos modernos; en tanto que jerónimos y cartujos, de fundación más tardía, se especializaron en la ganadería.

¹² RODRÍGUEZ, J. y LLOPIS, E.: *Ibid.*

Por su parte, las casas de mendicantes, dedicadas preferentemente al apostolado urbano, se expandieron con rapidez entre 1400 y 1650, constituyendo en 1787 más del 80% del total. Aunque muchos de los conventos de franciscanos, mayoría entre este tipo de órdenes, vivían casi exclusivamente de los petitorios y de los servicios religiosos, el resto de casas de mendicantes solían mantenerse con las rentas de pequeños o medianos patrimonios territoriales y con los intereses de censos y juros; mientras que las singularidades de las fuentes de ingresos de los conventos de monjas y religiosas radicaban en el importante peso relativo de dotes, alquileres de casas, y rentas de activos financieros.

Así pues, y tras todo lo expuesto, es evidente que propiedad inmueble rústica y urbana, semovientes y capital mobiliario constituyen los principales capítulos del patrimonio del clero regular, lo que, ciertamente, lo hace uno de los grandes hacendados de la España del Antiguo Régimen. Pero también parece evidente que, justamente por la investigación, hay que empezar a desterrar la imagen de siempre de un clero regular de simple mentalidad rentista y pasiva en lo que al plano económico se refiere, pues la reciente historiografía ha echado por tierra esta visión, al resaltar constantemente su capacidad de adaptación a las distintas coyunturas económicas, su transformación en épocas de crisis, o la búsqueda de una gestión cada vez más óptima aun en fechas tan tempranas como la segunda mitad del siglo XV; e incluso ha cuestionado el mantenimiento del régimen de manos muertas, pues se ha demostrado que el clero regular vendía parte de su patrimonio cuando era necesario para conseguir no sólo dinero líquido, sino recursos para una hacienda más eficiente. Resumiendo lo fundamental en la materia que nos ocupa para adentrarnos luego en lo que realmente aquí interesa –las economías cenobíticas femeninas, como ya se ha indicado- cabe hablar de los siguientes caracteres del patrimonio del clero regular en su conjunto: Componentes y fuentes de ingreso, formación del patrimonio, sistemas de explotación, control y gestión de la hacienda, y existencia de contrastes. Veamos, pues, todos estos elementos¹³.

Estableciendo que, en principio, debe distinguirse entre las fuentes de ingreso procedentes de los bienes patrimoniales o raíces, y el resto de rentas, en general los tipos de ingresos de conventos y monasterios son cinco, a saber: Rentas de bienes patrimoniales, rentas crediticias, ingresos adventicios, ingresos por comercialización de productos, y otros ingresos. En el primer grupo están las

¹³ MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...*, pp. 289-355, realmente nuestra guía en lo que sigue.

rentas agrarias y ganaderas, las urbanas, y derechos señoriales y diezmo, si bien este último ingreso sólo para las comunidades titulares de señorío jurisdiccional y/o con derecho al cobro del mismo. En el segundo grupo, los censos y títulos de deuda pública –juros y vales reales-. En el tercero, memorias de misas, y todos aquellos ingresos procedentes de la actividad educativa, caritativo-asistencial y pastoral o litúrgico-espiritual de la iglesia. En el cuarto, ventas de productos agrícolas y comercialización de productos elaborados. Y, en el último, limosnas y donativos, herencias y dotes –sólo para cenobios femeninos-.

En conjunto, lo primero que llama la atención de este panorama del patrimonio eclesiástico regular es la gran variedad de modelos y formas, si bien siempre con la característica común de la adaptación al entorno comarcal en el que aquéllos se encuentran, rasgo de tal forma importante que es el esencial a resaltar desde el principio. En efecto, por encima de las normas generales de las distintas órdenes, en el día a día de la hacienda monástica predomina la imbricación en el espacio en el que se halla, ya que en él estaban enclavados sus benefactores, donantes y clientes de todo tipo, base, a la postre, de la propia supervivencia de aquélla. Por eso resulta más fácil establecer líneas económicas generales por áreas geográficas que por órdenes, apuntando ya aquí que las diferencias entre las unidades que componen éstas son mucho mayores que las analogías que unen a claustros de distintos institutos ubicados en la misma área.

Por otro lado, los factores que determinan los componentes del patrimonio y de las fuentes de ingreso del clero regular son la fecha de fundación del convento, el instituto y su normativa constitucional, el espacio geográfico que lo rodea, la coyuntura económica, y el género.

En cuanto a los modos de formación del patrimonio, donaciones –sobre todo de la Corona, nobleza y magnates sociales-, compras, ejecuciones de bienes, permutas, inversiones dinerarias, pago de servicios piadosos, herencias percibidas por la propia comunidad religiosa, o la propia actividad inversora de ésta, y otras vías, son los medios más habituales a aquel fin, sin perjuicio de la constatación de distintos modelos de formación o políticas de adquisiciones de los patrimonios monásticos, dependiendo de las áreas en que aquéllos se enclavaran, órdenes religiosas y circunstancias temporales, como se ha dicho¹⁴. Desde luego, los caminos señalados fueron utilizados sobre todo para la adquisición y redondeo de

¹⁴ LÓPEZ MARTÍNEZ, A. L.: *La economía de las órdenes religiosas en el Antiguo Régimen. Sus propiedades*

patrimonio inmueble rústico; compras, adjudicaciones por deudas y donaciones, ligadas o no a fundaciones pías, constituyeron los más frecuentes para la incorporación de inmueble urbano; e inversiones de dinero en metálico y pago de servicios religiosos para la adquisición de rentas crediticias –censos y deuda pública-. En la adquisición, pues, de los patrimonios por los cenobios españoles estamos ante diferentes formas de comportamiento, dependiendo, como siempre y como ya se ha expresado, más del área geográfica donde se ubique el claustro que de su orden, así como del también muy importante dato de la antigüedad de su fundación.

Así, las comunidades de origen medieval habían formado la mayor parte de su patrimonio a través de las donaciones, mientras que los abiertos en la época moderna basan su riqueza en su propia actividad compradora. No obstante, y pese a las prenotadas circunstancias de posibles diferencias, entre las distintas formas de adquisición de bienes y rentas, el clero regular empleó tres fundamentales, a saber: Las donaciones, necesarias desde la propia apertura de los conventos y monasterios y fundamentales durante toda su existencia; la compra e inversión; y la incorporación de los bienes que avalaban censos, es decir, la vía ejecutiva, y siempre por este preciso orden.

Por lo que respecta a los sistemas de explotación, como ya se señaló durante mucho tiempo, desde los ilustrados e incluso los arbitristas, se calificó al clero como un grupo meramente rentista, indiferente por la producción y únicamente interesado en cobrar las rentas de sus censos y alquileres; críticas que no se mantienen hoy, cuando numerosos estudios realizados sobre unidades de producción monacales han revelado que si bien no podemos hablar de economías plenamente modernas, sí es evidente, al menos, que los regulares se interesaron por sacar el máximo partido a sus propiedades, lo que, específicamente a lo largo de la época moderna, supuso el abandono de las formas de explotación indirecta –censos, foros y arrendamientos- por formas de explotación directa.

Y esos son, precisamente, los dos sistemas de explotación principales: Indirecta, predominante hasta la segunda mitad del Seiscientos y presente en dos tipos de contratos fundamentales, los censos perpetuos y foros, y los contratos de arrendamiento; y la directa, método elegido por los regulares sobre

y rentas en el Reino de Sevilla, Diputación Provincial, Sevilla, 1992, pp. 197-236; “Mecanismos de formación del patrimonio del clero regular en el Reino de Sevilla durante el Antiguo Régimen. Criterios que presidieron la adquisición de sus propiedades”, *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna (I)*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía-Cajasur, Córdoba, 1995, pp. 457-459.

todo en momentos de crisis, incrementado su uso desde la segunda mitad del Seiscientos y durante todo el Setecientos, y debido probablemente, y frente a la muy distinta forma adoptada por los propietarios laicos en este punto, a la dispensa de pago de diezmo total o parcial, las exenciones fiscales en la comercialización de sus cosechas, la facilidad para gestionar directamente las tierras que proporcionaba la formación y preparación de muchos miembros de los monasterios, o el mantenimiento de unos salarios considerablemente más bajos que el nivel de precios, lo que incrementaba los beneficios comunitarios. El objetivo de la explotación directa era doble: Por un lado, satisfacer las necesidades de la comunidad, lo que entronca con una economía tradicional de autoabastecimiento; por otro, comercializar los excedentes, lo que pone en contacto con una economía mercantil moderna. De ahí también que fueran siempre las tierras más extensas y las dedicadas a cereal, vid y olivo –esto es, aquéllas con un claro fin comercial- las explotadas de esta forma, también, y en general, más usada por las comunidades masculinas que femeninas, mucho más limitadas en su capacidad para gestionar directamente el territorio por la clausura.

Es claro, pues, que el clero regular, como el resto del estamento eclesiástico, combinó dos sistemas económicos: El tardofeudal, con sistemas de explotación enfiteútica, con inversiones poco rentables, con contratos de arrendamiento no muy alejados del viejo sistema feudal; y el sistema de economía de mercado, de carácter protocapitalista, atento a la oferta y la demanda, al nivel de precios y a la coyuntura económica para diseñar las estrategias de inversión más adecuadas. En todo caso, y salvo puntuales excepciones, evidentemente esta actividad económica tuvo como objetivo el beneficio propio y, en ocasiones, la simple supervivencia, por lo que nunca se tradujo en una mejora agrícola que repercutiera de forma positiva en la economía española en general y agraria en particular, siendo sin duda éste uno de los principales motivos de las críticas ilustradas vertidas contra el clero regular¹⁵.

Por lo que respecta al control y gestión de la hacienda, es claro también que como unidades de producción y consumo, monasterios y conventos se

¹⁵ En efecto, según Camponanes, Jovellanos y otros, la iglesia en general y los regulares en particular fueron “simples receptores de propiedades que los fieles les habían cedido y por las que no tenían el mayor interés económico; la consideración de que en el origen de los bienes de conventos y monasterios no había existido un papel activo permitió a los ilustrados cuestionarse hasta la legitimidad de la propiedad y el supuesto desinterés en la explotación de su patrimonio les convirtió en el principal blanco de los críticos que consideraban a la Iglesia como la mayor rémora del desarrollo agrícola español”: MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...*, p. 290.

dotaron de un relativamente amplio sistema de control contable de su hacienda, también cada vez complejo a lo largo del tiempo.

En efecto, en todas las normas jurídicas de los distintos institutos se abordan, cada vez de manera más detallada, los cargos claustrales que tenían funciones económicas, los oficios anejos a la clausura y ligados a las mismas, y los distintos criterios y directrices económicas que debían seguir las comunidades. Y todo ello con el fin de garantizar la supervivencia comunitaria en las mejores condiciones posibles, sin tener pérdidas, y de vivir lo más cómodamente posible desde el punto de vista material y poder dedicarse con mayor interés a la vida espiritual. De ahí, por tanto, que junto a y por debajo del abad/abadesa o prior/priora, máxima y última responsabilidad de la comunidad religiosa, pues si bien no todo depende de una persona en aquélla, es muy significativo notar que en muchos casos el enriquecimiento de algunos cenobios y el aumento de sus respectivos patrimonios coincidió con gobiernos de titulares muy aptos para la gestión hacendística, se hallaban subprior, procurador mayor, procuradores, arqueros, horneros, porteros, despenseros...; o guardianes, presidentes ordinarios, claverías, hermanos discretos y síndicos en las órdenes mendicantes; esto es, todo un conjunto de cargos monásticos y conventuales que se repartían las tareas de control de cada uno de los aspectos de la hacienda, todos, al único y fundamental objetivo de garantizar la mayor estabilidad, continuidad y prosperidad de dicha hacienda. Y ésta incluye obviamente también gastos.

En este sentido, y adaptada su tipología bastante bien a los distintos modelos monásticos y mendicantes, así como a las economías femeninas, debe distinguirse entre gastos ordinarios, esto es, los que se sufragaban con las rentas ordinarias que cobraba la comunidad, y dirigidos a pago de réditos de censos, cargas fiscales, gastos de explotación y administración del patrimonio, mantenimiento de la comunidad, salarios, obras y reparaciones ordinarias del convento y sus instalaciones, obras y reparaciones ordinarias de los bienes patrimoniales, culto y asistencia social. Y gastos extraordinarios o de capital, procedentes de dinero extraído del arca de capitales, y destinados exclusivamente a hacer frente a inversiones de carácter productivo, tales como compra de tierras, casas, solares, etc., fundación de censos, adquisición de deuda pública, u obras extraordinarias, ya que, en teoría, las legislaciones prohibían tocar dinero del arca para otro fin que no fuera el aumento del patrimonio conventual. Pese a lo cual, en épocas de crisis muchos cenobios tuvieron que recurrir al arca para enjugar su déficit hacendístico, si no querían endeudarse en exceso¹⁶.

¹⁶ MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...*, pp. 327-331.

Por último, y como también ya se apuntó y aun se ha ido anotando en cada caso, también existen importantes contrastes o diferencias en el seno del clero regular en cuanto al patrimonio, sobre todo a efectos del área geográfica que lo acoge, como asimismo se ha indicado, pero igualmente por institutos y órdenes –monacales, mendicantes, clérigos regulares-, filiaciones espirituales –observantes y no observantes, dentro de una misma orden-, niveles de riqueza obviamente, y, por supuesto, según el sexo¹⁷, elemento este último precisamente principal centro de nuestro interés como ya expusimos y proclamamos al principio de esta aportación, y, en el que, por eso, fijamos ya nuestra atención.

En efecto, obviamente parte del mismo monacato y de su patrimonio, y partícipe por ende y en líneas generales de todos los caracteres ya analizados, el monacato femenino muestra, sin embargo, sus propias peculiaridades y singularidades. Dos son principalmente éstas: La clausura, sobre todo, elemento definidor de dicha especificidad y como exigencia para el desarrollo de la vida monástica; y la dote. De su existencia se derivan las antedichas particularidades especialmente en el patrimonio¹⁸.

En cuanto a la clausura, como es sabido, en los orígenes del monacato el apartamiento del mundo se justificaba por la necesidad de recogimiento para la oración, pero pronto aquélla experimentó el doble proceso de reglamentación e identificación con la forma de vida religiosa femenina por antonomasia. Este proceso tiene su precedente en San Pacomio, que ya en el siglo IV estableció mayor rigidez para la clausura de las mujeres; y fue continuado por Cesáreo de Arlés, quien en el siglo VI dispuso una clausura rigurosa y más estricta que la de los monjes en la “*Regula ad virgines*”, estatutos para el monasterio de San Juan de Arlés, y quien incluso se vio apoyado en aquel camino por el concilio de Orleáns del 549, el primero que legisló sobre la clausura perpetua de las monjas.

En dicho camino, fueron las clarisas en el primer cuarto del siglo XIII la primera orden femenina que efectuó un voto específico de clausura, perfilándose poco a poco en las sucesivas reglas franciscanas –regla de la beata Isabel de Francia, 1259; regla de Urbano IV, 1263- como un voto añadido a los tres tradicionales de la vida monástica. Esto hizo que aquella acción se fuera extendiendo a algunos monasterios de agustinas y dominicas, y más tarde se generalizara a todas las religiosas, sobre todo desde la publicación de la decretal *Periculoso*, en 1298,

¹⁷ *Ibid.*, pp. 290-2.

¹⁸ CERRATO MATEOS, F.: *Monasterios femeninos de Córdoba. Patrimonio, rentas y gestión económica a finales del Antiguo Régimen*, Universidad, Córdoba, 2000, pp. 35-8.

dirigida contra las religiosas que abandonaran sus monasterios, y punto de inicio del desarrollo de una legislación cada vez más severa al respecto. En otras órdenes la situación es diversa; y así, las reglas de San Agustín, seguidas por las dominicas, no se refieren a la clausura, e incluso contemplan la posibilidad de salir del monasterio; sí es referida nuevamente en las reglas de la orden concepcionista, en 1511: santa Teresa, finalmente, le dedica el capítulo cuarto de las Constituciones carmelitas; y, definitivamente, es exigida por Trento. En todo caso, la clausura determina que los conventos femeninos carezcan de una acción pastoral y una proyección directa en la sociedad, privándolos de algunas fuentes de ingresos que disfrutaban las comunidades masculinas. Por otra parte, la vida de las monjas y religiosas, apartada del siglo, requiere la seguridad de un patrimonio que las libere de ocuparse en obras externas. Y son precisamente ambos elementos los que configuran un modelo económico diferenciado del masculino, tanto en la composición del patrimonio como en su administración.

En cuanto a la dote, principal fuente de ingreso no patrimonial de los cenobios femeninos y un donativo que “obligatoriamente” hay que entregar a la comunidad para el sustento de por vida de la religiosa, es sin duda el elemento genuino y definitorio del monacato femenino por las razones ya expuestas¹⁹.

De cuantía diversa según lugares y aun órdenes²⁰, el objetivo principal de la dote es la inversión; el dinero se ingresaba en el arca de capitales y cuando había un monto suficiente se compraba un bien inmueble o, en la mayor parte de las veces, se invertía en censos o deuda pública. Sin embargo, pese a que esa era la teoría constitucional, que expresamente prohibía en todas las órdenes consumir las dotes en el mantenimiento ordinario de la comunidad, lo cierto es que en épocas de crisis acabaron por consumirse como un ingreso más para intentar evitar el endeudamiento de las comunidades.

¹⁹ BARRIO GOZALO, M.: *Segovia, ciudad conventual. El clero regular al final del Antiguo Régimen (1768-1836)*, Universidad, Valladolid, 1995, pp. 70-4. GÓMEZ GARCÍA, M^a C.: *Mujer y clausura. Conventos Cistercienses en la Málaga Moderna*, Universidad-Cajasur, Málaga, 1997, pp. 335-353. MARTÍ ALEMANY, F. A. y MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, F. R.: “La dote como regulador de las rentas conventuales y del patrimonio familiar. Siglos XVIII-XX”, *I Congreso Internacional del monacato femenino en...*, II, pp. 603-615. MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...*, pp. 310-1. PÉREZ PEINADO, J. I.: *El monasterio concepcionista de la villa de Pedroche (1524-1998). Historia, espiritualidad y vida diaria de las religiosas de clausura*, Autor, Córdoba, 2004, pp. 120-3. SÁNCHEZ LORA, J. L.: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988, pp. 114-138. TORRES SÁNCHEZ, C.: *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII. Dominicas y carmelitas descalzas*, Universidad, Salamanca, 1991, pp. 138-9. VIGIL, M.: *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1994, pp. 217, 220-1.

²⁰ GÓMEZ NAVARRO, S.: “Contribución de la documentación notarial al conocimiento del monacato femenino de la Edad Moderna: Las escrituras de dote de monjas en la Córdoba del Antiguo al Nuevo Régimen”, en Cinta Canterla (coord.), *La mujer en los siglos XVIII y XIX. De la Ilustración al Romanticismo. Cádiz, América y Europa ante la modernidad. VII Encuentro*, Universidad, Cádiz, 1994, pp. 221-229.

Otro problema destacado durante el Antiguo Régimen fue la forma de pago de las dotes. Las constituciones prohibían otra forma de abono que no fuera el metálico y amenazaban a prioras y abadesas que lo permitieran. Sin embargo, sobre todo durante el Seiscientos, es muy frecuente hallar pagos de dotes a través de censo o de la cesión de un juro. La crisis y la falta de efectivo hicieron que los sectores privilegiados de la sociedad que ingresaban a sus hijas y parientas en los cenobios tuvieran que acudir a estas fórmulas, llegando a convertirse la práctica en algo tan habitual que las religiosas acabaron por aceptarla aunque fuera a su pesar. Incluso en algunos lugares, como Canarias, el pago dotal a través de censo fue habitual independientemente de la época, debido a la escasez de moneda que había en las islas, cobrándose en este caso las dotes al 20% de interés, y, si el principal no quedaba redimido en el tiempo fijado, se pagaba perpetuamente, hecho muy frecuente durante el Seiscientos e inicio del Setecientos. Por otro lado, a la larga el atraso en los cobros censales llevó a algunas comunidades femeninas a una importante situación de déficit hacendístico.

Pero, como decíamos, de clausura y dote resultan unas líneas especiales para el patrimonio de los cenobios femeninos, teniendo en cuenta obviamente que la segunda es sólo un capítulo más de los patrimonios de estos centros monásticos, como ya sabemos. Y, en este sentido, cinco serían los rasgos definitorios de los institutos religiosos femeninos y distintivos de los masculinos, a saber: Cantidad de las piezas poseídas, riqueza, fuentes de financiación, extensión y formas de explotación, y estrategias de inversión, de todo lo cual dimana, finalmente, un modelo económico concreto y una evolución. Es todo esto lo que nos interesa²¹.

En cuanto al primer aspecto, y como ya se apuntó en otro momento, aunque a veces los cenobios de monjas poseían individualmente mayores extensiones que los de frailes, o también obtuvieron licencias para percibir

²¹ MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...*, pp. 345-353, nuestra principal guía en lo que sigue, pero también para otros aspectos, de ingresos y gastos, de las economías monásticas femeninas: BURGO LÓPEZ, M^a C.: "Política económica y gestión administrativa en las entidades monásticas femeninas", *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, II, Universidad, León, 1993, pp. 570-582. CERRATO MATEOS, F.: "Monasterios femeninos de Córdoba: Bases económicas a mediados del siglo XVIII", *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Las mujeres en la Historia de Andalucía*, Publicaciones de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía-Cajasur, Córdoba, 1994, pp. 309-320. GÓMEZ EXPÓSITO, D.: "Aportación al estudio del clero cordobés: El 'día a día' de una vida conventual en la Córdoba del Antiguo Régimen", *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna*, II, Cajasur, Córdoba, 2003, pp. 123-141. GRAS I CASANOVAS, M. M.: "Cuerpo y alma en el Carmelo Descalzo femenino. Una aproximación a la alimentación conventual en la Cataluña Moderna", *Studia Histórica. Historia Moderna*, 14 (1996), pp. 213-221. REY CASTELAO, O.: "Las economías monásticas femeninas ante la crisis del Antiguo Régimen", *I Congreso Internacional del monacato femenino en...*, II, pp. 105-130. SÁNCHEZ GÓMEZ, M. A.: "El patrimonio del clero regular femenino en Cantabria a la luz del proceso desamortizador", *I Congreso Internacional del monacato femenino en...*, II, pp. 452-5.

limosnas en especie y/o dinero una vez que la clausura fue impuesta por Trento, siendo sus demandaderos o los religiosos de su orden quienes pedían por los caminos para la supervivencia del claustro femenino, precisamente por la imposibilidad de sus moradoras de salir, lo cierto es que, en general, las órdenes femeninas poseen menos propiedades y rentas que las masculinas, aunque las excepciones pueden aparecer con relativa frecuencia en algunas zonas como ocurre en la provincia de Toledo, donde los conventos femeninos acumulaban más tierra y con una rentabilidad mayor que los de los frailes; o con determinados ejemplos, como el reconocido monasterio burgalés de las Huelgas o el no menos notorio ovetense de San Pelayo, que acapararon no sólo propiedades y riquezas, sino un poder social y aun político indiscutibles en sus respectivas comarcas. Pero, por lo común, como decimos, el tamaño medio de sus propiedades solía ser inferior al de los frailes, y mucho menor al de los monjes; y las rentas mobiliarias eran considerablemente inferiores, debido a la ausencia de actividad litúrgica, pastoral y religiosa de las monjas fuera de la clausura. Por lo demás, aunque muchos cenobios femeninos fueron muy dinámicos y demostraron una capacidad de adaptación a las distintas coyunturas económicas, si bien quizás de forma más tardía y dificultosa que sus hermanos de instituto, también muchos otros hicieron gala de un eminente carácter rentista durante todo el Antiguo Régimen; así como de una cierta despreocupación por el aumento de sus patrimonios de otra forma que no fueran las donaciones²².

