

**UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO**

**CAMPUS GUANAJUATO**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**DEPARTAMENTO DE HISTORIA**

**IGLESIA, MONJAS Y CONFESORES: ACTITUDES Y EXPRESIONES  
SOBRE EL IDEAL DE VIRTUD EN CONVENTOS FEMENINOS  
NOVOHISPANOS (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII)**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO  
DE MAESTRO EN HISTORIA**

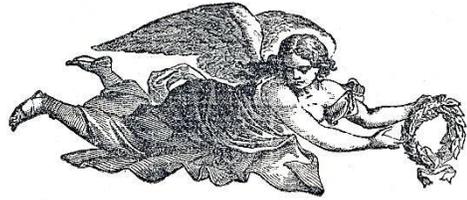
**PRESENTA:**

**JOSÉ ALEJANDRO VALADEZ FERNÁNDEZ**

**DIRECTORA: DRA. GRACIELA BERNAL RUIZ**

**VALENCIANA, GUANAJUATO, ENERO DE 2017**





Mi amado es para mí y yo soy para mi amado, él pastorea entre azucenas.

Antes de que sople la brisa del día y se huyan las sombras, vuelve, sé semejante amado mío, a una gacela, a un joven cervatillo por los montes de Béter.

*(El Cantar de los Cantares, 2: 16, 17).*

## **Agradecimientos**

Esta investigación pudo lograrse con el apoyo de una beca otorgada por el CONACYT, dentro del marco de la Maestría en Historia (Estudios Históricos Interdisciplinarios) de la Universidad de Guanajuato, misma que resultó imprescindible para cursar el programa académico y concluir el presente trabajo.

También quiero agradecer al personal y a los responsables de los siguientes repositorios, quienes me atendieron muy amablemente en la búsqueda y consulta de los documentos utilizados en este ejercicio: al Archivo General de la Nación, galería 4, a Ana Rita Valero de García Lascuráin, directora del Archivo Histórico “José María Basagoiti Noriega” del Colegio de S.I. de Loyola las Vizcaínas, a la Biblioteca Armando Olivares Carrillo de la Universidad de Guanajuato. Asimismo, a los encargados de las colecciones digitales de la Biblioteca Nacional de México, del Acervo del Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX y del Archivo de la Universidad Autónoma de Nuevo León, ya que varias de las fuentes empleadas se encuentran bajo ese formato, lo que agilizó su exploración.

Particularmente quiero mencionar a la doctora Graciela Bernal Ruiz, mi directora de tesis, por haber confiado en que este trabajo llegaría a feliz conclusión, por los consejos y la asesoría en cuanto a fuentes, metodología y a su infinita paciencia en las revisiones que constantemente me realizó. Reconozco a mis sinodales Javier Ayala Calderón, Graciela Velázquez y Galia Vólkhina por el tiempo que dedicaron en las observaciones a este trabajo.

Finalmente, pero no por ello menos importantes, a mi familia y amigos, quienes me alentaron en todo momento a terminar este proyecto, gracias enormes a todos por estar a mi lado.

## Índice

Introducción.....1

**Capítulo 1. La condición femenina en la Nueva España durante la época colonial: el convento como opción para el resguardo del honor y el ejercicio de la virtud.....26**

1.1.La educación de la mujer que permanecía “en el siglo” .....27

1.2.La educación de la mujer que entraba en religión.....34

1.3.El claustro: sus habitantes, los oficios y los espacios conventuales..... 42

1.4.El ideal de vida religiosa femenina.....54

1.5.Intentos por sobresalir en el convento en el siglo XVII novohispano.....64

1.5.1. Monjas que se encaminaron hacia la santidad.....65

1.5.2. Monjas que se desviaron hacia la heterodoxia.....70

**Capítulo 2. El mundo conventual femenino en el siglo XVIII novohispano: actores, continuidades y transformaciones..... 81**

2.1. Concilios, reformas y acuerdos en los siglos XVII y XVIII para el funcionamiento de los conventos femeninos novohispanos..... 81

2.2. Alcances y limitaciones del reformismo borbónico en el ámbito conventual femenino: el brazo ejecutor en Nueva España.....92

2.2.1 Francisco Antonio de Lorenzana (1766-1772)..... 94

2.2.2 Francisco Fabián y Fuero (1765-1773).....99

2.2.3 Alonso Núñez del Haro y Peralta (1772-1800)..... 104

2.3. El confesor como guía y pastor de almas..... 109

2.3.1 El confesor según la concepción ortodoxa de la iglesia..... 110

2.3.2 El confesor en la conducción espiritual y moral de los conventos femeninos..... 116

**Capítulo 3. Con olor a azucenas: actitudes y expresiones ortodoxas respecto al ideal de virtud en algunas Vidas ejemplares..... 123**

3.1. Las virtudes..... 125

3.2. Actores que intervenían en la construcción y publicación de las Vidas ejemplares..... 130

3.3 Estructuras, elementos y temas comunes en las obras seleccionadas.....	139
3.4. Monjas consideradas virtuosas.....	149
3.4.1 Sor Luisa de santa Catarina de Sena (1682-1738).....	150
3.4.2 Sor María Anna Águeda de san Ignacio (1695-1756).....	161
3.4.3 Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad (1709-1757).....	171
3.4.4 Rasgos de la personalidad de las protagonistas en las obras seleccionadas.....	184
<b>Capítulo 4. Por veredas peligrosas: monjas con posturas heterodoxas.....</b>	<b>192</b>
4.1. Herejías y otros delitos procesados por el Santo Oficio de la Inquisición novohispana.....	194
4.2. Monjas acusadas y procesadas: las denuncias inquisitoriales y los actores que intervenían en ellas.....	198
4.3. Monjas transgresoras juzgadas por la inquisición.....	206
4.3.1 Sor Ana María de Santa Inés Lacal, procesada entre 1788-1790.....	207
4.3.2 Sor María Rosa Josefa de Santa Brígida, procesada entre 1799-1804.....	215
4.3.3 Sor María Micaela de San José, procesada entre 1800-1803.....	226
4.3.4 Elementos comunes y particulares en las actas inquisitoriales analizadas.....	236
<b>Reflexiones finales.....</b>	<b>242</b>
<b>Índice de imágenes y cuadros.....</b>	<b>252</b>
<b>Anexo.....</b>	<b>254</b>
<b>Fuentes.....</b>	<b>262</b>

## Introducción

Las primeras fundaciones de conventos femeninos en la Nueva España tuvieron lugar a mediados del siglo XVI; a partir de entonces se fueron estableciendo durante todo el período virreinal, si bien hubo algunas etapas en donde se realizaron más fundaciones que otras. En total, en el virreinato novohispano llegaron a erigirse 58 conventos de mujeres de diferentes órdenes religiosas.<sup>1</sup>

Uno de los principales papeles que desempeñaron los conventos en la sociedad novohispana fue el resguardo de la virtud y del honor de las mujeres. Además de que en ellos ingresaron mujeres con una verdadera vocación religiosa, también significó una opción para aquellas mujeres cuyas familias no tenían una dote atractiva para desposarlas convenientemente; por lo que tomar los votos y enclaustrarse representaba una opción “honorable”, pues la sociedad novohispana aceptaba como “respetables” tanto el estado marital como el religioso. También fue una alternativa para algunas mujeres que, al quedar viudas, decidían pasar el resto de sus vidas confinadas en el convento, llevando una vida apacible.<sup>2</sup>

Los conventos también fueron una alternativa para la educación femenina. Algunos de ellos recibían a niñas educandas, que eran enviadas allí para que aprendieran las costumbres, la moral y la doctrina cristiana. Una vez terminada su instrucción, la joven debía “tomar estado,” es decir, elegir entre casarse o ser religiosa. Si optaba por la última opción, podía ingresar al convento de su preferencia, ya fuera de vida calzada o descalza. Los primeros se caracterizaban por llevar un estilo de vida hasta cierto punto relajado y permisivo, mientras que en los segundos la regla era más austera y rígida, además de que no se les permitía tener bienes personales.

---

<sup>1</sup> Algunos estudios generales sobre la historia y la fundación de estos establecimientos en Nueva España son los de Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial Jus, 1996, Concepción Amerlinck y Manuel Ramos Medina (Coord.), *Conventos de monjas: fundaciones en el México virreinal*, México, CONDUMEX, 1995, por nombrar algunos.

<sup>2</sup> Casi todos los conventos fueron pensados para el resguardo de españolas y criollas, aunque en el siglo XVIII surgieron instituciones para albergar a indias y mestizas, como Corpus Christi, Ntra. Sra. de Cosamaloapan y Ntra. Sra. de los Ángeles, todos de la orden franciscana, y también Ntra. Sra. de Guadalupe o de Inditas, de la Compañía de María. Manuel Ramos Medina (Coord.), *Memoria del II Congreso Internacional: El monacato femenino en el imperio español, monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Centro de Estudios de historia de México CONDUMEX, 1995, pp. 39-42.

Un rasgo común en todos los conventos fue la clausura, es decir, una vez que la monja hacía sus votos religiosos no podía salir, a excepción de peligro de muerte o para hacer una nueva fundación. Dentro del claustro, la vida rutinaria estaba marcada por la regla y las constituciones de cada orden, en donde las religiosas tenían la obligación de desempeñar ciertas labores, además de la oración, las penitencias y el ayuno, que eran parte de las actividades en las que se ejercitaban las monjas en la búsqueda del ideal de virtud femenino, de acuerdo con los cánones establecidos por la Iglesia.

Lo anterior era lo que se esperaba de cualquier religiosa, pero si alguna de ellas pretendía lograr un mayor acercamiento con Dios, debía realizar prácticas piadosas adicionales, como la introspección o la oración mental, aunque hubo quienes realizaron mayores penitencias, como la imposición de cilicios, flagelaciones, privarse de alimento y humillarse públicamente.<sup>3</sup> Además de lo anterior, también se recurrió al ejercicio de escribir sus experiencias religiosas para dejar constancia de lo que le acontecía en el plano espiritual y evidenciar que llevaba una vida ortodoxa acorde a los cánones de la Iglesia católica.

Pero si bien algunas religiosas trabajaron arduamente para alcanzar ese acercamiento con Dios a través de la búsqueda del ideal de virtud, a la par de estas intenciones y prácticas, hubo quienes no solo estuvieron al margen de ellas, sino que fueron acusadas de haber “desviado” el camino. Ese distanciamiento con la ortodoxia se manifestó de varias formas, tales como el dudar de la presencia de Cristo en la hostia consagrada o sobre el misterio de la Trinidad, o por medio de actos escandalosos, como simular levitaciones y decir que se cometían actos impuros con el Demonio, y que al ser percibidos casi siempre por sus compañeras, su abadesa o su confesor, fueron denunciadas ante el Santo Oficio.

El objetivo central de esta investigación, que se inscribe en el campo de la historia social y cultural, es analizar casos de monjas que, a través de escritos redactados por ellas mismas, por miembros de la iglesia (su confesor o algún clérigo), o por ambos, buscaron

---

<sup>3</sup> Un estudio reciente sobre el cuerpo femenino y el autocastigo como una expresión para cumplir con esos ideales de vida religiosa es el trabajo doctoral de Andrea Durán Cingerli, *La mujer bajo el hábito. Estudio histórico-antropológico en torno a la corporalidad en las monjas de la Hispanoamérica colonial*, Universidad de León, 2015(tesis doctoral) disponible en:<https://buleria.unileon.es/.../La%20mujer%20bajo%20el%20hábito.pdf?..> [descargada el 17 de noviembre de 201515].

demostrar que habían alcanzado el ideal de virtud consagrada; estos escritos resaltaban la historia de la religiosa y sus virtudes, y serían publicados con el nombre de Vidas ejemplares. Asimismo, analizamos casos de monjas que se alejaron de ese camino de virtud y fueron acusadas ante el Tribunal de la Santa Inquisición por adoptar posturas heterodoxas que contrariaban los cánones establecidos por la Iglesia.

Se trata por tanto de un análisis comparativo del deber-ser, entre lo que se esperaba de la monja buscando “el ideal de virtud” y lo que acontecía cuando no se seguía tal modelo. En ambas posturas se hará evidente que la Iglesia fue la institución reguladora que trató de implementar mecanismos de poder, control, conducción y de corrección espiritual y moral en las religiosas; esto lo hacía a través de diferentes actores de su cuerpo eclesiástico, que si bien se movían en distintos escenarios y tenían funciones diferentes (ya el confesor en el convento, ya los inquisidores, en el Tribunal del Santo Oficio), estaban directamente relacionados y buscaban un objetivo común: que las religiosas pensaran y actuaran según los cánones ortodoxos de la Iglesia. Además, esos mismos actores llegaron a intervenir en ambos casos pues, por un lado, no fue raro que el confesor denunciara ante el Tribunal a las monjas que se desviaban del camino, mientras que por otro lado, antes de que las Vidas ejemplares pudieran publicarse, debían ser examinadas por miembros del Santo Oficio o por algún teólogo, quienes daban fe de que no contenían proposiciones en contra de la religión católica ni contra el monarca.

Los casos analizados se desarrollaron en la segunda mitad del siglo XVIII aunque en distintas décadas. Las Vidas ejemplares se publicaron entre 1756 y 1757 y en su narración se percibe el deseo de preservar los valores morales y religiosos que eran apreciados en las dos centurias anteriores. Por otro lado, las actas de Inquisición que aquí empleamos, se produjeron entre 1787 y 1801, es decir, coinciden con el “auge” del reformismo borbónico, que en cuanto al ámbito religioso se refiere, fue una empresa liderada por varios obispos peninsulares que tenían como uno de sus objetivos erradicar los excesos en los que vivían algunos conventos de monjas.<sup>4</sup> Sin embargo, aunque algunas de

---

<sup>4</sup> El reformismo borbónico pretendió abarcar todos los rubros de gobierno, tanto en el aspecto político, económico, social, cultural y religioso. En esta investigación solo nos ocuparemos de las estrategias que se efectuaron para reformar al clero, y de manera concreta, en lo concerniente a los conventos de monjas novohispanos. Para ahondar en el estudio de las reformas borbónicas en los otros aspectos de gobierno ver el estudio clásico de Horst Pietschmann, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

las tareas del Tribunal fueron reconsideradas por el proyecto reformista, en las actas no se vio reflejado algún cambio, pues en ellas se trataban solo el procedimiento que los inquisidores seguían al enjuiciar un caso.

Consideramos que el carácter novedoso de nuestra investigación reside en la comparación y el análisis de los casos seleccionados, pues si bien seguimos a religiosas clarisas y dominicas, elegimos dos monjas de cada orden, para mostrar que no obstante que pertenecían a una misma congregación, y que en teoría contaban con los mismos elementos para conducirse por la ortodoxia católica, siguieron caminos distintos. Con respecto a la comparación entre religiosas de varias órdenes, respondió a un deseo por apreciar cómo se vivía el ideal de virtud en comunidades monásticas de distintas Reglas y Constituciones; esto evidenció particularidades, pero también nos permitió encontrar similitudes en su método para alcanzarla, dado que ambas perseguían un mismo fin (la perfección cristiana).

Por otro lado, el que se trate de clarisas y dominicas obedeció a un proceso de selección de fuentes y a una delimitación cronológica: después de revisar el universo de casos que se presentaban para el siglo XVIII<sup>5</sup> y buscar aquellos que mostraran los dos tipos de posturas (ortodoxia y heterodoxia), notamos que el ejercicio podía realizarse con monjas de estas dos congregaciones. El tiempo fue otro factor importante, dado que buscamos que las fuentes (las Vidas ejemplares y las actas inquisitoriales) no estuvieran tan distanciadas entre sí y que pertenecieran más o menos a una misma temporalidad, y esto apuntaba hacia la segunda mitad de ese siglo, lo que coincidía con la instauración de la reforma conventual.

A partir de lo expuesto anteriormente, se plantearon los siguientes objetivos secundarios:

1. Analizar las circunstancias sociales, económicas y culturales en donde se insertan los casos estudiados, para identificar los elementos que influyeron en las problemáticas planteadas en esta investigación.

---

<sup>5</sup> Consideramos para el siglo XVIII 11 casos de monjas con posturas heterodoxas que pertenecen a las órdenes carmelitas descalzas, concepcionistas, jerónimas, dominicas, y de las franciscanas, capuchinas y clarisas. Para las vidas ejemplares contamos un total de 12 casos de carmelitas descalzas, concepcionistas, jerónimas, dominicas, agustinas, y de las franciscanas, también de capuchinas y clarisas.

2. Evidenciar cómo se vivía el ideal de la virtud femenina conventual, según el canon ortodoxo de la Iglesia, así como la manera en que lo entendían y llevaban a la práctica las monjas de las órdenes religiosas analizadas en este proyecto.
3. Analizar cómo algunas monjas buscaron demostrar, a través de escritos, que habían alcanzado ese ideal de virtud femenina conventual.
4. Explicar en qué consistía la heterodoxia adoptada en los casos de monjas acusadas ante la Inquisición.
5. En función de las pautas manejadas por la Iglesia a través de la Inquisición, identificar el delito por el que se les acusaba, y si es posible, señalar su reinserción en el cuerpo de la Iglesia.

### **Hipótesis**

A partir de estos puntos, se buscó mostrar que los interesados en la publicación de estas Vidas ejemplares (confesores, admiradores, patrocinadores y, en un sentido más amplio, la Iglesia misma como institución) quisieron evidenciar que las monjas protagonistas de estos relatos habían alcanzado el ideal de virtud cristiana de la época, porque su existencia, sus actos y sus dichos daban cuenta de la rectitud de su vida y el seguimiento de las pautas canónicas y ortodoxas, y por tanto, merecían ser tenidas como modelos para otras monjas. Creemos que la idea de perfección religiosa consistía en una permanente práctica de las virtudes, pues de esta manera se aspiraba a establecer lazos más estrechos con la santidad y con Dios.

Por otro lado, también deseamos evidenciar que la Iglesia creía que ciertas monjas no cumplían con aquel ideal de vida, y más aún, que rechazaban o no entendían los preceptos que a sus ojos debían seguir las mujeres que ingresaban al claustro. En lugar de esto proferían dichos que contradecían o desafiaban los preceptos de la fe, realizaban actos escandalosos que no eran propios de su estado religioso, adoptando posturas heterodoxas y heréticas que fueron censuradas por el Santo oficio y, en ese sentido, fueron acusadas ante este tribunal para que se les siguiera el correspondiente proceso.

## Estado de la cuestión

El estudio de la escritura y la espiritualidad femenina por medio de “obras edificantes” (con ello me refiero a “historias” de vidas, poemas, cartas, diarios y hasta obras de teatro) producidos en los conventos novohispanos, se ha planteado desde diferentes intereses, ángulos y perspectivas. Josefina Muriel fue la precursora de este tipo de estudios; con su obra ya clásica, *Conventos de monjas en la Nueva España*, y poco más tarde, en *Cultura femenina novohispana*<sup>6</sup>, planteaba las muchas formas y temas en los que las monjas que elaboraron textos se ejercitaron. Muriel nos dice que los conventos fueron para algunas religiosas deseosas de estudio, una de las pocas vías para tener acceso a los libros. Baste recordar el ejemplo de Sor Juana Inés de la Cruz.

No todas las monjas estaban autorizadas a escribir, pues además de las diferencias en cuanto a su formación (por ejemplo, casi todas las monjas de velo negro sabían leer y escribir, en contraste con las legas o de velo blanco, que en su mayoría no lo sabían o lo hacían poco), la escritura era una labor que normalmente se realizaba en función de su oficio. Por ejemplo, la abadesa en su calidad de máxima autoridad, podía hacerlo, aunque también las contadoras, las maestras de novicias y las refectoreras, pues era necesario que dejaran por escrito constancia de sus respectivas labores.

Por lo tanto, el “sentir espiritual” y su posterior exteriorización a través de documentos no era el único motivo para tomar la pluma, pero sí uno de los más enriquecedores para fines analíticos, pues no solo daba cuenta del mundo interior que una religiosa experimentaba, sino que en su prosa también iba implícita la idea de la vivencia de los valores según su experiencia, es decir, el ideal contemplaba el desarrollo de actitudes morales.

Para plantearnos estas reflexiones primero partimos de la lectura de obras generales que nos hablaron de la situación general de los conventos femeninos tanto en Europa como en América. En España encontramos las aportaciones que Ma. Isabel Viforcós Marinas ha hecho al tema conventual, reflejadas en el *I Congreso Internacional del Monacato*

---

<sup>6</sup> Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial Jus, 1996 y, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

*Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*<sup>7</sup> y *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, en donde los diferentes autores que intervienen en este texto llegan a la conclusión de que muchas de las características y modos de convivencia conventual española se reprodujeron de manera muy similar a los que se establecieron en tierras americanas, encontrando solo algunas variaciones dependiendo de la situación geográfica, política y cultural en la que se desarrollaron.<sup>8</sup>

Para América, se han realizado estudios de este tipo en Perú, Chile, Argentina y Colombia. En México contamos con las investigaciones de Antonio Rubial García<sup>9</sup>, Manuel Ramos Medina<sup>10</sup>, Mina Ramírez Montes,<sup>11</sup> Ma. Concepción Amerlinck<sup>12</sup>, Rosalva Loreto López<sup>13</sup> y Doris Bieñko de Peralta,<sup>14</sup> quienes muestran diversos aspectos de la vida conventual femenina, como la administración y la economía, la religiosidad y sus vínculos con el arte y los géneros literarios que se produjeron en los claustros. Desde la Universidad de Arizona, Asunción Lavrin ha producido en poco más de una década investigaciones encaminadas a señalar el importante papel que la escritura femenina desempeñaba en su tiempo y que ha permitido apreciar que las monjas no siempre representaban los roles

---

<sup>7</sup>*I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, León, España, Universidad de León- Secretariado de Publicaciones, 1993.

<sup>8</sup>Ma. Isabel Viforcós Marinas y Ma. Dolores Campos Sánchez-Bordona (Coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, España, Universidad de León- Secretariado de Publicaciones, 2005.

<sup>9</sup> Solo mencionaremos algunas de sus obras referentes al tema. De Antonio Rubial García pueden mencionarse: *Cuerpo y religión en el México Barroco*, México, INAH/ PROMEP/SEP, 2011. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FCE/ UNAM, FFyL, 1999. *La vida religiosa en el México colonial: un acercamiento bibliográfico*. México, UIA, 1991 y *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicas en las ciudades de Nueva España*, México, col. Historia, UNAM- FFyL/ FCE, 2006.

<sup>10</sup>Manuel Ramos Medina (Coord.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX, Memoria del I coloquio de historia de la iglesia en el siglo XIX*. México, El Colegio de México- El Colegio de Michoacán- Instituto Mora-Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1998. *Místicas y descalzas: fundaciones carmelitas en la Nueva España*, México, servicios CONDUMEX- Centro de estudios de historia de México, 1997.

<sup>11</sup>Guillermina Ramírez Montes, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas Santa Clara de Querétaro (1607-1864)*. México, UNAM, 2005.

<sup>12</sup>María Concepción Amerlinck y Manuel Ramos Medina, (Coords.), *Conventos de monjas: fundaciones en el México virreinal*, México, Centro de estudios de historia de México CONDUMEX.

<sup>13</sup>Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El colegio de México- Centro de Estudios Históricos.