En cuanto a la riqueza, es evidente que la disparidad y los desequilibrios de aquélla entre los institutos femeninos y los monasterios en sí mismos es otro de los rasgos más importantes de las segundas órdenes religiosas²³.

Por lo que concierne a los ingresos, sin duda una de las principales fuentes de financiación de los conventos femeninos, sobre todo de los ubicados en las ciudades, por otra parte la mayoría, fueron los alquileres urbanos, sin

²² Así, por ejemplo, en los conventos segovianos, donde las donaciones fundacionales y las realizadas por nobleza y oligarquía durante el Quinientos y el Seiscientos constituyen los principales mecanismos de adquisición de propiedades, en tanto que las compras, siempre minoritarias, datan del Setecientos: BARRIO GOZALO, M.: "Los conventos de monjas en la Segovia de finales del Antiguo Régimen", *Hispania Sacra*, 45 (1993), pp. 631-653; *Segovia, ciudad...*, pp. 80-93.

²³ Verbigracia, el convento de trinitarias de Sevilla acaparaba el 97,64% de todas las tierras que la orden al completo tenía en la región; o en la provincia de Toledo, 28 de sus 67 conventos femeninos acumulaban casi el 50% del producto agrario y el 83% de la extensión de tierras, siendo las más ricas las monjas bernardas de San Clemente de Toledo y las dominicas de Santo Domingo el Real de la capital, por lo demás, y a su vez, dos de los claustros más antiguos de la zona, seguidos, pero ya muy de lejos, por las benedictinas y clarisas de Talavera: Todo ello en MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...*, pp. 346 y ss., referente recomendado y utilizado, como ya se ha dicho, por su actualidad, y, sobre todo, por sistematizar y sintetizar las principales aportaciones.

olvidar obviamente propiedades rústicas, como ya sabemos, o inversión en rentas mobiliarias. Pero la construcción y sobre todo la compra de casas, acompañada de alguna que otra donación, fueron inversiones muy comunes entre las religiosas, especialmente, durante el Setecientos. Los ejemplos, frecuentes por cierto –Zaragoza²⁴, Cádiz²⁵, Madrid²⁶, o Córdoba²⁷–, así lo prueban, siendo casi siempre los barrios más populosos y con mayor demanda los preferidos para realizar inversiones inmobiliarias, y acortándose los contratos de alquiler poco a poco, a fin de poder actualizar las rentas cuando se quisiera, aunque, singularmente, en periodo de precios al alza.

Por su parte, las rentas agrarias tienen un peso muy desigual entre los conventos femeninos y se ven muy determinadas por el espacio en el que se ubiquen, su antigüedad, o el proceso de formación de su patrimonio, entre otros factores²⁸, decantándose, generalmente, por la explotación indirecta. Sin embargo, este patrimonio agrario les servía para vender los excedentes de las rentas en especie y los frutos de esta comercialización constituían más del 90% de los ingresos totales de los conventos de monjas de la ciudad; sin olvidar que muchas comunidades de origen medieval eran grandes propietarias agrícolas con señoríos jurisdiccionales de los que obtenían suficientes rentas en especie para el autoconsumo y la comercialización de excedente, como hicieron los frailes, en especial durante los siglos XVI y XVII, realizando con los ingresos obtenidos inversiones crediticias y compras de tierras durante el Barroco. Además, la exención del diezmo, de la que gozaban la mayor parte de los cenobios femeninos, supuso un importante incremento de la renta territorial, como ocurría con las clarisas de Écija.

²⁴ ATIENZA LÓPEZ, A.: *Propiedad, explotación y...*, pp. 103-4.

²⁵ Todos sus conventos ven aumentar sus ingresos durante el último tercio del Setecientos por el crecimiento de los alquileres y la inversión en fincas, e incluso algunos duplican sus rentas como consecuencia o gracias a estas rentas, como ocurre con las concepcionistas descalzas que de 70.560 reales en 1771 pasan a ingresar 140.848 reales en 1795; mientras que las concepcionistas franciscanas de Santa María contaban con 34 fincas y las agustinas de la Candelaria nada menos que con 66 casas: MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...*, p. 348.

²⁶ Cuyas religiosas, pese a no ser grandes propietarias de casas y ocupar un puesto bastante alejado de sus homólogos masculinos, sí controlan el 34% de la renta urbana; sin olvidar que numerosas comunidades madrileñas volcaron sus fuentes de ingreso en la Ilustración hacia los alquileres urbanos, que llegaron a suponer más del 50% de los ingresos, como sucedía con las dominicas de Santa Catalina de Siena: PI CORRALES, M. de P. *et alii*: “Las órdenes...”, pp. 241-2. MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *Ibid.*

²⁷ GÓMEZ NAVARRO, S.: “El franciscanismo cordobés en el Catastro de Ensenada: Bases económicas. Patrimonio inmobiliario urbano. Aportación a su conocimiento”, en Manuel Peláez del Rosal, (dir.-ed.), *El Franciscanismo en Andalucía. Conferencias del IV Curso de Verano San Francisco en la Cultura Andaluza e Hispanoamericana*, Cajasur, Córdoba, 2000, pp. 275-286.

²⁸ Así, por ejemplo, en Segovia, la propiedad agraria estaba concentrada en manos de clarisas, cistercienses y dominicas, pero sus propiedades eran mucho más pequeñas que las de los religiosos y usaban la explotación indirecta de forma masiva: BARRIO GOZALO, M.: *Ibid.*

Por otro lado, la mayor parte del patrimonio agrario femenino procedía de las donaciones, tanto reales como nobiliarias –al menos las más significativas–, así como de herencias y cesiones hechas por las mismas religiosas. Y también, por lo general, las mayores propietarias son comunidades de órdenes monásticas y de origen medieval que explotaban su patrimonio indirectamente –arrendamiento, censo o foro–, y dejaban la explotación directa para las tierras más próximas al cenobio. Otros claustros de fundación más moderna, que apenas se habían interesado por la propiedad agraria durante la mayor parte de su existencia, se fijaron en ella en el Setecientos, cuando la renta mobiliaria entró en crisis y la estrategia inversionista giró hacia las ciudades y el campo²⁹. Pero también, en toda la geografía hispana, hay conventos que carecen de propiedad agraria y viven volcados en las rentas mobiliarias y urbanas señaladas, como muestran, significativamente, los claustros madrileños, en general muy desinteresados por la tierra, sobre todo si carecían de ella desde sus orígenes, lo que fue muy frecuente en la villa y corte.

En cuanto a la extensión de la propiedad agraria y las formas de su explotación, resulta casi imposible elaborar una clasificación por órdenes, al ser los factores geográfico y cronológico los determinantes de ambos aspectos, como sucede en general para el monacato y, por ende, ya se señaló³⁰. Baste, pues, con decir, respectivamente, que el minifundio explotado bajo foro parece predominar en la zona septentrional peninsular, que la pequeña extensión en régimen de arrendamiento se impone en la zona del Tajo, que a medida que descendemos hacia el Sur las parcelas aumentan en tamaño, convirtiéndose en cortijos y explotándose directamente; y que las fundaciones más antiguas suelen ser propietarias de mayores extensiones, mientras que los cenobios más recientes lo eran de las menores o de pequeñas parcelas.

En penúltimo lugar, y por lo que respecta a estrategias de inversión, los resultados acumulados demuestran que para muchos conventos femeninos la inversión en rentas mobiliarias, censos consignativos y títulos de deuda pública fue preferida a otras modalidades de inversión, dada su más fácil administración

²⁹ Ejemplo palmario de esto lo constituyeron las agustinas onubenses de Santa María de Gracia, que hicieron gala de una gran capacidad de adaptación a los nuevos tiempos y, de ser una economía rentista en el Seiscientos claramente ligada a los censos y juros, pasaron a convertirse en importantes propietarias urbanas y olivareras en el siglo siguiente, bajo régimen de explotación directa, como hicieron sus homólogos masculinos. El mismo interés por un cultivo tan rentable en esa época en la zona andaluza demostraron las clarisas ecijanas de Santa Inés, quienes desviaron su atención de los viejos cultivos cerealísticos y los censos hacia una inversión mucho más provechosa: MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...* p. 349.

³⁰ MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *Ibid.*, pp. 316-322.

y su aparente seguridad al llevar la garantía real, la municipal o de la propiedad particular de un inmueble. La mayor parte de los censalistas de los cenobios femeninos eran pequeños propietarios agrarios, grupos intermedios de la sociedad urbana y otras instituciones religiosas, mientras que es poco frecuente hallar a la aristocracia, pues las monjas siempre suelen prestar pequeñas cantidades de dinero procedentes del arca de caudales, esto es, de sus dotes. Sólo en determinadas circunstancias y espacios, las oligarquías se convierten en deudoras de las religiosas, como ocurrió en el entorno de la Orotava durante el Setecientos. Por lo demás, las decisiones de aquéllas también son buenos indicadores de la coyuntura, y así la concentración de los ingresos en las rentas mobiliarias llevó a muchos conventos a una situación económica muy precaria cuando durante el siglo anterior los impagos de la Corona, de los ayuntamientos y de los censalistas fueron moneda corriente, o cuando, a comienzos del XVIII, la bajada de tipos de interés acentuó la crisis arrastrada desde decenios anteriores. Esta situación propició que algunas comunidades femeninas decidieran cambiar sus estrategias de inversión, como lo habían hecho sus superiores masculinos, relegando los ingresos meramente rentistas por otros más activos en los que el aumento del patrimonio agrario y urbano, la explotación directa del mismo, como hemos visto, y/o el mayor control de la hacienda fueran sus claves económicas. Obviamente, censos y deuda pública siguieron presentes en los libros de cuentas –si bien ésta en menor medida que aquéllos–, pero, en general, se aprecia un descenso de la actividad crediticia y una mejor elección de los deudores³¹; no obstante lo cual, en muchas comunidades femeninas el peso del pasado siguió presente en sus libros de cuentas, y hasta bien entrado el Setecientos son muchos los claustros que tienen más censos perdidos, dudosos de cobrar o en litigio procedentes del siglo precedente, que pagos censales corrientes y rentables.

De todo ello, finalmente, y como ya apuntamos, deviene un cierto modelo económico para los cenobios femeninos, pese a lo complicado de generalizarlo y establecerlo para todo el Antiguo Régimen y todo el territorio nacional; así como su correspondiente evolución, que afirma, de forma bastante común para todos los espacios y órdenes religiosas, un periodo de crecimiento de las rentas y expansión de los patrimonios para el Quinientos. Estabilidad con ligera tendencia a la baja en algunas comunidades, aunque otras vieron aumentar

³¹ Como hicieron, por ejemplo, las benedictinas oventeses a comienzos del XVIII, quienes redujeron el número de censos y prefirieron concentrarlos y aumentar su cuantía, siendo sus principales clientes instituciones o personas solventes, como el regimiento de Gijón, los Gremios Mayores de Candás y Luanco y otros monasterios asturianos y castellanos, a los que se admitía una rebaja de los tipos de interés al 2,5% si los principales se situaban entre los 2.000 y los 3.000 ducados: MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...*, p. 347.

sus ingresos, en especie y en metálico, como consecuencia de la expansión de su propiedad, como sucedió a las benedictinas de Oviedo, para la primera mitad del Seiscientos. Crisis clara para la segunda mitad de esta última centuria y los primeros años del Setecientos, hasta pasada la recesión ocasionada por la Guerra de Sucesión. Un periodo de recuperación desde 1725, que alcanza sus máximas cotas entre 1770 y 1790, periodo de esplendor en que el clero femenino se halla asentado sobre una amplia base patrimonial y crediticia, pero excluido del dominio señorial y de los ingresos procedentes del diezmo, aunque en esto, como siempre, hay excepciones, y tan notables como el gran monasterio de San Miguel de las Dueñas, cuya riqueza agraria podría servir de base para conocer con profundidad la historia rural de buena parte de la provincia de León, donde las religiosas asentaban su patrimonio, su señorío jurisdiccional y su derecho al cobro de diezmos, o el de San Pelayo, que también arrendaba sus derechos de diezmo³². Y los primeros síntomas de la crisis finisecular, por último, desde la terminación del reinado carlotercerista, abierta con un proceso inflacionista que en algunas regiones se adelantó a mediados del Setecientos; culminada con la creciente presión fiscal de la Corona, las primeras medidas desamortizadoras y, por último, el estallido de la Guerra de la Independencia; y detectada en todos los espacios estudiados, si bien parece que los situados en ámbito urbano solventaron mejor la mala época que aquellos cuyo patrimonio era básicamente agrario, como parece comprobarse en los casos de Galicia y Extremadura.

Hubo casos en que la crisis se adelantó bastante, como en Canarias, cuyos cenobios femeninos dependían enormemente del sistema censal y donde los precios del viñedo, principal propiedad agraria aunque minoritaria, se hundieron, por lo que también la capacidad de ahorro menguó o prácticamente desapareció, abocándose paulatinamente a una situación de déficit crónico –gastos siempre por encima de los ingresos–, que sólo dejaba algunas salidas: El dinero del arca de capitales –esto es, las dotes, medida arbitrada por las cistercienses leonesas de San Miguel de las Dueñas, las clarisas de Écija o los claustros segovianos–; la admisión de nuevas promesas –clarisas madrileñas de los Ángeles–, a la larga, y a su vez, un aumento de los mismos gastos ordinarios; un cambio en el sistema de explotación, arrendando tierras a plazos más cortos y pidiendo el pago en especie

³² Por lo demás, ejemplos de este largo ciclo económico se hallan por toda España, siendo buen testigo de ello el monasterio sevillano cisterciense de San Clemente, el más rico de la zona, con unas rentas anuales a mediados del Seiscientos cercanas a los 100.000 reales, que disminuyeron a lo largo de la crisis de dicho siglo, y en 1717 se habían situado ya en poco más de 70.000 reales, pero que a mediados del Setecientos, en plena expansión económica, las rentas superaban con creces los 130.000 reales según el Catastro de Ensenada: LÓPEZ MARTÍNEZ, A. L.: *La economía de las...*, pp. 241-264.

para evitar la devaluación –dominicas del convento zafreño de Regina Coeli-; o, sobre todo, la venta de tierras, casi ya la única solución posible en los estertores del Antiguo Régimen, por lo que el proceso desamortizador de la propiedad, ya fuera ésta urbana o agraria, se inició bastante antes de 1835 y de forma natural³³.

De toda esta evolución también se derivan cuatro principales rasgos de las economías conventuales femeninas, a saber:

1) Su menor capacidad para adaptarse a las distintas coyunturas económicas debido a la incorrecta gestión de sus haciendas y a la consabida genuina y específica imposición de la clausura, lo que explica que, aunque aquéllas crecen en el Setecientos, como hemos dicho y sucede, por ejemplo, en el ámbito sevillano, el esplendor económico nunca superó el del Quinientos, y el nivel de rentas siempre lo hizo por debajo del nivel de precios. En este escenario, el hundimiento de las rentas urbanas, principal fuente de ingresos de la mayor parte de comunidades como ya sabemos, durante la crisis barroca obligó a convertir los arrendamientos en censos perpetuos con el fin de asegurar la percepción de la renta; medida que, sin embargo, hipotecaba gravemente para el futuro las posibilidades de recuperación, ya que no permitía efectuar revisiones de las rentas para adaptarlas al nivel de precios.

2) La evolución de las rentas rústicas fue en general más positiva que las urbanas o mobiliarias, pues se cobraban en especie y se empleaba el arrendamiento a corto plazo como consabida forma de explotación mayoritaria desde el Tajo hacia el sur, mientras que en el norte censo y foro continuaron como formas de explotación mayoritarias.

3) El excedente no fue casi nunca muy abundante, por lo que los cenobios femeninos no pueden considerarse, en general, economías destinadas a la adquisición de nuevas propiedades, sino a la supervivencia y al mantenimiento de la comunidad, con el simple y casi solo fin de cubrir gastos y tener un pequeño remanente para imprevistos; de donde también que se considere mucho más rentista el monacato femenino que el masculino, lo cual no invalida la teoría de que el objetivo hacendístico del primero era mantener una situación lo más saneada posible para asegurar la supervivencia a largo plazo, en el fondo, sin duda la principal meta de las religiosas.

³³ MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...*, pp. 351-2.

4) Finalmente también disparidad económica en las religiosas, aunque es muy difícil, por no decir imposible, fijar una jerarquización de órdenes por su nivel económico. No obstante, existen algunas constataciones. Así, la orden con mayores propiedades fue la clarisa tanto a escala nacional como local, pero más por el número de sus claustros que por la riqueza global del instituto. En general, y como ocurre entre el monacato masculino, puede afirmarse que fueron las órdenes monásticas –cistercienses, jerónimas y benedictinas-, también situadas desde el Tajo hacia el norte como sus homólogos masculinos, las más ricas, al poseer más propiedades en el cómputo global y figurar también como grandes propietarias agrarias, al igual que sus superiores. Y que asimismo algunos conventos mendicantes –clarisas, concepcionistas, dominicas, agustinas y algunas carmelitas- poseyeron amplios patrimonios.

LAS HUELLAS PARA EL ESTUDIO DEL PATRIMONIO MONÁSTICO Y CONVENTUAL

Ese podrá ser el panorama del patrimonio monástico, y en él, específicamente, del femenino, principal centro de nuestro interés como ya se sabe, pero terminado su análisis, ¿con qué fuentes podemos abordar su estudio? Para cerrar esta aportación veamos también este punto, como anunciamos, dando un repaso asimismo a lo existente e incorporando igualmente algo propio.

Lo primero que llama la atención en este punto es la indudable variedad de huellas disponibles y su no menos cierta dispersión, fragmentariedad y aun ocultación. Ciertamente se han utilizado inventarios de bienes³⁴; libros de profesión, relaciones de dotes conventuales, libros de cuentas y Constituciones³⁵; libros de hacienda, libros de protocolos, libros de subsidio³⁶; crónicas³⁷; libros de oficiales y servidores de conventos³⁸; o reglas, cartas pastorales, relaciones de ceremoniales, hagiografías, epistolarios, cuentas conventuales y libros de cocina³⁹; sin olvidar la dificultad añadida, en el caso del monacato femenino,

³⁴ ATIENZA LÓPEZ, A.: *Propiedad, explotación y ...*, pp. 23, 27, 40-1.

³⁵ GÓMEZ GARCÍA, M^a C.: *Mujer y...*, pp. 27, 415-6. TORRES SÁNCHEZ, C.: *La clausura...*, pp. II-III.

³⁶ CERRATO MATEOS, F.: *Monasterios...*, p. 41.

³⁷ ROJO ALIQUÉ, F. J.: "Para el estudio de conventos franciscanos en Castilla y León: San Francisco de Valladolid en la Edad Media", *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas*, GBG Editora, Barcelona, 2005, p. 425.

³⁸ TARIFA FERNÁNDEZ, A.: "La intrahistoria de un convento de clausura. El libro de los oficiales que sirven al convento de las carmelitas descalzas de Úbeda (1763-1901)", *La clausura femenina en...*, I, pp. 597-600.

³⁹ GRAS I CASANOVAS, M. M.: "Cuerpo y...", p. 207.

por la pérdida de las fuentes, o las lagunas de series completas, como también se ha señalado⁴⁰. Por ello, sin afán de exhaustividad, impretendido y además casi imposible, sobre todo teniendo en cuenta que ya se ha avanzado también mucho y bueno en este terreno, porque las huellas serán diversas pero siempre adecuadas y aun óptimas para los fines que, en cada caso, sus investigadores se han propuesto, la elaboración de este segundo y último apartado de nuestra colaboración se acomete desde sólo una selección personal entre la mucha y pertinente documentación existente, distribuyéndola en dos principales grupos por su origen, a saber: Fuentes públicas, donde nos fijaremos en el conocidísimo y recurrente, contestado pero también incontestable, Catastro de Ensenada, y, específicamente, en sus Libros de Haciendas de Eclesiásticos, originados en el decreto de 10 de octubre de 1749 para la realización de aquél que disponía que los bienes eclesiásticos fueran anotados por separado⁴¹; y fuentes privadas, donde, a su vez, examinaremos tres tipos documentales: Libros y legajos del clero; protocolos notariales; y fondos conservados en las mismas comunidades religiosas femeninas. Vayamos, pues, a ello⁴².

En cuanto a la documentación de origen público, citemos en primer lugar los libros de haciendas de eclesiásticos del Catastro de Ensenada, fuente “imprescindible” para la reconstrucción de la propiedad⁴³, por su “completa y detallada información” al respecto⁴⁴; por su pormenorizada delimitación de bienes beneficios o de fundación –los propios del beneficio canónico o, en relación a los cenobios, los integrantes de su dotación fundacional y, en todo caso, inalienables- y patrimoniales o adquiridos, esto es, propios de la persona o de una institución, y añadidos con posterioridad a la fundación⁴⁵. De ellos puede realizarse una explotación intensiva, y, por ende, aún muy importante y útil por su inmenso caudal informativo pese a sus consabidas limitaciones⁴⁶, ya que permiten la reconstrucción del patrimonio inmueble urbano y rústico,

⁴⁰ MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...*, pp. 293, 345.

⁴¹ CAMARERO BULLÓN, C.: *Burgos y el Catastro de Ensenada*, Caja de Ahorros Municipal, Burgos, 1989, p. 44.

⁴² De nuevo por ser el mejor y más actual compendio al respecto: MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...*, pp. 35-66, donde recoge y analiza puntual y exhaustivamente las fuentes existentes para el estudio de las órdenes religiosas.

⁴³ ATIENZA LÓPEZ, A.: *Propiedad, explotación y...*, p. 37.

⁴⁴ LÓPEZ MARTÍNEZ, A. L.: *La economía de las...*, pp. 51, 83.

⁴⁵ CERRATO MATEOS, F.: *Monasterios...*, pp. III, 39-40, 54-5.

⁴⁶ MATILLA TASCÓN, A.: *La única contribución y el Catastro de Ensenada*, Madrid, s.n. (imp. suc. de Sánchez Ocaña), 1947. CAMARERO BULLÓN, C.: *Burgos y el...*, pp. 247-262. ESTEPA GIMÉNEZ, J.: *El Marquesado de Priego en la disolución del régimen señorial andaluz*, Diputación Provincial, Córdoba, 1987, p. 109. Córdoba, 1752. Según las Respuestas Generales del Catastro de Ensenada, Introducción de Antonio López Ontiveros, Tabapress, Madrid, 1990, pp. 8-12. NARANJO RAMÍREZ, J.: *Génesis del paisaje agrario*

semoviente, y mobiliario, al relacionar, por este preciso orden, casas, artefactos – bodegas, molinos, lagares, tejares...-, tierras, ganadería, censos y juros –bienes de capital en general-, y cargas globales sobre el monto total del patrimonio, siendo los recintos sagrados y los huertos los únicos bienes eclesiásticos excluidos de la Única Contribución –los segundos, por satisfacer el consumo interno de la comunidad-.

En el patrimonio inmobiliario urbano los libros de haciendas de eclesiásticos informan de aprovechamientos o utilidades, localización o ubicación, distribución, extensión o superficie en varas de frente por fondo, linderos, sistema de explotación, renta anual en reales de vellón, y cargas de los distintos bienes inmuebles urbanos afectos a instituciones eclesiásticas. En cada uno de estos *ítems* la misma fuente arroja las posibles preguntas/respuestas⁴⁷. Así, en aprovechamientos, si se trata de vivienda, uso comercial, uso industrial, solar, o cualquier otro; en localización, si se establece el bien inmueble urbano de que se trate en la collación o barrio donde reside la institución propietaria, o en cualquier otra distinta a ésta; en distribución, si se trata de habitación baja, o habitación baja y alta; en linderos, si tiene al propietario por ambos lados, al propietario y otro, propietario y calle, o cualquier otro titular de la propiedad por ambos lados; en el sistema de explotación, si está arrendada, cerrada, dispone su dueño de ella, o cualquier otro método; y en cargas, su tipología –censos, perpetuo o redimible; fiestas, memorias, misas, pensiones, otros tipos-, cuantía anual y perceptor.