<sup>14</sup>Doris Bieñko de Peralta, "Juan de Jesús María y Miguel Godínez: dos propuestas del discernimiento de los espíritus" en Alicia Meyer y Ernesto de la Torre Villar (Eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, 2004. También "Un camino de abrojos y espinas: mística, demonios y melancolía" en Roger Bartra (Coord.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Sociales y Humanidades, 2004.

impuestos y predestinados por una sociedad patriarcal, sino que ahí podían desempeñarse en otras labores que les daban cierta capacidad para elegir y tomar decisiones sin tener que estar inmediatamente sujetas a un varón.

Otro caso notable es el texto coordinado por Rosalva Loreto López y Asunción Lavrin, *Diálogos Espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*,<sup>15</sup> y de autoría de esta última el artículo “Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana,”<sup>16</sup> ya que en ellos discuten cómo los escritos conventuales (biografía, autobiografía, epístolas, diarios espirituales) se convirtieron en medios por los cuales la religiosa construía una imagen de sí misma y de su experiencia religiosa, cuya existencia oscilaba entre el mundo terreno y la irrupción de lo sobrenatural. Asimismo, señalan que este ejercicio manual era una de las pocas actividades permitidas a la monja, en donde podía develar su individualidad, su mundo interior.

### **Conceptos teóricos y metodología**

En esta investigación se trabajó con fuentes de diferente naturaleza, las Vidas ejemplares y las actas de Inquisición, producidas dentro de una misma institución, la Iglesia, aunque con objetivos distintos. Estos intereses desembocaban en una preocupación por conseguir que las monjas alcanzaran, o al menos que trabajaran en alcanzar, un ideal de virtud; quienes lo lograban, podían convertirse en ejemplo a seguir, por ello era fundamental que se conocieran sus casos, mientras que quienes se desviaban de ese camino eran denunciadas y procesadas en el Tribunal, con la intención de reintegrarlas, en la medida de lo posible, a ese sistema. Para poder analizar estas fuentes fue preciso recurrir a distintos conceptos teóricos, por lo que es importante dedicar un espacio para enunciar las herramientas conceptuales de las que nos auxiliamos, y la manera cómo las entenderemos, según las necesidades del tema.

---

<sup>15</sup>Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (Eds.), *Diálogos Espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas.

<sup>16</sup>Rosalva Loreto López, “Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana” en *Revista de Estudios Humanísticos. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de León, España*, no. 5, 2006, pp. 93-119, versión PDF en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2237206.pdf>[consultada el 05-12-15].

## a) Lo biográfico, lo hagiográfico y lo autobiográfico: elementos presentes en las Vidas ejemplares

Debemos señalar que al principio de la investigación nos enfrentamos con el problema para denominar a los escritos de monjas que hemos analizado en esta tesis, debido a que en ellos detectamos elementos de tipo biográfico, hagiográfico y autobiográfico, por lo que nos resultaba difícil “ubicarlos” dentro de uno de estos géneros narrativos. Y aun cuando se han hecho importantes y valiosos esfuerzos para ubicarlos en uno de esos géneros (como en los trabajos de Asunción Lavrin,<sup>17</sup> Rosalva Loreto<sup>18</sup> y Doris Bieñko de Peralta<sup>19</sup>), no han resuelto el problema que señalamos arriba. A partir de ello, y de los elementos que detectamos en la documentación, decidimos emplear el término de la época y referirnos a ellos sencillamente como Vidas ejemplares, y definir las justamente a partir de esos elementos que las componen; aunque el proceso que nos llevó a ello no fue fácil.

En un principio nos habíamos inclinado por nombrarlos biografías, y para ello atendimos a algunas características de este género señaladas por François Dosse, como que se trataba “del arte de escribir la historia de vida de una persona [...] que se apoyaba en lo verídico, en fuentes escritas y en testimonios orales”<sup>20</sup> y en las mencionadas por Javier Peña Pérez, ya que:

---

<sup>17</sup> Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (coord.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad Barroca Novohispana*, México, Universidad de las Américas/ Puebla/ Archivo General de la Nación 2002. Solo de Lavrin: *Las esposas de Cristo: La vida conventual en la Nueva España*, Alejandro Pérez- Sáez (trad.), Darío Zárate Figueroa (rev. de la trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 2016, “La religiosa y su confesor: Epistolario de una clarisa mexicana, 1801-02.” en *Archivum Franciscanum Historicum*, no. 105, feb-dic 2012, “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia,” en *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 22, 2000 y “La Vida femenina como experiencia religiosa: Biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial,” en *Colonial Latin American Review*, no. 3-4, 1993, “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos,” en *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico. María de Zayas-Isabel Rebeca Correa-Sor Juana Inés de la Cruz*, Monika Bosse, Barbara Potthast and André Stoll (Eds.), publicado por Historia y Grafías, Universidad Iberoamericana, México City, Vol. 14, 2000 y “De su puño y letra: Epístolas desde el claustro.” *Actas del Segundo Congreso Internacional Sobre el Monacato Femenino en el Imperio Español*, México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1995.

<sup>18</sup> Rosalva Loreto López e Isabel Viforcós Marinas (Coord.), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España y América, Siglos XV-XIX*, España, Universidad de León/ Instituto de Ciencias Sociales de la BUAP. 2007.

<sup>19</sup> Rubial García, Antonio y Doris Bieñko de Peralta (Coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Promep, 2011. Solo de la autora: *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesíásticas, siglos XVI-XVIII*. México, INAH, Conaculta, Promep, 2008 y “Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII,” en *Relaciones*, núm. 139, vol. XXXV, 2014.

<sup>20</sup> François Dosse, *El arte de la biografía*, México, UIA, 2007, p. 58.

...se sitúa en la tensión constante entre la voluntad de reproducir según las reglas de la mimesis el pasado real vivido, por un lado, y por otro, el polo imaginativo del biógrafo que debe recrear, según su intuición y sus capacidades creativas, un universo perdido.<sup>21</sup>

Un aspecto muy importante en la biografía es atender al individuo en su medio social e histórico, en los lugares y situaciones en las que se desenvolvía. En este sentido, los casos de las religiosas que estudiamos fueron producto de la sociedad novohispana del siglo XVIII, una sociedad religiosa y estamental que apreciaba el seguimiento de normas morales y religiosas. Haciendo un balance de estos conceptos, nosotros entendemos que las Vidas ejemplares o edificantes se nutren de elementos biográficos en el sentido de que narran la historia de una persona, la monja protagonista, de manera cronológica y en la que se enfatizan los sucesos considerados trascendentales para ella, que en este caso se trata de sucesos religiosos y de crecimiento espiritual. Estas Vidas fueron escritas por sus confesores o por otro autor, pero en mayor o menor grado partían de los manuscritos de las religiosas, y la tarea de los autores parecía limitarse a revisarlos, corregirlos y añadir otros detalles antes de publicar la nueva creación.

El hecho de que la base de estas publicaciones fueran los manuscritos de las monjas (en donde manifestaban su mundo interno, los sentimientos, las percepciones del diario acontecer y la dinámica de la vida claustral vista desde la individualidad de la religiosa), nos planteaba el problema de que buena parte de esos escritos, que en un principio quisimos llamar biografías, tenían una fuerte carga autobiográfica. Para ello consideramos las nociones que sobre este género señala Georges May, al referirse a él como “una biografía escrita por aquel o aquellos que son sus protagonistas.”<sup>22</sup> Sin embargo esto resultó insuficiente y dirigimos la mirada hacia un análisis más contemporáneo, como el que hace Romera Castillo quien señala algunas características de la autobiografía, tales como:

El yo del escritor queda plasmado en la escritura como un signo referencia de su propia existencia [...] Existe una identificación del narrador y del héroe de la narración [...] El discurso empleado, en acepción de Todorov, será el narrativo. La forma utilizada para expresar su historia puede ser variada: la primera

---

<sup>21</sup>Javier Peña Pérez, “El renacimiento de la biografía” en *EDAD MEDIA. Revista de historia*, no. 5, 2002, pp. 39-66, versión PDF en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/625747.pdf> [consultada el 07-03-15].

<sup>22</sup>George May, *La autobiografía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p.32.

persona (el yo), o monólogo puro; la segunda persona (tú), como obra San Agustín en sus *Confesiones* al hacer a Dios destinatario de su discurso; la tercera persona (él), que sirve —sobre todo en los relatos autobiográficos de ficción, — la máscara tras la que el escritor se esconde, ya sea por humildad, cobardía o simple ficción literaria.<sup>23</sup>

Con respecto a esto, podemos decir que las protagonistas de las Vidas toman la palabra en el momento en que el autor principal deja que sean ellas las que relaten su historia, y allí es donde reside la parte autobiográfica, pues las monjas pretendieron dejar constancia de lo que vivieron, develar su intimidad al informar lo que les acontecía en su alma, su cosmovisión, en suma, rasgos de su *Yo*.

A ello se planteaba una nueva interrogante, las religiosas “preparaban” la versión de los hechos que les acontecían sabiendo que serían examinados, revisados detenidamente por su confesor, por lo tanto, ¿cuál era la imagen que de sí misma construía o deseaba ofrecer la religiosa a su confesor? Sobre esto, en las autobiografías consideradas como tales (que insistimos, no es el término que empleamos) no quedaba más que apelar al convenio de verdad o “pacto autobiográfico”, al que se había referido Philippe Lejeune,<sup>24</sup> que se establecía entre autor y lector, con el objeto de que el primero dijera “la verdad tal y como sucedió” y el segundo en creerle. En las Vidas ejemplares el autor deseaba establecer ese vínculo con un lector ideal del siglo XVIII novohispano, que se esperaba tuviera una sólida formación religiosa y moral, y que por ende, creyera que esa historia era real.

Para complejizar aún más el problema, las Vidas ejemplares también siguieron muy de cerca las hagiografías. Desde una reflexión actual y retomando de nuevo a Francois Dosse, señaló que la hagiografía “favorecía a las personificaciones de lo sagrado y su ambición era hacerlas ejemplares para el resto de la humanidad.”<sup>25</sup> En una opinión similar, Michel de Certeau había dicho que “las hagiografías sirven ante todo para interrogarse sobre la concepción del mundo transmitida por el hagiógrafo, más que sobre las vivencias efectivas del santo cuya vida se relata.”<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Castillo Romera citada en Mercedes Laguna González, “La escritura autobiográfica”, en LINDARAJA. Revista de estudios interdisciplinarios, No. 3, septiembre de 2005, versión en PDF en <http://www.filosofiayliteratura.org/Literatura/escrituraautobiografica.htm>[consultada el 02-03-15].

<sup>24</sup> Philippe Lejeune, “El pacto autobiográfico, veinticinco años después” en <http://bibliologia.info/archivos/lejeune25.pdf>, [consultada el 04-08-00].

<sup>25</sup> François Dosse, *El arte de la biografía*, México, UIA, 2007, p. 119.

<sup>26</sup> *Ídem*

Las Vidas ejemplares tomaron muchos elementos de las hagiografías para construir la historia de la protagonista y señalar que había vivido una existencia lo más cercana a la santidad, en el ejercicio de las virtudes y el sometimiento de los vicios, y en las que es posible detectar la influencia de la vida de los santos (casi siempre de santos correspondientes a sus respectivas ordenes), que sirvieron para dar validez y ortodoxia a esos relatos.

La dificultad para ubicar esos textos en un solo género nos llevó a atender más bien la cuestión de la intencionalidad con la que fueron escritos. Si lo que se deseaba era construir una imagen de la religiosa ideal, ejemplo de virtud para sus compañeras y su sociedad, y dar testimonio de que podía alcanzarse (o al menos aproximarse más a) la santidad, se echó mano de los recursos retóricos para lograrlo, fueran verídicos o no, con tal de modelar esta imagen, como lo refiere Lavrin, pues estos elementos “se conjugaron para crear el retrato espiritual, que es una invención en cuanto a que es la expresión de una creatividad orientada hacia la formación moral de lectores tanto laicos como religiosos.”<sup>27</sup>

Aunque esta invención es una expresión creativa, no hay que olvidar el papel preponderante de los *topoi* o lugares comunes presentes en ellos que marcan la historia y le dan esa característica de desapego de una realidad objetiva. Las Vidas son relatos de imágenes de esas “heroínas de la cristiandad”, que en esa concepción eran testimonios del triunfo de la virtud sobre el vicio, del espíritu sobre la carne. Estos relatos también pretendían ser reflejo de la ortodoxia y del canon que proponía la Iglesia Católica.

El término de Vidas ejemplares, que nosotros utilizaremos para designar ese tipo de literatura compuesta por elementos de aquellos tres géneros mencionados, ya había sido abordado por algunos autores,<sup>28</sup> entre los que se encuentra Jaime Humberto Borja, aunque

---

<sup>27</sup> Asunción Lavrin, “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos” en Monika Bosse, Bárbara Potthast y André Stoll (Editores), *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico. María de Zayas- Isabel Rebeca Correa- sor Juana Inés de la Cruz*, Edition Reichenberger- Kasse, 1999, p. 535, versión PDF en [dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4132020](http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4132020) [consultada el 03-03-16].

<sup>28</sup> Aunque los siguientes autores no mencionan el termino Vida ejemplar como tal, sí se aprecia un esfuerzo por tratar de denominar ese tipo de escritos más allá de los límites tradicionales de los géneros narrativos mencionados. Por ejemplo, Mónica Díaz, en su artículo *Biografías y hagiografías*, se inclina por nombrar a textos de estas características como biografías hagiográficas, redactadas por un sacerdote en las que se aprecia un estilo diferente al de los manuscritos originales de las monjas, resguardados en los archivos conventuales. Mónica Díaz, “Biografías y hagiografías: la diferente perspectiva de los géneros,” en Beatriz Mariscal y Blanca López de Mariscal (Eds.), *Actas XV del Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas “Las dos orillas”*, vol. III, Monterrey, México, Fondo de Cultura Económica/ Asociación Internacional de Hispanistas/ Tecnológico de Monterrey/ El Colegio de México, 2007, col. (Lengua y Estudios literarios), p.

con algunos matices que lo diferencian de nuestra percepción. Jaime Humberto Borja usa el término *Vida ejemplar* en el mismo sentido que proponemos, al considerar que este género se empleó “para destacar a aquellos sujetos coloniales [...] que las instituciones o las creencias populares erigieron como ejemplos de vida y, por extensión, en la representación de un modelo de comportamiento sobre el cual se debía construir discursivamente el sujeto ideal.”<sup>29</sup> Borja señala que estas Vidas ejemplares se exponían públicamente ante la sociedad, en las cuales el autor recogía su biografía, según las normas de la escritura de la historia, para el conocimiento y ejemplo de sus contemporáneos.<sup>30</sup>

Este autor plantea la idea de que las Vidas ejemplares eran entendidas en el siglo XVII tanto como hagiografías, como historia; de esta última en sus dos vertientes clásicas, como *magister vitae*, en el sentido de que enseñaban al hombre a ser virtuoso, y como *rerum gestarum*, pues se quería ubicar al sujeto dentro de una dinámica historicista, es decir, narrar y organizar los hechos pasados.<sup>31</sup> Borja señala que para la época colonial los relatos de cristianos ejemplares eran tomados como históricos y no existía una distinción para ubicarlos como hagiográficos.

A pesar de compartir gran parte de la propuesta de este autor, sobre todo en lo referente al uso e intencionalidad de estos escritos, nosotros consideramos que las Vidas ejemplares no solo podían ser percibidas como hagiografías e historias, o más precisamente, como biografías, sino que develaban también una fuerte carga autobiográfica, puesto que los autores de estas obras dicen claramente que los manuscritos de las protagonistas (las de monjas) constituyeron la base principal para la construcción de sus relatos, pues era la fuente primaria de donde se extraían las experiencias y los estados anímicos para edificarlos.

---

536, disponible en [cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/15/aih\\_15\\_3\\_042.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/15/aih_15_3_042.pdf) [consultada el 18-07-16]. Otro término similar es el que propone Jean Franco, al decir que se trata de bio-hagiografía, ya que señalaba que “las biografías, que se escribieron más tarde con base en estas notas y archivos [manuscritos de las monjas] transforman en una hagiografía estas experiencias extraordinarias.” Jean Franco, *Plottingwomen: Gender and representation in Mexico*, p. 41, citado en Mónica Díaz, “Biografías y hagiografías: la diferente perspectiva de los géneros” p. 540. En efecto, las partes hagio y biográficas son de las que más destacan en estos escritos, pero en un intento por tratar de emplear el término que posiblemente se usaba en el siglo XVIII y de no olvidar la parte autobiográfica de la protagonista recurrimos al de Vida ejemplar.

<sup>29</sup> Jaime Humberto Borja Gómez, “Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada” en *Fronteras de la Historia*, no. 12, 2007, p.53, Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83301202> [consultado el 19-06-16].

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 66-67.

Los autores bajo cuyo nombre se publicaban las Vidas ejemplares que nos ocupan no ocultaron esta estrategia, al contrario, en varias ocasiones citan los diarios o cartas espirituales de las protagonistas para mostrar al lector que su narración iba en concordancia con lo escrito por ellas, y esto al mismo tiempo daba *veracidad* a la historia, puesto que se trataba de exponer los sucesos íntimos, personales y ciertos, que en aquella concepción la religiosa había develado a su confesor. Esto nos muestra que las Vidas eran creación tanto del autor principal como de la propia monja que era la protagonista y que era quien había vivido los sucesos.

Por tanto, nosotros consideramos las Vidas ejemplares como relatos en los que se presenta la historia de la vida de una monja (o cualquier protagonista considerado ejemplar), narrada de manera cronológica, y en la que se acentúan los sucesos importantes que dice le ocurrieron, así como las acciones que emprendieron, elementos propios de la biografía, se rodean de un ambiente religioso en el que afirman les sucedieron manifestaciones divinas o emprenden la imitación de los santos, como en las hagiografías y también, en ocasiones, el autor otorga la palabra a la monja protagonista, al citar alguna de sus reflexiones, plasmadas en manuscritos, lo que permite identificar elementos autobiográficos. Además, la intención de la Vida ejemplar era dar a conocer la vida y las virtudes de una monja considerada ejemplar, así como exponer el camino –casi siempre lleno de dificultades- que había seguido para adquirir esas cualidades. En un segundo momento, ofrecía al lector la posibilidad de conocer sus virtudes y convertirse en un modelo a imitar.

La Vida ejemplar, al ser publicada y divulgada, podía circular en dos ámbitos diferentes: al interior de la misma comunidad donde vivió la religiosa, y al exterior en dos esferas distintas: en el religioso propiamente dicho (en otras comunidades monásticas, tanto masculinas como femeninas, en los diversos niveles de la jerarquía eclesiástica), y en el seglar, en un público interesado por la literatura de corte piadoso. Además, como bien apunta Borja y es otro punto con el que estamos de acuerdo, el concepto de santidad cambia y se adecúa a los esquemas de valores y a las formas como se percibe la conformación discursiva de los sujetos que intervienen en su construcción.

Por lo tanto, los valores religiosos y sociales que se transmiten en las Vidas ejemplares son aquellos a los que la sociedad colonial aspiraba y determinaba. A su debido

tiempo retomaremos las reflexiones de Borja para apreciar la dinámica que existía en estos escritos, en los que además cuestiona la forma como entendemos actualmente lo biográfico y lo hagiográfico, y la concepción que se tenía de estos en la época colonial.

Otro punto que merece reflexión es el concerniente al “régimen de verdad”<sup>32</sup> que se exige en las fuentes. En nuestra actualidad, este régimen es distinto para las biografías históricas y para las hagiografías, ya que estas últimas se inclinan a destacar la presencia de lo divino en la vida del virtuoso o del santo, pero seguramente en su momento eran concebidas tan verdaderas como cualquier explicación histórica. Pero ¿qué pasa con las Vidas ejemplares de monjas con respecto a ese régimen? Dado que abrevan de lo real y de la invención para la construcción de una imagen de virtud, un modelo idílico inspirado en parte en las vidas de santos, contienen elementos de ambos campos como ya hemos señalado, aunque no hay que olvidar que la intención del autor era mostrar a los posibles lectores que en esa vida habían acontecido sucesos maravillosos, y en ese contexto cristiano apelaba a la confianza para que lo creyeran.<sup>33</sup>

Por lo tanto, el régimen de verdad presente en las Vidas ejemplares, visto desde nuestros días, cambiará dependiendo de lo que se quiere comprobar en ellas: más riguroso cuando se refiere a los hechos comprobables, como las pruebas de la existencia de la religiosa (nacimiento, bautizo, ingreso en el convento, muerte) y más indulgente para aspectos que tienen que ver con las descripciones sobre el mundo interior, los estados anímicos y el ejercicio de las virtudes.

---

<sup>32</sup> El término se refiere a que no hay una verdad absoluta e inamovible sino que cambia según las sociedades y los intereses para explicar lo que es “verdadero.” Así, a lo largo de la historia se han construido varios criterios y discursos para señalar las características de la verdad: el idealismo lógico, el positivismo, el racionalismo científico, etc.

<sup>33</sup> Sobre esto no debemos olvidar que la reflexión que empleamos de “la religiosa real y la inventada”, construida por A. Lavrin, es un análisis contemporáneo, desde nuestra realidad hacia ese pasado. Es muy probable que los autores de estas Vidas creyeran en las manifestaciones sobrenaturales de que eran objeto las monjas protagonistas de sus historias, y más aún, que no dudaran en “exaltar” los sucesos para dar mayor fuerza a los relatos, aunque esto significara entrar ya en el terreno de la invención.

## b) Religiosidad y virtud

También en esta investigación nos referimos de manera constante a la existencia de un ideal de vida consagrada y virtuosa para las mujeres que tomaban el hábito, que se adecuó según los objetivos y las necesidades espirituales de las diversas órdenes religiosas. Aquí estamos hablando de dos conceptos que se complementaban en esa concepción: religiosidad y virtud.

Un acercamiento a la conceptualización que se tenía de la vida religiosa para el siglo XVIII iberoamericano fue la que ofreció en *La perfecta religiosa*, el padre Miguel Ángel Marín, quien dice que:

La religiosa es una persona que ha renunciado solemnemente al mundo para ofrecerse a Jesucristo, y que este Divino Maestro se ha dignado admitir en el número de sus Esposas sagradas, mediante la gracia de la vocación que le ha dado. Por ahí podrá comprender la excelencia de su estado, y la extensión de sus obligaciones. En consecuencia de tan señalado favor, debe una religiosa amar, y respetar altamente su estado. Debe con mucha frecuencia llenarse de sentimientos de admiración de la gracia que ha recibido. Debe excitar su corazón al más vivo reconocimiento hacia el Divino Esposo, que la escogió de entre muchas otras por su misericordiosa preferencia.<sup>34</sup>

La religiosa debía renunciar al mundo, el cual está conformado por tres tipos: “El primero era el mundo exterior, de que os halláis separada por el mundo material de la clausura. El segundo era una especie de pequeño mundo interior encerrado dentro la cerca del monasterio. El tercero era este mundo doméstico, que cada uno lleva dentro de sí, compuesto de un pueblo de pasiones, y de faltas.”<sup>35</sup>

La virtud,<sup>36</sup> entendida en amplio sentido en la vida de una religiosa, era una existencia apegada y marcada por el seguimiento de los preceptos cristianos, la consagración espiritual y corporal a Cristo, su Divino Esposo. La monja virtuosa también debía procurar

---

<sup>34</sup>Miguel Ángel Marín, *La perfecta religiosa, obra igualmente útil a todas las personas que aspiran a la perfección*, escrita en francés por el R. P. Miguel Ángel Marín, religioso mínimo, trad. don Pedro Nolasco Plana, Tarragona, España, Calle Mayor, 1781, p. 4, versión PDF en <https://books.google.com.mx/books?id=qieX99jNFb4C> [consultada el 12-06-15].