Para los inmuebles rústicos, se describen aprovechamientos, tipologías, ubicaciones, existencia o no de inmuebles incluso añadidos –casa para recolección de frutos, casa para caseros y/o colonos, o casa para el propietario-, distancia, utilidad anual en reales de vellón –junto con las casas y artefactos figura su alquiler o la renta regulada-, superficie total, calidades, cultivos, anotación de plantíos dispersos si existen, producto total según cultivos o rendimiento calculado en base a la media del producto bruto anual en un quinquenio, linderos, sistemas de cultivo, sistemas de explotación, y cargas. Y como sucedía en los inmuebles urbanos, también las posibilidades en los *ítems* que lo permiten son varias. Así, en los aprovechamientos, si se trata de monte, secano, regadío, olivar –hecho o nuevo-, viñedo, inculto por naturaleza o inculto por desidia, y, siempre, con la especificación de sus correspondientes fanegas; en la tipología

olivarero-vitícola en la campiña de Córdoba (Aguilar y Moriles en el siglo XVIII), Diputación Provincial, Córdoba-Aguilar de la Frontera, 1998, pp. 57-61.

⁴⁷ Obviamente también en cualquier *ítem* la falta de información al respecto se sobreentiende como que “no consta”. Por lo demás, y en todos los casos, confección de fichas personales *ad hoc*.

del bien, si es cortijo, dehesa, fontanar, hacienda, huerta, lagar, o cualquier otro; en su ubicación, si está en sierra, campiña, pago, o ruedo del término municipal; en cultivos, la tipología de éstos, ya sean frutales o secano; en los linderos, de nuevo si la pieza rústica de que se trate tiene al propietario en todos sus cuatros lados, al propietario más otros distintos por algún o algunos lados, u otros propietarios diferentes por todos lados; en el sistema de cultivo, si es en toda su extensión –y normalmente sin regla-, al tercio, año y vez, año y dos de descanso, o sin intermisión; en el sistema de explotación, si dispone el propietario de ella –esto es, si labra por sí-, o está arrendada y a quién; y en las cargas, su tipología –redimible o perpetua-, cuantía, finalidad y beneficiario.

Para los semovientes, especies y número de los ganados.

Para el capital mobiliario se distingue entre censos a favor y en contra, y juros, y memorias. Para los censos a favor y en contra, podemos conocer sus tipologías –redimibles o perpetuos-, cuantías –principal y réditos-, pagadores –extracción social, y en el caso del clero, si es eclesiástico físico o jurídico, y naturaleza-, e identificación del bien cargado –propiedad rústica, urbana u otra, y sus respectivas localizaciones-. Para los juros, sobre qué están situados, su renta o producto, y las cargas temporales o espirituales anejas. Y para las memorias, capítulo de ingresos muy importante sobre todo en las economías cenobíticas mendicantes, su tipología –perpetua o no-, cuantía –dinero o especie-, identificación del bien gravado –si es propiedad rústica, urbana, u otra-, identificación social del propietario del bien gravado, y, por supuesto, las cargas espirituales incorporadas.

Finalmente, sobre el conjunto total de todo el patrimonio pueden constar cargas en contra, de las que los libros de haciendas de eclesiásticos informan de su montante, cuantía total o parcial por fines o conceptos; así como la tipología de sus destinos –capellanías, fiestas, hachas de culto, memorias, misas, pensiones, procesiones, etc-.

Por lo demás, y en todos los casos, la regularidad, sistematicidad y homogeneidad de la información de la magna encuesta del marqués de la Ensenada permiten un vaciado rápido y fácil de esta fuente, muy computerizable por otro lado; su explotación masiva, intensa e intensiva, y desde la sencilla agrupación de los distintos conceptos, los que ya hemos ido señalando y tal y como los hemos indicado, posibilita además, y sobre todo, responder a las propias hipótesis sobre utilidades, linderos, superficies, sistemas de explotación, calidades, o productos.

En definitiva, despejar cuestiones como el volumen del patrimonio según órdenes religiosas, lugares de establecimiento de éstas, y sexos; componentes de aquél; formas de explotación; estrategias de inversión y control; y, por supuesto, rentas percibidas y cargas recibidas o debidas cumplir.

Por su parte, fuentes privadas por su origen son los libros y legajos del clero, los fondos documentales de las mismas comunidades religiosas femeninas, y los protocolos notariales.

Indispensables para el conocimiento completo de los patrimonios cenobíticos son sin duda los llamados libros y legajos del clero, procedentes en su mayor parte de los procesos desamortizadores decimonónicos, custodiados en los archivos históricos provinciales –al menos así sucede en el de Córdoba- y en el Archivo Histórico Nacional, y de contenido básicamente económico –censos, compraventas, copias de escrituras, etc.-, pero también social –ingresos por novicias, dotes, recuentos de religiosas...-. Un tipo especial de ellos son los libros de cuenta y razón, importantes porque, al reconstruir el día a día, la intrahistoria, de las economías monásticas femeninas⁴⁸, permiten estudios de contabilidades, tan necesarios al panorama historiográfico que analizamos. Como tenemos que escoger por razones obvias de espacio, nos fijamos precisamente en aquéllos por su singularidad y utilidad también⁴⁹.

Como es natural a toda fuente, también ésta presenta posibilidades y dificultades, por ser, a la vez, contabilidad –contenidos de contabilidad-, fuente de financiación y modos de gestión –sus potencialidades-; y asimismo técnica contable, problemática técnica contable, por cierto –sus limitaciones-.

Entre las potencialidades, sin duda, y según conceptos de recibo y gasto, al tratarse de estas anotaciones mes a mes y año a año, como decimos, estarían las siguientes:

Las dotes permiten conocer el nombre e identificación de las nuevas religiosas incorporadas a la comunidad, así como sus respectivas aportaciones

⁴⁸ GÓMEZ EXPÓSITO, D.: "Aportación al...", p. 124.

⁴⁹ Como podrá fácilmente suponerse estas reflexiones parten de evidencias y resultados de la que suscribe: Archivo Histórico Provincial de Córdoba –AHPCO en lo sucesivo-, "*Libro para escribir en él y que por sus cuentas y apuntaciones conste todas las partidas y cantidades que se reciban en cada mes del año; y el gasto que asimismo haya habido*": Libro 1082, Convento de carmelitas descalzas de Santa Ana de Córdoba, s. f. Contabilidad interna de estas religiosas entre 1801 y 1837, como decimos, ha sido trabajado precisamente para ser presentado en el ya mencionado Congreso de la AEIHM, Barcelona, octubre 2006.

económicas; los censos y juros, la identificación del deudor, su naturaleza, o los pleitos existentes por su cobranza; los legados testamentarios, ingresos derivados por la muerte, y memorias y otros servicios religiosos, la identificación de quienes recurren a las monjas para confiarles la fundamental intercesión por sus almas; los préstamos que aquéllas reciben, la identificación de sus acreedores, la sustitución de los nombres de éstos a lo largo del tiempo, y las aportaciones que realizan; las limosnas en dinero y en especie, la identificación de los benefactores de la comunidad, así como la aplicación de las dádivas en especie –alimentación, prácticamente siempre; ampliación y mejora del convento⁵⁰, o de su patrimonio artístico⁵¹-, y que, como su mismo nombre indica, al carecer siempre de traducción monetaria, su correspondiente columna en el aparato estadístico aparecerá vacía.

Las ventas posibilitan conocer los objetos de que se van desprendiendo los cenobios, dónde y en qué coyuntura; la rentas percibidas de la tierra, la identificación de las rústicas, su localización y su producción; el culto divino, las festividades señeras de la comunidad, su preparación, celebración y agasajos; las labores en las posesiones rústicas, la inversión acometida en su mejora; las obras y reparos en la casa, la definición de las que se acometen, cuántas veces, con qué costo y en qué coyuntura, lo que permite el seguimiento del crecimiento y/o bonificación del edificio, con las consiguientes utilidades para la historia del arte y aun del urbanismo de la ciudad.

Finalmente los pagos de deudas permiten establecer la naturaleza, variedad y frecuencia de éstas, la identificación de los prestamistas, las cuantías por supuesto, y los momentos en que se solicitan; el vestuario, el conocimiento de los tejidos más usuales empleados por las religiosas, el costo de los mismos, así como sus distintos empleos –personal, doméstico, cultural...-; los salarios de los hermanos–sirvientes y mozos de la comunidad-, la elaboración de tablas de salarios, uno de los grandes anhelos de los historiadores⁵²; o el costo del tabaco y la manutención alimentaria y no alimentaria de las moradoras del convento –papel,

⁵⁰ En agosto de 1822 un bienhechor sufragó una “norieta” para sacar agua de uno de los pozos de la huerta cuyo importo fue de “unos mil reales”, aunque todo lo costeó de limosna el presbítero don Juan de Aragonés, a su vez, y por otra parte, uno de los más recurrentes prestamistas de la comunidad: AHPCO, Libro 1082, *Santa Ana de...*, s. f.

⁵¹ Caso, por ejemplo, del Niño Jesús recibido como limosnas o regalía en junio de 1816 en una hermosa urna de madera tallada y orla dorada con cristales, con su pie de mesa charolada y dorada y dos bujías: *Ibid.*

⁵² Y para el que, junto a la fehaciente constatación del incremento de los salarios, sirve también, verbigracia, anotaciones como la siguiente realizada en la contabilidad de febrero de 1812: “Hasta el día 15 de este mes se continuó dando al hermano mandadero 4 reales y 1 pan cada día de salario, y al sacristán 3 reales y 1 pan cada día; desde el día 16 de este dicho mes se quitó el pan a uno y a otro, y quedaron en el salario fijo de 5 reales cada día el hermano y 4 reales el sacristán, y por verdad lo firmamos”: *Ibid.*

cera, carbón, menaje, mobiliario...-, también el conocimiento de los precios y su evolución, otra de las genuinas aspiraciones de la historia económica.

Estos mismos conceptos, los que facilitan las religiosas en su propia contabilidad y los mismos padres provinciales citan en sus revisiones⁵³, sirven de guía para la sistematización de la información en recibo y en gasto, salvo dos ítems que personalmente hemos debido incorporar: Más de un concepto distinto contabilizado a la vez por las religiosas, lo que afecta de lleno precisamente a la técnica contable⁵⁴; y “otros”, para contemplar la posibilidad de algún ingreso y gasto no habitual⁵⁵.

Todos esos contenidos traducen asimismo muchos otros aspectos interesantes de las mismas comunidades religiosas, o pueden contribuir a desbrozar o desarrollar otros muchos elementos del saber histórico.

Así, los conceptos “labor de manos” y “recado de escapularios” indican claramente la laboriosidad entre las religiosas mendicantes –en concreto, las carmelitas descalzas, a quienes corresponde la documentación que comentamos, como ya hemos expresado-, y el modo en que se ganan la vida las de Córdoba, realización de escapularios carmelitanos para los que necesitaban cinta, avíos de labor e impresión de imágenes, como recogían los gastos de junio o noviembre de 1813; los legados testamentarios, los beneficios por la muerte y los servicios religiosos, la inserción de las carmelitas en la sociedad cordobesa y la búsqueda de su intercesión; las limosnas recogidas en dinero y en especie, el carácter mendicante de la comunidad; los préstamos recibidos y las ventas efectuadas, las penurias de las religiosas, y, por ende, la necesidad de numerario líquido; las rentas percibidas por la posesión de tierras y casas, el genuino carácter rentista de la comunidad, como de la misma iglesia del Antiguo Régimen, y la importante fuente raíz de una parte de sus ingresos; los censos y juros, el apego de las religiosas por la renta fija; las dotes, el ser precisamente una comunidad religiosa femenina y, a la par, una fuente de financiación y sostenimiento; el mantenimiento de los animales y de las mismas religiosas, el ser aquéllos también

⁵³ Siempre recogidos en cada visita, pueden servir de ejemplo por su mayor clarificación los de noviembre de 1807, o abril de 1833: *Ibid.*

⁵⁴ Así, por ejemplo, para el recibo, censos y memorias, limosnas en dinero y percepción de herencia, o limosna en dinero e ingreso de renta por posesión de bienes urbanos; para el gasto, avíos de labor, tabaco rapé, enjalbegador y composición de huerta.

⁵⁵ Caso, por ejemplo, en recibo, de dinero sobrante o deudas perdonadas ingresadas monetariamente; en gasto, préstamos a los hermanos a cuenta de sus salarios, gastos de médico y medicinas, u óbito de alguna religiosa.

sustento de éstas, y la trama misma de la propia vida de las mujeres encerradas y sus ineludibles necesidades, respectivamente; el uso del tabaco, el seguimiento de las modas sociales o terapéuticas de la época⁵⁶; o los salarios a sirvientes, incluido capellán, una vez más el tratarse de una comunidad femenina de clausura que necesita inexcusable e imperiosamente de los demás para el desarrollo completo de su existencia diaria. En definitiva, recibos y gastos atienden a lo material y lo espiritual, y traducen la cotidianidad de una comunidad religiosa femenina claustral y el discurrir y pulso de la misma sociedad que la acoge⁵⁷.

Pero, como también apuntábamos, esta documentación es también fuente de financiación y modos de gestión: Así lo indican básicamente, para el primer aspecto, los ingresos por dotes, posesión de bienes rústicos y urbanos, y de censos y juros; y, para el segundo, la presencia de ventas, el entendimiento con los arrendadores, o los mismos costes por las labores de las posesiones.

Y, como asimismo avanzábamos, por supuesto es también técnica contable, rudimentaria o, mejor dicho, “especial”, en cuanto que traduce el modo concreto en que operan las religiosas, mejorado, ciertamente, a medida que avanzaba el tiempo y más cuidadoso siempre con el recibo que con el gasto, pero origen precisamente de las ya prenotadas limitaciones y dificultades de la información que examinamos, y una de sus principales problemáticas. Son

⁵⁶ Entre muchos otros: CASTAÑEDA CHORNET, J.: *El consumo de tabaco en España y sus factores*, Tabapress SA, Madrid, 1988; o MANZANO MARTÍN, M^a V. y CABRERA-AFONSO, J. R.: “Uso clínico del tabaco en el real Colegio de Cirugía de Cádiz”, *Anales de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Cádiz*, 28, (1992), pp. 161-165. Por lo demás, agradezco al compañero de Departamento y profesor Titular de Historia de América Antonio Garrido Aranda las referencias de diversos tratadistas del tabaco como el médico sevillano Nicolás Monardes, del siglo XVI, o el cordobés Francisco de Leiva y Aguilar, del XVII, contenidas en un trabajo suyo aún inédito.

⁵⁷ Así lo evidenciaban, por ejemplo, anotaciones como la del recibo del primer mes de 1814 en que se indica que el día 10 de diciembre anterior se quebró la campana grande de la torre y el día 19 de enero se estrenó otra igual que dieron de bienes nacionales del convento dominico cordobés de Regina Coeli; o la declaración del padre provincial recogida en la visita y revisión de cuentas de noviembre de 1814 en que se expresa que entre los muros de Santa Ana habían estado alojadas durante 9 meses y 11 días, 14 carmelitas descalzas de Ocaña y 1 religiosa agustina de la Encarnación de Madrid, y durante 2 años, 5 meses y 11 días, la comunidad entera de franciscanas clarisas cordobesas de Santa Isabel de los Angeles, todas obligadas a dejar sus respectivos cenobios por las disposiciones del gobierno de José I, y beneficiadas de la hospitalidad y afecto de Santa Ana: AHPCO, Libro 1082, *Santa Ana de...*, s. f.

⁵⁸ Recibo de: Febrero de 1805; junio de 1811; octubre de 1807; enero de 1826; abril y septiembre de 1831. Gasto de: Junio, julio, septiembre y octubre de 1801; enero y mayo de 1803; junio de 1804; enero y junio de 1805; mayo de 1806; enero de 1808; diciembre de 1811; junio, agosto y septiembre de 1813; enero de 1814; enero y octubre de 1816; enero de 1817; noviembre de 1825; mayo de 1829; febrero de 1830; enero de 1831.

⁵⁹ Recibo y gasto de enero y hasta mediado febrero, y mediado febrero hasta fin de marzo de 1807; por razones de operatividad en la contabilidad, sencillamente se acumuló en enero y marzo, respectivamente, porque, como resulta fácil suponer, es imposible saber cuánto precisamente le correspondía a dicho segundo mes del año.

⁶⁰ Recibo y gasto de mayo de 1810.

sumas erróneas, de las religiosas obviamente⁵⁸; acumulación de contabilidades mensuales⁵⁹; quincenas partidas para la contabilidad de un mismo mes⁶⁰; falta de dos meses sin ninguna aclaración⁶¹; quitar y poner deudas asimismo sin justificación⁶²; y, sobre todo, incluir, sistemáticamente, préstamos como recibos, que, en sentido literal, pueden entenderse que lo son puesto que entraban en las arcas del convento, pero no así en el contable, ya que evidente y claramente son deudas. Todas ellas son taras, pequeñas y subsanables taras en realidad, que sólo la lectura atenta, la paciencia, y el contraste documental han eliminado o limado, pero que, en modo alguno, ocultan las enormes posibilidades de la información que vehiculan y hemos trabajado, como decíamos, para conocer la vida cotidiana de una comunidad religiosa femenina claustral a través de su contabilidad.

Esa y otras aspiraciones relativas a la vida económica, social y cultural de los claustros femeninos también las pueden sobradamente cubrir los fondos propios de aquéllos, cuya consulta es indispensable, sobre todo porque, por propia experiencia, sabemos que no sólo aportan datos que sólo allí se hallan, como el origen de las propiedades integradas en cada patrimonio cenobítico, sino, sobre todo, porque, precisamente por su propio origen, pasan sobradamente la importante crítica interna de la veracidad, ansiada meta de todo historiador. No obstante, aquí sólo la paciencia y la demostración de confianza por parte del historiador lograrán salvar las lógicas y comprensibles prevenciones de las religiosas a dejar la consulta de su propia documentación.

Finalmente, para redondear el contenido completo de los patrimonios cenobíticos femeninos, y conocer sobre todo su gestión, nada mejor que la documentación notarial: En efecto, así lo confirman y avalan las enormes potencialidades de escrituras de dotes y licencias para profesar, donaciones, fundaciones, renuncia de legítimas, y testamentos, básicamente, para el primer objetivo; y de arrendamientos, compra-ventas, poderes, y obligaciones –de censos, por ejemplo-, para el segundo⁶³. Por ser uno de los dos rasgos identitarios de los cenobios femeninos, como ya sabemos, especialmente importantes son las dotes pues, como personalmente hemos comprobado, con su información sobre

⁶¹ Agosto y septiembre completos, recibo y gasto, de 1823.

⁶² Recibo de diciembre de 1802; enero y agosto de 1803; julio de 1804.

⁶³ GÓMEZ GARCÍA, M^a C.: *Mujer y...*, p. 22. MENDOZA GARCÍA, E.: "La clausura femenina en España en el siglo XVII a través de los manuales de escribanos y documentos notariales de Málaga", *La clausura femenina en...* I, pp. 245-268. ALFÉREZ MOLINA, C.: "Financiación y litigio en los conventos del Priego barroco. Las donaciones de las profesas del convento de Santa Clara", *La clausura femenina en España*. Actas del Simposium, II, Servicio de Publicaciones R.C.U. Escorial-M^a Cristina, San Lorenzo de El Escorial, 2004, pp. 957-975.

la comunidad religiosa receptora, la identificación de la joven beneficiaria, la identificación de los padres o tutores, los requisitos de la profesión, el contenido de la dote, su concreción económica y cuantía, y las fases de cumplimiento del contrato de ingreso en el cenobio, condiciones de cobro y/o entrega de la dote, y consecuencias de demora o impago; así como con sus potencialidades formales, sociales, económicas, y obviamente religiosas y culturales, se cubre bastante bien el más genuino de los aspectos económico-sociales de los claustros femeninos, y, por supuesto, uno de sus pilares básicos de mantenimiento⁶⁴.

En cualquier caso, y para cerrar este punto, con el ineludible instrumental de la crítica interna y externa obviamente, la explotación masiva, global, serial y seriada de otorgantes, objetos de los distintos instrumentos notariales, beneficiarios, y condiciones –lógicamente adaptando los *ítems* a cada tipo concreto escriturario-, y su contraste con un buen cuestionario planteado y realizado al efecto que contemple órdenes religiosas y aun filiaciones espirituales, sexos, lugares y tiempos como certeros e idóneos elementos diferenciales, harán el resto, como ya se ha demostrado⁶⁵.

Hemos llegado al final del camino que nos propusimos al principio. Como anunciamos, hemos analizado el patrimonio del monacato femenino, sobre todo marcando sus peculiaridades con el masculino y dentro del patrimonio del monacato en su conjunto, a su vez, singular parte del mismo patrimonio eclesiástico obviamente, subrayando la vinculación de aquel fenómeno religioso a las elites sociales, su cenit en la segunda mitad del Quinientos y primera mitad del Seiscientos, la diversidad de los componentes de su patrimonio, la mayoritaria utilización del régimen indirecto de explotación, o la preocupación por una cierta mejora del patrimonio que cuestiona, al menos en parte, la sola imagen rentista del clero regular español; y, más brevemente, también hemos examinado algunas de las huellas documentales precisas para el conocimiento del monacato hispánico. Pero no sería honesta esta terminación si no indicásemos asimismo, como igualmente se ha hecho, que “a la vista de este breve panorama parece mucho lo que conocemos de la economía de los regulares, pero en realidad las fuentes, procedentes en su mayor parte de los fondos desamortizados, nos ocultan mucha información, por lo que puede existir un importante abismo entre

⁶⁴ GÓMEZ NAVARRO, S.: “A punto de profesar: Las dotes de monjas en la España Moderna. Una propuesta metodológica”, *La clausura femenina en...*, I, pp. 83-98.

⁶⁵ EIRAS ROEL, A. *et alii*: *La historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, Universidad, Santiago de Compostela, 1981, buen y pionero ejemplo de utilización masiva de protocolos notariales, como luego y desde el magno Congreso de Santiago de Compostela en 1982, se ha ido comprobando y culminando.

lo que sabemos y lo que debía ser la realidad diaria en los claustros. Muchos trabajos de microeconomía nos han acercado con acierto a la vida material de las comunidades, pero seguimos careciendo de estudios regionales de gran espectro, de estudios por órdenes religiosas y, por supuesto, de un análisis a nivel nacional”⁶⁶. Suscribiendo plenamente este pensamiento, y extendiendo su intención al más cercano horizonte del alcance provincial, será, en efecto, muy deseable que, en un futuro no demasiado lejano, tengamos, de una vez y por todas, ese conocimiento global de todo el patrimonio de su clero regular. Por absoluto imperativo, ello, más que una tarea, es ya un auténtico reto.

⁶⁶ MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la...*, p. 292.

FUENTES IMPRESAS Y BIBLIOGRAFÍA

Las obras que se relacionan a continuación son básicamente las que se citan en los ensayos de este volumen, más algunas otras referencias de especial interés para el tema del monacato femenino y de la espiritualidad de la mujer. Se han ordenado en dos bloques, situando en el primero –Fuentes Impresas–, los catálogos documentales y aquellas publicaciones cuyos autores son anteriores al siglo XX. En caso de que se haya aludido a más de una edición, en esta relación aparecerá la más moderna de las mencionadas.