<sup>35</sup>*Idem*

<sup>36</sup>La virtud, según el *Diccionario de autoridades*, es la disposición del alma, o hábito honesto operativo de las acciones conformes a la recta razón, por las cuales se hace laudable el que las ejecuta. Lat. *Virtus* [...] Vale también integridad de ánimo, y bondad de vida: y así se dice, que uno es hombre de virtud [...] se toma singularmente por el hábito, y disposición del alma para las acciones conformes a la Ley Christiana. *Diccionario de Autoridades*, consultado en línea en: <http://web.frl.es/DA.html> [consultada el 14-09-15].

la bondad de ánimo, la templanza, la prudencia, la honestidad, la obediencia, la mansedumbre, el recogimiento, la caridad, el silencio, en suma, conjugar en su persona las virtudes cardinales (Prudencia, Justicia, Fortaleza y Templanza), ya que estas eran la base de toda vida humana, morales (por ejemplo, la Humildad, la Solidaridad), porque se adquiere un compromiso de obrar con benignidad consigo misma y con el prójimo, y teologales (Fe, Esperanza y Caridad), porque sin la gracia de Dios y el conocimiento de Él, simplemente la religiosa no podría prosperar en su empresa.<sup>37</sup>

En los siguientes dos apartados nos referiremos a dos conceptos rectores que permitieron realizar este ejercicio comparativo en el tema que hemos planteado. Ortodoxia y heterodoxia constituyeron dos categorías de análisis contrarias y complementarias entre sí, que marcaron la dirección de nuestro análisis.

### **C) Lo ortodoxo, lo dogmático y lo canónico**

El término ortodoxia se deriva de los vocablos *ortus* y *dóxa*, el primero significa “recto o derecho”, y el segundo “opinión o creencia”<sup>38</sup>, cuyo concepto es empleado de varias formas, pero que en un sentido cristiano es entendido como “la recta doctrina y justa alabanza,” es decir, aquellos que vivían en la justa y recta existencia.<sup>39</sup> En ese sentido, el creyente que quisiera vivir de manera ortodoxa, lo haría siguiendo lo que se establecía como la doctrina verdadera y correcta, uniendo la fe con la práctica. Una de las formas más eficaces (según la tradición cristiana) para llevar una vida recta y santa, era la consagrada, que era aquella dedicada al servicio divino y varios Padres de la Iglesia insistieron en que se desarrollara con reglas, disciplina y labores bien definidas. Ya desde las Escrituras, los apóstoles mencionaban las características de una vida santa, y que esta podía lograrse imitando las virtudes y enseñanzas de Cristo, imagen de rectitud por excelencia.

Los primeros cristianos que quisieron seguirle, buscaron lugares apartados para ejercitarse en la oración y entregarse a ejercicios piadosos, aunque también algunos de ellos

---

<sup>37</sup> Peter Kreeft, *Cristianismo católico. Parte III Cómo viven los católicos, sección cuatro: Virtudes y vicios*, Caballeros de Colón (serie Luke E. Hart), 2001, p. 5. version PDF disponible en [www.kofc.org/es/resources/cis/cis127.pdf](http://www.kofc.org/es/resources/cis/cis127.pdf) [consultada el 20-04-16].

<sup>38</sup> Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3ra. ed., muy revisada y mejorada, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca Romina Hispánica, 1987, p. 428.

<sup>39</sup> Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. Enrique Prades, Barcelona, Ediciones Península, Col. Pensamiento cristiano, 1968, p. 25.

lo hacían mortificando el cuerpo. Sin embargo, y debido a que el interés por llevar una vida religiosa fue aumentando, la Iglesia consideró que era preciso que esta se regulara bajo unos estatutos, con el fin de evitar el desorden y también tendencias espirituales que se alejaran de ese ideal de vida. Aquí es en donde aparece el canon,<sup>40</sup> es decir, lo que a ojos de la Iglesia es correcto, aunque este cambia según el contexto:

La ortodoxia no posee un código unificado para todas las Iglesias, como por ejemplo el *Corpus Juris canonici*[...] solo existen códigos locales, cuyo cuerpo se remonta a la Edad Media y que no siempre están de acuerdo entre sí. No es siempre fácil, faltos de un trabajo de crítica, establecer cuáles son los cánones que conservan aún toda su fuerza y los que ya no están en funciones por haber preescrito a causa de los cambios de las condiciones históricas. Hay también algunos cánones que están “de guardia” esperando su aplicación...<sup>41</sup>

En este sentido, mientras que lo ortodoxo constituye una idea universal de la creencia correcta y buena, el canon se refiere al sistema, es decir, a las reglas o la forma que van a poner en práctica esa rectitud. Este último se halla sujeto a la dimensión espacio-temporal, a determinados contextos, por lo que será cambiante. El canon también dependerá de los ideales de la época, de lo que se persiga en ese momento; el modelo canónico tampoco será exactamente el mismo en las instituciones que cohabiten en un mismo tiempo (por ejemplo, las directrices que se manejan y se reconocen en la Iglesia Católica Romana son distintas a las de la Iglesia Cristiana Ortodoxa), y cambiará según el tiempo y el lugar (el canon de la Edad Media distinto al del Renacimiento, o al de la época barroca).

En esta discusión entra también la idea del dogma, que etimológicamente significa “parecer o decisión”.<sup>42</sup> En el catolicismo el dogma se entiende como una proposición que se acepta cierta e innegablemente, y se trata del conjunto de principios básicos que sustentan esa religión. Al respecto opina Evdokimov:

Los dogmas representan lo inmutable de la revelación, y los cánones lo que es móvil en las formas históricas. No hay que confundir nunca estos dos planos tan diferentes, ni, sobre todo, dogmatizar los cánones. Los cánones son la expresión exterior, visible, histórica y móvil de lo inmutable de estos dogmas (...) La

---

<sup>40</sup> De la voz *Kanón*, que significa regla.

<sup>41</sup> Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 199.

<sup>42</sup> Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3ra. ed., muy revisada y mejorada, p. 219.

finalidad de los cánones es circunscribir, en una determinada época, el eje dogmático de la Iglesia y así ayudar a los fieles a encarnarla en su vida.<sup>43</sup>

En el dogma se cree que Dios se manifestó a los profetas y que les mostró su Ley, que les hizo saber su voluntad. El dogma, según su supuesto, es aquella verdad que trasciende, y va ligado a la ortodoxia, en el sentido de que se debe conducir de manera correcta. Las luchas dogmáticas celebradas en los numerosos concilios, según Evdokimov, no defendían conocimientos puramente teóricos, sino que trataban de precisar la única vía salvadora y, por lo mismo, la correcta práctica de la unión con Dios.<sup>44</sup>

Las aportaciones de los Padres, la vida de los santos y los mártires, todo iba siendo ordenado y entrelazado dogmática y canónicamente para preservarlo del desvío herético. Sin embargo, desde el siglo XV y más propiamente en el XVI, surgieron varias formas espirituales distintas a las canónicas, primero de manera tímida, pero que después se robustecieron y representaron un peligro para la Iglesia Católica que las consideró peligrosas, por cuestionar el estilo de vida de sus representantes o atacar directamente los dogmas que esta avalaba.

Por ello, es importante mencionar que en nuestra investigación frecuentemente nos remontaremos a este periodo, ya que en él tuvieron lugar procesos que marcaron los límites entre lo ortodoxo y lo heterodoxo. El Concilio de Trento, por ejemplo, fue uno de los resultados de ese esfuerzo, en el que se discutieron temas de doctrina, verdad y autoridad eclesiástica, en el que se sentenciaron herejías, y constituyó un esfuerzo impresionante por redefinir la catolicidad.

El Concilio se llevó a cabo entre 1545 y 1563, y los principales puntos de discusión fueron, de manera general, la autoridad papal, el protestantismo y la vida eclesiástica, tan criticada por Lutero. En total fueron veintidós reuniones las que se realizaron y el objetivo principal fue la reforma de la Iglesia. Conviene distinguir que en la última sesión del Concilio en 1563 se hizo una revisión de toda la doctrina cristiana, sobre la Biblia y la forma de interpretarla y la legítima autoridad de la Iglesia.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup>*Ibidem*, p. 200.

<sup>44</sup>*Ibidem*, p.53.

<sup>45</sup> Se trabajó en temas y conceptos que resultaban dudosos, en afianzar verdades, promulgar nuevas leyes y anunciar sanciones disciplinarias a los infractores que no respetaran los acuerdos a los que se llegaron. Por ejemplo, sobre los sacramentos se defendió el papel de la Eucaristía y la creencia de que en el pan y el vino consagrados residía realmente el Cuerpo y la Sangre de Cristo, reforzándose como dogma de fe. Como ya

Una vez que concluyó este evento, se sentaron las bases para el entendimiento de una renovada ortodoxia católica. No está de más señalar que una de las manifestaciones de esa redefinición de la ortodoxia fueron las muestras de espiritualidad y misticismo que se suscitaron en los carmelitas, aunque también se presentaron propuestas en otras órdenes, como la jesuítica o la franciscana.<sup>46</sup> Estas reflexiones sobre lo ortodoxo, lo dogmático y lo canónico son necesarias en este ejercicio para comprender que de estas conceptualizaciones se desprendían las creencias de lo que debía constituir la monja virtuosa, así como la heterodoxia se refería al error y a lo que no debía cometerse.

#### **d) Lo heterodoxo y lo herético**

En España y sus virreinos americanos durante los siglos XVII y XVIII se entendía que lo heterodoxo iba ligado con lo hereje, es decir, según la concepción de la Iglesia, se trataba de toda postura alejada del canon establecido y marcado por ella. Se consideraba que era algo que atentaba contra la Ley de Dios, y que debía erradicarse. En estricto sentido, lo heterodoxo refería todo aquello que era diferente a la forma correcta de ver o apreciar las cosas, esto naturalmente, concebido desde la Iglesia; mientras que lo herético era una categoría que se circunscribía a aquella, y que indicaba una proposición o acto que atentaba contra la religión, sus dogmas y la forma errónea de expresarlos. Marie Dominique Chenu señala las características tanto de lo ortodoxo como de lo que no lo era:

Es ortodoxo aquel que da su consentimiento al conjunto de las verdades admitidas, con una franqueza completamente leal y confiada en el diálogo con Dios. Es hereje aquel que, por razones y según una impugnación que tendremos que examinar psicológica y sociológicamente, separa, por su “elección”, tal o cual elemento de ese contenido del misterio. Herejía, es por consiguiente verdad,

---

hemos comentado, las concepciones de lo que se considera ortodoxo y lo heterodoxo se sujetan al tiempo y al espacio, y se ajustan de acuerdo con la realidad que se vivía, por lo tanto son variables, al igual que el canon. *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, consultado en <http://www.historia-religiones.com.ar/el-concilio-de-trento-85> [consultado el 08-08-15]. Evidentemente hubo concilios anteriores, pero este es el más largo de todos, pues se prolongó 18 años, con algunos recesos, y es el que atañe al periodo que comentamos.

<sup>46</sup> Luis Gómez Canseco, “Teología y religión oficial” en Luis Gil Fernández, (et. al.) *La cultura española en la Edad Moderna*, España, Istmo, serie Historia de España, 2004, p. 251.

aunque verdad parcial, que, como tal, se convierte en error, en tanto que se toma por una verdad total, pronto exclusiva de las verdades primitivamente conexas.<sup>47</sup>

Las posturas heterodoxas, y más propiamente las herejías, indicaban una fractura (y a un grado mayor, una ruptura) con la comunidad a la que pertenecían, que era sede de la ortodoxia (la Iglesia). El *Diccionario de Derecho Canónico* por su parte, define la herejía como:

Una especie de infidelidad que cometen los cristianos que corrompen los dogmas de la religión. Esta es la definición que dio santo Tomás. Así mismo Fleury en su Institución de derecho eclesiástico, dice que se llama herejía el defender obstinadamente un dogma condenado por una censura de la Iglesia universal, bien por los decretos de un concilio ecuménico (...) o por una decisión del Papa recibida por toda la Iglesia...<sup>48</sup>

Pero más adelante se aclara que el error no es lo que caracterizaba al hereje, sino la obstinación, el querer permanecer en él, aún después de hacérsele saber su falta. Podría darse el caso de que alguien viviera bajo el error sin saberlo, engañado en la creencia de que estaba en lo correcto. De acuerdo con esto, se puede hablar de dos tipos de herejía: la herejía material, que consistía en “sostener una proposición contraria a la fe, sin saber que lo es, y por consiguiente sin obstinación”. Por otro lado, la herejía formal, que presentaba “todos los caracteres opuestos y era un crimen suficiente para excluir de la salvación al que lo cometía”.<sup>49</sup>

El hereje realizaba, pues, una impertinencia hacia Dios, un distanciamiento, y pronto una ruptura, hacia la comunidad cuyo *consensus* era, si no una regla jurídica, al menos la superficie sustentadora de la comunicación de los misterios divinos.<sup>50</sup> Cabe mencionar que el hereje (y en un sentido más amplio, el heterodoxo) no negaba o presentaba una eliminación de fe, sino que la entendía de otra manera, con variaciones, tal

---

<sup>47</sup> Marie Dominique Chenu, “Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo” en Jacques Le Goff (Comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, España, Ministerio de Educación y Ciencia- Siglo XXI Editores, 1987, p. 3.

<sup>48</sup> Michel André, *Diccionario de Derecho Canónico, traducido por Isidro de la Pastora y Nieto del que ha escrito en francés el Abad Andrés, Canónigo honorario, miembro de la Real Sociedad Asiática de París, arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna*, tomo III, Madrid, Imprenta de don José C. de la Peña, 1848, p. 64, versión PDF en <https://books.google.com.mx/books?id=3bNolFT1bhWC> [consultada el 04-08-15].

<sup>49</sup> *Ídem.*

<sup>50</sup> Marie Dominique Chenu, “Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo” en Jacques Le Goff (Comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, p. 3.

vez incorporando nuevos elementos de interpretación, y en un sentido radical, un cambio de fe, pero no era un impío.

Para velar celosamente por la ortodoxia de la fe, en 1478 los Reyes Católicos fundaron el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición Española y esta institución fue la encargada de combatir las diversas herejías que se manifestaban en los reinos del imperio. En Nueva España, tomando como base el *Manual de Inquisidores* de Nicolao Eymerico - por ser una de las guías más conocidas-, se presentaron diversos tipos de heterodoxias que era entendidas como herejías aunque algunas de ellas no encajaban completamente en ese rubro -como la blasfemia y la apostasía- pero que eran perseguidas porque existía la posibilidad de que contuvieran proposiciones heréticas. En este espacio solo nos detendremos en señalar algunas de las consideradas “sectas” que contenían proposiciones de aquel tipo, como el alumbradismo, las ilusas<sup>51</sup> y el molinismo,<sup>52</sup> pues fueron delitos contra la fe por los que se les acusó a las monjas heterodoxas que hemos analizado en nuestros casos.<sup>53</sup>

Marcelino Menéndez Pelayo se refirió a los alumbrados, también como *dejados* o *iluminados*. La primera denominación remitía a una de las etapas de ese proceso espiritual, que consistía en delegar, dejar que Dios obrara en sus vidas. El término *iluminado* ya había sido usado por el médico de Fernando el Católico, don Francisco de Villalobos, en su poema *Pestíferas bubas*,<sup>54</sup> indicando que provenían de Italia, pero que para ese momento ya se habían expandido hasta España. Finalmente, Menéndez puntualiza sus aspectos doctrinales, de los cuales mencionamos algunos:

---

<sup>51</sup> Carecemos de una fuente de la época que nos aporte una definición de lo que se entendía por “ilusas”, pero sabemos, por la descripciones de los casos en donde se toca esta acusación, que eran aquellas monjas, beatas o seglares que se decía habían sido engañadas por el Demonio al creer que recibían dones o visiones de Dios, la Virgen o los santos, cuando en realidad eran “ilusiones” demoníacas.

<sup>52</sup> Doctrina de Miguel de Molinos que se caracterizaba por el dejamiento espiritual, ya que creían que el Espíritu de Dios purificaba a las almas sin la necesidad de que estas realizaran esfuerzo alguno para alcanzar la gracia, además de que negaban algunas atribuciones de los sacerdotes como intermediarios entre lo divino y lo humano. Miguel de Molinos, “Guía espiritual que desembaraza el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz” en Guillermo Díaz Plaza (prol.) *Antología mayor de la literatura española*, tomo II, Madrid, Siglo XVI- Editorial Labor, 1958, p. 1136.

<sup>53</sup> Para mayor referencia de los tipos de herejía en Nueva España, véase las obras de Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España: los heterodoxos en México* y Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*.

<sup>54</sup> Francisco de Villalobos, *El Sumario de la Medicina con un tratado sobre las pestíferas bubas*, Salamanca, a expensas de Antonio de Barreda, 1498.

- Que la oración mental es de precepto divino, y que con ella se cumple todo lo demás.
- Que los siervos de Dios no han de ejercitarse en trabajos corporales.
- Que no se ha de obedecer a Prelado, padre ni superior en cuanto mandaren cosa que estorbe la contemplación.
- Que ciertos ardores, temblores y desmayos que padecen son estar en gracia y tener el Espíritu Santo, y que los perfectos no tienen necesidad de hacer obras virtuosas.
- Que habiendo llegado a cierto punto de perfección no se deben ver imágenes santas ni oír sermones, ni obliga en tal estado el precepto de oír misa.
- Que es vana la intercesión de los santos.
- Que en los éxtasis no hay fe, porque se ve a Dios claramente, viniendo a ser el rapto un estado intermedio entre fe y gloria.<sup>55</sup>

Los alumbrados preferían obedecer las directrices marcadas por su conciencia interior a través de la iluminación y la guía en su vida diaria que les inspiraba el Espíritu Santo.<sup>56</sup> Otra explicación es la que presentó Saturnino López Santidrian, quién en su reflexión consideró las teorías que ya hemos mencionado, pero añade un posible origen y medio de difusión más para esa doctrina. Para él, los alumbrados castellanos pudieron lograrse gracias a la lectura de místicos alemanes, lo que apuntaba a una irrupción temprana del espíritu protestante en España.<sup>57</sup>

En los expedientes de monjas acusadas de herejes que revisamos, a veces se manejan los términos de alumbrada e iluminada, como si se trataran de conceptos diferentes pero, atendiendo a la opinión de Menéndez Pelayo, al *Manual de inquisidores*, que las ubicaría en el rubro “diversas herejías” y a las características que presentaron en sus procesos, se pudo percibir que básicamente se trataba de lo mismo. En todos ellos se presentaba la práctica de “dejamiento” en los que se creía que la voluntad divina actuaba en la religiosa y le permitía obrar ciertos prodigios, como adivinar el futuro, tener visiones celestes y éxtasis, y evidenciar corporalmente que se encontraba en gracia, por medio de llagas, estigmas u otras señales.

Una doctrina que compartió rasgos similares con los alumbrados en el sentido de la importancia que le daban a las experiencias místicas y el dejamiento fue la fundada por Miguel de Molinos, fraile natural de Muniesa, en la provincia de Zaragoza. En el caso

---

<sup>55</sup> Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, p. 173.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>57</sup> Saturnino López Santidrian, *Decurso de la heterodoxia mística y origen del alumbradismo en Castilla*, Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, serie Cuadernos de Teología, no. 19. 1981, p. 82.

novohispano hay expedientes en donde al reo o rea se le acusa de este delito, acompañado de otros, pues los inquisidores del virreinato estaban al tanto de lo que acontecía en la Península, y que se guiaban con manuales traídos desde allá para ejercer su ministerio. Aunque seguramente encontraron algunas diferencias entre las caracterizaciones que recibieron aquellos delitos y los que se presentaron aquí, espacio donde interactuaron muchas otras creencias y ritos de diferentes orígenes, que las hicieron complejas e interesantes para averiguar.

Finalmente, es importante señalar que realizamos un estudio comparativo entre monjas pertenecientes a una misma orden que tomaron posiciones diferentes frente al ideal de virtud, y tratar de comprender las razones que tuvieron para ello. Se realizó un análisis general desde el ámbito de la vida conventual, para poco a poco especificar en los casos de cada religiosa y sus manifestaciones.

### **Estructura de la investigación**

El trabajo se divide en cuatro capítulos: el primero de ellos tiene por objetivo mostrar la condición de la mujer novohispana en cuanto a las dos elecciones “honorables” de vida que tenía para elegir, que eran ser madre y esposa o ser religiosa. En ambos estados se recomendaba vivir según el ideal de comportamiento y pensamiento femenino, que consideraba el cumplimiento de las virtudes cristianas y morales.

Aunque tratamos de dar un panorama de la situación de la mujer en ese sentido, nos centramos especialmente en la idea de vida religiosa, y para ello tocamos, primero, aspectos que tienen que ver con el funcionamiento del convento, su organización, jerarquía interna y distribución de oficios, para después hablar sobre la imagen o modelo de monja virtuosa que se conoció y se imitó en Nueva España durante el periodo colonial, mismo que sufrió algunas modificaciones en los trescientos años que permaneció este tipo de gobierno. Si nos detenemos en el funcionamiento interno del convento, es porque se relacionaba de manera directa con ese ideal de vida religiosa.

Además, en este primer capítulo también se muestran ejemplos de la posición que algunas monjas adoptaron frente a ese ideal, tanto casos de ortodoxia como de heterodoxia durante el siglo XVII en la península. Esto tiene una doble finalidad, por un lado,

evidenciar que estas manifestaciones no fueron privativas del periodo dieciochesco, y por el otro, nos permitirá establecer particularidades justamente de los casos del siglo XVIII con respecto a los del siglo anterior.<sup>58</sup>

El segundo capítulo atenderá el “ambiente” reformista sobre la vida conventual femenina en Nueva España; esto se hará principalmente a través del estudio de las ordenanzas que aplicaron los obispos reformistas en Puebla y México, pero que sin duda también impactaron en el resto del virreinato novohispano. Así, en este capítulo nos ocuparemos más de la parte propiamente “espiritual” y los diferentes factores y actores que pudieron intervenir en ello.

Es por ello que se hablará de manera más específica del ejercicio de escritura que algunas monjas llevaron a cabo, en donde se evidenciará que el confesor tuvo un papel destacado al ser, de alguna manera, el orquestador de esa espiritualidad y el posterior medio de exteriorizarla de los manuscritos. Asimismo, se mostrará cómo la confesión fue uno de los mecanismos de que se valió el confesor para conducir la espiritualidad de las monjas que tenía a su cuidado.

En los siguientes dos capítulos analizamos de manera más puntual los casos de posturas ortodoxas y heterodoxas con respecto al ideal de virtud. En el capítulo tercero se mostrarán y analizarán las biografías de religiosas de distintas órdenes que sustentaron la ortodoxia. Daremos cuenta de que en estos escritos hay una preocupación constante por aspirar a una vida ejemplar mediante el perfeccionamiento continuo, y que la recompensa era, sin duda, alcanzar la santidad.

El último capítulo tiene la finalidad mostrar las posturas contrarias al canon ortodoxo del cristianismo con respecto a la clausura femenina. Esto se logrará a través del análisis y estudio de varios procesos inquisitoriales en donde quedaron asentados esos posicionamientos, y en los que se apreciará directa o indirectamente un distanciamiento con la Iglesia.

---

<sup>58</sup> Los casos de religiosas acusadas ante el Tribunal de la Santa Inquisición aparecieron durante los siglos XVI y XVII, pero su mayor número se concentró en el XVIII. Las biografías de monjas fueron una constante en el periodo virreinal, pero su producción fue mayor durante el XVII y XVIII.

## **Capítulo I. La condición femenina en la Nueva España durante la época colonial: el convento como opción para el resguardo del honor y el ejercicio de la virtud**

Una vez que se concretó la conquista y se estableció el virreinato de la Nueva España con todo su aparato gubernativo, económico y eclesiástico, comenzaron a aparecer las primeras fundaciones de conventos, tanto masculinos como femeninos. En el caso de los de mujeres, el primero que se erigió fue el de la Limpia Concepción, esto tuvo lugar en 1540 en la ciudad de México, bajo el reinado del Emperador Carlos V.

Con esta fundación dio inicio al establecimiento y al desarrollo de la vida monacal femenina en este virreinato. Sucesivamente fueron instaurándose otras órdenes, como las clarisas, las jerónimas, las agustinas, las dominicas, las carmelitas descalzas, las brígidas y las religiosas de la Compañía de María, cada una estableciéndose en diferentes puntos y ciudades del virreinato.

Esas instituciones cumplieron un papel muy específico en la educación de las mujeres, pues aunque no se les permitía una educación universitaria, era aceptado que fueran instruidas en algunos conocimientos durante su niñez y adolescencia, y el convento llegó a ser una opción para ello. Por lo que antes de centrarnos en las características generales de la vida conventual femenina, quizás convenga señalar primero la situación formativa de la mujer durante el periodo colonial. Es importante señalar que gran parte de las características de esa educación fueron delineadas en el XVI, por lo que, aun cuando nuestro interés se centra en el siglo XVIII, nos remitiremos frecuentemente a aquella centuria, sobre todo en cuanto a prácticas religiosas y directrices espirituales se refiere.

## 1.1. La educación de la mujer que permanecía “en el siglo”<sup>59</sup>

Durante el virreinato, una de las funciones más honorables que toda mujer podía desempeñar era ser madre y esposa.<sup>60</sup> Como ya señalamos, la mujer no tenía acceso a una educación formal, sino que su instrucción se adquiría en otros ámbitos, en tanto su deber principal consistía en procrear y educar a sus hijos, atender a su esposo y vigilar la estabilidad y el cuidado de su hogar, ya que este era el espacio por excelencia en donde se desenvolvía; es decir, se le veía en relación con el hombre y en su capacidad de reproducción.<sup>61</sup>

Para normar su conducta, se encontraban legislaciones españolas, como las *Siete Partidas* (1265), *El Ordenamiento de Alcalá* (1386), *Las Ordenanzas de Castilla* (1484), las *Leyes de Toro* (1505) y la *Nueva Recopilación* (1567). Más tarde, *La Recopilación de las leyes de Indias* (1681) añadiría algunas normas concretas para la protección de las mujeres indígenas.<sup>62</sup> En todas ellas se repetía la necesidad de que la mujer fuera protegida y tutelada por el varón, ya que por sí sola no podría valerse, pues se le consideraba un ser débil, con tendencia a la maldad —era evocación de Eva, la introductora del pecado, según la tradición cristiana—, y con poca capacidad para razonar.

En esa alianza de religión y Estado, los papeles de la mujer quedaban reducidos. El más importante fue ver a la mujer novohispana como la transmisora de los valores culturales y religiosos de la época, ya que como se mencionó arriba, casi siempre actuaba como la primera instructora de los hijos, y desde el hogar se adquirían las primeras lecciones de la fe. Pilar Gonzalbo comenta que para cumplir con estas obligaciones, las

---

<sup>59</sup> En la época colonial se usaba la expresión “permanecer en el siglo” para señalar que un individuo, hombre o mujer, había elegido llevar una existencia seglar o civil en la que generalmente contraía matrimonio, tenía hijos y desempeñaba algún oficio o actividad en la sociedad de este sector. Era el estado contrario a tomar los votos religiosos, que se caracterizaba, entre otras cuestiones, por vivir sujeto a las reglas de una orden monástica o a la pertenencia al clero secular, vivir en comunidad y en castidad. Como adjetivo, “en el siglo”, era usado para señalar lo mundano o vano de una circunstancia.

<sup>60</sup> Esto debido a que eran los roles femeninos tradicionalmente concebidos como honorables, pero evidentemente había otras ocupaciones en las que las mujeres podían desempeñarse (y no eran mal vistas) sin tener que estar sujetas a alguno de esos estados. Por ejemplo, algunas solteras o viudas, aun cuando dependieran del apoyo de algún pariente varón, como un hermano, hijo, padre, tío o sobrino, podían administrar sus bienes o dedicarse a alguna ocupación en la cual emplear su tiempo.

<sup>61</sup> Obviamente hubo casos de mujeres que no lo cumplieron, pero esto era lo que se esperaba de ellas.

<sup>62</sup> María Isabel Viforcós Marinas, charla sobre “Mujeres en el Nuevo Mundo: de la norma a la realidad”, impartida en la Universidad de Córdoba en mayo de 2015 [notas proporcionadas por la autora].

niñas y las jóvenes novohispanas debieron someterse al ideal educativo que había sido designado para ellas:

El orden político y social era reflejo del orden celestial, que era sagrado e intocable y por ello cada individuo debía cumplir con las funciones que tenía asignadas. Las mujeres no podían quedar exceptuadas de esta norma, de modo que su educación tendía a prepararlas para desempeñar las tareas que se les asignaban. Quizá la primera y más radical diferencia en la práctica educativa fue precisamente la que distinguía las obligaciones y las formas de aprendizaje de ambos sexos.<sup>63</sup>

Sin embargo, esto no significa que las mujeres carecieran totalmente de instrucción, aunque ésta sí se diferenciaba entre ellas de acuerdo con su posición. Las niñas de familias acaudaladas, por ejemplo, podían recibir educación en sus propios hogares a través de maestros particulares, que por lo general les enseñaban doctrina cristiana, nociones básicas de matemáticas, lectura, escritura, modales o urbanidad, y quizás a tocar algún instrumento musical o podían ser instruidas en el canto o en la pintura. Otras ingresaban en los conventos en donde eran aleccionadas por monjas, y algunas asistían a las escuelas de Amigas o Migas.

Más tarde, en la segunda mitad del siglo XVIII se establecieron los colegios de la Enseñanza, dirigidos por monjas de la Compañía de María, con una función similar. En todas estas opciones se enseñaba, en mayor o menor medida y con algunas diferencias, lo que se consideraba una instrucción adecuada para las niñas. Una vez terminada su educación elemental, no se les permitía acceder a los estudios superiores, esto como parte del seguimiento de la tradición imperante en el momento.

El criterio renacentista y humanista femenino (que fue el que marcó esta tradición) imponía como “ideal el recogimiento, pero acompañado del cultivo del espíritu, siempre en el modesto nivel que correspondía a su sexo y bajo la vigilancia masculina.”<sup>64</sup> Esto significa que ese ideal consideraba tanto a las mujeres que se dedicarían al estado marital, como a las que se decantaron por el religioso, y esa concepción fue la que se impuso y se siguió, con algunas modificaciones, a lo largo de los trescientos años del régimen colonial.

---

<sup>63</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial: la educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México- Centro de Estudios Históricos, 1990, p. 320.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 321.

Tanto en España como en Nueva España fueron conocidos los escritos de humanistas tan renombrados como Tomás Moro, Erasmo de Rotterdam y Juan Luis Vives, aunque las obras escritas por religiosos, que también habían tomado elementos de la corriente humanista, fueron las que más influyeron en esa imagen de virtud cristiana femenina. Casi todos los autores del siglo XVI resaltaron la importancia de la educación doméstica, la responsabilidad de las madres como transmisoras de valores y el tratar de mantener una imagen virtuosa, prudente y discreta. Juan Luis Vives, por ejemplo, consideraba la enseñanza como el motor principal para lograr la unidad cultural europea, tanto en el nivel intelectual como en el religioso.<sup>65</sup> Según Ignacio Osorio, una de las razones de la aceptación de las ideas de Vives en las aulas coloniales se debía a que seguían muy de cerca el canon ortodoxo marcado por la Iglesia:

Que Nueva España prefiriera a Vives frente a Erasmo se explica por la mayor ortodoxia religiosa del valenciano. En efecto, los *Colloquia* de Erasmo, escritos en un latín humanístico y vivaz, son una sátira de las costumbres de su tiempo. En ellos combaten o dialogan monjes y humanistas, profesores y gente de pueblo, doncellas y casadas; todos discuten a veces picante, a veces burlescamente, los problemas religiosos y morales de su época. Vives en cambio, a pesar de que con frecuencia recomendó como texto para aprender latín los *Colloquia*, siempre consideró que debían leerse selectivamente, y, por último, puso mano a sus *Exercitationes* con el deseo de que suplieran al libro de Erasmo.<sup>66</sup>

En ese contexto, las obras de Vives resultaban más moderadas que las de Erasmo y más cercanas al sistema tradicional de enseñanza que se seguía en Nueva España. No solo se refería a la educación del varón, sino también a la femenina, aunque consideraba que esta última debería realizarse siempre con mayor cautela, pues tenía como objeto superar los

---

<sup>65</sup> Los estudios de Vives no fueron los únicos que se conocieron en la Nueva España. También llegaron las ideas de fray Fernando de Talavera, fray Martín de Córdoba, fray Luis de León, el obispo Antonio de Guevara y fray Luis de Granada. Ver Asunción Lavrin, “La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana” en Leslie Bethell (Ed.), *Historia de América Latina. 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Barcelona, Universidad de Cambridge-Editorial Crítica, 1990, pp. 5-6. Para efectos de ofrecer una imagen de la mujer en aquel tiempo, su educación y sus roles sociales, nos hemos referido solo a la obra de Vives, ya que en general, en este y otros autores, se compartía la misma concepción.

<sup>66</sup> Ignacio Osorio Romero, *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas, col. Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 1997, p. 32. Disponible en red: [www.invaluable.com/auction-lot/osorio-romero](http://www.invaluable.com/auction-lot/osorio-romero) [consultado el 04/11/15].

defectos y la malicia natural de las mujeres.<sup>67</sup> Para él, las escuelas debían ofrecer “formaciones” distintas según el sexo del infante:

Que en el varón quiero que haya conocimiento e más cosas y más diversas, así para su provecho de él como para bien y utilidad de la república y para enseñar a otro. Para la mujer debe estar puesta en aquella parte de doctrina que le enseña virtuosamente vivir y pone orden en sus costumbres y crianza y bondad de su vida.<sup>68</sup>

De la misma manera, pedía que en las escuelas de niñas se enseñara lo concerniente a las primeras letras, y que si alguna de ellas mostraba aptitud para el estudio, se le permitiera extenderlo por más tiempo, con tal de que se dirigiera todo a las buenas costumbres, cuidado y gobierno de su casa, a mantener su pudor y vergüenza, y principalmente a la guarda de su castidad. Sobre este último punto había una consideración más: la mujer (ya seglar, ya monja) era la responsable, en gran medida, de la guarda del honor familiar. Esto significa que el cuerpo femenino adquiría una dimensión social al convertirse en la imagen de una familia “honorable,” y que dicha calidad se aseguraba mediante la vigilancia y el cuidado de su sexualidad por parte del varón.

Ese ideal educativo femenino respondía también a un modelo de virtud cristiana que se había trazado desde antaño, y que se había afianzado con el criterio humanista: la tradición cristiana señalaba que una joven bien instruida debía practicar las virtudes en su persona, y que además, debía sujetarse a la tutela del varón.

Los autores cristianos medievales, contribuyeron a su manera en la conformación de ese ideal, a través de tratados y obras en donde se comentaba y ensalzaba las bondades de llevar una vida virtuosa; además, durante ese periodo aparecieron las primeras comunidades monásticas femeninas, centros espirituales que más tarde no solo serían considerados con esa faceta, sino también en la educativa. Finalmente, los escritores humanistas retomaron

---

<sup>67</sup> No debe de sorprender que Vives expresará tales ideas, ya que en la época se pensaba que la mujer tenía con tendencia a la maldad, incluso entre los humanistas y los filósofos. Elvira García Alarcón, “Luis Vives y la educación femenina en la América colonial,” en *América sin nombre*, no. 15, 2010, pp. 112-117, versión PDF en [rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/16022/1/ASN\\_15\\_12.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/16022/1/ASN_15_12.pdf) [consultada el 05-10-15].

<sup>68</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial: la educación de los criollos y la vida urbana*, p. 32.

muchas de las reflexiones planteadas por los autores cristianos y las incorporaron en su idea de formación femenina.

En el caso de Vives, su obra más conocida y circulada en Nueva España fue *Instrucción de la mujer cristiana (De institutione feminae christiana)*, en la que planteaba la idea de que toda mujer, además de educarse y prepararse para desempeñar las diversas tareas del estado que eligiera, ya fuera el marital o el religioso, debería ejercitarse en la virtud. Desde la más tierna edad, cuando la niña comenzaba a hablar y andar, toda su instrucción debía ser cuidada por una mujer o anciana venerable que la orientara y le enseñara sus primeras palabras, además de “templar sus juegos y encaminarlos a cosa de virtud, que no entrevenga plática de hijos varones.”<sup>69</sup>

Para este autor, era importante que desde pequeños se hiciera una separación entre los niños, según su género, porque su educación y formación se iniciaría desde ese momento. Vives no especificó la edad en que la instrucción femenina debía comenzar, sino que lo dejaba a la libre elección de los padres. Conforme la niña iba creciendo, recomendaba que si mostraba habilidad para las letras, se ejercitara su ingenio, siempre y cuando estuviera encaminado a desempeñarse con rectitud en su futura vida adulta. Así mismo, dividía su estudio según el estado de la mujer: doncella, casada y viuda. Como más adelante hablaremos de las doncellas que entraban en religión, ahora nos centraremos de manera breve en los dos últimos.

En su concepción, la mujer casada “ideal” era responsable de que la concordia y la paz reinaran en su hogar, por lo cual debía procurar las condiciones necesarias para que todo marchara bien. Debía ser prudente, honrada, devota, manejar con acierto la economía familiar, ser amable, atenta y cariñosa. Una imagen resumida de la mujer virtuosa en Vives la dibuja Elvira García:

Debía ser casi invisible; el destierro de la vida pública es su espacio. El ágora solo está reservada para quienes pueden y deben hablar, los hombres. Si perfección significa no cambio, la mujer perfecta es aquella que se ajusta al

---

<sup>69</sup> Juan Luis Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, trad., Juan Justiniano, introd., y revisión de Elizabeth Teresa Howe, Madrid, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, col. Espirituales españoles, 1995, p. 41.

marco teórico de la quietud. El silencio permite ese estado (...) y el hogar es el espacio que lo garantiza.<sup>70</sup>

Esas directrices fueron las que se siguieron para educar a la mujer en los virreinos americanos. Obviamente, ese ideal parecía muy alto de alcanzar, y muy probablemente la sociedad novohispana lo adaptó a la realidad y circunstancias de su tiempo: esa sociedad, que se caracterizaba por un sistema estamental y jerarquizado, mostraba múltiples contextos que no siempre resultaban tan amables o idóneos para alcanzarlo. Las mujeres, sobre todo las de escasos recursos, debían aprender a convivir y sobrellevar los problemas cotidianos que implicaba alcanzar y practicar ese ideal, y por consiguiente, dejaban de lado algunas de estas recomendaciones. Por otra parte, las que tenían una posición social más desahogada, y a quienes se les presentaban mejores condiciones para lograrlo, no siempre se interesaban en seguirlo, prefiriendo ocupar su tiempo en otras actividades:

A las señoras de la casa [se refiere a españolas y criollas] les quedaba muchas horas disponibles al día, y las ocupaban en sus aficiones según la escasa variedad de posibilidades que se les ofrecía. Por la mañana, asistían a una o varias misas, en distintas iglesias, de acuerdo con su devoción o su deseo de permanecer fuera de casa [... el resto del día lo pasaban en el estrado, que era al mismo tiempo sala de recibir y cuarto de labores [...]. La lectura también era un entretenimiento femenino, siempre que no pasase los límites de la distracción, porque los padres y maridos no eran amigos de escuchar disertaciones filosóficas en boca de las mujeres de su casa...<sup>71</sup>

Con estas reflexiones no queremos decir que el ideal se había dejado de lado y que a las mujeres novohispanas no les interesaba en absoluto llevar una vida marcada por aquellos preceptos, sino que más bien funcionaban como una guía ideal, que en gran medida ellas decidían si tomaban y hasta qué punto la desarrollaban, aunque tampoco puede negarse la importancia que le daban al actuar conforme a cierto protocolo de conducta, en el que la moral, la urbanidad y el decoro eran bien vistos.

En cuanto a las viudas, Vives recomendaba que realizaran y procuraran labores y virtudes similares a las ya expuestas. Además, en la época era recomendable que si no tenían un pariente varón que se hiciera cargo de ellas, para procurar su honor ante la falta

---

<sup>70</sup> Elvira García Alarcón, "Luis Vives y la educación femenina en la América colonial," en *América sin nombre*, pp. 112-117.

<sup>71</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España: Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México- Centro de Estudios Históricos, 1987, p. 209.

del esposo, entrasen en algún convento o recogimiento,<sup>72</sup> ya que éstas eran instituciones pensadas para el resguardo femenino.

La principal finalidad de los recogimientos era proporcionar un hogar a las mujeres desamparadas o solas según su condición. En todos era esencial la clausura, el trabajo y la práctica de actos de piedad, rezos y penitencias a semejanza de los conventos de monjas.<sup>73</sup> Los conventos eran otra opción en donde las viudas podían permanecer, siempre que costearan su manutención o que tomaran los hábitos, para llevar una vida similar a la de las religiosas. Sin embargo, esto no significa que todas las viudas hayan entrado en alguna de esas instituciones, pues hubo quienes prefirieron permanecer “en el siglo” hasta el final de sus vidas, administrando sus propios bienes y disponiendo de ellos según su voluntad, como lo refiere Lavrin:

Las mujeres estaban primero bajo el control del padre y después bajo el del marido. Esta situación no significaba, sin embargo, un sometimiento total al hombre [...] después de la muerte del padre, los bienes adquiridos durante el matrimonio (bienes gananciales) eran divididos, a partes iguales, entre la mujer y los hijos [...] otro de los mecanismos protectores legales fueron las dotes y las arras. Aunque normalmente se haya interpretado que la dote fue un medio idóneo para contraer matrimonio, tuvo un significado más importante: el proporcionar una seguridad económica adicional a la mujer al morir su marido.<sup>74</sup>

Hubo casos documentados de viudas que heredaron bienes logrados durante el matrimonio, y que los administraron de tal manera que les permitieron gozar de una cómoda posición económica, como las mujeres impresoras. En Nueva España, encontramos un ejemplo en Paula Benavides, viuda de Bernardo Calderón, que de 1641 a 1684 dirigió la imprenta de la

---

<sup>72</sup> Según Gloria Carreño, es un término genérico para una institución que cumplía el objetivo marcado por su nombre, esto es, recoger y proteger a las mujeres desamparadas. De acuerdo con las condiciones y necesidades que presentaba cada grupo de mujeres, existió un tipo de recogimiento para ellas: hubo recogimientos para mujeres casadas, viudas, para niñas huérfanas y para prostitutas. Gloria Carreño A., *El colegio de Santa Rosa María de Valladolid 1743-1810*, Michoacán, Departamento de Investigaciones Históricas/ Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo, 1979, p. 26.

<sup>73</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España: Educación y vida cotidiana*, p. 258.

<sup>74</sup> Asunción Lavrin, “La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana” en Leslie Bethell (Ed.), *Historia de América Latina. 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, p. 7.

que salieron buena parte de los libros editados ahí.<sup>75</sup> Por lo tanto, algunas viudas podían vivir sin estar sujetas a un hombre y sin tener que recluirse, aunque casi siempre se procuraba que no lo estuviera por mucho tiempo mediante las visitas que recibían de sus hermanos, hijos o amigos.

## 1.2 La educación de la mujer que entraba en religión

La otra opción honorable de vida para la mujer era la religiosa, y a las que decidían tomar el velo también se les preparaba en su juventud con una instrucción enfocada para ellas. La preocupación por dibujar un perfil adecuado para las jóvenes que desearan llevar la vida monástica ya aparecía en las Sagradas Escrituras a través de ciertos pasajes, en los que los intérpretes y exegetas vieron una relación directa con la vida religiosa. Un ejemplo de ello es el *Cantar de los Cantares* (5:1-2) donde se hablaba de la unión y la posesión mutua entre la esposa (el alma) y el Divino Esposo. También San Jerónimo había dado recomendaciones para el estado religioso en su *Epístola 107 ad Laetam*:

Fuiste libre -decía San Jerónimo a la piadosa Leta-para ofrecer o no tu hija a Dios...; más una vez ofrecida, sería muy peligroso para tu alma descuidar su educación. Quien ofrece a Dios en sacrificio un cordero cojo, manco o afeado con cualquier otra lacra, es reo de sacrilegio; ¡Cuánto más digna será de castigo si se muestra negligente la que está preparando una parte de su propio ser y la pureza de un alma sin mancilla para ofrecerla a los abrazos del celestial Esposo!<sup>76</sup>

Para este santo, era preciso que la temprana vocación de la niña se dirigiera con acierto y cuidado para evitar que se corrompiera, por ello, debía ser instruida por una matrona virtuosa que la condujera por buen camino hasta el momento en que tomara estado. Mientras tanto, la joven podía realizar tres acciones que fortalecieran su espíritu: la lectura

---

<sup>75</sup> Ana Cecilia Montiel Ontiveros y Luz del Carmen Beltrán Cabrera, “Paula de Benavides: impresora del siglo XVII. El inicio de un linaje”, en *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 103-115, versión HTML [consultada el 07-10-15].

<sup>76</sup> Francisco de B. Vizmanos (S.I.), *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva: Estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1949, p. 195.

de libros piadosos, la oración constante y el trabajo mujeril o doméstico; estas acciones la mantendrían ocupada y la apartarían de distractores considerados peligrosos para su vocación, como ocupar demasiado tiempo en los afeites y el arreglo personal, que podían desembocar en vanidad, leer demasiadas novelas caballerescas que despertaran deseos de aventuras amorosas, o aprender a desenvolverse con soltura en diversos círculos sociales, pero sin mostrar algún interés por cultivar el espíritu.<sup>77</sup>

Algunos santos (como San Francisco de Asís, San Agustín y San Benito de Nursia por mencionar algunos de los más significativos) contribuyeron enormemente a la consolidación de la vida monástica y reglar, tanto masculina como femenina, mediante recomendaciones que hicieron, como invitar a los novicios a abrazar sinceramente la religión, regirse por reglas y estatutos bien establecidos para mantener el orden y la convivencia de la comunidad.