FUENTES IMPRESAS

AGUSTÍN, San: *Los XIII libros de Las Confesiones*, Francisco Mier (ed.), Apostolado de la Prensa, Madrid, 1940.

ALFONSO X: *Primera Crónica General de España*, Ramón Menéndez Pidal (ed.), 2 vols., Gredos, Madrid, 1955.

----- : *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos*, Real Academia de la Historia (ed.), 3 vols., Madrid, 1972.

----- : *Cantigas de Santa María*, Walter Mettmann (ed.), 3 vols., Clásicos Castalia, Madrid, 1998.

ANJOS, frei Luis dos: *Jardim de Portugal em que se trata da noticia de algumas santas e outras mulheres illustres em virtude, as quais nascerão ou viverão ou estão sepultadas neste Reino e suas coquistas*, en casa de Nicolao Carvalho, Coimbra, 1626.

AREOPAGITA, pseudo Dionisio: *Los nombres divinos y otros escritos*, Barcelona, Bosch, 1980.

ASTE, Benito de (OSA): *Compendio de la vida prodigiosa del venerable Padre Fray Gerónimo de Alaviano... del Orden de nuestro Padre San Agustín ... : con todas las noticias necesarias... de las virtudes y milagros del*

dicho venerable varón... , Imprenta Real, Madrid 1668.

ÁVILA, Juan de: *Pureza emblemática discurrida en la profesión de la M. Mariana de San Francisco, religiosa de Santa Clara, María de Benavides, vda. de Juan de Ribera*, México, 1686.

BANCROFT, Hubert Howe: *History of Mexico*, V. 1 (1516-1521), V. 2 (1521-1600) y V. 3 (1600-1803), A. L. Bancroft & Company/ The History Company, Publicadores. San Francisco (California), 1883-1886.

BELÉM, Fray Jerónimo de (OFM): *Chronica Seráfica da Santa Provincia dos Algarves*, 4 vols. Ignacio Rodríguez, Lisboa, 1750-1758.

BELLIDO, Joseph (SJ): *Vida de la M.R.M María Anna Agueda de S. Ignacio Primera Piora del religiosísimo Convento de Dominicás Recoletas de Santa Rosa de la Puebla de los Ángeles compuesta por... La saca a la luz el Illmo. Sr. Dr. D. Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu Arzobispo de la Isla de Santo Domingo y... Obispo de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles en el Reyno de México*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1758.

BERNARDES, Manuel (CO): *Luz e Calor*, impreso por Francisco Javier de Andrade, Lisboa, 1724.

Biblia del Oso, Casiodoro de la Reina (trad.) [1569], Alfaguara, Madrid, 2001.

BOECIO, Severino : *La consolación de la filosofía*, Akal, Madrid, 1997.

BOIX, Matías: *Sermón fúnebre sobre la sierva de Dios Beatriz Ana Ruiz*, impreso por Francisco Cayuelas, Orihuela, s.a. (1736 ?).

BORGES, Fr. Pedro de: *Sermón que predico el M. R. P. presentado en Sagrada Theología secretario del M. R. P. Provincial de la Provincia del Archángel San Miguel, y Santos Ángeles de Predicadores. A la Profesión de la Madre María de la Encarnación, Religiosa Descalça del Convento de la Encarnación Religiosa Descalça del Convento de la Gloriosa Sancta Theresa de Jesús de esta Ciudad a treze de diziembre de mil seicientos y sesenta y dos, Vda.*

de Juan de Robles, Puebla, 1673.

BLOSIO, Ludovico (OSB): *Las obras de Ludovico Blosio*, Alonso Rodríguez, Zaragoza, 1602.

BRANCO, Manoel Bernardes: *Minhas Queridas Freirinhas d' Odivellas*, Typographia Castro Irmão, Lisboa, 1886.

BUENAVENTURA, san: *Mística Theología: en el cual se nos enseña el verdadero camino del cielo, mediante ejercicio de la virtud*, Pedro de Balli, México, 1575.

----- : *Obras de...*, vol. I. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1945.

BUSEMBAUM, Hermann (SJ): *Medulla Theologiae moralis*, Roma, 1650.

CALINO, César (SJ): *Discursos escriturales y morales, para útil y provechoso entretenimiento de las religiosas*, Imprenta de don Joseph Doblado, Madrid, 1794.

CARDOSO, Jorge: *Agiologio Lvsitano dos Sanctos e Varoens Illustres em Virtude do Reino de Portvgal e Svas Conquistas. Consagrado aos Gloriosos Vicente e S. Antonio Insignes Patronos Desta Inclyta Cidade Lisboa e a Sev Illustre Cabido Sede Vacante. Composto pelo licenciado George Cardoso, natural da mesma cidade. Que comprehende os dous meses de Maio e Junho. Com seus Comentarios*, Na Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, impressor de Sua Alteza, Lisboa, anno 1666.

Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán (1609-1614), con advertencias de Emilio Ravignani e introducción del P. Carlos Leonhardt (SJ), Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Históricas. Documentos para la Historia Argentina, Iglesia, tomos XIX-XX, Buenos Aires, 1927.

CASTELLANOS DE LOSADA, Basilio Sebastián (dir.): *Biografía Eclesiástica Completa*, Imprenta de D. Alejandro Gómez Fuentenebro, Madrid, 1865.

CERDA, Juan de la: *Libro intitulado vida política de todos los estados de mujeres*, Juan Gracián, Alcalá de Henares, 1599.

CHIRINO, Pedro (SJ): *Relación de las Islas Filipinas*, Roma, 1604. Historical Conservation Society, Manila, 1969.

Compêndio da Admirável Vida da Venerável Madre Maria do Lado, na off. de Manuel Rodrigues, Lisboa, 1762. Franciscana Louriçal (ed.), Mosteiro do Santíssimo Sacramento, Braga, 1981.

CÓRDOVA Y SALINAS, Diego de: *Crónica franciscana de las provincias del Perú*, Academy of American Franciscan History, Washington, 1957.

CREMA, Battista da: *Specchio interiore*, ed. Francesco Calvo, Milan, 1540.

DA ESPERANÇA, fray Manuel: *Historia Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*, primeira parte, Lisboa, 1656.

DE ALCÁNTARA, san Pedro: *Tratado de la oración y meditación*, Lérida, 1578.

DE DEUS, Fr. Manuel: *Pecador Convertido ao Caminho da Verdade, Instruído com os Documentos mais Importantes para a Observancia da Lei de Deos*, Coimbra, 1728.

DE GRANADA, Luis: *Introducción del Símbolo de la Fe*, José María Balcells (ed.), Cátedra, Madrid, 1989.

----- : *Obras completas*, tomo I, *Libro de la oración y meditación*, Álvaro Huerga (ed.), Fundación Universitaria Española, Dominicos de Andalucía, Madrid, 1994.

DE JESÚS MARÍA, Juan (OCD): *Escuela de oración, contemplación, mortificación de las pasiones y otras materias principales de la doctrina espiritual*, Gerónimo Pérez de San Vicente (trad.), Juan de Lanaja y Quartanes, Zaragoza, 1615.

DE JESÚS, santa Teresa (OCD): *Libro de su vida*, Doubleday & Company, Inc., New York, 1961.

----- : *Camino de perfección*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

DE JESÚS, Úrsula: *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth Century Afro-Peruvian Mystic*, Nancy E. van Deusen (ed.), University of New Mexico Press, Albuquerque, 2004.

DE LA CONCEPCIÓN, fray Juan: *Historia General de Philipinas*, 14 vols., Manila, 1788-1792; T. VIII, Convento de Nuestra Señora de Loreto, Sampaloc, 1790.

DE LA CRUZ, san Juan: *Subida al monte Carmelo* en Luce López Baralt y Eulogio Pacho (eds.), *Obra completa*, Alianza, Madrid, 1991.

DE LA CRUZ, Sor Juana Inés de la: *Obras Completas*, Francisco Monterde (ed.) Porrúa, S.A., México, 1969.

DE LA MADRE DE DIOS, fray Agustín (OCD): *Tesoro escondido en el santo Carmelo Mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los Carmelitas Descalzos de la Provincia de Nueva España*, Probusa y Universidad Iberoamericana, México, 1984.

DE MADRID, fray Alonso (OFM): *Arte de servir a Dios*, Sevilla, 1521.

DE SAN JOSÉ, madre María: *Estaciones que la soberana emperatriz de los cielos María Santísima Nuestra Señora anduvo y enseñó a la venerable madre María de San Joseph... sacadas de lo que escribe en su vida*, Puebla y Sevilla, 1723.

DE SANTA CLARA, sor María: *Subida a el Monte de Myrrha, sendero a el corazón de Jesús: ejercicios devotos para celebrar, adorar y desagraviar a el Corazón amoroso*, [1747], Viuda de Francisco de Rivera, México, 1847.

DE SANTA MARIA JABOATÃO, frei Antonio: *Catálogo genealógico das principais famílias que procederão de Albuquerque, e Cavalcantes em Pernambuco, e Caramurús na Bahya, tiradas de Memórias, Manuscriptos*

añigos, e fidedignos, authorizaos por algus Escriptores... [1768], Pedro Calmón (introducción y notas), Empresa Gráfica, Salvador de Bahía, 1985.

DE VIERA, Juan: *Breve y compendiosa narración de la ciudad de México* [1777], ed. facsímil, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1992.

DELGADO, Juan José (SJ): *Historia General sacro-profana, política y religiosa de las Yslas de el Poniente llamadas Philipinas*, [1751], imprenta de <<El Eco>>, Manila, 1892.

DU BISCAY, Acarette: *Relación de un viaje al Río de la Plata y de allí por tierra al Perú, con observaciones sobre los habitantes, el comercio, la fertilidad y las riquezas de esta parte de América* [1698], Alfer y Vays, Buenos Aires, 1943.

Ejercicios de los desagravios de Cristo Señor Nuestro que usan las religiosas del Máximo Doctor San Gerónimo de la ciudad de la Puebla de los Angeles, Real Colegio de San Ignacio, Puebla, 1767.

El Segundo Quinze de Enero de la Corte Mexicana. Solemnes fiestas, que a la canonización del mystico doctor San Juan de la Cruz celebró la provincia de San Alberto de Carmelitas Descalzos de esta Nueva España. Lo dan a luz dedicándolo a sus dignísimos prelados, provincial y diffnidores, los DD^s. D. Joaquín Ignacio Ximénez de Bonilla [y otros], en México, por Joseph Bernardo de Hoyal, año de 1730, Sociedad Mexicana de Bibliófilos, México, 2000.

ENRICH, Francisco (SJ): *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, 2 vols., imprenta de Francisco Rosal, Barcelona, 1891.

Escuela de el Sagrado Corazón de Jesús para sus amantes esposas, Viuda de Miguel de Ortega y Bonilla, Puebla, 1754.

FERRAZZI, Cecilia: *Autobiography of an Aspiring Saint*, Anne Jacobson Schutte (ed. y trad.), University of Chicago Press, Chicago, 1996.

FICINO, Marsilio: *Platonic Theology*, James Hankis (ed.), Harvard University Press, Harvard, 1991.

FIGUEIREDO, Borges de: *O Mosteiro de Odivellas: casos de reis e memórias de freiras*, Livraria Ferreira, Lisboa, 1889.

FRANCO, Fr. Alonso: *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores en la Nueva España* [1646], Imprenta del Museo Nacional, México, 1900.

GENTIL, Jose: *Vida da venerável madre Rosa Maria Serio de Santo Antônio, carmelita da antiga observância (Nápoles)*, Francisco da Sylva, Lisboa, 1744.

GODÍNEZ, Miguel (SJ): *Práctica de la Teología Mística*, Oficina de los herederos de Martínez, Pamplona, 1761.

Guía de las fuentes en el Archivo General de Indias para el estudio de la administración virreinal española en México y en el Perú, 1535-1700. El gobierno virreinal en América durante la Casa de Austria, Lewis Hanke (ed.), con la colaboración de C. Rodríguez, Böhlau Verlag, Köln-Wien, 1977.

HEBREO, León: *Diálogos de amor*, Garcilaso de la Vega, el Inca (trad.), Padilla-libros, Sevilla, 1989.

HELFTA, Gertrude of: *The Herald of Divine Love*, Margaret Winkworth (trad. y ed.) Paulist Press, New York, 1993.

JÁMBLICO: *Vida pitagórica*, A. Ramos (intr. y trad.), Etnos, Madrid, 1991.

----- : *Sobre los misterios egipcios*, Enrique A. Ramos (intr., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1997.

LANCIEGO Y EGUILAZ, Fr. Joseph (OFM): *Carta Pastoral que escribe... a sus amadas hijas las religiosas de toda su filiación*, herederos de la viuda de Miguel de Ribera el Empedradillo, México, 1716.

LAYMANN, Paulo (SJ): *Theologia Moralis*, Nicolaus Henricus, Monachii, 1625.

LEMUS, Diego de: *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Ven. M. Sor María de Jesús angelopolitana, religiosa en el insigne convento de la Limpia Concepción de la Ciudad de los Ángeles*, Anisson y Pousel (eds.), Lyon, 1683.

LÓPEZ DE VELASCO, Juan: *Geografía y descripción universal de las Indias*, Marcos Jiménez de la Espada (ed.), estudio preliminar de M^a del Carmen González Muñoz, BAE, Atlas, Madrid, 1971.

LORENZANA, Francisco Antonio de: *Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. señor D. Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565. Dalos a luz el Illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia. Con licencias necesarias*. Imp. Joseph Antonio de Hogal, México, 1769.

LORRAVAQUIO, madre Magdalena: *Libro en que se contiene la vida de la Madre María Magdalena, monja profesada del convento del S. Jerónimo de México hija de Domingo de Lorravaquio y de Ysabel Muñoz su legítima mujer*. [Ms 94. Nettie Lee Benson (Latin American) Collection, University of the Texas Library, Texas].

LOSA, Francisco: *La vida que el siervo de Dios Gregorio López hizo en algunos lugares de la Nueva España; principalmente en el pueblo de Santa Fe*, Bernardo Hervada, Madrid, 1674.

LOYOLA, Ignacio de: *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Santander, 1986.

MÁRQUEZ, Juan: *Origen de los frayles ermitaños de la Orden de San Agustín y su verdadera institución antes del gran Concilio Lateranense*, Imp. de Antonia Ramírez, viuda, Salamanca 1618.

---- : *El Gobernador Cristiano*, impreso por D. Teresa Iunti, Madrid 1625.

MARTÍNEZ DE LA PARRA, Juan: *Luz de Verdades Católicas y explicaciones de la Doctrina Cristiana*, Antonio Marín, Madrid, 1767.

MARTÍNEZ DE ZUÑIGA, Joaquín: *Estadismo de las Islas Filipinas*, annot. W. E. Retana, Madrid 1893.

Memorias de sor Mariana, fundadora y abadesa del monasterio de Religiosas Capuchinas, María Jáuregui, México, 1808.

MERINO, Joseph Joaquín: *Alegación antilogética que doña Cecilia de Yta y Salazar da al público para manifestar la justicia, clara y notoria, en que estriba la causa que ha seguido ante el Illmo. y Rmo. Señor Arzobispo Metropolitano de estas Islas, sobre la nullidad de la profesión que hizo en el Beaterio o Casa de Recogimiento de Santa Cathalina de Sena de esta Ciudad contra el memorial apologético y otros anónimos que se esparcieron en esta Republica*, Manila 1751.

MIQUEORENA, Agustín de: *Vida de la venerable madre Micaela Josefa de la Purificación, religiosa de velo y coro del observantísimo convento de Señor San Joseph de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Puebla, viuda de Miguel Ortega*, Puebla, 1755.

MOYA DE CONTRERAS, Pedro: *Cinco cartas de Pedro Moya de Contreras precedidas de la historia de su vida según Cristóbal Gutiérrez de Luna y Francisco Sosa*, José Porrúa Turanzas, Madrid, 1962.

MURILLO VELARDE, Pedro: *Historia de la provincia de Philipinas de la Compañía de Jesús*, Imprenta de la Compañía de Jesús, Manila, 1749.

NAVARRO, Pedro: *Favores del Rey del cielo, hechos a su esposa la Santa Juana de la Cruz, religiosa de la Orden Tercera de N. P. S. Francisco*, Francisco Mateos Fernández, Madrid 1659.

NIEREMBERG, Juan Eusebio: *Obras escogidas del R. P. Juan Eusebio Nieremberg*, E. Zepeda-Henríquez (est. preliminar y ed.) Atlas, Madrid, 1957.

Novena en culto de la presentación de la Reyna de los Ángeles María Santísima a el templo de Jerusalén. Por una religiosa de velo y choro del convento de Señora Santa Inés de Monte Policiano de la ciudad de la Puebla de los Ángeles, viuda de Miguel de Ortega, Puebla, 1746.

OÑA, Pedro de: *Arauco Domado*, obra impresa en Lima por Antonio Ricardo de Turín en 1596 y ahora editada en facsímil, ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1944.

OVALLE, Alonso de (SJ): *Histórica relación del Reyno de Chile*, [1646], Instituto de Literatura Chilena, Santiago de Chile, 1969.

PÉREZ DE MESA, Diego: *Política o razón de Estado sacada de la doctrina de Aristóteles*, L. Pereña y C. Baciero (eds.), CSIC, Madrid, 1980.

PÉREZ, Tomás: *Vida de la Venerable Madre Sor Beatriz Ana Ruiz, mantelata profesora de la Orden de N.G.P.S. Agustín, y doctrinas o mística simbólico-práctica que le reveló el Señor, como farol precioso en estos tiempos, para entrar, y correr los caminos de la cristiana obligación, y devoción, sin tropezar en la ilusoria quietud de Molinistas y falsos Alumbrados; con el bien regulado uso de sentidos, y potencias, humanado con amenísima sensibilización, que le hace perceptible; y útil, y dulcemente practicable*, en la Oficina de Pascual García, en Valencia, 1744.

PIMENTEL, Alberto: *As Amantes de D. João V*. Typographia da Academia Real de Ciências, Lisboa, 1892.

PLATÓN: "Fedro o del amor" en *Diálogos*, estudio preliminar de Francisco Larroyo, Porrúa, México, 1991.

PONCE DE LEÓN, Juan (OSST): *Jardín espiritual de monjas: en el cual se enseña como se criará una perfecta monja*, por Pedro Huydobro, Burgos, 1627.

PUENTE, Luis de la (SJ): *Guía espiritual en que se trata de la oración, meditación y contemplación. Divídese en quatro tratados*, por Juan de Bostillo, Imp. a costa de Antonio Coello, Valladolid, 1609.

----- : *Meditaciones espirituales*, T. II y III, impreso por Diego Martínez, Madrid, 1718.

REBELO, Francisco: *Resumo de Theologia Mystica em que com Clareza, Brevidade e Boa Doutrina se Aprende a dita Theologia e Cousas*

Admiraveis na Materia do Spirito, António Pedroso Galvão, Lisboa Occidental, 1727.

RIVERA CAMBAS, Manuel: *Los gobernantes de México. Galería de biografías y retratos de los virreyes, emperadores, presidentes y otros gobernantes que ha tenido México*. 2 vols. Imp. de J. M. Aguilar Ortiz. México, 1872.

RODRÍGUEZ, Alonso (SJ): *Exercicio de perfección y virtudes christianas: dividido en tres partes*, Pedro Escuder impresor, Barcelona, 1747.

ROSALES, Diego de: *Historia general de el reyno de Chile, Flandes indiano*, Benjamín Vicuña Mackenna (ed.), 3 vols., Imprenta del Mercurio, Valparaíso, 1877-1878.

SALES, são Francisco de: *Introdução à vida devota*, impressão Domingos Gonçalves, Lisboa, 1784.

SAN JOAQUÍN, Antonio de: *Año Teresiano*, Imp. y Lib. de Manuel Fernández, Madrid 1733.

SANTA MARÍA, Francisco de: *Reforma de los descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, Diego Díaz de la Carrera, Madrid, 1644-1684.

SANTO DOMINGO, Juan de: *Breve relación de la fundación del beaterio de Santa Catalina*, [1726], Tipografía de Santo Tomás, Manila, 1911.

SÃO, JOSE, frei Nicolau de: *Vida da Serva de Deus Madre Jacinta de São José, carmelita descalça fundadora do convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro*, Mendes Junior, Rio de Janeiro, 1935.

SCUPOLI, Lourenço: *Combate espiritual*, Valentim Deslandes, Lisboa, 1707.

SIENA, Catalina de: *The letters of Catherine of Sienna*, Suzanne Nofke (trad. e intr.), Center for Medieval and Early Reinassance Studies, Binghamton, New York, 1988.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos: "Teatro de Virtudes Políticas" en José Rojas Garcidueñas (ed.), *Obras Históricas*, Porrúa, México, 1960.

SOARES, Pero Roiz: *Memorial*. [revisão de M. Lopes de Almeida], Universidade de Coimbra, Coimbra, 1953.

VALDÉS, Juan de: *Las ciento diez divinas consideraciones*, Ignacio Tellechea Idígoras (ed.), Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos 'Juan XXIII', Universidad Pontificia, Salamanca, 1975.

VELASCO, Alonso: *Exaltación de la divina misericordia en la milagrosa renovación de la soberana imagen de Cristo Señor N. crucificado que se encuentra en el convento de San Joseph de Carmelitas Descalzas de esta ciudad de México*, María Benavides, viuda de Juan de Ribera, México, 1699.

VENCIMENTO, frei Caetano do (OC): *Fragmentos da prodigiosa vida da muito favorecida e amada Esposa de Jesu Christo, a Venerável Madre Mariana da Purificação*, Of. Antônio da Silva, Lisboa, 1747.

Viaje de cinco religiosas capuchinas de Madrid a Lima. Año 1710-1712, en Rubén Vargas Ugarte (ed.), *Relaciones de viajes (siglos XVI, XVII y XVIII)*, T. V, Biblioteca Peruana, Lima, 1947.

ZARCO, Julián: *Catálogo de los Manuscritos Castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, T. II, Imp. Helénica, Madrid, 1926.

ZUMÁRRAGA, Juan de: *Regla cristiana breve [1547]*, Ildefonso Adeva (ed. crítica), Eunate, Pamplona, 1994.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR PIÑAL, Francisco.: *Bibliografía de Autores Españoles del siglo XVIII*, T. VI, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1991.

AGUILERA MURGUÍA, Ramón y MARTÍNEZ BARBOSA, Xóchitl: "Libros, Inquisición y devoción", en Noemí Quezada *et al.* (eds.), *Inquisición novohispana*, vol. II, UNAM-UIA-UAM, México, 2000.

AGUIRRE, Margarita: *Monjas y conventos, la experiencia del claustro*, SERNAM, Santiago, 1994.

AHLGREN, Gillian T.W.: *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1996.

ÁVILA MARTEL, Alamiro de: "Las dos fundaciones de Osorno", en *Fundación de ciudades en el reino de Chile*, Academia Chilena de la Historia, Santiago, 1986, pp. 25-35.

ALBERRO, Solange: "Herejes, brujas y beatas: Mujeres ante el tribunal de la Inquisición en la Nueva España" en Carmen Ramos Escandón (ed.), *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*, El Colegio de México, México, 1987, pp. 79-94.

---- : *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

---- : *Del gachupín al criollo: o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, Centro de Estudios Históricos, México, 1997.

---- : "Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia" en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, UIA/INAH/CONDUMEX, México, 1997, pp. 315-330.

ALDEA VAQUERO, Quintín, MARÍN MARTÍNEZ, Tomás y VIVES GATELL, José (dirs.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 5 vols., Instituto Enrique Flórez, CSIC, Madrid, 1973-1987.

ALFÉREZ MOLINA, Candelaria: "Financiación y litigio en los conventos del Prieogo barroco. Las donaciones de las profesas del convento de Santa Clara", *La clausura femenina en España*. Actas del Simposium, II, Servicio de Publicaciones R.C.U.Escorial-M^a Cristina, San Lorenzo de El Escorial, 2004, pp. 957-975.