Juan Luis Vives también contribuyó a diseñar el ideal de vida religiosa; al respecto reflexionaba:

Que su cama no sea blanca ni delicada, basta con que sea limpia. Lo mismo se dice de su vestir, el cual no debe ser muy exquisito, ni primoroso, ni busque nuevos trajes, sino que se contente solo con la limpieza y se aparte de toda manera de suciedad. Esto digo porque la limpieza del ánimo huelga con la del cuerpo.<sup>78</sup>

Igual que a las mujeres en edad casadera, a la doncella que deseaba consagrarse al servicio de Dios se le recomendaba la limpieza en el vestir y el cuidado de su casa, la modestia, el pudor o la vergüenza, ser humilde, cortés, y diligente. Aparte de estas cualidades, la postulante debía procurar templanza, caridad, piedad, desechar la envidia, la agresividad y todo sentimiento negativo que no fuera competente para el estado que pretendía. Se les exigía un mayor control de las pasiones humanas que a las mujeres seglares debido a que serían ejemplo de rectitud cristiana, de la exaltación de la virginidad y del desarrollo de actividades netamente espirituales como la oración, la contemplación, la penitencia y la introspección.

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>78</sup> Juan Luis Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, p. 86.

Con respecto a esto último, en el siglo XVI surgieron nuevas formas de acercarse y de vivir la experiencia religiosa; esto como respuesta a las disposiciones derivadas del Concilio de Trento (1545-1563), que tuvo entre sus fines reunificar a la cristiandad en una sola fe por medio del señalamiento de las bases canónicas que marcarían la manera de entender y concebir a la religión católica<sup>79</sup>. En cuanto a las propuestas espirituales que surgieron en este tiempo, y que contribuyeron directamente en la concepción de vida religiosa femenina postridentina, estaban la jesuita, la carmelitana y la franciscana, principalmente.

La primera de ellas, la jesuita, se veía reflejada en los *Ejercicios espirituales* (1548); las *Constituciones* (1544),<sup>80</sup> la *Autobiografía* de San Ignacio y su *Diario espiritual* (1544-1545). Para las comunidades conventuales femeninas, tanto de la Península como de los virreinos americanos desde finales del siglo XVI, los *ejercicios* ignacianos resultaron muy convenientes porque promovieron rasgos que eran buscados por la espiritualidad ortodoxa de la Reforma Católica (exaltación de la piedad, interiorización de la oración, recogimiento y seguimiento de los sacramentos), y que en su caso se reunían estas características, además de contar con un examen diario de conciencia.

Siguiendo a este último, la religiosa debía hacer un balance sobre sus actos en el día, mismo que ocurriría en tres tiempos: el primero, inmediatamente después de haberse levantado, en el que se propondría guardarse del pecado. El segundo, después de comer, y en él debía recordar lo que había hecho desde el momento de levantarse y hasta ese momento, poniendo especial atención en cuántas veces había obrado el pecado, pero sobre todo, el deseo de enmendarlo.

El tercero se hacía después de cenar, y debía recordar lo acontecido desde el primer examen hasta ese momento (segundo examen), procurando no cometer pecado o defecto alguno.<sup>81</sup> Por lo general, los conventos femeninos conocieron el método ignaciano a través

---

<sup>79</sup> Otros intereses eran reafirmar la validez de los sacramentos, ratificar la práctica de las indulgencias, la creencia en el purgatorio, la veneración de la Virgen y los santos, y en un sentido amplio, reformar al clero secular y regular, en cuanto a normar las practicas consideradas propias para ese estado. "El Concilio de Trento," en <http://www.historia-religiones.com.ar/el-concilio-de-trento-85>

<sup>80</sup> Cabe señalar que el término "Constituciones" no era privativo de los jesuitas, sino que todas las órdenes religiosas tenían un compendio de normas o reglas a las cuales se sujetaban y que recibían ese nombre.

<sup>81</sup> *Ejercicios Espirituales Ignacianos. San Ignacio de Loyola*, Nicaragua, Centro de Pastoral Universitario UCA, 2013, en <http://www.uca.edu.ni/pastoral/docs/ejercicios.pdf> [consultada el 05/07/2015].

de sus confesores, quienes conocían más a fondo su obra y trataron de llevar sus enseñanzas a los claustros femeninos, para conducirlos de acuerdo con su propuesta.

La segunda corriente fue la carmelitana, representada por Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Las obras más importantes de la santa son: *Camino de perfección*(1562–1564),*El Castillo Interior o Las Moradas*(1577), su autobiografía titulada sencillamente como *Libro de la Vida*(1562–1565),*El Libro de las relaciones o Cuentas de Conciencia*; entre otras.<sup>82</sup>Veamos algunos ejemplos de cómo su método sentó las bases para la vida comunitaria de sus monjas, y que más tarde servirían de inspiración para otras órdenes femeninas. En *Camino de perfección* intenta persuadirlos para que guardaran la regla y practicaran la oración:

[...] está claro que ha de trabajar mucho, y ayuda harto tener altos pensamientos para que nos esforcemos a que lo sean las obras. Con que procuremos guardar cumplidamente nuestra regla y constitución con gran cuidado, espero en el Señor admitirá nuestros ruegos. Que no os pido cosa nueva, hijas mías, sino que guardemos nuestra profesión, pues es nuestro llamamiento y somos obligadas, aunque de guardar a guardar va mucho.<sup>83</sup>

Y también:

Dice el principio de nuestra regla que oremos sin cesar. Con que se haga esto con todo el cuidado que pudiéramos, que es lo más importante, no se dejara de cumplir los ayunos y disciplinas y silencio que manda la Orden: porque ya sabéis que para ser la oración verdadera, se ha de ayudar con esto, que oración y regla no se compadece.<sup>84</sup>

En la vida contemplativa, la oración cumplía un papel primigenio, y de los acuerdos surgidos de Trento y que darían paso a la Reforma Católica, se recomendaba que más que vocalizada, fuera mental, interiorizada, para buscar un verdadero diálogo íntimo con Dios. Aunque existía una idea general de las obligaciones de la vida religiosa, lo cierto es que las actividades que se realizaban al interior del claustro dependían también de la espiritualidad propia de cada orden; así por ejemplo, Santa Teresa recomendaba que “se había de vivir de

---

<sup>82</sup> “Escritos- Santa Teresa de Jesús” en <http://www.santateresadejesus.com>, página de Orden del Carmelo seglar, Madrid, 2010 [consultada el 02/08/2015].

<sup>83</sup> Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, 5 ed., Madrid, Espasa-Calpe, col. Austral, 1956, pp. 27-28.

<sup>84</sup> *Ídem*.

limosna siempre, sin ninguna renta. Y mientras se pudiere sufrir, no haya demanda; mucha sea la necesidad que les haga traer demanda; sino ayúdense con la labor de sus manos, como hacía san Pablo, que el Señor las proveerá de lo necesario.”<sup>85</sup> Para ella era importante que las monjas vivieran en la pobreza y que trabajaran en labores manuales para contribuir al sostenimiento de la comunidad, y esto al mismo tiempo las mantendría fuera del ocio y la tentación.

En cuanto al método espiritual que propuso (contemplativo y místico), lo representó muy bien en sus libros *Camino de perfección* y *Las Moradas*. En este último, hizo un compendio sobre las instancias o habitaciones por las que el alma debía atravesar para llegar a Dios, disipando sus miedos y debilidades, huyendo del pecado, progresando en la ascesis, la oración y las virtudes. Para plantear este progreso, la santa abulense utilizó el recurso alegórico de un castillo “todo de diamante o muy claro cristal” provisto de muchos aposentos, y en el centro estaba la morada principal, la instancia final del camino.

A medida que la religiosa avanzaba en la oración, se acercaba más a la perfección, pero no era un camino fácil sino escabroso, por lo que la monja debía ejercitarse en la perseverancia, la fuerza de voluntad, el deseo intenso de agradar a Dios en todos sus actos pues, “bien sabe Su Majestad aguardar muchos días y años, en especial cuando ve perseverancia y buenos deseos.”<sup>86</sup> Santa Teresa compartía con san Ignacio la convicción de conocer y apreciar lo divino mediante los sentidos, una “contemplación materialista y centrada en lo real, en la carnalidad de Cristo y en lo sensible”, como lo señala Luis Gómez Canseco.<sup>87</sup> Por lo tanto, en las visiones teresianas era usual recurrir a describir lo que acontece con una fuerte carga emotiva.

La otra rama carmelita proviene de San Juan de la Cruz, quién expuso su pensamiento en *Subida del Monte Carmelo*, *Noche Oscura del Alma* y *Cántico Espiritual*. En la primera de estas, trata sobre cómo el alma del místico, después de recorrer un camino de oración y esfuerzos ascéticos, entró en la *Noche Oscura* que consistía “en la purgación pasiva donde Dios a través de pesadas pruebas, particularmente interiores, perfecciona y

---

<sup>85</sup> Santa Teresa de Jesús, “Las Constituciones: Cap. 3, 1”, en <http://www.santateresadejesus.com> [consultada el 02/08/2015].

<sup>86</sup> Santa Teresa de Jesús, “El Castillo interior o las Moradas: Segunda Morada, 1” en <http://www.santateresadejesus.com>. Consultada el 02/08/2015.

<sup>87</sup> Luis Gómez Canseco, “Ideas, estética y culturas de la contrarreforma,” en Luis Gil Fernández (*et.al.*), *La cultura española en la Edad Moderna*, Madrid, Istmo, serie Historia de España, 2004, p. 220.

completa lo que el alma había empezado por propio acuerdo.”<sup>88</sup> La *Noche Oscura* era un período catártico necesario para las futuras gracias que obtendría si continuaba en su progreso, y no se podía desligar una etapa sin la otra. Su método era, como el de santa Teresa, progresivo, aunque San Juan lo impregnaba de un sentido poético más elevado, que hacían algunos pasajes oscuros o de difícil interpretación.

Por último, la vertiente franciscana, la encontramos representada en varones considerados doctos en materia de religión, como San Pedro de Alcántara, por medio de su tratado *De la oración y meditación* (1560), en donde dedicaba varios apartados a señalar los tipos de meditación que el creyente haría en torno a la Pasión de Cristo y los días de la semana en que se debían ejercitar.

Otro miembro destacado de su orden fue Francisco de Osuna, quién a través del *Tercer abecedario espiritual*, señaló elementos que permitieran la vida de oración, recogimiento y ascetismo. Osuna recomendaba ejercicios corporales y espirituales que se acompañaban para templar el alma. En el tercer tratado hablaba de palabras importantes para el religioso: la ceguera, la sordera, la mudez y la mansedumbre. Por ejemplo, sobre la mansedumbre anotaba las características de quienes la practicaban: “son moderados y templados en su cosas, tienen dominada la ira, no son impetuosos, sino aplacados, son buenos de corazón y no maliciosos, y todo lo tornan benignidad y bondad.”<sup>89</sup>

Estas propuestas espirituales fueron conocidas en Nueva España por medio de las obras importadas a este territorio, y aunque la gran mayoría de los tratados ascéticos que se leyeron aquí eran de autores europeos, esto no fue impedimento para que en estas tierras surgieran escritos con el mismo fin de ser una guía útil para el crecimiento espiritual y moral de las religiosas.

Por ejemplo, el arzobispo Antonio Núñez de Miranda sacó a la luz *Los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola acomodados al estado y profesión religiosa de las señoras vírgenes* (1695), en el que se refería a los votos de pobreza, castidad, clausura y señalaba a la obediencia como el pilar de la vida religiosa.<sup>90</sup> También fue autor de *Testamento místico de un alma religiosa* (1707), en el cual, usurpando discursivamente la

---

<sup>88</sup> “Biografía de san Juan de la cruz,” en [http://ec.aciprensa.com/wiki/San\\_Juan\\_de\\_la\\_Cruz](http://ec.aciprensa.com/wiki/San_Juan_de_la_Cruz), [consultada el 08/08/2015].

<sup>89</sup> *Ídem*.

<sup>90</sup> María Dolores Bravo, *La excepción y la regla: estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, en [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com) [consultada el 04/08/2015].

conciencia de la reclusa “pone en sus labios el mandato a que han de someterse aquellas mujeres “muertas al mundo”, y que llevaron a sus bodas místicas el precioso ajuar de las reglas.”<sup>91</sup>

Esto en cuanto a las principales corrientes espirituales que influyeron en el ideal religioso femenino, y un poco sobre las obras que en aquel tenor se crearon en Nueva España. Ahora bien, cuando una joven que aspiraba a tomar los votos ya había madurado en su idea y contaba con el apoyo de sus padres, continuaba con la siguiente etapa, que era el noviciado. Recibía este nombre el período de preparación o de prueba, en el que vivía en la comunidad a la que pretendía ingresar, adoptando su estilo de vida, sus prácticas y obligaciones, y durante el cual aprendería todo lo concerniente a la vida reglar.

Dicho periodo duraba de uno a un año y medio, dependiendo del convento, y si al final de este seguía firme en su convicción, era sujeta a una exploración de voluntad y a la votación general de todas las profesas. Si la comunidad la aceptaba, era recibida en una ceremonia conocida como toma de velo o profesión, suceso único en su vida, porque adquiriría el simbolismo de que moría para el mundo, y entraba en la corte de las Esposas de Cristo.

Sobre el punto de si el ingreso de la mujer al convento era voluntario o no, hay múltiples opiniones<sup>92</sup> y es un tema complejo de seguir. Seguramente fue una práctica común, pues fue tratado en la legislación canónica del Concilio de Trento, estableciendo excomunión mayor *ipso facto incurrenda* para quien violentara a una mujer a tomar el hábito. Pero lo cierto es que se ejercieron otras estrategias para moldear la voluntad de la potencial monja y conducirla al claustro.<sup>93</sup> Muchas de las que tomaron los votos lo hicieron por imposición de las familias, las cuales, al no contar con la suficiente dote para

---

<sup>91</sup> *Ídem*. Otras de sus obras son *Cartilla de la doctrina, dispuesta por uno de la Compañía de Jesús para dos niñas hijas espirituales suyas, que se crían para monjas y desean serlo con toda perfección y plática doctrinal*.

<sup>92</sup> Varias autoras, entre ellas Íride María Rossi de Fiori, Rosanna Caramella de Gamarra, Soledad Martínez de Lecuona y Helena Fiori Rossi, en su obra *La palabra oculta*, plantean la posibilidad de que las jóvenes que ingresaban al claustro no siempre lo hacían por vocación religiosa, dado que algunas lo hacían como una alternativa honorable para vivir. Íride María Rossi de Fiori, Rosanna Caramella de Gamarra, Soledad Martínez de Lecuona, Helena Fiori Rossi, *La palabra oculta. Monjas escritoras en La Hispanoamérica colonial*, Salta, Universidad Católica de Salta y Biblioteca de textos Universitarios, 2008, pp. 34-35.

<sup>93</sup> José Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, p. 144. De la misma manera el Concilio instaba a que el sacramento del matrimonio se realizaría libremente, sin presiones al imponer conyugue. Sin embargo, sabemos que la mayoría de los casamientos se realizaba por conveniencia social y económica.

desposarlas convenientemente, vieron en la clausura la solución al problema, recluyéndolas sin vocación:

Las razones para el ingreso al convento están asociadas no con la voluntad, deseo o elección de la postulante, sino con la imposición de la familia o de la sociedad como un recurso cómodo y seguro, que recibe además la legitimación de lo que es favorablemente entendido como bueno para la mujer-niña.<sup>94</sup>

Reflexionado sobre esto, es probable que el descontento de algunas mujeres al ser recluidas contra su voluntad en los conventos, más tarde se manifestara en actos y expresiones heterodoxas, incluso heréticas, aunque esto requiere un estudio más detallado. Aunque también es claro que hubo quienes entraron con la firmeza de consagrarse enteramente a Dios, como lo atestigua la monja poblana Isabel de la Encarnación, quien desde pequeña tomó la determinación de ser monja:

A los nueve años de edad Isabel oyó que se había fundado el convento de san Joseph de las madres carmelitas descalzas en la Puebla de los Ángeles. Se encendió grandemente el deseo fervoroso para ser religiosa en esta casa y para alcanzar este fin dijolo a su madre, que aunque era mujer muy cristiana permitió Dios que no gustase por entonces de los intentos de su hija. Viendo a sus padres tan ajenos al intento, ayunaba, oraba, lloraba, dormía en el suelo y se quitaba la camisa trayendo los otros vestidos a raíz de su carne para ensayarse para monja...<sup>95</sup>

Por lo tanto, para los objetivos de este trabajo el ingreso de mujeres al convento y su posterior toma de votos no puede verse solo desde una perspectiva, pues:

Subestimar o juzgar incorrectamente la profundidad y el grado de influencia religiosa sobre las mujeres, de modo individual o general, puede resultar igual de ingenuo como asumir que todas las monjas eran totalmente perfectas. La vida religiosa fue una alternativa para aquellas mujeres que no deseaban contraer

---

<sup>94</sup> Íride María Rossi de Fiori, Rosanna Caramella de Gamarra, Soledad Martínez de Lecuona, Helena Fiori Rossi, *La palabra oculta. Monjas escritoras en La Hispanoamérica colonial*, Salta,, pp. 34-35.

<sup>95</sup> Rosalva Loreto López, “La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII” en Manuel Ramos Medina (Coord.), *Memoria del II Congreso Internacional. El monacato femenino en el imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*, p. 542.

nupcias, que tenían una profunda vocación religiosa, o que apreciaban la relativa independencia que los claustros les ofrecían.<sup>96</sup>

Sea cual fuera el motivo de tomar los votos, en el convento, al igual que en el hogar, se les instaba a que acataran un conjunto de normas y conductas sociales entendidas como buenas según su sexo y su estado, en el que su escenario de actuación y desenvolvimiento siempre ocurría en espacios cerrados e íntimos que garantizaran el resguardo del honor, el decoro y la virtud.

### **1.3. El claustro: sus habitantes, los oficios y los espacios conventuales**

Una vez dentro del claustro, las religiosas se denominaban según su estado, las actividades y oficios que desempeñaban dentro. Todo ello marcaba la dinámica interna del convento. En primer lugar, ha de precisarse que existieron dos tipos de conventos, los calzados o conventos grandes y los descalzos o chicos. Los primeros eran aquellos en donde a las monjas se les permitía conservar ciertos privilegios, tales como poseer pertenencias, rentar o comprar celdas particulares y contar con el servicio de sirvientas o esclavas que las atendieran.

El exceso en estas prácticas (en las que se consideró también la relajación de costumbres, es decir, el desatender los deberes espirituales por ocuparse de asuntos mundanos, aunado al número cada vez mayor de sirvientas, niñas o parientas en el claustro, formando auténticas ciudadelas femeninas), fue lo que produjo en el siglo XVIII las gestiones y los intentos por reformar la vida religiosa. A este tipo pertenecían, por ejemplo, los conventos capitalinos de la Concepción, Regina Coelli y Jesús María, de concepcionistas; Santa Catalina de Sena, de dominicas; y San Lorenzo, de la orden jerónima.

En los conventos descalzos se prohibía la posesión de artículos personales más allá de lo necesario (una o dos mudas de hábito, cama sencilla, y algún objeto devocional); la celda no era comprada ni lujosa, el monasterio debía contar con un número reducido de sirvientas para el mantenimiento del mismo, y las religiosas debían participar en su sostenimiento. Es decir, la diferencia sustancial radicaba en que los de vida calzada eran

---

<sup>96</sup> Asunción Lavrin, La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana, en Leslie Bethell (Ed.), *Historia de América Latina. 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, p. 17.

para mujeres que querían seguir con privilegios, mientras que en los descalzos el precepto fundamental era la pobreza y en donde por lo regular las prácticas penitenciales eran más duras. De este segundo tipo eran los conventos agustinos, carmelitas, capuchinos, franciscanos de la regla primitiva y algunos dominicos reformados.

Ahora bien, entre los calzados existía una particularidad más, las monjas podían ser supernumerarias y numerarias. Las supernumerarias eran aquellas monjas ricas cuya manutención dependía de recursos ajenos a la dote, es decir esta no se tocaba, y sus gastos eran cubiertos por sus padres o parientes, mientras que las numerarias eran aquellas que dependían directamente de la dote para asegurar su permanencia en el claustro.<sup>97</sup> Aquí entramos entonces en el terreno de las habitantes.

En los siglos XVII y XVIII se podían apreciar cinco grupos de mujeres en los conventos novohispanos, además de las novicias: las monjas de velo negro o de coro, las de velo blanco o legas, las niñas (menores de edad y mujeres que llevaron toda su vida este título), las donadas y las sirvientas. Las monjas de velo negro fueron aquellas mujeres que pudieron comprobar ser hijas legítimas,<sup>98</sup> que aportaron una dote, un certificado de pureza de sangre, que tenían más de 16 años de edad y que habían sido aceptadas en voto de conformidad por la comunidad.

Las monjas de velo blanco, legas o leguitas (a finales del siglo XVIII se les comienza a nombrar también como hermanas coadjutoras), eran las religiosas que no habían alcanzado a cubrir lo necesario para profesar como monjas de coro (como no reunir la dote completa), y ayudaban en el mantenimiento cotidiano del convento en las tareas de aseo, lavado y cocina.<sup>99</sup> Naturalmente, muchas de las legas “se conformaban con pertenecer a la comunidad porque estaban desprotegidas y no tenían un lugar seguro a donde ir o porque habían decidido esa forma de vida, aunque no hubiesen reunido los requisitos completos.”<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. México, El colegio de México- Centro de Estudios Históricos, 2000, p. 97.

<sup>98</sup> Obviamente esta regla de ser “hija legítima” no siempre se cumplió, pues varias mujeres pudieron ingresar al convento sin ser reconocidas como nacidas en un matrimonio. El ejemplo más claro es el de sor Juana Inés de la Cruz, quién le valió las relaciones que estableció en la corte para acceder al convento de San Jerónimo.

<sup>99</sup> Alicia Bazarte Martínez, Enrique Tovar Esquivel y Martha A. Tronco Rosas, *El convento Jerónimo de san Lorenzo (1598-1867)*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2001, p. 114.

<sup>100</sup> *Ídem*.

Encontramos también a las niñas que estaban en el convento para recibir educación, y por ello fueron llamadas “niñas educandas”; así mismo, en este grupo estaban algunas ancianas que permanecieron toda su vida en el convento con esa calidad. En el siguiente sector tenemos a las donadas,<sup>101</sup> que eran mujeres que llevaban la vida religiosa pero sin hacer votos perpetuos, que servían a las monjas, pero que no recibían pago por ello. Este grupo estaba principalmente constituido por indias y mestizas, y excepcionalmente alguna española.<sup>102</sup>

Finalmente, tenemos a las sirvientas que atendían a la comunidad o a una religiosa en particular, y que llevaban a cabo las acciones más pesadas de limpieza y mantenimiento del lugar. Las sirvientas representaron un enlace con el mundo exterior, pues debido a que no tenían un voto estricto de clausura, salían constantemente del convento a cumplir los encargos: ir al mercado, llevar y traer correspondencia, ir por el médico en caso de que una monja enfermara, o por un sacerdote, para atender a una moribunda. También llevaban las noticias sobresalientes en la ciudad, las revueltas, los festines, la llegada de dignatarios, abriendo de esta manera una ventana con la vida que se vivía en “el siglo”.