ALGRANTI, Leila Mezan: *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*, José Olympio/Edunb, Rio de Janeiro/ Brasília, 1993.

---- : "Vida religiosa femenina no Brasil colonial: conventos e recolhimentos", *I Congreso Internacional del monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Vol. I, Universidad de Leon, León, 1993, pp. 483-494.

---- : *Livros de Devoção, Atos de Censura. Ensaio de História do Livro e da Leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. Hucitec/Fapesp, São Paulo, 2004.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de: *O Sexo Devoto: normalização e resistência femenina no império português: Sec. XVI-XVIII*, Ed. Universitária/UFPE, Recife, 2005.

ALSINA CLOTA, José: *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*, Crítica, Barcelona, 1989.

ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada: *Vida Municipal en Manila (Siglos XVI-XVII)*, Universidad de Córdoba, Córdoba 1997.

ÁLVAREZ DÍAZ, Cristina: "Espiritualidad y monacato femenino en las Cantigas de Santa María", *La clausura femenina en España: historia de una fidelidad secular, Actas del Simposium (1/4-IX-2004)*, Vol. I, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial, 2004, pp. 141-166.

ÁLVAREZ ESTÉVEZ, Rolando: *La 'reeducción' de la mujer cubana en la colonia: la casa de recogidas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1976.

ÁLVAREZ NOGAL, Carlos: "El beaterio de Santa Catalina en Manila", en *I Congreso Internacional sobre el monacato femenino en España, Portugal y América 1492-1992*, vol. I, Universidad de León, León, 1993, pp. 521-529.

AMERLINCK DE CORSI, Concepción: "El exconvento de San José y la iglesia de Santa Teresa la Antigua, sus arquitectos, artistas y artesanos", en Manuel Ramos Medina (coord.), *El Monacato femenino en el imperio español*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 477-95.

---- y RAMOS MEDINA, Manuel: *Conventos de Monjas. Fundaciones en el México virreinal*, CONDUMEX, México, 1995.

ANDERSON, Bonie S. y ZINSER, Judith P.: *Historia de las mujeres, una historia propia*, 2 vols., Crítica, Barcelona, 1991.

ANDRÉS MARTÍN, Melquíades: *Los recogidos, nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976.

---- : "Alumbrados, erasmistas, <luteranos> y místicos y su común denominador: El riesgo de una espiritualidad más <intimista>" en Ángel Alcalá, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 373-409.

---- : *Historia de la mística en la Edad de Oro en España y América*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid, 1994.

ANDRIEU, Michel: *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge II: Le Pontifical de Guillaume Durand*, Biblioteca Apostólica, Vaticano, 1940.

APARICIO LÓPEZ, Teófilo: *Beatriz Ana Ruiz, gloria insigne de Guardamar*, Estudio Agustiniiano, Valladolid, 1989.

---- : "Beatriz Ana Ruiz, poetisa y escritora ascética y mística", en *Archivo Agustiniiano* (Valladolid), vol. LXXXV, (2001), pp. 305-342.

ARANA, María José: *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Universidad de Deusto, Ediciones Mensajero, Bilbao, 1992.

ARAÚJO, Emanuel: "A Arte da Sedução: Sexualidade Feminina na Colônia", en Mary del Priore (coord.), *História das Mulheres no Brasil*", Ed. Contexto, São Paulo, 2004, pp. 45-77.

ARAYA ESPINOZA, Alejandra: "De espirituales a históricas: Las beatas del siglo XVIII en la Nueva España", *Historia*, 37 (2004), pp. 5-32.

-----, AZUA RÍOS, Ximena e INVERNIZZI, Lucía: "El epistolario de sor Josefa de los Dolores de Peña y Lillo", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos, siglos XVI-XIX*, Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas-Puebla, Puebla/México, 2006, pp. 264-327.

ARECES, Nidia: Las sociedades urbanas coloniales en Enrique Tandeter (dir.), *Nueva Historia Argentina. La Sociedad Colonial*, tomo II, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2000.

ARENAS FRUTOS, Isabel: «Fundación y primeros tiempos del convento de Jesús María de México (1580-1600)», en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional de la Orden Concepcionista*. 2 vols., Universidad de León, León, 1990, T. I, pp. 475- 484.

---- : "El convento de Jesús María en el México criollo del siglo XVII". *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América (1492-1992)*, 2 vols. Universidad de León, León, 1993, T. I, pp. 143-154.

---- : "Innovaciones educativas en el mundo conventual femenino. Nueva España, siglo XVIII: El Colegio de Niñas de Jesús María", en Manuel Ramos (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español (Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios)*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 443-454.

---- : "Elite mexicana y criollismo eclesiástico (Siglo XVII)", en Michael Zeuske (coord.), con la colaboración de Horst Pietschmann y Hans-Joachim

Köning, *X Congreso de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA). Las transformaciones hacia la sociedad en América Latina: causas y condiciones en la economía, la política y las mentalidades*. CD Rom, Leipzig-Köln (Alemania), 1996, Eje I, Simposio 4.

---- : “La Ilustración y el nuevo universo cultural de México en la época del arzobispo Lorenzana”, en Jesús M^a Nieto Ibáñez (ed.), *Humanismo y tradición clásica en España y América*, Universidad de León, León, 2002, pp. 463-490.

---- : *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, Universidad de León, León, 2004.

---- : “Las ‘otras’: niñas y criadas ante la reforma conventual femenina en México y Puebla de los Ángeles”, en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración. II Centenario de la muerte del Cardenal Lorenzana (1804-2004)*, Universidad de León, León, 2005, pp. 191-210.

---- y SARABIA VIEJO, M^a Justina: “Declaraciones de las rentas conventuales femeninas en la ciudad de México, (1764-1770)” en M^a Isabel Viforcós Marinas y M^a Dolores Campos Sánchez-Bordona (coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, Universidad de León, León, 2005, pp. 613-644.

ARIÉS, Philippe: *Historia Social da Criança e da Família*, Dora Fraksman (trad.), Zahar, Rio de Janeiro, 1981.

ARMACANQUI-TIPACTI, Elia J.: *Sor María Manuela de Santa Ana: Una teresiana peruana*, Centro de Estudios regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1999.

----- : “La propia escritura y la re-escritura de un transcriptor en Vida de la madre María Manuela de Ripa”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto, *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Universidad de Puebla, Puebla, 2006, pp.226-244.

ARMELLA DE ASPE, Virginia y TOVAR DE TERESA,Guillermo: *Escudos de monjas novohispanas*, Fernández Cueto, México 1993.

ASTRAIN, Antonio (SJ): *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols., Razón y Fe, Madrid, 1902-1925.

ATIENZA LÓPEZ, Ángela: *Propiedad, explotación y rentas: El clero regular zaragozano en el siglo XVIII*, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1988.

---- : *Propiedad y señorío en Aragón. El clero regular entre la expansión y la crisis (1700-1835)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1993.

---- : "La expansión del clero regular en Aragón durante la Edad Moderna. El proceso fundacional", *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 21 (2003), pp. 57-76.

AVILÉS, Miguel: *Erasmus y la Inquisición. El libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980.

BAIÃO, António: "A beata de Celas, processada pela Inquisição de Coimbra. Intervenção do Bispo Conde neste caso", *O Instituto*, vol. 88, nº 2 (1935), Figueira da Foz, pp. 173-179.

BALBÁS, P.: "Las Infantas Señoras de Las Huelgas. Un caso excepcional en la Historia Monástica", *Reales Sitios*, 92 (1987), pp. 65-69.

BALMORI, Diana, VOSS, Stuart F., y WORTMAN, Miles: *Las alianzas de familias y la formación del país en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

BARBEIRO, Maria Isabel: "Mujeres eremitas y penitentes", *Via Spiritus*, 9 (2002), pp. 185-202.

BARRIENTOS, Alberto: *Introducción a la lectura de santa Teresa*, Editorial Espiritualidad, Madrid, 2002.

BARRIO GOZALO, Maximiliano: "Los conventos de monjas en la Segovia de finales del Antiguo Régimen", *Hispania Sacra*, 45 (1993), pp. 631-653.

---- : *Segovia, ciudad conventual. El clero regular al final del Antiguo Régimen (1768-1836)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1995.

BARROS ARANA, Diego: *Historia general de Chile*, 17 vols., Editorial Universitaria y Centro de Estudios Diego Barros Arana, Santiago de Chile, 2000.

BARTRA, Roger: *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2001.

BATAILLON, Marcel: *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo Cultura Económica, México, 1966.

BAYLE, Constantino: "Educación de la mujer en América", *Razón y Fe*, 124 (1941), pp. 206-213.

BAZACO, Evergisto: *History of Education in the Philippines (Spanish Period, 1565-1898)*, University of Santo Tomas Press, Manila 1953.

BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia y TOVAR ESQUIVEL, Enrique (comps.): *El convento de San Jerónimo en Puebla de los Ángeles*, Litografía Magno Graf., S.A. de C.V., Puebla, 2000.

---- , ---- y TRONCO ROSAS, Martha: *El Convento Jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, Instituto Politécnico Nacional, México, 2001.

BELCHIOR, M^a Lourdes y CARVALHO, Jose Adriano de: "Genese e Linhas de Rumo da Espiritualidade Portuguesa", en *Antología de Espirituais Portugueses*, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 1994.

BENE, Charles: *Erasme et Saint Augustin, ou Influence de Saint Augustin sùr l'humanisme d'Erasme*, Proz, Geneve, 1969.

BENNASSAR, Bartolomé: *La España del Siglo del Oro*, Crítica, Barcelona, 1983.

BESIO MORENO, Nicolás: *Buenos Aires, puerto del Río de la Plata, capital de la Argentina. Estudio crítico de su población*, Talleres Tuduri, Buenos Aires, 1939.

BETHENCOURT, Francisco: *História das Inquisições em Portugal, Espanha e Itália*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1994.

BILINKOFF, Jodi: "Confessors, Penitents and the Construction of Identities in Early Modern Avila", en Barbara Diefendorf y Carla Hesse (eds.), *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800)*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1994, pp. 83-102.

BIROCCO, Carlos: "La primera Casa de Recogimiento de huérfanas de Buenos Aires: el beaterio de Pedro de Vera y Aragón (1692-1902)" en José Luis Moreno (comp.), *La política social antes de la política social. (Caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII a XX)*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2000, pp. 21-33.

---- : "Alcaldes, capitanes de navío y huérfanas. El comercio de cueros y la beneficencia pública en Buenos Aires a comienzos del siglo XVIII", ponencia presentada en las *Terceras Jornadas Uruguayas y Primeras Rioplatenses de Historia Económica*, Montevideo, Uruguay, del 9 al 11 de julio de 2003.

BOER, Wietse de: *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Contrariforma*, Giulio Einaudi editore, Biblioteca di Cultura Storica, 249, Torino, 2004.

BORGES MORAN, Pedro: *Religiosos en Hispanoamérica*, MAPFRE, Madrid 1992.

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando J.: *Communication, Knowledge, and Memory in Early Modern Spain*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.

BRACCIO, Gabriela: "Para mejor servir a Dios. El oficio de ser monja", en Fernando Devoto y Marta Madero (dirs.), *País antiguo. De la colonia a 1870*, tomo I de la *Historia de la vida privada en la Argentina*", 3 tomos, Taurus Buenos Aires, 1999, pp. 226-249.

---- : "Una ventana hacia otro mundo. Santa Catalina de Sena: Primer convento femenino de Buenos Aires", *Colonial Latin American Review*, 9/2, (2000), pp. 187-212.

BRADING, David: *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

BRAGA, Isabel Mendes Drumond: *Cultura, Religião e Quotidiano*, Hugin, Lisboa, 2005.

BRAVO ARRIAGA, M^a Dolores: *Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas. Proceso inquisitorial en la Nueva España. Siglos XVIII y XIX*, Instituto Nacional de Bellas Artes, SEP Cultura, UNAM, México, 1984.

---- : *La excepción y la regla*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997.

---- : *El discurso de la espiritualidad dirigida. Antonio Núñez de Miranda, confesor de sor Juana*, UNAM, México, 2001.

BRAVO RUBIO, Berenise y PÉREZ ITURBE, Marco Antonio: “Tiempos y espacios religiosos novohispanos: La visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas (1683-1684)”, en *Religión, Poder y Autoridad en la Nueva España*, UNAM, México, 2004, pp. 67-83.

BRUCKER, Gene: *Giovanni y Lusanna. Amor y matrimonio en el Renacimiento*, Nerea, Madrid, 1991.

BRUNO, Cayetano (SDB): *Historia de la Iglesia en la Argentina*, 12 volúmenes, Don Bosco, Buenos Aires, 1966-1976.

---- : *La Iglesia en la Argentina. Cuatrocientos años de Historia*, Centro Salesiano de Estudios “San Juan Bosco”, Buenos Aires, 1993.

BUENO DOMÍNGUEZ, M^a Luisa: “Las mujeres de Santa María de las Dueñas de Zamora: la realidad humana”, *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Asociación cultural Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 231-245.

BURGO LÓPEZ, Concepcion: “Política económica y gestión administrativa en las entidades monásticas femeninas”, *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, tomo II, Universidad de León, León, 1993, pp. 569-585.

BURKE, Marcus: *Treasures of Mexican Colonial Painting. The Davenport Museum of Art Collection*, Museum of New Mexico Press, Santa Fe, New Mexico, 1998.

BURNS, Kathryn: "Los monasterios del Cuzco colonial: Orígenes y desarrollo", *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América*, Universidad de León, León, 1993, pp. 425-432.

---- : "Conventos, criollos y la economía conventual, siglo XVII", en Manuel Ramos (coord.), *El Monacato Femenino en el Imperio Español*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 311-318.

---- : *Colonial Habits. Convents and Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Duke University Press, Durham and London, 1999.

BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier: "Los misioneros en la Monarquía", en Teófanos Egido (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons. Ediciones de Historia, Madrid, 2004.

BYNUM, Caroline W.: *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1984.

---- : "Women mystics and eucharistic devotion in the thirteenth century", *Women's Studies*, 11 (1984), pp. 179-214.

---- : "'And Woman his Humanity': Female Imagery in the Religious Writings of the Later Middle Ages", in Caroline Walker Bynum (ed.), *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, Beacon Press, Boston, 1986, pp. 257-288.

---- : *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, Beacon Press, Boston, 1986.

---- : "The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages", in Michel Feher, Ramona Naddaff and Nadia Tazi (eds.), *Fragments for a History of the Human Body*, Zone, New York, 1989.

---- : "Why all the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective", *Critical Inquiry*, 22 (1995), pp. 1-30.

BYRNE, Peter and HOULDEN, Leslie (eds.): *Companion Encyclopedia of Theology*, Routledge, London, 1995.

CALVO, Thomas: "El zodiaco mariano de la nueva Eva: El culto mariano en la América Septentrional hacia 1700", en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, UIA/INAH/CONDUMEX, México, 1997.

CAMARERO BULLÓN, Concepción: *Burgos y el Catastro de Ensenada*, Caja de Ahorros Municipal, Burgos, 1989.

CAMILLE, Michael: "The Image and the Self: Unwriting Late Medieval Bodies", en Sarah Kay and Miri Rubin (eds.), *Framing Medieval Bodies*, Manchester University Press, Manchester and New York, 1994.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier: *Beatriz Ana Ruiz, terciaria agustina y mujer insólita*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial, 2007.

CANÊVET, Mariette: "Sens Spirituel", Marcel Villee (ed.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, tome XIV, Beauchesne, París, 1990.

CANSANELLO, Oreste Carlos: "De súbditos a ciudadanos. Los pobladores rurales bonaerenses entre el Antiguo Régimen y la modernidad," *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, n° 11, 1° semestre de 1995, pp. 103-139.

---- : *De súbditos a ciudadanos. Ensayo sobre las libertades en los orígenes republicanos. Buenos Aires, 1810-1852*, Ediciones Imago Mundi, Buenos Aires, 2003.

CAPELLI, Adriano: *Cronología, Cronografía e Calendario Perpetuo*, Sesta edizione aggiornata. Milano, 1988.

CARDEMIL, Gaspar: *Los monasterios coloniales de Chile*, Imprenta de San José, Santiago, 1910.

CARMAGNANI, Marcello: *L'Altro Occidente. L'America Latina dall' invasione europea al nuovo millennio*, Einaudi, Torino, 2003.

CARVALHO, José Adriano Freitas: «Eremitismo em Portugal na Época Moderna: homens e imagens», *Via Spiritus*, 9 (2002), pp. 83-145.

---- : *Gertrudes de Hefta e Espanha. Contribução para o estudo da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*, CLUP, Porto, 1981.

CASTAÑEDA CHORNET, José: *El consumo de tabaco en España y sus factores*, Tabapress S. A., Madrid, 1988.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y HERNÁNDEZ APARICIO, Pilar: *La Inquisición de Lima, 1569-1635*, T. I, Deimos, Madrid, 1989.

CASTILLO NAVASAL, M^a José: “Monasterio de la Santísima Trinidad de las Hermanas Clarisas Capuchinas”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, vol. 21 (2003), pp. 121-132.

CASTRO, Américo: *Teresa la Santa y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1982.

CERRATO MATEOS, Felisa: “Monasterios femeninos de Córdoba: Bases económicas a mediados del siglo XVIII”, *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Las mujeres en la Historia de Andalucía*, Publicaciones de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía-Cajasur, Córdoba, 1994, pp. 309-320.

---- : *Monasterios femeninos de Córdoba. Patrimonio, rentas y gestión económica a finales del Antiguo Régimen*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2000.

CERTEAU, Michel de: *La fábula mística, Siglos XVI-XVII*, UIA, México, 1994.

CERVANTES BELLO, Francisco Javier: "Los capitales de los conventos de mujeres en la Puebla de los Ángeles durante el siglo XVII y principios del XIX", *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América*, vol. I, Universidad de León, León, 1993, pp. 187-200.

---- : "Contar el dinero para cantar por las almas. Las cuentas conventuales de la Santísima Trinidad de Puebla, 1718-1740", en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 125-135.

---- : "Las fundaciones piadosas del convento de Santa Teresa en Puebla de los Ángeles, siglos XVII-XVIII", en M^a Isabel Viforcós Marinas y M^a Dolores Campos Sánchez-Bordona (coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*. Universidad de León, León, 2005, pp. 539-571.

CERVANTES, Fernando: *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, Yale University Press, New haven, 1994.

CHARTIER, Roger: *El mundo como representación*, Gedisa, Barcelona, 1992.

---- : *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Alianza, Madrid, 1993.

---- : *Sociedad y escritura en la Edad Moderna: La cultura como apropiación*, Instituto José María Luis Mora, México, 1995.

CHIARAMONTE, José Carlos: "Modificaciones del Pacto Imperial," en Antonio Annino, Luis Castro Leiva y Francisco Javier Guerra (comps.), *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*, IberCaja, Zaragoza, 1994, pp. 107-128.

---- : *Ciudades, Provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, Ariel, Buenos Aires, 1997.

CHICO PICAZA, M^a Victoria: "Valoración del protagonismo femenino en la miniatura de las <<Cantigas de Santa María>>," en Yves-René Fonquerne (ed.), *La condición de la mujer en la Edad Media*, Coéditions, n^o 6, Madrid, 1986.

CHINCHILLA PAWLING, Perla: "La composición del lugar: de la imaginación a la memoria", *Historia y Grafía*, n° 16, Universidad Iberoamericana, México, 2001, pp. 15-43.

CICERCHIA, Ricardo: "Vida familiar y prácticas conyugales. Clases populares en una ciudad colonial, Buenos Aires, 1800-1810", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, n° 2, 1° semestre de 1990, pp. 91-109.

CIRLOT, Victoria y GARÍ, Blanca: *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1999.

CIUDAD, M^a Milagros: "Poder y religión: La familia Álvarez de Vega y el convento de la Limpia Concepción de Guatemala. Siglo XVII", *Caravelle. Cahiers du monde Hispanique et Luso-bresilien*, núm. 64 (1995), pp. 31-47.

CLASSEN, Constance: *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, Routledge, London, 1993.

COATES, Timothy J.: *Degredados e Órfãs: colonização dirigida pela Coroa no império português. 1550-1755*, Comissão Nacional Para as Comemorações Dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 1998.

CODINA, Victor y ZEVALLOS, Noé: *Vida Religiosa: História e Teologia*. Vozes, Petrópolis, 1987.

COELHO, António Borges: *Inquisição de Évora 1533-1668*, Caminho, Lisboa, 2002.

COLÍN, Oswald Sales: "El colegio para mujeres de Santa Potenciana de Filipinas, siglo XVII", en Manuel Ramos Medina (coord.), *El Monacato femenino en el Imperio español*, CONDUMEX, México, 1995, pp.115-124.

COPLESTON, Frederick: *A History of Philosophy*, Burns Oates & Washbourne, London, 1953.

CORTEGUERA, Luis R.: "The Making of a Visionary Woman: The Life of Beatriz Ana Ruiz, 1666-1735," en Marta Vicente and Luis R. Corteguera,

Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World, Ashgate, Reino Unido, 2003, pp. 165-182.

COSTA, Paulo da: *Ações Sociais da Santa Casa da Misericórdia da Bahia*, Contexto e Arte Editorial Ltda, Salvador, 2001.

COTARELO Y VALLEDOR, Armando: *Una Cantiga célebre del Rey Sabio. Fuentes y desarrollo de la leyenda de sor Beatriz, principalmente en la literatura española*, Imprenta de Antonio Marzo, Madrid, 1904.

COURCELLES, Dominique de y VAL JULIÁN, Carmen (comps.): *Des femmes e des livres. France et Espagnes, XIV^e-XVII^e siècle*, Ecole de Chartes, París, 1999.

CUADRA GARCÍA, Cristina y MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “¿Hace el hábito a la monja? Indumentarias e identidades religiosas femeninas” en Ana Isabel Cerrada y Jose Miguel Lorenzo, *De los símbolos al orden simbólico femenino (SS. IV-XVII)*, Al-Mudayna, Madrid, 1998, pp. 285-316.

D'ALVERNY, Marie Thérèse: “Comment les théologiens et les philosophes voient la femme”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 20 (1977), pp. 105-129.

DALARUM, Jacques: “La mujer a ojos de los clérigos”, *Historia de las mujeres*, 5 vols., Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *La Edad Media*, vol. II, Taurus Ediciones, Madrid, 1992, pp. 29-59.

DAVIS, Natalie Zemon: *Women on the margins: three seventeenth-century lives*, Harvard University Press, Cambridge, London, 1995.

DE LA FUENTE MACHAIN, Ricardo: “Los Saavedra en Buenos Aires durante la colonia”, *Revista chilena de historia y geografía*, tomo LXI (1929), pp. 335-350.

DELUMEAU, Jean.: *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, Editorial Labor, Barcelona, 1973.

---- : *La confesión y el perdón*, Alianza Universidad, Madrid, 1992.

---- : *De Religiões e de Homens*. Edições Loyola, São Paulo, 2000.

DEVOTO, Fernando y MADERO, Marta: *Historia de la vida privada en la Argentina, País antiguo. De la colonia a 1870*, tomo I, Taurus, Buenos Aires, 1999.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva: *Quotidiano e Poder em S. Paulo no séc. XIX*, Ed. Brasiliense, Sao Paulo, 1995.

DÍAZ, Marisa M.: “Las migraciones internas a la ciudad de Buenos Aires, 1744-1810”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, n° 16 /17, 2° semestre de 1997 y 1° de 1998.

Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático, 4 volúmenes, Institutum Historicum y Universidad Pontificia Comillas, Roma, Madrid, 2001.

DICKENS, Arthur G.: *The Counter Reformation*, Thames & Hudson, London, 1968.

Diplomatario andaluz de Alfonso X, Manuel González Jiménez (ed.), El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, Sevilla, 1991.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: “La Galera o cárcel de mujeres de Madrid a comienzos del siglo XVIII”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 9 (1973), pp. 277-285.

---- : *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Istmo, Madrid, 1985.

---- : “Imágenes de la mujer en las Cantigas de Santa María”, *La imagen de la mujer en el arte español*, Universidad Autónoma, Madrid, 1984, pp. 29-42.

---- : “Patrimonio y rentas de la Iglesia”, en Miguel Artola Gallego (dir.), *Enciclopedia de Historia de España*, III. *Iglesia. Pensamiento. Cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 90-114.

---- : *La sociedad española en el siglo XVII: El estamento eclesiástico*, Universidad de Granada, Granada, 1992.

EICH, Jennifer: *The Other Mexican Muse. Sor Maria Anna Agueda de San Ignacio (1695-1756)*. University Press of the South, New Orleans, 2004.

EIRAS ROEL, Antonio y colaboradores: *La historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, 1981.

El arca de tres llaves. Crónica del monasterio de carmelitas descalzas de San José 1690-1990, Impreso en Chile por Cochrane, S.A., Santiago, 1990.

ELLIOTT, John H.: *El Viejo Mundo y el Nuevo*, Alianza, Barcelona, 1990.

EPINEY BURGARD, Georgette y ZUM BRUNN, Emilie: *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Paidós, Barcelona, 1998.

ERRÁZURIZ, Crescente: *Seis años en la historia de Chile. 23 de diciembre de 1598 - 9 de abril de 1605*, 2 vols., Imprenta Cervantes, Santiago, 1908.

ESTEPA GIMÉNEZ, Juan Carlos: *El Marquesado de Priego en la disolución del régimen señorial andaluz*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1987.

---- : *Córdoba, 1752. Según las Respuestas Generales del Catastro de Ensenada*, Introducción de Antonio López Ontiveros, Tabapress, Madrid, 1990.

FARIA, Sheila de Castro: *A Colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1998.

FERNÁNDEZ VALENCIA, Antonia: *La casa de recogidas de Cuenca (1776-1845): desobediencia, delitos y penas de las mujeres entre la Ilustración y el Liberalismo*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2003.

Bibliografía

FERNÁNDEZ, M^a Alejandra: "Familias en conflicto: entre el honor y la deshonra", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, n° 20, 2° semestre de 1999, pp. 37-69.

FERNÁNDEZ, Pablo (OP): *Dominicos donde nace el sol: Historia de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores*, Yuste (impresor), Barcelona, 1958.

FERRARIS, M^a Rita C.: *The Beaterios for Native Women in Colonial Philippines*, Religious of the Virgin Mary Publishing Committee, Quezon City, 1987.

FOERSTER, Rolf: *Jesuitas y mapuches 1593-1767*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1996.

FONAY WEMPLE, Suzanne: "Las mujeres entre finales del siglo V y finales del siglo X" en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres, II. La Edad Media*, Taurus, Madrid, 1992, pp. 206-245.

FOZ Y FOZ, Pilar: "Hipótesis de un proceso paralelo: La Enseñanza de Zaragoza y La Enseñanza Nueva de México" en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el imperio español*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 63-82.

FRANCO, Jean: *Plotting Women: Gender and representation in Mexico*, Columbia University Press, Nueva York, 1989.

FRASCHINA, Alicia: "La clausura monacal: Hierofanía y espejo de la sociedad", *Revista Andes* n° 11 (documento descargado en <http://www.educ.ar>).

---- : " 'Comían de la mesa del Señor': El espíritu de pobreza en el monasterio de las monjas capuchinas de Buenos Aires (1749-1810)", *Archivo Iberoamericano*, vol. 60, n° 235 (2000), pp. 69-86.

---- : "La cuestión autobiográfica en el epistolario de María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús, 1730-1799", en M^a Isabel Viforcós y M^a Dolores Campos (coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual*, Universidad de León, León, 2005, pp. 705-728.

---- : "La espiritualidad jesuítica en manos femeninas: María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús en el Río de la Plata", en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos Espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad de las Américas-Puebla, Puebla/México, 2006, pp. 328-346.

FREITAS CARVALHO, José Adriano Moreira de: *Gertrudes de Helfta e Espanha: Contribuição para estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Porto, 1981.

FRENK ALATORRE, Margit: *Entre la voz y el silencio*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 1997.

FREYRE, Gilberto: *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Maia & Schmidt, Rio de Janeiro, 1933.

FRÍAS, Susana: "La expansión de la población", en *Nueva Historia de la Nación Argentina., Período español (1600-1810)*, tomo 2, Academia Nacional de la Historia, Planeta, Buenos Aires, 1999, pp. 89-126.

FUENZALIDA GRANDÓN, Alejandro: *La evolución social de Chile (1541-1810)*, Imp. Litografía i encuadernación Barcelona, Santiago de Chile, 1906.

FURLONG, Guillermo (SJ): *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*, 3 volúmenes, Colegio del Salvador, Buenos Aires, 1944.

---- : *La cultura femenina en la época colonial*, Kapelusz, Buenos Aires, 1951.

GALLAGHER, Ann: *The Family Background of the Nuns of Two Monasteries in Colonial Mexico: Santa Clara, Queretaro and Corpus Christi. Mexico City, (1724-1822)*, The Catholic University of America, Washington, 1972.

---- : "The Indian Nuns of Mexico City's Monasterio of Corpus Christi, 1724-1821" en Asunción Lavrin (comp.), *The Latin American Women, Historical Perspectives*, Greenwood Press, Westport, 1978, pp. 150-172.

GALLO, Edit: *Historia de la beneficencia en el Buenos Aires colonial*, Corregidor, Buenos Aires, 2002.

GARCÍA ANDRÉS, Inocente: *El Conhorte: Sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, 2 vols., Fundación Universitaria Española, Madrid 1999.

GARCÍA AYLUARDO, Clara y RAMOS MEDINA, Manuel: *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, 2 vols., UIA/INAH/CONDUMEX, México, 1997.

GARCÍA DE LOS ARCOS M^a Fernanda: "El convento de Santa Clara y los beaterios de Manila en el siglo XVIII", en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el imperio español*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 225-237.

GARCÍA DE SAN LORENZO MARTÍN, José: *Un plantel de sampaguitas en el vergel recoleto agustiniano*, Artes Gráficas Librado Notario, Logroño 1955.

GARCÍA, Juan Agustín: *La ciudad Indiana*, Eudeba, Buenos Aires, 1964.

GARCÍA-OLIVER, Ferran: "'Desafrenades e incorregibles dones'. Els monestirs femenins a la ciutat valenciana medieval", *Santes, monges i fetilleres. Espiritualitat femenina medieval. Revista d'Historia Medieval* 2 (1991), pp. 133-158.

GARÍ DE AGUILERA, Blanca: "Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo", *Acta historica et archeologica medievale*, 22/2 (2001), pp. 679-696.

GELDER, Enno H. A. Van: *The Two Reformations in the 16th Century. A Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*,

Martinus Nijhoff, The Hague (Netherlands), 1964.

GENTILI, Antonio y REGAZZONI, Mauro: *La Spiritualità della Riforma Cattolica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Storia della Spiritualità Collectione, nº 5, Bologna, 1999.

GINZBURG, Carlo: *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, Companhia das Letras, São Paulo, 1988.

GOFFMAN, Erwin: *Manicômios, prisões e conventos*, Editora Perspectiva, São Paulo, 2003.

GOLDMAN, Noemí: "Crisis imperial, Revolución y guerra (1806-1820)", en Noemí Goldman (comp.), *Revolución, República, Confederación: 1806-1852*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2000, pp. 21-69.

GÓMEZ EXPÓSITO, D.: "Aportación al estudio del clero cordobés: El 'día a día' de una vida conventual en la Córdoba del Antiguo Régimen", *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna*, II, Cajasur, Córdoba, 2003, pp.123-141.

GÓMEZ GARCÍA, M^a del Carmen: *Mujer y clausura. Conventos Cistercienses en la Málaga Moderna*, Universidad-Cajasur, Málaga, 1997.

GÓMEZ NAVARRO, Soledad: "Contribución de la documentación notarial al conocimiento del monacato femenino de la Edad Moderna: Las escrituras de dote de monjas en la Córdoba del Antiguo al Nuevo Régimen", en Cinta Canterla (coord.), *La mujer en los siglos XVIII y XIX. De la Ilustración al Romanticismo. Cádiz, América y Europa ante la modernidad. VII Encuentro*, Universidadde Cádiz, Cádiz, 1994, pp. 221-229.

---- : "El franciscanismo cordobés en el Catastro de Ensenada: Bases económicas. Patrimonio inmobiliario urbano. Aportación a su conocimiento", en Manuel Peláez del Rosal (dir.-ed.), *El Franciscanismo en Andalucía. Conferencias del IV Curso de Verano San Francisco en la Cultura Andaluza e Hispanoamericana*, Cajasur, Córdoba, 2000, pp. 275-286.

---- : "A punto de profesar: Las dotes de monjas en la España Moderna. Una propuesta metodológica", *La clausura femenina en España*, 2

Bibliografía

vols., Servicio de Publicaciones R.C.U.Escorial-M^a Cristina, San Lorenzo de El Escorial, T. I, pp. 83-98.

GONZALBO AIZPURU, Pilar: *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, México 1987.

---- : “*Refugium virginum. Beneficencia y educación en los colegios y conventos novohispanos*”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el imperio español*, CONDUMEX, México 1995, pp. 429-441.

---- : “Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús”, en Clara Ayluardo García y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, UIA/INAH/CONDUMEX, México, 1997, vol. 2, pp. 105-115.

---- : *Historia de la educación en la época colonial: El mundo indígena*, El Colegio de México, México, 2000.

GONZÁLEZ ECHENIQUE, Javier: *Bernardo Carrasco y Saavedra en Carlos Oviedo Cavada* (dir.), *Episcopologio chileno 1561-1815*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1992, T. I, pp. 384-385.

---- : *Manuel Alday y Axpée*, en Carlos Oviedo Cavada (dir.), *Episcopologio chileno 1561-1815*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1992, T. II, pp. 378-380.

GONZÁLEZ MORALES, Armando: “Dolor y sensualidad: vida cotidiana de una monja iluminada en Puebla”, *Elementos. Ciencia y Cultura*, n° 46, vol. 9, Junio-Agosto, 2002, pp. 51-58.

GRAÑA CID, M^a del Mar (ed.): *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas. I Congreso Internacional*, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, Barcelona, 2005.

GRAS I CASANOVAS, M. M.: “Cuerpo y alma en el carmelo descalzo femenino. Una aproximación a la alimentación conventual en la Cataluña moderna”, *Studia Histórica. Historia Moderna*, 14 (1996), pp. 207-221.

GRAZIANO, Frank: *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

GREER, Allan y BILIMKOFF, Jordi (eds.): *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas (1500-1800)*, Routledge, New York, 2003.

GRUPO 75: *La economía del Antiguo Régimen. La "renta nacional" de la Corona de Castilla*, Universidad Autónoma, Madrid, 1977.

GRUZINSKI, Serge: *La ciudad de México: Una historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

GUARDA, Gabriel (OSB): *Nueva historia de Valdivia*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001.

GUERNICA, Juan de: *Historia y evolución del monasterio de clarisas de Nuestra Señora de la Victoria, en sus cuatro periodos*, Imprenta y editorial Sagrado Corazón de Jesús, Santiago de Chile, 1944.

GUERRA, François: "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina," en Hilda Sabato (ed.), *Ciudadanía política y formación de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp. 33-61.

GUERREAU, Alain: *El feudalismo. Un horizonte teórico*, Crítica, Barcelona, 1984.

GUERRERO LOVILLO, José: "Muebles hispanoárabes en las 'Cantigas' de Alfonso el Sabio", *Al-Andalus*, X (1945), pp. 432-440.

GUILHEM, Claire: "L' Inquisition et la dévaluation des discours féminins" en Bartolomé Bennassar (org.), *L'Inquisition espagnole. XV-XIX siècle*, Librairie Hachette, París, 1979.

GUIZBURG, Carlo: *A Micro-história e outros ensaios*. Difel, Lisboa, 1991.

GUNNARSDÓTTIR, Ellen: *Mexican Karismata. The Baroque vocation of Francisca de los Ángeles, 1674-1744*, University of Nebraska Press, Lincoln-London, 2004.

---- : "Una monja barroca en el Mexico ilustrado: María Ignacia del Niño Jesús en el convento de Santa Clara de Querétaro, 1801-1802" en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. La escritura femenina Hispanoamericana, Siglos XVI-XIX*, Universidad de las Américas-Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla/México, 2006, pp. 362-374.

HALICZER, Stephen: *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

HALPERIN DONGHI, Tulio: *Historia Contemporánea de América Latina*, Alianza, Madrid, 1983.

---- : *Reforma y disolución de los imperios ibéricos 1750-1850*, Alianza, Madrid, 1985.

HAMBURGER, Jeffrey: *The visual and the visionary. Art and female spirituality in Late Medieval Germany*, Zone Books, Nueva York, 1998.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro: *Santidad e Identidad Criolla. Estudio del Proceso de Canonización de Santa Rosa*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco, 1998.

HANKE, Lewis: *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Istmo, Madrid, 1967.

---- (ed.): *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria: México*. Editorial Atlas-Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, 1977.

HENSON, M^a Luisa: *The Birth and Growth of Santa Catalina College*, Manila 1976.

HERPOEL, Sonja. *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografía por mandato*, Rodopi, Amsterdam, 1999.

HOWE, Elizabeth T.: *The Visionary Life of Madre Ana de San Agustín*, Tamesis, Suffolk, 2004.

HOWELLS, Edward: *John of the Cross and Teresa of Avila: Mystical Knowing and Selfhood*, The Crossroad Publishing Company, New York, 2002.

HUERGA, Álvaro: *Historia de los alumbrados, 1570-1630*, Fundación Universitaria Española, Madrid, Vol. I y II, 1978; Vol. III, 1986; Vol. IV, 1988 y Vol. V, 1994.

HUERTA OURCEL, M^a Magdalena y SARABIA VIEJO, M^a Justina: "Establecimiento y expansión de la Orden Concepcionista en México. Siglo XVI", *I Congreso Internacional sobre la Orden Concepcionista*, Universidad de León, León, 1990, vol. I, pp. 463-474.

IBSEN, Kristine: *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, University Press of Florida, Gainesville, 1999.

IGLESIAS SALDAÑA, Margarita y LEAL PINO, Cristian.: "La Marquesa de Piedra Blanca y Guana: una mujer en la Serena colonial", *Cyber humanitatis*, n° 4, primavera 1997 (Revista electrónica de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. ISSN 0717-2869. www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/04/textos.html).

ITURBURU, Fernando: *(Auto)biografía y misticismos femeninos en la colonia*. University of the South, New Orleans, 2000.

---- : "La perla mística, Gertrudis de San Ildefonso" en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (coords.), *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas-Puebla, Puebla/México, 2006, pp. 202-210.

IWASAKI CAUTI, Fernando: "Santos y alumbrados: Santa Rosa y el imaginario limeño del siglo XVII", *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Editorial Deimos, Madrid, 1991, pp. 531-576.

---- : "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las

alumbradas de Lima”, *Hispanic American Historical Review*, 73:4 (1993), pp. 581-613.

JAFFARY, Nora E.: *False Mystics: Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2004.

JARA, Álvaro: *Guerra y sociedad en el Chile colonial*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1987.

JIMÉNEZ RUEDA, Julio: *Don Pedro Moya de Contreras primer inquisidor de México*, Edic. Xochitl, México, 1944.

JIMÉNEZ SALAS, Hernán: *Primer proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa de Lima*, Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima, Lima, 2002.

JIMÉNEZ, Iván y BRIDIKHINA, Eugenia: *Las esposas de Cristo. Vida religiosa y actividades económicas en los conventos de Charcas del siglo XVIII*, Ministerio del Desarrollo Humano, La Paz, 1999.

JONES, Pamela M.: “The Power of Images: Paintings and Viewers in Caravaggio’s Italy”, Franco Mormando (ed.), *Saints and Sinners: Caravaggio & the Baroque Image*, McMullen Museum of Art, Boston College, Boston, 1999.

JONES, Rufus M.: *Spiritual Reformers in the 16th & 17th Centuries*, MacMillan, London, 1928.

JUÁREZ BLANQUER, Aurora: “La voz ‘clerecía’ (y sus correspondencias) en la ‘Primera Partida’”, *Boletín de la Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 43 (1991-1992), pp. 41-49.

JUNIOR, de João Luís Correia y COSTA Marcos Roberto Nunes (orgs.): *Os Mistérios do Corpo. Uma Leitura Multidisciplinar*, INSAF, Recife, 2004.

KAMEN, Henry: *The Iron Century. Social Change in Europe 1550-1660*, Cardinal, London, 1983.

KARANT-NUNN, Susan (ed.): *Varieties of Devotion in the Middle Ages and the Renaissance*, Brepols, Turnhout, Bélgica, 2003.

KIECKHEFER, Richard: "Holiness and the Culture of Devotion: Remarks on Some Late Medieval Male Saints", en Renate Blumenfeld-Kosinski y Timea Szell (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca, 1991, pp. 288-305.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane: "Les saintes poupées jeu et dévotion dans la Florence du Quattrocento", en Philippe Ariès y Jean Claude Margolin, *Les Jeux a la Renaissance (Actes du XXIIIe Colloque International d'Études Humanistes, Tours-Juillet, 1980)*, Libr. Philosophique J. Vrin, París, 1982.

KLIBANSKY, Raymond, PANOFSKY, Edwin y SAXL, Fritz: *Saturno y la melancolía*, Alianza Forma, Madrid, 1991.

KLUGER, Viviana: *El rol femenino en el litigio familiar. Ajustes y desajustes, conformismo y contradicción en los pleitos familiares en el Virreinato del Río de la Plata*, www.vivianakluger.com.ar/cv.html - 40k.

KÖRTH, Eugene H.: *Spanish Policy in Colonial Chile. The struggle for social justice, 1535-1700*, Stanford University Press, Stanford, 1968.

KRAUSE BISQUERTT, M.: *Monasterios femeninos en el Reino de Chile*, tesis de licenciatura en Historia, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1995.

KRISTELLER, Paul Oskar: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1969.

---- : "Humanism", en Charles B. Schmitt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

L'HERMITTE-LECLERCQ, Paulette: "La réclusion volontaire au moyen âge: une institution religieuse spécialement féminine", *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Editorial Complutense, Madrid, 1986, pp. 135-154.

---- : "La vie quotidienne des recluses", *Moines et religieux au Moyen Age*, Société d'édicions scientifiques, París, 1994, pp. 203-220.

LAFRAGUA, José M^a y OROZCO Y BERRA, Manuel: *La ciudad de México*, Porrúa. México, 1996.

LAGOS, Roberto (OFM): *Historia de las misiones del colegio de Chillán*, Herederos de Juan Gili, Barcelona, 1908.

LAGUNAS, Cecilia E.: "Infantas y abadesas en la Historia de León y Castilla. Siglos XII y XIII", *Anuario*, segunda época, Revista de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina), 13 (1988), pp. 107-130.

---- : "Abadesas, sorores y presbíteros en el monasterio dúplice de Santiago de León. siglos X-XI, *Hispania* LI/3, n^o 179 (1991), pp. 809-833.

---- : "Abadesas, monjas y monjes reformadores en monasterios gallegos a fines del siglo XV", *Arenal* 4/2 (1997), pp. 257-273.

---- : *Abadesas y clérigos. Poder, religiosidad y sexualidad en el Monacato Español siglos X-XV*, Universidad Nacional de Luján, Luján, 2000.

LAUWERS, Michel: "Saintes et anorexiques: le mysticisme en question", *Moines et religieux au Moyen Age*, Société d'édicions scientifiques, París, 1994, pp. 221-226.

LAVALLE, Bernard: "La crise mercedaire au Peru, 1690-1703: ou les chemins difficiles du créolisme conventual", *Cahier des Amériques Latines*, 20 (1979), pp. 131-144.

---- : *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Lima, 1993.

LAVEN, Mary: *Virgens de Veneza. Vidas Enclausuradas e Quebra de Votos no Convento Renascentista*, Marcos Santarrita (trad.), Imago Ed., Río de Janeiro, 2003.

LAVRIN, Asunción: "The Role of the Nunneries in the Economy of New Spain, XVIII Century", *The Hispanic America Historical Review*, vol. 4, (1966), pp. 371-393.

---- : "La riqueza de los conventos de monjas en Nueva España: estructura y evolución durante el siglo XVIII", *Cahiers des Ameriques Latine*, n° 8 (1973), pp. 91-122.

---- : "El convento de Santa Clara de Querétaro. La administración de sus propiedades en el siglo XVII", *Historia Mexicana*, n° 1 (1975), pp. 76-117.

---- : "El capital eclesiástico y las elites sociales en Nueva España: Estructura y evolución durante el siglo XVIII", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, núm. 1 (1985), pp. 1-28.

---- (coord.): *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, Grijalbo, México, 1991.

---- : "Religiosas", *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Louisa Schell Hoberman y Susan Midgen Socolow (comps.), Fondo Cultura Económica, Buenos Aires, 1992, pp. 175-213.

---- : "La vida femenina como experiencia religiosa: Biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial", *Colonial Latin American Review*, 3-4 (1993), pp. 27-52.

---- : "Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII", *Colonial Latin American Review*, 4:2 (1995), pp. 155-179.

---- : "De su puño y letra: epistolas conventuales" en Manuel Ramos (coord.), *El monacato femenino en el Imperio español*, CONDUMEX, México, 1995, pp.43-61.

---- : "La celda y el siglo: Epístolas conventuales" en Mabel Moraña (ed.) *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*, Instituto Internacional de Literatura Hispanoamericana, Pittsburg, 1996, pp. 139-159.

---- : "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y

anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia”, *Estudios de Historia Novohispana*, UNAM, vol. 22 (2000), pp. 49-75.

---- : “Sor María de Jesús Felipa: un diario espiritual de mediados del siglo XVIII (1758)” en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (coords.), *Monjas y Beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Archivo General de la Nación/ Universidad de las Américas-Puebla, Puebla/México, 2002, pp. 111-160.

---- : “La autoridad cuestionada: epístolas de una crisis”, *Historias*, vol. 55 (2003), pp.55-70.

---- : “La madre María Magdalena Lorravaquio y su mundo visionario”, *Signos Históricos*, vol. 7, nº 3 (Enero-Junio 2005), pp.22-41.

---- : *Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica*, en Isabel Morant (dir.) y Margarita Ortega, Asunción Lavrin, Pilar Pérez Canto (coords.) *Historia de las Mujeres en España y América Latina. El Mundo Moderno*, Cátedra, Madrid, 2005.

---- : *Vidas y el Reino de Dios: interpretaciones femeninas en el México colonial*. Arizona State University [<http://mezcal.colmex.mx/historiadores/ponencias/194.pdf>].

---- y LORETO, Rosalva: *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Universidad de las Américas-Puebla y Archivo General de la Nación, Puebla/México, 2002.

---- y ---- : *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas-Puebla, Puebla/México, 2006.

LE BRUN, Jean: “Devoción y devociones en la Época Moderna”, *Historia y Grafía*, nº 26 (2006), pp. 57-76.

LEBIGRE, Arlette: “A longa marcha do divórcio”, en Georges Duby (coord.), *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Terramar, Lisboa, 1992.

LEPENIES, Wolf: *Melancholy and Society*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

LEVI, Giovanni: "Sobre microhistoria", en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer Historia*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 119-143.

LEYDEN, Wolfgang von: *Seventeenth-Century Methaphysics. An Examination of Some Main Concepts and Theories*, Duckworth, London, 1968.