El número de habitantes en algunos monasterios femeninos llegó a ser tan grande, que muchas veces representó una carga económica, pues en el caso de las legas, se les “tenía que vestir, alimentar y en ocasiones enseñarles las primeras letras”, y de manera similar para las “niñas”, quienes, a falta de alguien que pagara su manutención, “tendrían que dejarlo de no querer convertirse en religiosas, o bien, en caso contrario, el de esposa, conseguir a alguien que les pagara la dote.”<sup>103</sup> La resolución dependía en buena medida de la priora, quien decidía si permanecían allí o no, pues estos grupos femeninos por lo general formaron una inmensa familia cohesionadas por lazos afectivos.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> El calificativo de “donadas” adquiere una doble significación: por un lado, se refiere a aquellas mujeres que eran admitidas en el convento porque tenían vocación pero no los recursos para profesar, ni siquiera como legas. Isabel Arenas Frutos señala que en el siglo XVII en su mayoría eran indias y mestizas y esto correspondía a que para este período la vida religiosa les estaba negada (salvo algunas excepciones) a este grupo social. Es hasta mediados del siglo XVIII cuando se erigen conventos para indias y mestizas, tanto de concepcionistas, como de la Compañía de María. El segundo significado se refiere a que eran admitidas en caridad, debido a su pobreza, y que aceptaban ponerse al servicio de la comunidad a cambio del sustento.

<sup>102</sup> Isabel Arenas Frutos, “El convento de Jesús María en el México criollo del siglo XVII” en *I Congreso internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Tomo I, León, España, Universidad de León- Secretariado de Publicaciones, 1993, p. 147.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>104</sup> Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, p. 95.

Aunque el exceso poblacional fue uno de los rasgos más cuestionados por el proyecto reformista de Carlos III, quien deseaba implementar las nuevas políticas en el clero novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII, no era el único factor que repercutió en el mal funcionamiento de los conventos. Se consideraba que la presencia de demasiadas mujeres en el claustro era algo perjudicial para la economía de los mismos, pues además de conllevar gastos excesivos para la alimentación y el vestido de las monjas, implicaba cubrir el salario de las sirvientas, del capellán, del mayordomo y del médico, a lo que se sumaban los costes del mantenimiento y reparaciones de los edificios, la celebración de misas y culto, y pagar los litigios en los que constantemente estaban involucradas estas instituciones.<sup>105</sup>

Otras causas que contribuyeron al déficit casi crónico de la economía conventual fueron: la mala administración del mayordomo, quien muchas de las veces era alguien externo que no conocía a profundidad las necesidades del convento o que se aprovechaba de su cargo para disponer del dinero recaudado;<sup>106</sup> la falta de liquidez monetaria, dado que gran parte de los bienes de la comunidad estaban representados en tierras o casas, es decir, no se contaba físicamente con el dinero para pagar los gastos; y finalmente la incapacidad para cobrar los censos, y para tratar de remediar este problema, a mediados del siglo XVIII los conventos (especialmente los ricos) prefirieron invertir sus recursos en depósitos irregulares en lugar de aquellos aunque solo lograron un relativo éxito.<sup>107</sup>

Los conventos eran instituciones que casi siempre se habían fundado con el apoyo de patronos, ya fuese un individuo, un matrimonio o miembros de una familia acaudalada que costaba su construcción total o parcial. Este rasgo es importante en el sentido de que la mayoría de estas construcciones fueron financiadas por seglares, hombres y mujeres devotos que deseaban destinar sus bienes a una edificación conventual, y en menor medida, fueron costeados por eclesiásticos.<sup>108</sup> Pero también hubo los que lograron construirse con el patrocinio de clérigos y sacerdotes, como los de Santa Catalina de Sena en Oaxaca, cuyo

---

<sup>105</sup> Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994., p. 51.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p.55

<sup>107</sup> *Ídem*.

<sup>108</sup> Ma. Isabel Viforcós Marinas, "Seminario Mujer y reclusión en la América colonial: opción religiosa e imperativo social" en *Mujeres de América. Trabajo, Religión, Universidad*, Granada, Universidad de Granada-Instituto de Estudios de la Mujer, del 23-26 de mayo de 2006, p. 23[notas proporcionadas por la autora].

fundador fue fray Bernardo de Alburquerque o Santa Mónica en Puebla, levantado por instancia del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz.

Lo que queremos señalar, es que buena parte de estas obras fueron producto de la riqueza y el patronazgo de seglares y su intención por establecer un vínculo con lo divino, y encontraron el medio idóneo en los conventos de monjas. También podían dejar otros bienes destinados a dotar a una o dos postulantes pobres que no tuviesen recursos para profesar, aunque en ocasiones, para donar los recursos, indicaban que el convento aceptara a alguna de sus hijas o parientas sin pagar o aminorar la dote para su ingreso. En otras ocasiones, la comunidad se comprometía a perpetuar su memoria por medio de oraciones, misas y menciones en su honor, llegando a perpetuar su derecho en varias generaciones de sus descendientes, y en otras por medio de un nuevo patrono.

Los conventos femeninos novohispanos dependieron jurídicamente de dos tipos de autoridades: la mayoría estuvo sometida a la autoridad de arzobispos y obispos, es decir, dependieron del clero secular, mientras que otros lo estuvieron del regular (como Santa Clara, Santa Isabel y San Juan de la Penitencia, de los franciscanos, y Santa Catalina de Sena, de los dominicos, todos establecimientos capitalinos),<sup>109</sup> quedando bajo la tutela del máximo representante de la orden religiosa a la que pertenecían, el Provincial.

Esta disposición fue parte de las resoluciones a las que se habían llegado en el Concilio de Trento con respecto a los regulares, concretamente en el decreto *De regularibus et monialibus*, del cual seis capítulos hacían referencia específica a las monjas (cap. V, VII, IX, X, XVII y XVIII).<sup>110</sup> Además, en el concilio se ratificaba el precepto de guardar la clausura estricta y que los conventos fueran construidos dentro de las ciudades, en un sitio estratégico que permitiera mantener su autonomía e independencia (y las miradas de curiosos apartadas), pero que tampoco estuvieran completamente aislados de la sociedad, a la que se debían.

---

<sup>109</sup> Manuel Ramos Medina, “Monjas sumisas pero justas”, en *Congreso internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, p. 156.

<sup>110</sup> Ma. Isabel Viforcós Marinas, “Las reformas disciplinares de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el Imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios: memoria del II Congreso Internacional. Homenaje a Josefina Muriel*, p. 523.

En el caso novohispano, los conventos femeninos que se sujetaron a sus respectivos Provinciales casi siempre fueron de las órdenes capuchinas, carmelitas y agustinas, aunque hubo excepciones, por ejemplo la comunidad carmelita de San José de Puebla gozaba del Patronato Real y estaba bajo el cuidado del obispo de aquella jurisdicción.

En cuanto a la organización interna, el convento también era una institución jerarquizada, reflejo de la sociedad en la que estaba inserto, por lo tanto, los oficios estaban dispuestos de una forma estratificada. En orden de importancia, en primer lugar se encontraba la priora, que era la autoridad principal de la morada. Su labor consistía en velar por los intereses del monasterio, conducirlo de la mejor manera y era la responsable de la comunidad ante la sociedad y las autoridades eclesiásticas. La segunda en esta escala era la vicaria, quien fungía como consejera y era la mano derecha de la priora, juntas discutían las decisiones del gobierno de la comunidad.<sup>111</sup>

En tercer grado existían otras consejeras que eran las definidoras, y desempeñaban actividades similares a la vicaria. Los oficios de menor responsabilidad administrativa, aunque no por ello menos importantes para el funcionamiento del convento eran: las celadoras, quienes se encargaban de vigilar que no hubiese monja fuera de su celda después de las nueve de la noche, que era la hora marcada para guardar el más absoluto silencio;<sup>112</sup> las porteras, que tenían por tarea abrir y cerrar la puerta reglar por donde entraban las provisiones; las torneras, quienes vigilaban las visitas de las monjas, recibían las cartas o cualquier producto que pasara por el torno; la refitolera, cuidaba del refectorio o área para comer y donde se guardaban algunos víveres; la depositaria (en algunos registros llamada contadora) guardaba el dinero que llegara a él, ya fuera por dotes o donaciones, y lo administraba según las necesidades, auxiliada de la provisor, que calculaba los costos de comida de cada religiosa y la enfermera, que se encargaba de procurar la salud de las moradoras del claustro.

Las funciones anteriores eran importantes para el buen funcionamiento del convento, ya que también tenían como objetivo regular, y hasta cierto punto, procurar el comportamiento y la disciplina de las monjas; aunque había otros oficios que permitían vigilar, de manera más puntual, el aspecto espiritual de las mismas: tales eran las

---

<sup>111</sup> Alicia Bazarte Martínez, Enrique Tovar Esquivel y Martha A. Tronco Rosas, *El convento Jerónimo de san Lorenzo (1598-1867)*, p. 87.

<sup>112</sup> *Ídem*

correctoras del Oficio Divino y las del confesionario: las primeras corregían las faltas cometidas por las monjas durante el Oficio y las segundas avisaban cuando llegaba el confesor y el turno que debían de tomar para exponer su confesión.<sup>113</sup> Otros oficios de este grupo eran las sacristanas, que se encargaban del cuidado de la iglesia y los objetos del culto; las escuchas o rederas, quienes vigilaban toda conversación que sucediera en el locutorio, cuidando de que no se trataran temas impropios, y la maestra de novicias, que se ocupaba de aleccionarlas y enseñarles lo necesario para su futura vida en religión.

Cabe señalar que los oficios no eran permanentes y se designaban cada trienio a través de una votación en la que solo participaban las monjas de velo negro, pues eran quienes los desempeñaban. Por lo general la elección de las superiores se hacía en presencia de la autoridad eclesiástica que dependieran, según fuera el caso (en los sujetos al ordinario, por medio del Obispo o sus representantes, y de los custodiados por regulares, a través de la presencia de tres frailes de la orden correspondiente, entre los cuales debería estar el prior)<sup>114</sup> y por medio de una urna cerrada, en donde cada religiosa, a medida que era llamada, depositaba varios papeles con el nombre de sus candidatas para priora y vicaria.

El acto se desarrollaba en el coro bajo, y una vez que se hacía el conteo de los votos, se procedía a nombrar a las elegidas. Los demás oficios, por lo general, eran designados por la superiora electa, como lo atestigua la comunidad carmelita de Santa Teresa la Nueva, cuya priora presentaba cada trienio al arzobispo una “tabla de oficios”, que era una propuesta de quiénes podrían ocupar los cargos, con objeto de recibir su aprobación.<sup>115</sup>

Como bien, sabemos, las actividades que las religiosas llevaban a cabo durante el día eran dictadas por la Regla de su orden y las Constituciones del convento, aunque en casi todos se desempeñaban tareas más o menos similares. Por lo general tenían que ocuparse en labores manuales o las propias del oficio asignado, ya más o menos liviana, dependiendo de la espiritualidad de la institución, y lo netamente contemplativo, los rezos cotidianos, además de las devociones particulares y los ejercicios penitenciales que cada religiosa quisiera desempeñar. Puede servirnos de ejemplo la distribución de horas realizada por el

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, pp. 88-93.

<sup>114</sup> Rosalva Loreto López, “Los espacios de la vida cotidiana en los conventos de calzadas de la ciudad de Puebla 1765-1773” en *Congreso internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, p. 209.

<sup>115</sup> Graciela Bernal Ruiz, *El convento de Santa Teresa la Nueva de la ciudad de México, actores e institución religiosa en la Nueva España, 1704-1800*, Tesis de Licenciatura, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2001, p. 33.

arzobispo Antonio Núñez de Miranda para las religiosas del convento de Jesús María. El orden y la distribución eran los siguientes:

Levantarse antes de las cinco, pero después de las cuatro de la mañana. Vestirse con diligencia, rezando con devota inteligencia el *Te deum laudamus*. Dará gracias a Dios de que le ha guardado aquella noche [...] y tendrá que tener conciencia de hacer sus labores de la mejor manera posible... Acabado de llamar la campana, acudirá al coro, con toda presteza, sin perder de vista a Dios en el paso. Comenzando las horas las procurara rezar con el espacio, expresiva atención, y devoción que se debe a la majestad de Dios. Acabadas las horas, si insta ya la comunión, se llegara a comulgar [...] Después hasta las ocho oírá misa, con la atención debida a sus divinos misterios. Y hasta las nueve, visitara los altares, rezara algunas devociones, pocas y bien hechas. Desde las nueve hasta las once, en los conventos que se reza el rosario a esta hora, o hasta las doce, parece el tiempo libre, que se arrebatan las ocupaciones, ocurrentes, y más las exteriores de labor, visitas honestas, y virtuosas, de enfermas, hermanas espirituales. A las once rezara su rosario con la comunidad, a las doce acudirá a comer, o al refectorio, si le hay de comunidad, o a su celda con sus particulares comensales, cuidara de la templanza, honestidad y decencia que se debe a mesas de esposas de Cristo. Hasta las dos descansara sin hacer ejercicio de cuidado, y mucho menos mental, por lo que pueden dañar la cabeza y estómago [...] a las dos acudirá a vísperas, si se dicen a esta hora, con toda la exacción, y calidades insinuadas en las otras horas, y si no se rezan hasta la media o las tres, rezara este tiempo devociones, o hará algo de manos, o algún otro ejercicio ligero, que no grave la cabeza.

Después de vísperas hará maitines, que en lo más conventos, se rezan después de las cinco, o prima noche, podrá compartir y repartir el tiempo, entre la lección espiritual, media hora de oración, y el tiempo, que restare, hasta acudir al coro, hacer labor, estudiar algo de música, visitar enfermas, escribir. Finalmente escoger algún ejercicio exterior, suave, que no grave la cabeza, antes la desahogue, y temple para los espirituales de la comunidad. A las oraciones, o a la hora que tocaren, acudir al coro, o al rosario, y maitines con la comunidad, que sin duda llegaran a cerca de las ochos en verano, en el cual hasta las ocho y media apenas sobrara tiempo, para hacer despacio sus exámenes general de todo el día, y particular, a la media, cenar, descansar un rato hasta las nueve, en que prevenidos los puntos, se recogerá al dormitorio con silencio, y recogimiento.<sup>116</sup>

Núñez de Miranda recomendaba que en tiempos de invierno las vísperas y los maitines se rezaran más temprano, ya que anohecía con rapidez, y que el tiempo que quedaba entre una y otra, se meditara con algún ejercicio ligero y descansar un poco, para después cenar

---

<sup>116</sup> Antonio Núñez de Miranda, *Distribución de las obras ordinarias, y extraordinarias del día, para hacerlas perfectamente conforme al estado de las señoras religiosas instruidas con doce máximas substanciales para la vida regular y espiritual que deben seguir, sale a la luz a solicitud y expensas de las señoras religiosas del convento real de Jesús María, quienes la dedican a Cristo señor sacramentado*, México, por la viuda de Miguel de Ribera Calderón, 1712, pp. 39-41.

según la costumbre de la comunidad. También instaba a que para que la oración fuera más perfecta, se recurriera a leer las obras de fray Luis de Granada, las del padre Luis de la Puente y las del padre Juan Eusebio Nieremberg.<sup>117</sup>

Como vemos, las tareas cotidianas se alternaban entre los ejercicios de contemplación, labores manuales, ya por distracción, ya para sostenimiento de los establecimientos, algunos descansos y recreos, y visitas en el locutorio. En algunas ocasiones la rutina se rompía con la celebración de fiestas, como Pascua o la Natividad de Cristo, y no faltaban las que instituía la comunidad según su carisma y devoción.

En cuanto a la distribución de los espacios conventuales este era un factor muy importante para el desarrollo de la vida religiosa. Cada sala tenía un objetivo específico, y su ubicación dependía de las reglas y constituciones que cada monasterio siguiera. Como ya se indicó más arriba, se buscaba que se construyera en un lugar idóneo de la urbe: ni en las afueras, que lo expusieran a los peligros y al deshonor, ni demasiado céntrico y concurrido, que dificultara guardar la clausura.

Los muros conventuales deberían ser altos y de manufactura fuerte, sin ventanas al exterior, con una o dos puertas para acceder a él. Debía contar con una iglesia (que tenía su propia puerta que daba a la calle) y uno o dos patios, adornados en el centro por una fuente o un huerto en donde sus moradoras pasearan. Las habitaciones comunes eran: el refectorio o comedor, la cocina, los lavaderos, la sala de labor, la enfermería, la iglesia (compuesta de altares, sacristía, el coro bajo y el alto), el locutorio, el torno, la puerta reglar, el claustro, y la biblioteca (el acervo de esta dependía de cada comunidad).

La celda, que en los primeros tiempos de la vida monástica había sido concebida como un espacio para el recogimiento y los ejercicios de penitencia, existiendo aparte los dormitorios comunes para el reposo de las religiosas, con el paso del tiempo se convirtió en una habitación de tipo particular que podía comprarse para ser propiedad de su moradora. Este tipo de celda fue la que se conoció en la Nueva España, aunque en algunos conventos seguían existiendo los dormitorios comunes para las religiosas con recursos más modestos.

En los siglos XVII y XVIII, muchas monjas de vida calzada llegaron a contar con celdas bastante amplias, que sus parientes costeaban, y que ellas podían vender, rentar o heredar, casi siempre provistas de cocina y de biblioteca, y que la habitaban solas o en

---

<sup>117</sup> *Ídem.*

compañía de alguna sirvienta o parienta. Las monjas descalzas por lo general contaban con espacios más austeros y pequeños, en donde casi siempre solo se contaba con lo necesario, como una cama, una silla y alguna efigie sagrada.

A pesar de estas diferencias, la función principal de las celdas era “propiciar un espacio para la más íntima realización personal.”<sup>118</sup> Esto en el sentido de que la monja creciera tanto en lo espiritual como en la sana convivencia con sus hermanas. Por ello, para el cumplimiento del ideal religioso que hemos mencionado, las celdas fueron importantísimas, ya que fueron el espacio por excelencia en donde meditar a profundidad sobre los actos diarios, orar más íntimamente, realizar los ejercicios penitenciales (como la imposición de cilicios, dormir de pie o flagelarse), y también donde las monjas podían leer o escribir, esto último siempre por orden de su confesor.

Otros espacios importantes para la realización de la vida religiosa fueron el coro bajo y alto. Los coros cumplían con tareas distintas y significativas en la vida de la monja: en el coro bajo se recibía por primera vez a las postulantes, también sirvió como el espacio para las coronaciones de monjas, ceremonias en las que ocurría el casamiento místico y en la que formulaban los votos solemnes, en él recibían la comunión por medio de una pequeña ventana (cráticula) y funcionó como osario para depositar los cuerpos de las difuntas.<sup>119</sup>

El coro alto por lo general contaba con sillería y era el lugar donde se elevaban las oraciones, cantos y alabanzas que se realizaban en el transcurso del día.<sup>120</sup> Sus usos también obedecían a razones climatológicas: el alto era usado en épocas de frío y el bajo en tiempos de calor. El coro era ocupado principalmente por las monjas de velo negro o de coro (de allí su nombre), aunque existía la posibilidad de que asistiera alguna monja de velo blanco que mostrara talento para el canto o tocara algún instrumento musical.

Existen múltiples relatos en donde se reflejaba la importancia que los espacios monásticos cumplieron en la religiosidad femenina. En el caso de los textos hagiográficos y biográficos que se escribieron sobre vidas de monjas, aparece con regularidad la mención de las habitaciones conventuales, pues es el marco donde se desarrollan las actividades

---

<sup>118</sup> Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial JUS, 1946, p. 42.

<sup>119</sup> Luz del Carmen Jimarez Caro, *Templos conventuales poblanos. Análisis arquitectónico comparativo*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Área de Estudios para la Conservación y Difusión del Patrimonio con Valor Cultural, 2008, p. 7.

<sup>120</sup> *Ídem*

diarias. Por ejemplo, Santa Teresa en la capilla de Mosen Rubí de Bracamonte, en Ávila, decía haber recibido una visión celeste en el comulgatorio:

Llego la hora de comulgar, y al recibir al Señor, vio ella que N.P.S. Francisco servía de diácono, y San Antonio de Padua de subdiácono, y estaban con albas más cándidas que la nieve, y dalmáticas de rica tela de gloria, con preciosa pedrería, cuya hermosura no hallaba a que compararla. Los dos servían de ministros del altar al Santo Padre (San Pedro de Alcántara), y los dos, como dos soles resplandecientes, hincados de rodillas, con seráfica reverencias servían de acólitos, postrados en tierra cuando dio la comunión a la santa, y a su compañera.<sup>121</sup>

Los otros espacios frecuentes en donde las monjas podían desarrollar este tipo de experiencias, según las fuentes, eran el coro, el confesionario, los altares de la iglesia (principalmente durante la celebración de la Eucaristía) y naturalmente, en la celda, como lo relató *Agna Cristifera*, personaje creado por el dominico Jaime Barón para simular la vida de una religiosa, quien recibió una visión en su dormitorio, casi recién profesada:

Retíreme a la celda, y entrando en ella, advertí que me aguardaba una doncella hermosísima, llamada Consideración, cercana parienta de la Oración, a la cual hacia lado otra, no menos bella, y noble, hija legítima de la Justicia, su nombre es Gratitude. En tan santa compañía estuve un rato, considerando el beneficio, que el Señor me había hecho, en darme perseverancia hasta el fin de mi noviciado, habiéndola negado a otras por sus ocultos, aunque justísimos juicios...<sup>122</sup>

Aunque Agna fue en realidad un personaje ficticio, la obra muestra que tanto en el mundo del clero como en la sociedad seglar, se tenía conocimiento del papel que la celda cumplía en la consolidación de la formación monacal.

---

<sup>121</sup> Fray Alonso de San Bernardo, *Vida del glorioso San Pedro de Alcántara, padre y maestro de los frailes menores descalzos, de N.P.S. Francisco, fundador de las provincias descalzas de San Joseph, S. Juan Bautista, S. Pablo y las demás que de estas han salido*, 2da. Impresión, España, Joaquín Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., 1783, p. 112, versión PDF en [https://books.google.com/books?id=4mgZaC\\_ApdgC](https://books.google.com/books?id=4mgZaC_ApdgC) [consultada el 10-10-2014].

<sup>122</sup> Jaime Barón (O.P.), *La religiosa enseñada y entretenida en las obligaciones de su noble espiritual estado de esposa del Rey del cielo en una gustosa parábola y dialogo, que instruye, con aprovechamiento, y recreo por adornada de varios símbolos, y ejemplares historias, doctrina útil para religiosas y también para personas seglares que desean aprovechar y caminar por las sendas de la virtud*, Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez, Plazuela de la aduana, 1740, pp. 29-30, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=htYyHQAACAAJ> [consultada el 04-05-15].

Además, el autor aprovecha los recursos alegóricos de las damas que la visitan (Consideración, Oración, Gratitud, que no son otra cosa que virtudes), para indicar el diálogo constante que debería existir entre estas y la monja. Por ejemplo, al relatar el gozo que la Oración le produjo menciona que “No solo se acercó, sino que se incorporó, y penetró conmigo, elevando mi espíritu a un alto conocimiento de Dios, y de la Dignidad Excelsa, a que me había levantado; no menor, que la de Esposa suya...”