LINEHAN, Peter: *Las dueñas de Zamora. Secretos, estupro y poderes en la Iglesia española del siglo XIII*, Ediciones Península, Barcelona, 2000.

LLAMAS MARTÍNEZ, Enrique: *Santa Teresa de Jesús y La Inquisición Española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972.

LÓBRICHON, Guy: *La Religion des laïcs en Occident, XI^e-XV^e Siècles*, Hachette, París, 1994.

LOPETEGUI, León y ZUBILLAGA, Félix.: *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México. América Central. Antillas*, Editorial Católica, BAC, Madrid, 1965.

LÓPEZ DE MENESES, Amada: "Grandeza y títulos de nobleza a los descendientes de Moctezuma II", *Revista de Indias* nº 89-90 (1962), pp. 339-352.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Antonio Luis: *La economía de las órdenes religiosas en el Antiguo Régimen. Sus propiedades y rentas en el Reino de Sevilla*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1992.

---- : "Mecanismos de formación del patrimonio del clero regular en el Reino de Sevilla durante el Antiguo Régimen. Criterios que presidieron la adquisición de sus propiedades", *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna (I)*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía-Cajasur, Córdoba, 1995, pp. 453-461.

LORENZO ARRIBAS, Jose Miguel: "Madres sabias, musas y monjas cantoras: transmisión musical y magisterio femenino en la Edad Media", *Arenal* VI/1 (1999), pp. 5-29.

LORENZO SCHIAFFINO, Santiago: *Luis Francisco Romero*, en Carlos Oviedo Cavada (dir.), *Episcopologio chileno 1561-1815*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1992, T. II, pp. 63-67.

LORETO LÓPEZ, Rosalva: “Las familias y los conventos de Puebla de los Ángeles durante las reformas borbónicas”, en *Anuario de Estudios Históricos y Sociales*, Tandil Argentina, n° 5 (1990), pp. 31-51.

---- : “La fundación del convento de la Concepción: Identidad y familias en la sociedad poblana” en Pilar Gonzalbo Aizpuru (ed.), *Familias novohispanas, siglos XVI al XIX*, El colegio de México, México, 1991, pp. 163-180.

---- : “Las fuentes conventuales una aportación a la historia económica”, en *Boletín de fuentes para la historia económica*, El Colegio de México, México, enero-abril de 1991.

---- : “La fiesta de la Concepción y las identidades colectivas. Puebla (1619-1636)”, en Clara Ayluardo García y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 1, UIA/INAH/CONDUMEX, México, 1994, pp. 87-105.

---- : “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII”, Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 541-555.

---- : “La conformación de la propiedad urbana conventual en Puebla. El siglo XVIII”, en Pilar Martínez López-Cano (ed.), *Iglesia, Estado y Economía. Siglos XVI al XIX*, UNAM, México, 1995, pp. 167-178.

---- : *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Angeles del siglo XVIII*, El Colegio de México, México, 2000.

---- : “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, Siglos XVII y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, n° 23 (2001), pp. 68-95.

---- : “Escrito por ella misma. Vida de la madre Francisca de la Natividad, 1630”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Monjas y beatas*.

La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII, Universidad de las Américas-Puebla y Archivo General de la Nación, Puebla/México, 2002, pp. 24-66.

---- : “Las reformas conventuales a la luz de los concilios provinciales mexicanos”, en Jesús Paniagua (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*, Universidad de León, León, 2005, pp. 155-165.

---- : “Oír, ver y escribir. Los textos hagio-biográficos y espirituales del padre Miguel Godínez ca. 1630” en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (coords.), *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas-Puebla, Puebla/México, 2006, pp. 154-182.

---- : “Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana”, *Estudios Humanísticos*, 5 (2006), pp. 93-119.

LUNA, Elba y CECCONI, Elida: *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina (1776-1990)*, Gadis, Buenos Aires, 2002.

LUQUE ALCAIDE, Elisa: *La educación en Nueva España en el siglo XVIII*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1970.

LUTI, Mary J.: *Teresa of Ávila's Way*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1991.

LYMAN, Johnson: “Estimaciones de la población de Buenos Aires en 1744, 1778 y 1810”, en *Desarrollo Económico*, n° 73, Vol. 19, abril-junio 1979.

LLAMAS MARTÍNEZ, Enrique: *Santa Teresa de Jesús y La Inquisición Española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972.

LLORCA LLORCA, Bernardino: *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1980.

MACKAY, Angus: "Mujeres y religiosidad", *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Asociación cultural Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 489-508.

MACOLA, Erminia: "El 'no sé que' como percepción de lo divino", Manuel Criado de Val (ed.), *Santa Teresa y la literatura mística hispánica: Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la Mística Hispánica*, EDI-6, Madrid, 1984.

MANCHADO LÓPEZ, Marta: "Religiosidad femenina y educación de la mujer indígena en Filipinas. El beaterio-colegio de la Madre Paula de la Santísima Trinidad", *Revista de Indias*, 59: 215 (1999), pp.171-202.

MANNARELLI, María Emma: *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Ediciones del Congreso del Perú, Lima, 2000.

MANRIQUE, Andrés: "Ruiz, Beatriz Ana, OSA", en Quintín Aldea, Tomás Marín y José Vives (dirs.), *Diccionario de la Historia Eclesiástica de España*, CSIC, Madrid 1973, vol. III, p. 2118.

MÁRQUEZ, Antonio: *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Editorial Taurus, Madrid, 1980.

MARRE, Diana: "La aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III en América Latina: una revisión". *Quadernos del Instituto Catalán de Antropología*, nº 10 (1997), pp. 217-249.

MARTI ALEMANY, Francisca A. y MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Federico R.: "La dote como regulador de las rentas conventuales y del patrimonio familiar, S. XVIII-XX" en *I Congreso Internacional de Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Tomo II, Universidad de León, León, 1993, pp. 603-616.

MARTÍNEZ ALCALDE, Lidia.: "Recogimiento para mujeres en Lima hasta 1650", *Hispania Sacra*, vol. 53, nº 108 (2001), pp. 435-454.

MARTÍNEZ CUESTA, Ángel: "Monjas y beatas en Filipinas, 1621-1898", Jesús Paniagua (coord.), *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América*, T. I, Universidad de León, León 1993,

pp. 511-520.

MARTÍNEZ DE SAN MIGUEL, Yolanda: "Subalternidad, poder y conocimiento en el contexto colonial: las conflictividades de la conciencia criolla", *Saberes americanos: subalternidad y epistemología en los escritos de sor Juana*, Universidad de Pittsburg, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburg, 1999, pp. 207-235.

MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Pilar, VON WOBESER, Gisela y MUÑOZ, Juan Guillermo (coords.): *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, México, 1998.

MARTÍNEZ RUIZ, Enrique (dir.): *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España*, Editorial Actas, Madrid, 2004.

MARTINS, Rocha: *A Madre Paula*. F. J. da R. Martins, Lisboa, 1928.

MATILLA TASCÓN, Antonio: *La única contribución y el Catastro de Ensenada*, Imp. Suc. de Sánchez Ocaña, Madrid, 1947.

MATTHEI PUTTKAMER, Mauro: *Alonso del Pozo y Silva en Carlos Oviedo Cavada, Episcopologio chileno 1561-1815*, T. II, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1992, pp. 97-145.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós: *Bahia Século XIX. Uma Província no Império*, Ed. Nova Fronteira S.A., Rio de Janeiro, 1992.

MAYO, Carlos: " 'Amistades ilícitas': las relaciones extramatrimoniales en la campaña bonaerense 1750-1810", en *Cuadernos de Historia Regional*, vol. 1/2 (1985), pp. 3-9.

---- : *Los Betlemitas en Buenos Aires: convento, economía y sociedad (1748-1822)*, Junta de Andalucía, Sevilla, 1991.

---- : "Vivir en la frontera: vida cotidiana en la frontera pampeana (1740-1780)", versión digital. www-gewi.uni-graz.at/jbla/JBLA_Band_40-2003/151_178.pdf.

MCMILLIN, Linda A.: "Gender and monastic autonomy in thirteenth-century Barcelona: abbess vs. bishop", *Journal of Medieval History*, 18 (1992), pp. 267-278.

MEA, Elvira Azevedo: "1621-1634. Coimbra. O sagrado e o profano em choque", *Revista de História das Idéias*, vol. IX, 2ª parte (1987), pp. 229-248.

MEDINA, José Toribio: *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Fondo Histórico y Bibliográfico de J. T. Medina, Santiago de Chile, 1952.

MELERO-MONEO, Mª Luisa: "Retablo y frontal del convento de San Juan de Quejana en Álava (1396)", *Locus Amoenus*, 5 (2000-2001), pp. 33-51.

---- : "Eva-Ave. La Virgen como rehabilitación de la mujer en la Edad Media y su reflejo en la iconografía de la escultura románica", *Lambard, Estudios d'Art Medieval*, 15 (2003), pp. 111-134.

MENDOZA GARCÍA, Eva: "La clausura femenina en España en el siglo XVII a través de los manuales de escribanos y documentos notariales de Málaga", *La clausura femenina en España*, tomo II, Servicio de Publicaciones R.C.U. Escorial-Mª Cristina, San Lorenzo de El Escorial, 2004, pp. 245-268.

MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo: "La España del siglo XIII leída en imágenes", *Cuadernos de la Alhambra*, 18 (1982), pp. 51-114.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1945.

MESGRAVIS, Laima: *A Santa casa da Misericórdia de Sao Paulo (1599-1844): Contribucao ao estudo da asistencia social no Brasil*, Conselho Estadual da Cultura, Sao Paulo, 1974.

MESQUIDA, Juan O.: "A Historical Study of the Institutional, Economic, and Social Aspects of the Misericordia of Manila", Unpublished Ph. D. dissertation, University of Santo Tomás, Manila 2005.

MEZA, Rosa: *Recuerdos históricos. Monasterio de las religiosas*

dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile, Imprenta Lagunas y Co., Santiago de Chile, 1923.

MILLAR CARVACHO, René.: *Misticismo e Inquisición en el virreinato peruano. Los procesos a los alumbrados de Santiago de Chile 1710-1736*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2000.

MILLETICH, Vilma: "El Río de La Plata en la economía colonial," en Enrique Tandeter (comp.), *Nueva Historia Argentina La Sociedad Colonial*, tomo II, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2000, pp. 189-240.

MIURA ANDRADES, José María: "Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval: emparedadas y beatas", en Ángela Muñoz y María del Mar Graña (coord.), *Religiosidad femenina: Expectativas y realidades (SS. VIII-XVIII)*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1991.

---- : "Milagros, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso de las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI" en Carlos Álvarez Santaló, M^a Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 443-460.

MOLINA, Raúl Alejandro: "La educación de la mujer en el siglo XVII y comienzos del siguiente, la influencia de la beata española D^a Marina de Escobar", *Historia*, 5 (1956), pp. 11-32.

---- : *Diccionario biográfico de Buenos Aires 1580-1720*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 2000.

MONASTERIO, Ignacio: *Místicos Agustinos Españoles*, Ed. Agustiniiana, Real Monasterio de El Escorial, 1929.

MONTORO, José: *Virreyes españoles en América. Relación de virreinos y biografía de los virreyes españoles en América*, Editorial Mitre, Barcelona, 1991.

MONTSERRAT I TORRENTS DELS PRATS, Joseph: *Las transformaciones del neoplatonismo*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1987.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús: “Una síntesis del ‘Ars Praedicandi’ medieval en la *Partida Primera*, Tit. V, Ley 68”, *Estudios Románicos, Homenaje al profesor Luis Rubio*, vol. II, Universidad de Murcia, Murcia, 1987, pp. 977-985.

MONZÓN PERDOMO, M^a Eugenia: “El recogimiento de mujeres a finales del siglo XVIII. La Casa de Mujeres Arrepentidas de las Palmas (Estudio estadístico)”, *Actas del XIV Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas, 2002.

---- : “Marginalidad y prostitución”, en Isabel Morant (dir.) y Margarita Ortega, Asunción Lavrin, Pilar Pérez Cantó (coords.), *Historia de las Mujeres en España y América Latina. El Mundo Moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 379-398.

MORANT, Isabel (dir.) y ORTEGA, Margarita, LAVRIN, Asunción, PÉREZ CANTÓ, Pilar (coords.): *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol II, *El Mundo Moderno*, Cátedra, Madrid, 2005.

MORENO, José Luis: “La estructura social y demográfica de la ciudad de Buenos Aires en el año 1778,” en *Anuario de Investigaciones Históricas*, n° 8 (1965), pp 151-170.

---- (comp.): *La política social antes de la política social. (Caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII a XX)*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2000.

---- y GARAVAGLIA, Juan Carlos: *Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX*, Cántaro, Buenos Aires, 1993.

MORETA VELAYOS, Santiago: *Rentas monásticas en Castilla: Problemas de método*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1974.

MORGAN Ronald J.: *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1800*, The University of Arizona Press, Tucson, 2002.

MORINIGO, Marcos Augusto: *Diccionario de Americanismos*, Mucnik editores, Buenos Aires, 1985.

MORUJÃO, Isabel: “O tema do Eremitismo na literatura conventual feminina: S. Paulo Eremita em A Preciosa de Soror Maria do Céu: do relatos em prosa à narrativa épica”, *Via Spiritus* 9 (2002), pp. 255-286.

MOTT, Luiz: *Rosa Egipciaca, uma santa africana no Brasil*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1993.

MOUTOUKIAS, Zacarías: *Contrabando y control colonial en el siglo XVII*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1988.

---- : “Familia patriarcal o redes sociales: balance de una imagen de la estratificación social”, *Anuario del IEHS*, 15 (2000), pp. 133-151.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (SS. XIV-XVI)*, Comunidad de Madrid, Madrid, 1994.

---- : “Oria de Villavelayo, la reclusión femenina y el movimiento religioso femenino castellano (Siglos XII-XVI)”, *Arenal* V/1 (1998), pp. 47-67.

MURIEL, Josefina: *Conventos de monjas en la Nueva España*, Editorial Santiago, México, 1946.

---- : *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1974.

---- : *Las mujeres en Hispanoamérica*, MAPFRE, Madrid, 1992.

---- : *Cultura Femenina Novohispana*, UNAM, México, 1994.

---- : “Francisco Aguiar y Seijas y las mujeres de su tiempo” en *El arzobispo Francisco Aguiar y Seijas*, CONDUMEX, México, 2000.

---- : “Las viudas en el desarrollo de la vida novohispana”, en Manuel Ramos Medina (comp.): *Viudas en la Historia*, CONDUMEX, México, 2002, pp. 95-111.

MYERS, Kathleen Ann: *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1715)*, Liverpool University Press, Liverpool, 1993.

---- : "The Mystic Triad in Colonial Mexican Nuns' Discourse: Divine Author, Visionary Scribe, and Clerical Mediator", *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 6 (1997), pp. 479-524.

---- : "Fundadora, cronista y mística. Juana Palacios Berruecos/ Madre María de San José" en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Universidad de las Américas-Puebla/ Archivo General de la Nación, Puebla/México, 2002, pp. 67-110.

---- : *Neither Saints Nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

---- y POWELL, Amanda: *A Wild Country Out in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, University of Indiana Press, Bloomington, 1999.

NARANJO RAMÍREZ, José: *Génesis del paisaje agrario olivarero-vitícola en la campiña de Córdoba (Aguilar y Moriles en el siglo XVIII)*, Diputación Provincial Córdoba, Córdoba-Aguilar de la Frontera, 1998.

NASCIMENTO, Ana Amélia Vieira: *Patriarcado e Religião. As Enclausuradas Clarissas do Convento do Desterro da Bahia, 1677-1890*, Conselho Estadual de Cultura, Bahia, 1994.

NAVARRO GARCÍA, Luis (coord.): *Historia general de España y América, América en el siglo XVIII. Los primeros Borbones*, tomo XI-1, Rialp, Madrid 1983.

NICHOLSON, Daniel H. S. y LEE, Arthur H. E. (eds.): *The Oxford Book of English Mystical Verse*, Oxford University Press, Oxford, 1927.

NIZZA DA SILVA, M^a Beatriz: "Divorcios en el Brasil Colonial: El caso de Sao Paulo" en Asunción Lavrin (coord.) *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*, Grijalva, México, 1991, pp. 339-370.

---- : *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial*, Estampa, Lisboa, 2002.

NORMAN, Richard: *The Moral Philosophers. An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

O'GORMAN, Edmundo: *Meditaciones sobre el criollismo*, CONDUMEX, México, 1970.

O'MALLEY, John: *Los primeros jesuitas*, Ediciones Mensajero, Sal Terrae, Bilbao, 1993.

OLIVARES MOLINA, Luis: *La provincia franciscana de Chile de 1553 a 1700 y la defensa que hizo de los indios*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1961.

OLIVARES ZORRILLA, Rocío: "La espiritualidad alemana en la poesía del obispo Palafox", en Montserrat Galí Boadella (coord.), *La pluma y el báculo, Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004, pp. 161-188.

ONG, Walter: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen, New York, 1982.

ORLANDIS, José: "Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media", *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXVI (1956), pp. 5-46.

---- : "Laicos y monasterios en la España Medieval", *Anuario de Estudios Medievales*, 17 (1987), pp. 95-104.

ORTEGA LÓPEZ, Margarita: "Las edades de las mujeres" en Isabel Morant (dir.) y Margarita Ortega, Asunción Lavrin, y Pilar Pérez Cantó (coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. II, *El Mundo Moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 317-350.

ORTEGA Y MEDINA, Juan A.: "De Andrenios y Robinsones", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, vol. XXX, México, 1971-1976, pp. 219-251.

Painting a New World. Mexican Art and Life, 1521-1821, Denver Art Museum, Denver, 2004.

PAIVA, José Pedro: “Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)”. *Gaudela. Revista de Cultura*, nº 1 (2000), pp. 3-28.

---- : “Os Mentores”, en João Francisco Marques & António Camões Gouvêia (org), *História Religiosa de Portugal*, vol. II, Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, pp. 201-237.

PALLARES MÉNDEZ, M^a del Carmen: *A vida das mulleres na Galicia Medieval (1110-1500)*, Universidad de Santiago de Compostela. Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, Santiago de Compostela, 1993.

PANIAGUA PÉREZ, Jesús y VIFORCOS MARINAS, M^a Isabel: *El humanismo jurídico en las Indias: Hernando Machado*, Diputación Provincial de Badajoz, Badajoz, 1997.

PARK, Katherine: “The Organic Soul”, en Charles B. Schmitt (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 464-484.

PASSMORE, John: *The Perfectibility of Man*, Duckworth, London, 1970.

PELÁEZ DEL ROSAL, Manuel (dir.-ed.): *El Franciscanismo en Andalucía. Conferencias del IV Curso de Verano San Francisco en la Cultura Andaluza e Hispanoamericana*, Cajasur, Córdoba, 2000.

PELIKAN, Jaroslav: *Mary through the Centuries. Her Place in the History of Culture*. Yale University Press, New Haven, 1996.

PEÑA GONZÁLEZ, Patricia: “La Casa de Recogidas de Santiago, un hospital de almas”, en Sergio Vergara, Paulina Zamorano y Martinic Zvonimir (eds.), *Descorriendo el velo. II y III jornadas de investigaciones en historia de la mujer*, Ediciones LOM, Santiago, 1998, pp. 117-130.

---- : "La casa de Corrección de Mujeres: una unidad de producción" en Patricia Peña y Paulina Zamorano (eds.), *Mujeres ausentes miradas presentes, IV jornadas de investigación de historia de las mujeres*, Universidad de Chile y Ediciones LOM, Santiago de Chile, 2000, pp. 109-132.

PEÑA OTAEGUI, Carlos: *Una crónica conventual. El monasterio de las agustinas de Santiago (1574-1951)*, El Imparcial, Santiago de Chile, 1951.

PÉREZ BALTASAR, M^a Dolores: *Mujeres marginadas: Las casas de recogidas en Madrid*, Gráficas Lormo, Madrid, 1984.

---- : "Orígenes de los recogimientos de mujeres," en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, n° 6 (1985), pp. 13-23.

---- : "La marginación femenina en la época de los Austrias" en M^a Victoria López Gordón y Monserrat Carbonell Esteller (eds.), *Historia de la mujer e Historia del matrimonio*, Universidad de Murcia, Murcia, 1997.

PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M^a Isabel: "El tratamiento de la mujer en las Cantigas de Santa María", en Yves-René Fonquerne (ed.), *La condición de la mujer en la Edad Media*, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, Madrid, 1986, pp. 51-73.

PÉREZ PEINADO, Jose Ignacio: *El monasterio concepcionista de la villa de Pedroche (1524-1998). Historia, espiritualidad y vida diaria de las religiosas de clausura*, Autor, Córdoba, 2004.

PÉREZ PUENTE, Leticia: "Alonso de Cuevas Dávalos: arzobispo místico, criollo docto y dócil", en Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVIII)*, UNAM, Plaza y Valdés, México, 2004, pp. 68-71.

PERRY, Mary Elizabeth: "Escudos de Monjas/Shields of Nuns: The Creole Convent and Images of Mexican Identity in Miniature", Disertación doctoral, Brown University, 1999.

---- : *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

PETROFF, Elizabeth A.: *Medieval Women's Visionary Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

PI CORRALES, Magdalena de Pazzis, GARCÍA HERNÁN, David, LEÓN SANZ, M^a Virginia y PÉREZ BALTASAR, M^a Dolores: "Las órdenes religiosas en la España Moderna: dimensiones de la investigación histórica", en Enrique Martínez Ruiz, y Vicente Suárez Grimón (eds.), *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Régimen, III Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna*, vol. I, Universidad de Las Palmas, Las Palmas de Gran Canaria, 1994, pp. 205-251.

PINTA LLORENTE, Miguel de la: "Aportaciones Bio-bibliográficas Inéditas para el 'Ensayo' del P. Gregorio de Santiago Vela", en *Archivo Agustiniiano*, 50 (1956), pp. 47-58.

Pintura Novohispana. Museo Nacional del Virreinato, Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, A.C., Tepozotlán 1996.

POLICZER BOISIER, Catalina y SALOMONE, Alicia N.: "Los alumbrados en Chile: Religiosidad y cultura popular entre los siglos XVII y XVIII", *Contribuciones científicas y tecnológicas*, año XXV, n^o 114 (1996), pp. 103-116.

PONCES CANELAS, Carlos Augusto: *História dos Conventos de Beja*, Minerva Comercial, Beja, 1965.

POOLE, Stafford: *Pedro Moya de Contreras: catholic reform and royal power in New Spain, 1571-1591*, University of California Press, Berkeley, 1987.

POUTRIN, Isabelle: *Le Voile et la Plume. Autobiographie et Sainteté Féminine dans l'Espagne Moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995.

POWER, Eileen: *Mujeres medievales*, Madrid, 1979.

---- : "Madama Eglantina. La priora de Chaucer en la vida real", *Gente medieval*, Ariel, Barcelona, 1988, pp. 117-149.

PRIETO, Luis Francisco: *Crónica del monasterio de capuchinas de Santiago*, Imprenta de San José, Santiago de Chile, 1911.

PRIORE, Mary del: *Histórias das Mulheres no Brasil*, Contexto, São Paulo, 1997.

---- : *Mulheres no Brasil Colonial. A mulher no imaginário social. Mãe e mulher, honra e desordem. Religiosidade e sexualidade*, História Contexto, São Paulo, 2003.

QUEZADA, Noemí, RODRÍGUEZ, Marta Eugenia, y SUÁREZ, Marcela (eds.): *Inquisición novohispana*, 2 vols., UNAM-UIA-UAM, México, 2000.

QUIÑONES, Ana M^a: *El simbolismo vegetal en el Arte Medieval*, Ed. Encuentro, Madrid, 1995.