Hasta aquí hemos hablado de la administración interna de los conventos y sus tipos de habitantes, pero ¿cómo fue el proceso de fundación de monasterios femeninos en territorio novohispano? La aparición de las órdenes con cierta secuencia no fue obra de la casualidad; al respecto, Isabel Viforcós percibe atinadamente que desde finales del siglo XVI hasta mediados del XVII se dio una mayor presencia de las órdenes calzadas, esto es, de conventos concepcionistas, clarisas (en su versión urbanista), dominicas y jerónimas, con algunas fundaciones de la recolección agustiniana, mientras que a finales del XVII y primera mitad del XVIII fue mayor la fundación de conventos de vida austera, como capuchinos y carmelitas.<sup>123</sup>

Este proceso y percepción resulta interesante, porque de alguna manera lanza la hipótesis de que en el primer momento fundacional los objetivos que impulsaron la erección de monasterios, bajo esas órdenes regulares, perseguían fines (que no fueron los únicos, pero que sí tenían un fuerte peso) relacionados con la honra, el prestigio y la posición social de las enclaustradas. Nos referimos al convento como un lugar de resguardo del honor y la castidad de las hijas de conquistadores y demás miembros de la elite, que no por tener esas características, significa que fuera contrario a verdaderos anhelos de vida religiosa.

El segundo período corresponde a una búsqueda de instituciones con un carisma y una “regla más exigente, en los que el número de profesas esta siempre limitado, las dotes son menores o no son exigibles, y la observancia de la austeridad y la pobreza es más rígida.”<sup>124</sup> En ese supuesto, los conventos descalzos representaban una búsqueda por lograr que resultara menos costoso acceder a él, un mayor recogimiento espiritual y que el número de sus habitantes fuera más pequeño o estuviera más controlado, y viéndolo de esa manera,

---

<sup>123</sup> Isabel Viforcós Marinas, Seminario “Mujer y reclusión en la América colonial: opción religiosa e imperativo social” en *Mujeres de América. Trabajo, Religión, Universidad*, p. 37.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 38

más tarde constituirían el modelo de conventos que la Corona y la Iglesia impulsarían con sus políticas reformistas.

#### **1.4 El ideal de vida religiosa femenina**

Las prescripciones para ingresar como novicias en los conventos novohispanos eran claras: las jóvenes aspirantes debían acreditar que eran hijas legítimas, para lo cual presentaban una fe de bautismo u otro documento en donde se daba testimonio de que habían nacido en un matrimonio cristiano. Asimismo, debían mostrar actas de limpieza de sangre, en donde se asentaba que eran descendientes de españoles (aunque en la primera mitad del siglo XVIII las indias caciques y mestizas también pudieron ingresar en conventos erigidos especialmente para ellas, bajo la orden franciscana) y presentar el pago de la dote, que por lo común oscilaba entre tres y cuatro mil pesos, dependiendo del convento y la orden pretendida.

La edad de ingreso al noviciado se recomendaba que fuera a los 12 años como mínimo, y el juramento de los votos solemnes no podía hacerse antes de los 16.<sup>125</sup> A partir del momento en que se consagraba como Esposa de Cristo, se esperaba que la nueva profesa actuara según la concepción de monja virtuosa. Pero en esa sociedad eminentemente religiosa, ¿que se entendía por vida virtuosa en las consagradas a Dios? Básicamente se trataba de que la monja conjugara en su persona la bondad de ánimo, la templanza, la obediencia y el silencio, que se inclinara siempre hacia el bien obrar, con su actuar y pensar, en beneficio tanto de ella como del prójimo, además de que se realizara espiritualmente como digna Esposa de Cristo, y que su estado fuera lo más perfecto posible, tomando como ejemplo la vida de la Virgen o algún santo.

Por ejemplo, para el caso español, esto se representó en la vida de sor Hipólita de Jesús Rocaberti, religiosa dominica autora de varias obras, y sobre la que se escribieron algunas biografías, como la realizada por el padre Antonio de Lorea.<sup>126</sup> En esta, el clérigo trazó una relación directa de sor Hipólita con Santa Catalina de Sena, la santa más importante para los dominicos, cuyo vínculo visible en algunos pasajes, como cuando

---

<sup>125</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España: Educación y vida cotidiana*, p. 220.

<sup>126</sup> Antonio de Lorea (O.P.), *La Venerable Hipólita de Jesús y Rocaberti, religiosa de la orden de N.P. Santo Domingo, en el monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles de la ciudad de Barcelona. Epítome de su prodigiosa vida, virtudes, y admirables escritos sacado de los procesos de su beatificación y canonización*, Valencia, Vicente Cabrera, impresor de la ciudad, 1679, versión PDF en [https://books.google.com/books?id=5j\\_ZnVKEF1QC](https://books.google.com/books?id=5j_ZnVKEF1QC) [consultada el 02-07-15].

refiere que Cristo que en una ocasión se le apareció y le dio a escoger entre dos coronas, una de flores y otra de espinas “Con semejante favor se apareció a la seráfica virgen Santa Catalina de Sena, que conociendo que la corona que tuvo su Amado Esposo no fue de oro, ni de flores, sino de penetrantes espinas, escogió esta y dejó aquellas...”<sup>127</sup> Queriendo imitar a su santa patrona, sor Hipólita escoge también la corona de espinas.

En el caso novohispano, en la vida de María Ana Águeda de San Ignacio (que analizaremos más adelante), también dominica y de la que se ocupa Joseph Bellido, no solo se deseaba realizar un vínculo con santa Catalina, sino también con la primera santa americana de la misma orden, Santa Rosa de Lima.<sup>128</sup> Esta característica no era privativa de las dominicas; cada orden quiso trazar relaciones entre sus santas fundadoras o miembros destacados de su congregación con sus religiosas, que se convertían en una especie de hijas espirituales. Otras cualidades que se esperaban de una religiosa ideal eran: recogimiento, castidad, humildad, tolerancia, caridad, fe, entre muchas otras. La perseverancia la repetición de los hábitos, el deseo de mejorarlos cada vez, y la firmeza de espíritu eran los medios que permitían alcanzar la perfección.

Como vemos, este ideal se presentó en un altísimo nivel, pues reunía las virtudes cardinales, llamadas de ese modo porque constituían la base de todas las demás (Prudencia, Justicia, Fortaleza y Templanza), las morales, entendidas como el hábito que se adquiere para obrar el bien, independientemente de los preceptos de la Ley, y por sola la bondad de la operación, y conformidad con la razón natural<sup>129</sup> (Bondad, Humildad, Paciencia, Tolerancia, Perseverancia, etc.), y las teologales, es decir, aquellas que tenían que ver directamente con el conocimiento de Dios y eran medios por los cuales los cristianos podían tener certeza y conocimiento de Él (Esperanza, Fe y Caridad).<sup>130</sup>

La religiosa de vida virtuosa, a imitación de las santas, y del modelo más alto de la mujer, la Virgen María, se convertía entonces en una especie de heroína cristiana. Como ya mencionamos, en ese ideal religioso, la influencia del humanismo cristiano del siglo XVI fue muy notoria, sin olvidar las resoluciones del Concilio de Trento, que dieron los

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>128</sup> Joseph Bellido (S.J.), *Vida de la muy reverenda madre María Anna Águeda de San Ignacio, primera priora del religiosísimo convento de dominicas recoletas de Santa Rosa de la Puebla de los Angeles*, sacada a la luz por el Ilmo. Sr. Dr. D. Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, arzobispo de la isla de Santo Domingo y obispo de la Puebla de los Ángeles, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1758.

<sup>129</sup> “Virtud” en *Diccionario de autoridades*, en línea en: <http://web.frl.es/DA.html> [consultada el 12-11-15].

<sup>130</sup> *Ídem*.

fundamentos para entender el esquema ortodoxo y canónico que sería promovido por la Iglesia en las siguientes centurias. Este ideal se transmitió a la Nueva España a finales de aquel siglo, y se continuó durante prácticamente los dos siguientes. Se trató que las religiosas lo cumplieran al pie de la letra, aunque indudablemente fue adecuado según los contextos y las situaciones en donde se trató de implementar.

Para ofrecer más herramientas que ayudaran a las monjas en su labor de crecimiento espiritual, surgieron y llegaron durante el período colonial tratados y estudios de diversos autores, casi siempre obispos y teólogos, quienes recomendaron y puntualizaron prácticas, métodos de oración y actividades para que las religiosas las ejercitaran y crecieran en el camino virtuoso.

Por ejemplo, *Práctica espiritual de una religiosa*, de Pedro Carranza, era una obra conocida en los conventos femeninos novohispanos (como lo constatan los acervos bibliográficos que pertenecieron a los conventos de San José de Gracia, de monjas concepcionistas, y San José, de carmelitas poblanas). En ella se señala que una de las evidencias actitudinales en las que se percibía el recato de una monja era el no mirar nunca fijamente a la persona con la que intercambiaba palabra:

Así mismo en mi hablar quería usar de gran modestia, no mirando jamás fijamente a la cara de aquella persona, con quien hablo: principalmente si fuere persona de autoridad, y he procurado despedirme con la brevedad posible en una palabra, dejando aparte toda fuente de ceremonias, haciendo cuenta que el señor del cielo y tierra me espera, para hablar a solas conmigo.<sup>131</sup>

Además, la religiosa debía aprender a sufrir con suavidad cualquier injuria que se le lanzara, ya sea “que fuere hecha por cualquier persona (con tal de que no se le hubiese hecho ocasión), mostrar y sentir alegría por el bien del prójimo y dolor de su mal, y en sus conversaciones hablar afable y dulcemente con todos, mostrando mansedumbre.”<sup>132</sup> Como vemos, estas características correspondían con las cualidades propias de una vida santa. En ese ideal no solo se alentaba al cuidado y desarrollo espiritual interno, sino que también

---

<sup>131</sup> Pedro Calderón de Carranza, *Práctica espiritual de una religiosa, muy provechosa a cualquier estado de gente, que desea caminar a la perfección*, traducida de toscano en lengua castellana, Medina del Campo, Imprenta de Santiago del Canto, 1595, p. 40, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=C67ad8xYpXUC> [consultada el 05-08-15].

<sup>132</sup> *Ídem*.

exigía que las virtudes adquiridas se manifestaran exteriormente, y que se percibieran mediante las expresiones y las actitudes de las monjas.

Las siguientes recomendaciones de Carranza van en el mismo sentido de edificar el espíritu: “honrar y reverenciar a todos como a mis mayores, no viendo quien es digno de tal, ayudar al prójimo en todas aquellas cosas que pudiera, en imitación a Cristo Nuestro Señor, y ante todo, mostrar caridad.”<sup>133</sup> Más de un siglo después, ya en el XVIII, este ideal seguiría proponiéndose casi de manera idéntica, adquiriendo algunos matices según la situación y el contexto. Como ejemplo de esa continuidad en el modelo y para demostrar tal aseveración nos auxiliaremos con algunos extractos de la obra de Miguel Ángel Marín, *La perfecta religiosa*:

Un temor razonable, y una prudente desconfianza de sí misma deben siempre acompañar a la religiosa al locutorio: debe guardar allí un porte grave y serio, una circunspección toda religiosa. Debe evitar las risas inmoderadas, y reprimir la liviandad de sus sentidos, sobre todo la de los ojos con el freno de una exacta modestia. Debe con sus palabras y con toda su conducta inspirar a las personas seculares el respeto a la santidad de su estado, bien lejos de recibir ella misma ninguna imprecisión en su corazón del contagio del siglo.<sup>134</sup>

En esta cita, se aprecia también la afirmación de que mediante la exteriorización de la virtud, por medio del adiestramiento de los sentidos, se demostraba que la monja procedía de manera correcta, que se guiaba por los cánones, y que su templanza interior se podía reflejar en su exterior. En este tratado continúan apareciendo actitudes y expresiones apreciadas en las religiosas como la mesura al conducirse, el control y la disciplina del cuerpo, el recogimiento espiritual y el silencio.

En cuanto a las visitas en el locutorio, según esta fuente, la religiosa no debía contentarse con evitar las conversaciones inútiles de las personas del mundo, sino que se debía esforzar en desterrar de sí la memoria del siglo al que había renunciado, pues “¿de qué le serviría el haberse separado del mundo con su entrada en el monasterio, si se

---

<sup>133</sup> *Ídem.*

<sup>134</sup> Miguel Ángel Marín, *La perfecta religiosa, obra igualmente útil a todas las personas que aspiran a la perfección*, trad. Por Don Pedro Nolasco Plana, doctor en Derecho canónico, Tarragona Imprenta de Magin Canals, mercader de libros, 1781, p. 5, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=zMxVWH4ZHxkC> [consultada el 05-08-15].

deleitase en hacer recuerdo de él, y con esta memoria apacentase voluntariamente su imaginación?”<sup>135</sup>

Otro ejemplo de las múltiples obras ascéticas y de dirección espiritual que circularon en Nueva España sobre este tema es el *Tratado de la perfección religiosa*, del jesuita Lucas Pinelo,<sup>136</sup> que si bien no era exclusivo para monjas y podía seguirse por cualquier persona devota, sí tenía que ver con el estado espiritual que se exigía en aquellas. En el capítulo tercero de este compendio se trata sobre las virtudes del religioso, comenzando por describir la humildad, y las características de aquel que la posee, pues el humilde no busca que se le tenga por tal, sino que más bien:

Los esconde cuanto puede y los tiene encerrados debajo de la llave de la modestia, y no solo en todas sus obras se tiene por siervo inútil; pero cuanto más trabaja, tanto más se tiene por obligado a mí, porque estimándose en nada cuanto tiene, y cuanto bueno hace, todo lo atribuye a mí, antes se confunde, que yo me digne de obrar en sujeto, que como él se estima, es tan vil.<sup>137</sup>

Según lo anterior, la humildad es una de las bases de la vida religiosa, pues es gesto de verdadero espíritu de servicio a Dios, el humilde no busca el reconocimiento de sus méritos, sino el alejarse de los honores. Más bien busca cumplir con la voluntad divina, y si hay alguna cualidad en él, es atributo de su Creador. Continúa el jesuita con la descripción y las características de las virtudes, en el orden siguiente: de la caridad que un religioso debe mostrar, tanto con Dios como con el prójimo; del agradecimiento, la paciencia, la mansedumbre, la mortificación, la discreción, la modestia; de la oración y de la perseverancia, por mencionar algunas. Correspondiendo a ese ideal, la religiosa no debía olvidar que había muerto para el mundo, tener siempre presente lo efímero de la vida terrenal con la esperanza de renacer entre los bienaventurados.

Durante todo el siglo XVIII salieron a la luz numerosos tratados y compendios sobre el estado religioso, aún en los años próximos a su ocaso. En 1799 se publicó *La religiosa mortificada*, y se editó de nuevo en 1804, obra del franciscano Manuel de

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>136</sup> Lucas Pinelli (S.I.) *Tratado de la perfección religiosa, y de la obligación que todos los religiosos tienen de aspirar a ella*, trad. de José de Arriaga S.J., 5ª impr., tomo II, Valencia, Benito Monfort Impresor, 1773, versión disponible en PDF en <https://books.google.com/books?id=UOAh1cESBEIC> [consultada el 06-08-15].

<sup>137</sup> *Ibidem*, p.2.

Espinosa, en la que mediante un grabado que representa a una monja capuchina crucificada y colocada sobre un globo terráqueo (y que, según especifica, encontraba sus originales en los conventos de las Descalzas Reales de Madrid y en las Capuchinas del Desierto en Granada), señalaba el adiestramiento que esta debía de tener en cada sentido y órgano para hacerlos castos (Ver figura 1).



Imagen 1. *La religiosa mortificada*. Grabado que aparece en la obra del mismo título, escrita por fray Manuel de Espinosa, Madrid, 1804.

Nuria Salazar Simarro ha estudiado el grabado y enfatiza la importancia que la imagen adquiriría como un instrumento didáctico que aleccionaba a las monjas sobre el ideal de vida religiosa y el papel de la mortificación. Cada elemento iconográfico que aparece dibujado posee un significado concreto que en su conjunto dan una visión completa de la mujer consagrada. En la misma imagen aparecen inscripciones o filacterias que emanan de cada órgano y que refuerzan el mensaje pretendido:

Del ojo derecho: “Apartad mis ojos para que no vean la vanidad, porque ellos han cautivado mi alma.”

De la oreja izquierda: “Hablad Señor, que vuestra sierva oye, me llama y yo te responderé”

De la boca: “Poned Señor, guarda mi boca, y puerta de circunstancia a mis labios”

De la mano derecha que porta una vela: “Resplandezca vuestra luz delante de los hombres para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a nuestro Padre que está en los cielos”

De la mano izquierda clavada en la cruz: “Traspasa mi carne con tu temor porque he temido tus juicios”

A la altura del cordón, del lado derecho de la cintura: “Ceñid nuestro cuerpo, y entonces verdaderamente le ceñimos cuando refrenamos la carne”

Del otro lado, partiendo de la cola del anélido: “No morirá jamás su gusano. Verdaderamente es loable el temor aun donde no hay culpa.”

Del pie derecho que se encuentra libre: “Corrí por el camino de tus mandamientos cuando dilatase mi corazón”

Del tobillo esposado: “Perfecciona mis pasos en tus sendas, porque no declinen mis huellas”

En la banda que rodea al globo: “Pereció el mundo y sus concupiscencias.”

Sobre la cartela del pecho: “Mi carne descansara en la esperanza”.<sup>138</sup>

Como vemos, en este modelo de virtud se aboga por el adiestramiento de los sentidos para mantenerlos “puros”, la imitación de Cristo, el repudio de la carne y del mundo. Además de explicar el grabado, Espinosa añadió un manual en donde veía las excelencias de la vida interior, la clausura, la obediencia, la pobreza y la virginidad, recomendaciones para vencer las tentaciones del maligno, y la diligencia que la religiosa debía prestar en sus actividades diarias. Sobre la imagen del Crucificado, que Espinosa emplea como un espejo limpiísimo en el que el hombre (y la mujer) pudieran reflejarse y redimirse, señala:

Para poner este cuadro a la vista de toda la tierra ha querido [Dios] que fuese levantado sobre el monte Calvario, y fijo en la cruz; y con las puntas de las espinas, de los clavos y de la lanza, ha grabado sobre este Dios hecho carne, en gruesos caracteres, la humildad, la paciencia, la dulzura, y en una palabra todas

---

<sup>138</sup> Nuria Salazar Simarro, “El papel del cuerpo en un grabado del siglo XVIII” en Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta (Coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Promep, 2011, pp. 115-116.

las virtudes. La imagen de este crucificado, dice san Ambrosio [...] no es una imagen vacía de significación, porque es la virtud de Dios: no es una imagen muerta, porque es la vida y la resurrección<sup>139</sup>.

De ese modo, la religiosa debería abrazar la Cruz como emblema de su perpetua esclavitud y gozoso matrimonio, soportar las penalidades que por penitencia impusiera en su cuerpo, e imitar aquella santa estampa que personificaba la virtud. Continúa señalando que el alma que deseara imitar aquella Imagen debería poseer tres cosas, auxiliándose con la alegoría que había referido san Pablo sobre el oficio del pintor: “primera, preparar la tela que debe recibir esta imagen, segunda, fijar la vista en este divino original y estudiarlo, y tercero servirnos del pincel para copiar e imitar las facciones de este precioso cuadro”<sup>140</sup>.

Después de dar una explicación sobre el despojarse del hombre viejo (símbolo de Adán) en pos del hombre nuevo (Jesucristo), lo que quería dar a significar a las religiosas era que antes de disponerse a imitar a Cristo, debería de prepararse en cuerpo y alma para recibirlo, ofrecer “un lienzo blanco y pulido”, que sirviese de base antes de pintarlo con las virtudes de Aquel.

En el mismo tenor, y también a finales del siglo XVIII, se publicó un sermón fúnebre para renombrar a sor María Ignacia, abadesa del convento capuchino de san José de Gracia en Querétaro. El manuscrito iba acompañado con la imagen de una religiosa crucificada, que en lugar de permanecer sola en el madero estaba colocada sobre el cuerpo del mismo Cristo (Ver figura 2). Una imagen tan sugerente y cargada de cierto sensualismo no podía pasar desapercibida y fue prohibida en 1804, según apunta Salazar Simarro.

---

<sup>139</sup> Manuel de Espinosa, *La religiosa mortificada, explicación del cuadro que la presenta con sus inscripciones tomadas de la Sagrada Escritura: a que se añade el Manual del alma religiosa, que es un compendio de sus más principales obligaciones para el aliento y estímulo de las almas que se consagraron a Dios y desean hacer felizmente su carrera*, 2da ed., Madrid, Imprenta real, 1804, p. 114, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=zuu4-Bbdu28C> [consultada el 07-08-15].

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 117.

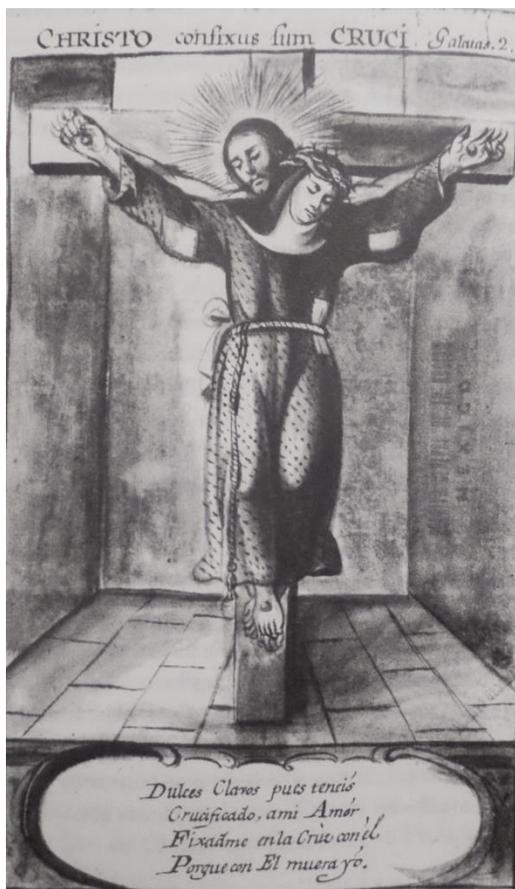


Imagen 2. *Cristo y monja*. 1804. AGN Historia, vol. 77, exp. 2, f. 19, no. 251. Catálogo de ilustraciones. Imagen tomada de *Cuerpo y religión en el México barroco*.

En cuanto a la composición simbólica, todavía se aprecian algunos caracteres de las representaciones anteriores (como la postura resignada del alma) pero “ha perdido la mayoría de los elementos relacionados con la lucha contra los vicios para destacar la presencia corpórea de Cristo que enfatiza la unión de dos cuerpos que comparten el sufrimiento del Calvario”.<sup>141</sup>

En ese sentido, hay un cambio por manifestar la espiritualidad hacia formas más afectivas y suaves, en donde se deja un poco de lado el gusto por el dolor, la sangre y el martirio tan característicos del siglo XVII en pos de un amor espiritual más sublimado. A diferencia del grabado anterior, cargado de inscripciones que reforzaban el mensaje de penitencia corpórea, en este aparece solo un verso que encierra el significado de ese matrimonio amoroso: “Dulces clavos pues tenéis- crucificado, a mi Amor, fijadme en la cruz con él, porque con el muera yo”.

<sup>141</sup> Nuria Salazar Simarro, “El papel del cuerpo en un grabado del siglo XVIII”, en Antonio Rubial García y Doris Bieñko de Peralta (Coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, p. 135.