QUIROGA, Laura C.: “Comportamientos sexuales y valores sociales. El adulterio de las mujeres en las <<Cantigas de Santa María>>”, *Fundación*, T. VII, Fundación para la Historia de España, Buenos Aires, 2004-2005, pp. 19-29.

---- : “De la Concepción al nacimiento: La maternidad en las Cantigas de Santa María”, *Temas Medievales*, 13/1 (2005), pp. 173-184.

RAHNER, Hugo: *Saint Ignatius Loyola, Letters to Women*, Herder and Herder, New York, 1960.

RAMÍREZ LEYVA, Edelmira: *María Rita Vargas, María Lucía Célis. Beatas embaucadoras de la colonia*, UNAM, México, 1988.

RAMÓN, Armando de: *Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana*, MAPHRE, Madrid, 1992.

RAMOS MEDINA, Manuel (coord.): *El Monacato femenino en el imperio español*, CONDUMEX, México, 1995.

---- : “Esplendor del culto carmelita.” en Manuel Ramos Medina (coord.), *El Monacato femenino en el imperio español*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 497-509.

---- : *Místicas y descalzas Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, Centro de Estudios Históricos CONDUMEX, México, 1997.

---- : “De cómo eran tratadas algunas viudas en el convento novohispano”, en Manuel Ramos Medina (comp.): *Viudas en la Historia*, CONDUMEX, México, 2002, pp. 79-89.

---- : *Camino a la Santidad. Siglos XVI-XX*, CONDUMEX, México, 2003.

RANFT, Patricia: *A Woman's Way: The Forgotten History of Women Spiritual Directors*, Palgrave Press, New Cork, 2000.

RANUM, Orest: “Los refugios de la intimidad”, en Philippe Ariès y Georges Duby, *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1989.

REDER GADOW, Marion: “Las voces silenciosas de los claustros”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 25 (2000), pp. 279-335.

REESE, William L. (ed.): *Dictionary of Philosophy and Religion. Eastern and Western Thought*, Humanities Press, New Jersey, 1998.

RETAMAL FAVEREAU, Julio, CELIS ATRIA, Carlos y MUÑOZ CORREA, Juan Guillermo: *Familias fundadoras de Chile, 1540-1600*, Zig Zag, Santiago de Chile, 2001.

REY CASTELAO, Ofelia: *Poder y privilegios en la Europa del siglo XVIII*, Síntesis, Madrid, 1992.

---- : “Las economías monásticas femeninas ante la crisis del Antiguo Régimen”, *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Universidad de León, León, 1993, vol. II, pp. 105-130.

---- : “Los fundamentos económicos de la iglesia en la España del periodo moderno: quiebras y conflictos de mantenimiento”, en Enrique Martínez Ruiz y Vicente Suárez Grimón (eds.), *Iglesia y Sociedad en el Antiguo Régimen III Reunión Científica de la Asociación de Historia Moderna*, vol. II, Las Palmas de Gran Canaria, 1994, pp. 391-408.

RHODES, Elizabeth: "Join the Jesuits, See the World: Early Modern Women in Spain and the Society of Jesus", en John O'Malley, Gauvin Bailey, Steven Harris y Frank Kennedy (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, University of Toronto Press, Toronto, 2006, pp. 33-49.

RICE, Eugene: *The Renaissance Idea of Wisdom*, Greenwood Press, Westport, 1988.

RIGHETTI, Mario: *Historia de la Liturgia*, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Amancio: *El Real Monasterio de las Huelgas de Burgos y El Hospital del Rey (Apuntes para su historia y colección diplomática con ellos relacionada)*, 2 vols., Imprenta y Librería del Centro Católico, Burgos, 1907.

RODRÍGUEZ MOLINA, Juan y LLOPIS AGELÁN, Enrique: "Economía monástica", en Miguel Artola Gallego (dir.), *Enciclopedia de la Historia de España. Diccionario temático*, vol. 5, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 433-435.

RODRÍGUEZ, Isaías: *Santa Teresa de Jesús en la Espiritualidad Española*, CSIC, Madrid, 1972.

RODRÍGUEZ, Pablo: "La familia en Sudamérica colonial", en Isabel Morant, (dir.) y Margarita Ortega, Asunción Lavrin, Pilar Pérez Cantó (coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. II, *El Mundo Moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 637-664.

ROJO ALIQUÉ, Francisco Javier: "Para el estudio de conventos franciscanos en Castilla y León: San Francisco de Valladolid en la Edad Media", *El Franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas*, Gbg Editora, Barcelona, 2005, pp. 419-428.

ROMERO, José Luis: *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1986.

RUBIAL GARCÍA, Antonio: *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

---- : "Josefa de San Luis Beltrán" en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto, *Monjas y Beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Archivo General de la Nación/ Universidad de las Américas-Puebla, Puebla/México, 2002, pp. 161-204.

---- : "Santos para pensar. Enfoques materiales para el estudio de la hagiografía novohispana." *Prolija Memoria. Estudios de Cultura Virreinal*, 1:1, Noviembre 2004, pp. 21-146.

---- : *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de la Nueva España*. UNAM/FCE, México, 2006.

---- : "Las monjas se inconforman; los bienes de Sor Juana en el espolio (*sic*) del arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas", en <http://www.cervantesvirtual.com/sevlet/SirveObras/05810624255737662132268/p00>

---- y BIENKO DE PERALTA, Doris: "Las más amada de Cristo. Iconografía y culto de Santa Gertrudis la Magna en Nueva España, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 83 (2003), pp. 1-53.

---- y ---- : "Santa Gertrudis la Magna. Huellas de una devoción novohispana", *Historia y grafía*, vol 26 (2006), pp. 109-140.

RUBIO ÁRQUEZ, Marcial: "La Sátira contra las Monjas en la Edad Media Castellana", en *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, T. III, Cosmos, Lisboa 1993, pp. 343-346.

RUBLACK, Ulinka: "Female Spirituality and the Infant Jesus in Late Medieval Dominican Convents", *Gender & History*, VI/1 (1994), pp. 37-57.

RUDY, Gordon: *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, Routledge, New York and London, 2002.

RUEDA, Pedro: *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)*, Diputación Provincial-EEHA-Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005.

RUIBAL, Beatriz: "Cultura y política en una sociedad de Antiguo Régimen," en Enrique Tandeter (dir.), *Nueva Historia Argentina. La Sociedad Colonial*, tomo II, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2000, pp. 420-424.

RUIZ ALCÓN, M^a Teresa: "Imágenes del Niño Jesús del monasterio convento de las Descalzas Reales", *Reales Sitios*, VI (1965), pp. 28-36.

SABAT DE RIVERS, Georgina: *El "Sueño" de sor Juana Inés de la Cruz. Tradiciones literarias y originalidad*, Tamesis Books, London, 1976.

SALAZAR SIMARRO, Nuria: *La vida común en los conventos de monjas de la ciudad de Puebla*, Biblioteca Angelopolitana, Puebla, 1990.

---- : "¿Observancia o relajación? Disposiciones de Francisco Antonio de Lorenzana para los conventos femeninos de México" en Jesús Paniagua (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*, Universidad de León, León, 2005, pp. 167-190.

SÁNCHEZ GÓMEZ, Miguel Ángel: "El patrimonio del clero regular femenino en Cantabria a la luz del proceso desamortizador", *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América*, Universidad de León, León, 1993, vol. II, pp. 451-457.

SÁNCHEZ LORA, José Luis: *Mujeres, Conventos y Formas de la Religiosidad Barroca*, Fundación Universitaria, Madrid, 1988.

SÁNCHEZ PEDROTE, Enrique: "Los preladados virreyes", *Anuario de Estudios Americanos*, VII (1950), pp. 211-253.

SANTIAGO, Luciano: "Talangpaz: The Foundresses of the Beaterio de San Sebastian of Calumpang (Now the Congregation of the Augustinian Recollect Sisters) 1691-1732", *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 17: 3 (1989), pp. 238-239.

---- : *To Love and to Suffer*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 2005.

---- : "Beaterio de Santa Rita de Pasig: A precursor of the Congregation of the Augustinian Sisters of Our Lady of Consolation (1740-1909)", *Unitas*, 78: 1 (2005).

SANTIAGO VELA, Gregorio de: *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, T. I y T. VI, Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón, Madrid, 1913 y 1922.

SARABIA VIEJO, Justina: "Controversias sobre la 'vida común' ante la reforma monacal femenina en México", en Manuel Ramos Medina, (coord.) *El monacato femenino en el Imperio Español*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 583-592.

---- : "Vientos de reforma (1768-70): el trabajo femenino en los conventos calzados de Puebla de los Ángeles" en M^a Isabel Viforcós Marinas y M^a Dolores Campos Sánchez-Bordona (coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, Universidad de León, León, 2005, pp. 549-571.

---- y ARENAS, I.: "¿Olla común? El problema de la alimentación en la reforma monacal femenina: México, siglo XVIII" en Antonio Garrido Aranda (comp.), *Los sabores de España y América. Cultura y Alimentación*, Ed. La Val de Onsera, Huesca, 1999, pp. 247-267.

SARANYANA, Josep Ignasi: "La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)", *Medievalia*, 26 (1997), pp. 1-8.

SASTRE SANTOS, Eutimio: "La condición jurídica de las beatas y beaterios. Introducción y textos. 1139-1917", *Antología Anua*, 43 (1996), pp. 287-586.

SCARBOROUGH, Connie L.: "Verbalization and Visualization in MS T.I.1 of the *Cantigas de Santa Maria*: The Theme of the Runaway Nun", en Israel J. Katz y John E. Keller (eds.), *Studies on the Cantigas de Santa Maria: Art, Music, and Poetry. Proceedings of the International Symposium on the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, el Sabio (1221-1284) in Commemoration of Its*

700th Anniversary Year, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1981, pp. 135-154.

SCHÄFER, Ernesto: *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, Junta de Castilla y León – Marcial Pons, España, 2003.

SCHLEGEL, Ursula: "The Christchild as Devotional Image in Medieval Italian Sculpture: A Contribution to Ambrogio Lorenzetti Studies", *The Art Bulletin*, LII/1 (1970), pp. 1-10.

SCHRÖTER, Bernd y BÜSCHGES, Christian (eds.): *Beneméritos, aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*, Vervuert, Iberoamericana, Madrid, 1999.

SCHWARTZ, Stuart B.: *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*, Companhia das Letras, São Paulo, 1988.

SCIACCA, Michaele Federico: *Saint Augustin et le neoplatonisme: la possibilité d'une philosophie chrétienne*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1956.

SCREECH, Michael A. : *Montaigne and Melancholy*, Penguin Books, Londres, 1991.

SELGA, Miguel: *Protección civil a favor del beaterio de la Compañía*, Manila 1948.

SELKE, Ángela: *Proceso de fray Francisco Ortiz*, Guadarrama, Madrid, 1968.

SERRANO Y SANZ, Manuel: *Apuntes para una Biblioteca de Escritoras Españolas desde el año 1401 al 1833*, 4 vols., Atlas, Madrid 1975.

SERRERA CONTRERAS, Ramón María: "El convento de la concepción de Caracas y el crédito agrario en el nacimiento de la economía del cacao en Venezuela (siglo XVII)", *La orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional*, vol. I, Universidad de León, León, 1990, pp. 537-554.

---- : "Sociedad estamental y sistema colonial", en Antonio Annino, Luis Castro Leiva, y François-Xavier Guerra, *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*, Iber-Caja, Zaragoza, 1994, pp. 45-74.

SIMONS, Walter: *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001.

SILVA DIAS, Jose Sebastião: *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal, (séculos XVI a XVIII)*, Editora da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1960.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da: «Magia e Heterodoxia Femininas no Brasil Colonial», *Revista de Ciências Históricas*, vol. 17 (2002), Universidade Portucalense, pp. 185-210.

SOCOLOW, Susan: "Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII" en *Desarrollo Económico*, vol. 20, n° 79, oct-dic 1980, pp. 229-349.

---- : "Parejas bien constituidas: la elección matrimonial en la Argentina Colonial, 1778-1810", *Anuario del IEHS*, V (1990), pp 133-160.

SOEIRO, Susan A.: "The Social and Economic Role of the Convent Women and Nuns in Colonial Bahia, 1677-1800", *Hispanic American Historical Review*, n° 54 (1974), pp. 209-232.

---- : "Catarina de Monte Sinay: Nun and Entrepreneur", en David Sweet and Gary B. Nash (eds.), *Struggle and Survival in Colonial Latin America*, University of California Press, Berkeley, 1981, pp.247-256.

---- : "Las órdenes femeninas en Bahía, Brasil, durante la Colonia: implicaciones económicas, sociales y demográficas, 1677-1810", en Asunción Lavrin (comp.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectiva histórica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 202-228.

SOLTERER, Helen: "Seeing, Hearing, Tasting Woman: Medieval Senses of Reading", *Comparative Literature*, 46/2 (1994), pp. 129-145.

SOSA, Francisco: *El Episcopado Mexicano. Biografía de los Ilmos. Señores arzobispos de México. Desde la época colonial hasta nuestros días*, 2 vols., editorial Jus, México, 1962.

STAPLES, Anne: "Mayordomos, monjas y fondos conventuales", *Historia mexicana*, 36 (1986), pp. 131-167.

STINGER, Charles L.: *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, University of New York Press, Albany, 1977.

SUÁREZ, Margarita: "El poder de los velos: monasterios y finanzas en Lima. Siglo XVIII" en Martha Moscoso (comp.), *Palabras del silencio. Las mujeres latinoamericanas y su historia*, ABYA YALA, UNICEF, DGIS, Quito, 1995, pp. 95-109.

SURTZ, Ronald E.: *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain the Mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995.

TARIFA FERNÁNDEZ, Adela: "La intrahistoria de un convento de clausura. El libro de los oficiales que sirven al convento de las carmelitas descalzas de Úbeda (1763-1901)", *La clausura femenina en España*. Actas del Simposium, II, Servicio de Publicaciones R.C.U.Escorial-M^a Cristina, San Lorenzo de El Escorial, 2004, vol I, pp. 597-620.

TAVARES, Pedro Vilas Boas: «Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (Alguns dados, problemas e sugestões)», *Via Spiritus*, 3 (1996), pp. 163-215.

---- : *Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*, Porto, 2002 [Tese de Doutorado em Cultura Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto].

TERÁN, Rosemarie: "Censos, capellanías y elites: aspectos sociales del crédito en Quito colonial (Primera mitad del siglo XVIII)", *Procesos. Revista ecuatoriana de Historia*, 1:2 (1991), pp. 23-48.

TORALES, M^a Cristina: "Humanismo cristiano y teología moral en Nueva España: Autores y textos latinos impresos en prensas alemanas que conserva la Universidad Iberoamericana", en Horst Pietschmann, Manuel Ramos Medina y M^a Cristina Torales Pacheco (eds.), *México y Alemania: percepciones mutuas en impresos, siglos XVI-XVIII*, UIA/CONDUMEX/ Centro Cultural BANAMEX, México, 2005.

TORRES SÁNCHEZ, Concha.: *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII. Dominicas y carmelitas descalzas*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.

TORRES-ALCALÁ, Antonio: "Santa Teresa: más allá de la palabra", en Manuel Criado de Val (ed.), *Santa Teresa y la literatura mística hispánica: Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la Mística Hispánica*, EDI-6, Madrid, 1984.

TRIANO, M^a Antonia: "Función económica de los monasterios de clausura en la Audiencia de Charcas", *I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América*, vol. I, Universidad de León, León, 1993, pp. 441-451.

TRIVISON, Mary Louise: "Monastic Living and Monastic Dying in the *Cantigas de Santa Maria*", *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, VI (1994), pp. 1-11.

TRONCARELLI, Fabio: *La Spada e la Croce. Guillen Lombardo e l'inquisizione in Messico*, Salerno editorie, Roma, 1999.

TWINAM, Ann: "Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial", en Asunción Lavrin (comp.), *Sexualidad y matrimonio en América hispánica: Siglos XVI-XVIII*, Grijalbo, México, 1991, pp. 127-171.

--- : *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford University Press, Stanford, 1999.

UDAONDO, Enrique: *Crónica de la Venerable Orden de San Francisco*, Amorrortu, Buenos Aires, 1920.

UNDERHILL, Evelyn: *Mysticism*, Doubleday Image Books, New Cork, 1990.

URBINA CARRASCO, M^a Ximena: *La frontera huilliche en el reino de Chile. Relaciones fronterizas en el territorio entre Valdivia y Chiloé*, Sevilla, 2006, (Tesis doctoral inédita).

VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime: *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana/LOM ediciones, Santiago, 2001.

VALLE-ARIZPE, Artemio de: *Virreyes y virreinas de la Nueva España. Tradiciones, leyendas y sucesos del México virreinal*, Editorial Porrúa, México, 2000.

VAN DEUSEN, Nancy: “Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cuzco, 1550-1580”, en *Allpanchis*, vol I, n^o 35-36 (1990), pp. 249-291.

---- : “Recogimiento for Women and Girls in Colonial Lima: An Institutional and Cultural Practique”, Ph. D. Disertación, Universidad de Illinois, Urbana-Champaing, 1995.

---- : “La Casa de Divorciadas, la Casa de la Magdalena y la política de recogimiento en Lima, 1580-1660”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, CONDUMEX, México, 1995, pp. 395-406.

---- : “Defining the Sacred and the Worldly: Beatas and Recogimientos in Late Seventeenth-Century Lima”, *Colonial Latin American Historical Review*, 6:4 (1997), pp. 441-477.

---- : “Instituciones religiosas y seglares para mujeres en el siglo XVII en Lima”, en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, UIA-INAH-CONDUMEX, México, 1997, pp. 207-230.

---- : “Determinando los límites de la virtud: el discurso en torno al recogimiento entre las mujeres de Lima durante el siglo XVII”, en Margarita Zegarra (ed.), *Mujeres y género en la historia del Perú*, CENDOC Mujer, Lima, 1999, pp. 39-58.

---- : “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII, las beatas de Lima”, *Histórica*, 33:1, (1999), pp. 47-78.

---- : *Between the Sacred and the Worldly. The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*, Stanford University Press, Stanford, California, 2001.

---- : “Las mercedes recibidas de Dios: la autobiografía de Jerónima de San Francisco (1573-1643) mística limeña”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (coords.), *Dialogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de las Américas-Puebla, Puebla/México, 2006, pp. 40-73.

VARGAS CARIOLA, Juan Eduardo: “Financiamiento del ejército de Chile en el siglo XVII”, *Historia*, 19 (1984), pp. 159-202.

VAUCHEZ, André: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age: D’après le Procès de Canonisation et les documents hagiographiques*, Ecole Française de Rome, Roma, 1981.

---- : “Dévotion eucharistique et union mystique chez les saintes de la fin du Moyen Age”, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Editions du Cerf, París, 1987, pp. 259-264.

---- : “Mythos/logos. Sagrado/profano”, en Ruggiero Romano (dir.), *Enciclopédia Einaudi*, vol. 12, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1987.

---- : *A Espiritualidade na Idade Media Ocidental. Séc. VIII-XIII*, Editorial Estampa, Lisboa, 1995.

VIDAL TUR, Gonzalo: *Un obispado español. El de Orihuela-Alicante*, 2 vols., Gráficas Gutemberg, Alicante, 1979.

VIFORCOS MARINAS, M^a Isabel: "El beaterio quiteño de Nuestra Señora de la Merced y sus fallidos intentos de transformación en Convento (1730-1758), *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, vol. I, Universidad de León, León, 1993, pp. 357-366.

---- : "Los recogimientos, de centros de integración social a cárceles privadas: Santa Marta de Quito," en *Anuario de Estudios Americanos*, L-2, (1993), pp. 59-92.

---- y CAMPOS-SÁNCHEZ BORDONA, M^a Dolores (coords.): *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, Universidad de León, León, 2005.

VIGIL, Mariló: *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1994.

VINYOLES, Teresa y VARELA, M^a Elisa: "Vocacions femenines del segle XV", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 71 (1998), pp. 889-906.

VON WOBESER, Gisela: "El uso del censo consignativo como mecanismo de crédito eclesiástico", *Iglesia y religión y sociedad en la Historia Latinoamericana (1492-1945)*, T. II, Centro de Estudios Históricos de América Latina, Universidad József Attila de Szeged, Szeged, 1989, pp. 63-75.

---- : "Las fundaciones piadosas como fuentes de crédito en la época colonial", *Historia mexicana*, XXXVIII, núm. 4 (1989), pp. 779-791.

---- : *El crédito eclesiástico en la Nueva España, S. XVIII*, UNAM, México, 1994.

---- : "El arrendamiento de inmuebles urbanos como fuente de ingresos de los conventos de monjas de la ciudad de México hacia 1750", *Iglesia, Estado y Economía. Siglos XVI al XIX*, UNAM e Instituto José María Luis Mora, México, 1995, pp. 153-165.

---- : "Las capellanías de misas: su función religiosa, social y económica en la sociedad novohispana", en M^a del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en el México colonial*, UNAM, México, 1998, pp. 119-130.

---- : "La fundación de capellanías de misas, una costumbre arraigada entre las familias novohispanas", *Jahrbuch für geschichte lateinamerikas*, vol. 35 (1998), pp. 25-44.

---- : "El papel de las capellanías de misas en el campo de la educación en la Nueva España. Siglos XVI a XVIII, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Familia y educación en Iberoamérica*, El Colegio de México, México, 1999, pp. 33-41.

---- : *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1700-1821*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1999.

VV. AA.: *I Congreso Internacional sobre la Orden Concepcionista*, 2 vols., Universidad de León, León, 1990.

---- : *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, 2 vols., Universidad de León, León, 1993.

---- : *La clausura femenina en España*, 2 vols., Servicio de Publicaciones R.C.U.Escorial-M^a Cristina, San Lorenzo de El Escorial, 2004.

---- : *Monjas coronadas. Vida conventual femenina*, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid, 2005.

WEBER, Allison: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

---- : "Between Ecstasy and Exorcism: Religious Negotiation in Sixteenth-Century Spain", *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 23:2 (1993), pp. 221-234.

---- : "Teresa de Ávila. La mística femenina" en Isabel Morant (dir.) y Margarita Ortega, Asunción Lavrin, Pilar Pérez Cantó (coords.), *Historia de las Mujeres en España y América Latina. El Mundo Moderno*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 107-129.

WILLIAM, Christian Jr.: *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1981.

---- : *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1989.

WINDELBAND, Wilhelm: *A History of Philosophy. Greek, Roman, and Medieval*, vol. I, Harper Torchbooks, New York, 1958.

WINSTON-ALLEN, Anne: *Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1997.

WOOD, A. J. R. Russel: *Fidalgos e Filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*, Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1981.

XIRAU, Ramón: *Palabra y silencio, Siglo XXI*, México, 1993.

ZAPATER, Horacio: *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1992.

ZAYAS, Concepción: “La escritora Ana de Zayas y el obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. LVIII-1 (2001), pp. 61-81.

---- : “Danza moral o juego de maroma: religiosidad interior, filosofía ética y heterodoxia en Ana de Zayas, escritora seglar procesada por alumbradismo (Puebla de los Ángeles, México, siglo XVII)” en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos novohispanos. Siglos XVI-XIX*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas-Puebla, Puebla/México, 2006, pp. 420-442.

ZIOMEK, Henryk: “El uso de las percepciones sensoriales en la obra de Santa Teresa”, en Manuel Criado de Val (ed.), *Santa Teresa y la literatura mística hispánica: Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la Mística Hispánica*, EDI-6, Madrid, 1984.

Este libro, titulado *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XVI-XIX*, se acabó de imprimir en los talleres de la Universidad de León (España), el día 3 de septiembre de 2007, festividad de Santa Dorotea. La edición estuvo al cuidado de las doctoras M^a Isabel Viforcós Marinas (Universidad de León) y Rosalva Loreto López (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla) y ha tenido una tirada de 500 ejemplares.