Estos dos ejemplos son muestra de que la espiritualidad barroca se valió de cuanto recurso estuvo a su alcance para transmitir y dar a conocer el modelo de virtud, que luego iría adquiriendo matices hasta lograr versiones sobre un mismo tipo, pero que en general conservó las mismas características.

En estas reflexiones cabe mencionar un aspecto de gran importancia: si bien existieron tratados y escritos sobre cómo adquirir y desarrollar las virtudes en la vida monástica, otra cosa es cómo se asimilaron de manera individual o colectiva dentro de cada comunidad religiosa. Como bien es sabido, cada orden femenina tenía un conjunto de normas, constituciones y carisma espiritual bajo los cuales se regían, y eran los preceptos que hacían distintas a las órdenes entre sí.

La vida conventual femenina, en términos generales –como ya hemos comentado–, podía ser apreciada casi de manera idéntica en cuanto a las actividades diarias que realizaban las enclaustradas, como el rezo del Oficio Divino, la asistencia al coro y ocuparse en labores de mano en los ratos de ocio, pero también es cierto que en las particularidades de cada congregación, era donde se encontraba la diferencia, no solo en sus actividades, sino también, creemos, en la interpretación que cada orden daba al ideal de virtud femenino establecido. Por lo tanto, ese ideal de vida religiosa y virtuosa se entendió y trató de llevar a cabo de maneras diferentes según los preceptos espirituales y reglares de la orden, exaltando cierta razón de ser en particular.

En el cumplimiento de ese modelo, también influyeron las circunstancias políticas, sociales y culturales en las que se hallaron inmersas las comunidades. Así, fue diferente el contexto que se vivió en los siglos XVI y XVII; en el primero se hizo sentir más fuertemente el impacto de la Reforma Católica y de Trento en los monasterios, tanto españoles como novohispanos, lo que permitió tener más contacto con ese espíritu entusiasta de renovación y de ascetismo; mientras que en el segundo la asimilación de aquellos ideales en la vida claustral y espiritual habían caído en cierto tono rutinario, y por ello relajado, de modo que fue un siglo en donde ya había pasado esa “fiebre reformista.”

El paso del tiempo y las circunstancias sociales y culturales de los lugares en donde estuvieron enclavados los conventos hicieron posible el entendimiento, la asimilación y cumplimiento del ideal de virtud femenino y religioso de maneras distintas: hubo quienes trataron de seguirlo desde su propia realidad, lo más apegado posible a lo marcado

canónicamente, y otras que se distanciaron y adoptaron conductas, dichos y expresiones que fueron consideradas disidencias. A veces resultaba muy difícil de cumplir tal cometido, como lo indica Gonzalbo Aizpuru:

En obras de orientación para las religiosas no podían faltar los consejos acerca de la castidad, virtud apreciada por encima de todas las demás. Conocedores de la realidad del mundo en que vivían, los clérigos observaban la frecuencia con que los admiradores de las piadosas enclaustradas hacían llegar hasta ellas las muestras de su afecto.<sup>142</sup>

Por lo tanto, el hecho de que las mujeres tomaran los votos religiosos e ingresaran al claustro no era garante de que se desempeñaran en la forma en que se esperaba de ellas. A continuación presentamos casos de esas respuestas entre lo que constituía el ideal, y lo que ocurría.

### **1.5 Intentos por sobresalir en el convento en el siglo XVII novohispano**

Como venimos diciendo, existía un ideal de la perfecta religiosa en la Nueva España que pasó a ser imitado por algunas monjas que lo asimilaron y lo entendieron según sus nociones y recursos. Algunas lo lograron casi de manera idéntica según las prescripciones, y una de las muestras de ese seguimiento canónico fueron las múltiples autobiografías y Vidas ejemplares de monjas que se produjeron durante la época colonial, originadas en varios conventos pertenecientes a prácticamente todas las órdenes monásticas femeninas.<sup>143</sup>

Pero como ya mencionamos, también existieron casos de monjas que fueron acusadas ante la inquisición por adoptar posturas heterodoxas que contradecían lo que se

---

<sup>142</sup> Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España: Educación y vida cotidiana*, México, p. 235.

<sup>143</sup> Sería erróneo creer que toda la literatura que se produjo en la época colonial sobre la vida de monjas eran Vidas ejemplares. Así hay documentos que se ostentan como exclusivamente autobiográficos y que tienen una serie de características que los hacían ser considerados como tal, por ejemplo, ser textos inéditos que fueron escritos solo por las monjas y que fueron pensados como un instrumento para que aquellas develaran su mundo interior al confesor. Al momento en que estos textos eran intervenidos, enriquecidos con otras lecturas como las Sagradas Escrituras, las hagiografías y tratados de autores cristianos, pasaban a ser interpretados por el autor principal para crear una historia basada en las vivencias de las religiosas y con la intención de publicarlas y divulgarlas, se convertían en Vidas ejemplares. Pero también en aquel entonces y en nuestra actualidad se han publicados obras bajo el título de autobiografías en las que se expresa que no se ha hecho ninguna intervención por parte de un autor ajeno al que vivió las experiencias, y que en algunas se añade un estudio introductorio para comentarla, pero que en esencia sigue siendo autoría solo del protagonista.

esperaba de ellas, según su elección de vida (algunas de ellas por sospechas de proposiciones heréticas) y esto fue posible conocerlo por medio de las fuentes que registran sus actitudes y sus “dichos” anticristianos. La reacción que adoptaron frente a ese ideal y ese modelo ortodoxo quedó asentada en los juicios inquisitoriales que se levantaron en su contra.

El objeto de este apartado es ejemplificar cómo estos dos tipos de posiciones se manifestaron en los conventos femeninos novohispanos del siglo XVII y continuaron apareciendo y desarrollándose en el XVIII, y que si bien algunos casos cumplían con el camino de ortodoxia, pese a los esfuerzos de la Iglesia por mantener en sus directrices a las religiosas, no siempre tuvo éxito. Este control y autoridad se ejerció por medio de confesores, obispos y sacerdotes, quienes actuaron como vigilantes de la conducta y la conciencia de las enclaustradas. Aunque más adelante analizaremos con mayor profundidad casos de monjas que se inclinaron por uno u otro camino, no está de más ofrecer una mirada general sobre esos posicionamientos en el siglo XVII a partir de algunos estudios que se han realizado al respecto.

### **1.5.1 Monjas que se encaminaron hacia la santidad**

En primer lugar, nos encontramos con las monjas que siguieron una postura ortodoxa, reconocidas por llevar una existencia ejemplar, digna de ser recordada y cuyos logros en la virtud fueron registrados por ellas, mediante escritos autobiográficos o por terceros, que interpretaban aquellos escritos, añadían otras lecturas y su percepción de lo que era edificante, y a partir de ellas construían Vidas ejemplares. Este tipo de literatura se produjo en España desde finales del siglo XV y en el virreinato novohispano encontró su máxima expresión en los siglos XVII y el XVIII.

Algunas de las primeras Vidas ejemplares aparecieron insertas en crónicas sobre un monasterio en particular, el de Jesús María de la ciudad de México, del que se ocupa Carlos de Sigüenza y Góngora en su obra *Paraíso occidental*; en ella relató la historia de fundación del convento y habló sobre la vida de dos de sus religiosas destacadas, Marina de la Cruz e Inés de la Cruz. Sigüenza sigue en su escrito la fórmula ya marcada de mostrar que había una predestinación en la vida de las futuras religiosas, pues desde pequeñas

sentían una fuerte inclinación hacia la vida religiosa, y aún antes de tomar los votos solemnes, ya se les habían comunicado algunos “favores divinos”, como una especie de preámbulo para anunciar las gracias venideras.<sup>144</sup>

En el caso de Marina, relata que padecía dolores intensos en el cuerpo y que estaba casi ciega, esto no menguaba en absoluto su devoción a la Virgen, y un día estando en su dormitorio, en ejercicios de oración, asegura que esta se le apareció sentada en un trono, rodeada de muchos ángeles, y que le preguntó: “Marina, ¿quieres que yo te cure?”<sup>145</sup> y esta respondió que según fuera su voluntad, “entonces la Soberana Reina, llegándose al lecho y poniendo saliva en su sagrada mano, lo mismo fue unguirle los ojos a la enferma que quedar sana.”<sup>146</sup>

La enfermedad es uno de los patrones comunes en este tipo de escritos, era usual apreciar que la religiosa poseía una salud frágil y que a menudo pasaba por períodos de decaimiento total, postrada en una cama, a veces sin poder moverse. En el imaginario conventual, esto era una alegoría de la fortaleza de espíritu *versus* debilidad corpórea, la exaltación de la santidad contra el desprecio de la carne.

Sigüenza también comenta que esta religiosidad tan singular no hubiera progresado sin el apoyo y cuidado que sus confesores le procuraron, aunque también fue examinada por personas destacadas en el cuerpo eclesiástico de su tiempo, como don Juan de Cervantes, tesorero de la iglesia de Tlaxcala, arcediano de la de México y obispo de Oaxaca, el doctor Hernando Ortiz de Hinojosa, canónigo de México, entre otros.<sup>147</sup> Sobre sus virtudes, menciona que fueron muchas: una humildad profunda, alegría de realizar las tareas más pesadas del convento, padecer las injurias y afrentas con paciencia, por amor a Jesucristo.

En esta Vida también se aprecia el papel que los espacios solitarios y aislados cumplen en la formación de las religiosas, pues como ya mencionamos, contar con un espacio adecuado para la oración era necesario para edificarse en las virtudes. En el caso de

---

<sup>144</sup> Cabe mencionar que usualmente en los tratados sobre la idea de religiosa virtuosa se ensalzaba especialmente el don de la virginidad, en el caso de Marina no se cumplió tal cual, pues fue casada por dos ocasiones antes de profesar como monja. Esto era muestra de que si bien la castidad era una de las cualidades mejor apreciadas en las enclaustradas, hacían falta otras para ser alcanzar la consideración de monja ejemplar.

<sup>145</sup> Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, prol. Margarita Peña, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, 1995, p. 149.

<sup>146</sup> *Ídem*.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 54.

Marina de la Cruz, lo hizo en una torrecilla que se formaba en el ángulo del convento, lugar apartado que le permitía meditar a conciencia. En cuanto a la presencia de santas que influyeron en algunas maneras de proceder, Sigüenza señala que Marina de la Cruz conoció los escritos de Santa Teresa de Jesús, de la que deseó imitar su método de oración, y que se le llegó a aparecer varias ocasiones, aunque no para su consuelo, sino para perfeccionarla con sus avisos. Así mismo, exhortaba a otras religiosas a seguir el camino de la virtud:

Amadas mías- les decía- desean vuestras caridades ser muy mejoradas en sus alamas y aprovechadas en la virtud y ser perfectas: qué digo ser perfectas. ¿Quieren ser santas? Pues procuren en tener oración continua, pues así como la tierra no dará sus frutos si le falta el agua, de la misma manera, ¿Qué puede haber bueno en nosotras si nos faltase la oración?(...) esto les digo a sus caridades, para que siempre oren y para que no se espanten cuando vieren que, comenzando a ejercitarse en este camino, las acometen mil tentaciones, sequedades y desconsuelos; todo lo cual envía el Señor para prueba de sus amadoras y para ver si tienen firmeza en el amor y en el principio de la virtud que van siguiendo...<sup>148</sup>

También se menciona la amistad y correspondencia que mantuvo con Gregorio López (1542-1596), eremita español famoso por su vida ascética y su don profético, quien alrededor de 1562 viajó a Nueva España para residir por algún tiempo, en donde llegó a ser nombrado “protoanacoreta o primer eremita de México.”<sup>149</sup>

Según esta obra, Marina de la Cruz vio el espíritu de este glorificado antes de que ocurriera su muerte, y que hablándolo con su confesor, éste le ordenó que lo callara, por temor a que fuera una ilusión. Pero un suceso ratificó a la religiosa que aquello era de naturaleza divina: un hermoso pájaro que se acercó a ella y le habló diciéndole que era verdad. Este tipo de narraciones son frecuentes en estas vidas, donde se mezcla lo sobrenatural y lo cándido.

Otro caso de Vidas de religiosas insertas en las crónicas conventuales se halla en *Fundación y primero siglo*, de José Gómez de la Parra. Esta obra fue escrita para rememorar la historia de la fundación y permanencia del convento carmelita de San José en

---

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>149</sup> Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica de México, 1999, p. 96.

la Puebla de los Ángeles, antes de que se cumpliera el primer siglo de su presencia en la ciudad, aunque también fue para dar a conocer la vida de las madres fundadoras.<sup>150</sup>

De entre los casos que cita el autor, hemos elegido la vida de Isabel de la Encarnación, ya que él mismo considera que es modelo para coronar la vida religiosa que se vivió en esa primera centuria.<sup>151</sup> De la misma manera que en la Vida ejemplar anterior, en esta se menciona el origen ibérico de sus padres, y que estas doncellas, nacidas en tierra americana, de alguna manera “trasplantaron” con su ejemplo los modelos de virtud hispanos que serían seguidos por las generaciones futuras.<sup>152</sup>

En la historia de Isabel de la Encarnación se dice que desde los ocho años se entrenaba en la mortificación de su cuerpo, el cual atormentaba con ayunos y cilicios, que se aficionó al retiro y al silencio y que sus diversiones en lugar de ser los juegos de las niñas de su edad, eran construir ermitas y altares.<sup>153</sup> El día 25 de marzo de 1613 tomó el hábito del Carmen y comenzó su camino espiritual, que no sería fácil, sino espinoso y con abrojos, según una revelación que tuvo en el interior.

---

<sup>150</sup> Manuel Ramos Medina, “Introducción”, en José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo del muy religioso convento del señor San José de religiosas carmelitas descalzas de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, el primero que se fundó en la América Septentrional en 27 de diciembre de 1604*, Imprenta Viuda de Miguel Ortega, 1732. En esta edición, México, Universidad Iberoamericana, 1992, p. XV.

<sup>151</sup> También señala a dos autores y sacerdotes que escribieron sobre vidas de monjas poblanas durante la época: Pedro de Salmerón y Miguel Godínez. El papel del confesor en la redacción de estos escritos resulta innegable. Más adelante, cuando ya profundicemos en las vidas que analizaremos para el siglo XVIII, se tocará la figura del confesor como biógrafo.

<sup>152</sup> Sobre este aspecto de la religiosidad criolla, Antonio Rubial García puntualiza que una vez pasada las glorias de la evangelización de los mártires peninsulares en el siglo XVI, en la siguiente centuria ocurriría en Nueva España un proceso de criollismo en los venerables, es decir, se tenía la certeza de que en estas tierras podían surgir ejemplos de santidad propios. Señala que primero ocurrió un proceso de sacralización del espacio: la Nueva España, con sus recursos y paisajes, representaba una tierra adecuada para que germinaran habitantes virtuosos. El segundo aspecto tenía que ver con el tiempo, los grupos criollos realizaron esfuerzos exegéticos por argumentarlas bondades de haber nacido en un territorio que conjugó el encuentro y la presencia de dos culturas: la hispana y la mexicana. Antonio Rubial García, “La santidad controvertida...” pp. 61-64. En lo que respecta a los venerables, estos eran principalmente de origen criollo. A pesar de que existieron casos de beatas y monjas indias o mestizas (como Catarina de San Juan, llegada según su historia, de Asia, en el siglo XVII y en el XVIII la india otomí Salvadora de los Santos), lo cierto es que no fueron del todo consideradas como parte de esa concepción de venerables novohispanas. Naturalmente que ese proceso también ocurrió en otros virreinos, como en Perú, donde la vida y obras de la dominica Rosa de Santa María (Santa Rosa de Lima) fue llevada a los altares. Rubial señala que “La existencia de santos locales creaba nuevas formas de identidad social y llenaba de sentido una tierra que no lo tenía aún.” Esta forma de percibir la relación entre España y Nueva España afectó otros campos, como el político, económico y social y ofreció los cimientos para el nacimiento de una postura nacionalista.

<sup>153</sup> José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo del muy religioso convento del señor San José de religiosas carmelitas descalzas de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, el primero que se fundó en la América Septentrional en 27 de diciembre de 1604*, p. 427.

Una de las penitencias más fuertes que se impuso y que realizó durante toda su vida fue el tomar poca agua, si acaso solo una vez al día, y que siempre andaba con sed, pero para mortificarse se aferraba a no tomarla, lo cual naturalmente, repercutió en su salud. En cuanto a las tentaciones y ataques que, según ella, tres demonios le hicieron por mucho tiempo, no solo fueron corporales, sino en el ámbito del alma, queriendo germinar en ella dudas de fe, atacándola en la fe, la esperanza y la caridad, es decir, en las virtudes relacionadas directamente con el conocimiento y amor a Dios.

Los efectos de las penalidades y de las mortificaciones que sufría hicieron que hasta sus confesores dudaran sobre su virtud, pues “a unos parecía endemoniada, y llegaron a conjurarla; a otros embustera y a otros, ilusa, y hubo entre ellos quien pensara que tenía trato con el demonio y mandó persuadirla a que se confesase, y de no hacerlo la amenazaba con denunciarla al Santo Tribunal de la Inquisición.”<sup>154</sup> Este caso muestra la débil línea que en algunos casos podía existir entre el tener a una monja por virtuosa o desviada del camino correcto, según la concepción de la Iglesia, y que muestra que no siempre se tenían claros y definidos los límites entre uno y otro campo.<sup>155</sup>

Según su historia, el Demonio la atormentaba, le traía a la imaginación visiones horribles, en sus padecimientos le ofrecía el suicidio como solución para acabar con ellos, y durante un tiempo le provocó vómitos que le impedían recibir la comunión, desconcertando a los médicos y a las religiosas, hasta que pudiendo recibirla “descubriose acertado el acuerdo porque de allí en más pudo continuar con recibir a su santo esposo sacramentado.”<sup>156</sup>

Sucesos de esta naturaleza fueron los que llevaron a varios sacerdotes a considerar exorcizarla. La noticia sobre la posesión trascendió los muros claustrales y llegó a ser del conocimiento de la sociedad seglar, que estuvo al pendiente de lo que acontecía en el convento de San José. Y según las fuentes, vivió un último embate demoníaco cuatro meses antes de su muerte, en una noche de octubre:

---

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 431.

<sup>155</sup> Sobre los diversos confesores y otros autores posteriores que realizaron estudios de esta monja poblana se refiere Manuel Ramos en su artículo incluido en el texto *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, en el que menciona la tesis (ya planteada en el siglo XVII) de que esta había sufrido una posesión diabólica permitida por Dios, para la mayor edificación y triunfo de su alma sobre las tentaciones.

<sup>156</sup> José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo del muy religioso convento del señor San José de religiosas carmelitas descalzas de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, el primero que se fundó en la América Septentrional en 27 de diciembre de 1604*, p. 458.

Los diablos se enfurecieron y viéndose ya vencidos y que empezaban a cantar la victoria contra ellos, quebraban toda su furia en aquel cuerpo virginal, por acabarlo si pudiesen, levantándolo en el aire, sin poderla tener las madres; torcíanle la cabeza alrededor; doblábansela a las espaldas; tirábanle los ojos y la boca hacia el cerebro [...] dábanle crudelísimos golpes y martirios de fuego en las telas de la cabeza y en el corazón y los miembros de su cuerpo...<sup>157</sup>

La historia señala que cuando murió había logrado vencer al maligno y que había muerto con fama de monja ejemplar. Ramos comenta que en esa idea de sufrir y padecer por amor al Hacedor del universo, Isabel se había inspirado directamente de las obras y vida de Santa Teresa,<sup>158</sup> y en una sección de la crónica de Gómez de la Parra se menciona a santa Magdalena de Pazzi como otra de sus influencias, argumento que refuerza la idea que ya hemos venido desarrollando: existía una idea general de virtud de la religiosa perfecta, que luego se entendía de distintas maneras según cada orden monástica –aunque siempre dentro de las directrices de la Iglesia-, en donde se creaban y seguían modelos de virtud para las religiosas pertenecientes a su respectiva orden.

Pero estos modelos no eran inamovibles, sino que se iban resignificando en el tiempo y en las sociedades, conservando más o menos las características primigenias, pero que también eran sujetos a reinterpretaciones. De la misma manera, creemos que una orden no se cerraba a seguir solo el o los modelos de virtud que había construido, sino que aceptaba la influencia de otros modelos de congregaciones distintas, con el único objeto de perfeccionar lo más posible la imagen de la religiosa ideal.

### **1.5.2 Monjas que se desviaron hacia la heterodoxia**

En cuanto a las monjas que adoptaron posturas heterodoxas durante el siglo XVII, se presentaron varios casos, de los cuales ejemplificaremos con dos, debido a que muestran explícitamente ese alejamiento del canon ortodoxo marcado por la Iglesia, por medio del

---

<sup>157</sup> Cita de Agustín de la Madre de Dios, en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (Coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Centro de Estudios de Historia de México Condumex/Universidad Iberoamericana, 1997, p. 174.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 172.

error en el entendimiento de la doctrina o una abierta disposición a abrazar posturas espirituales diferentes a las canónicas.<sup>159</sup>

En los años de transición del siglo XVI al XVII fue juzgada ante el tribunal del Santo Oficio de México sor Agustina de Santa Clara, monja dominica acusada de alumbradismo (también denominado iluminismo).<sup>160</sup> En su proceso se vieron involucrados su confesor, el sacerdote jesuita Juan Plata y una compañera de la primera, sor Inés de San Pedro. El escenario donde se desarrolló este caso fue en el convento de Santa Catalina de Sena en Puebla de los Ángeles.

Todo surgió porque la fama de santa de sor Agustina había traspasado los muros conventuales y llegó a oídos de los señores inquisidores, mediante una denuncia que realizó el fraile dominico Dionisio de Castro. Este religioso sintió la obligación de acusar tanto a la religiosa como a su confesor porque consideraba que compartían ideas semejantes con los alumbrados enjuiciados en Llerena.<sup>161</sup>

En el largo expediente que compone este caso se reunieron las declaraciones de Juan Plata y de Agustina de Santa Clara, quienes por separado dieron su testimonio de los sucesos, los cuales fueron cotejados con las declaraciones de diversos testigos. El clérigo reconoció que había dicho a sus hijas espirituales que no era necesario que acudieran a recibir los sacramentos de la penitencia y de la comunión, pues bastaba con que lo desearan para limpiar el espíritu. Además, sostuvo una relación muy estrecha con Agustina de Santa Clara e Inés de San Pedro, a quienes les procuró mayor celo y cuidado que al resto de la comunidad.

---

<sup>159</sup> Un estudio general sobre las monjas que adoptaron posturas de este tipo en el siglo XVIII puede apreciarse en el artículo de Antonio Rubial García, “¿Herejes en el claustro?, monjas ante la inquisición novohispana del siglo XVIII” en *EHN* 31, jul-dic 2004, p. 19-38, disponible en [www.academiaedu.es](http://www.academiaedu.es) [consultada el 16-07-2015].

<sup>160</sup> Cabe señalar que el alumbradismo fue el tipo de herejía más común por el que se acusó y procesó a monjas y beatas novohispanas, aunque en algunos informes aparece acompañado con otros cargos como embustera, falsa visionaria y fingidora de revelaciones. Si bien es muy probable que a Nueva España hayan llegado ideas de herejías manifestadas en la Península (como los begardos, los *fraticellos*, o los molinistas) casi siempre se referían a alumbrada o iluminada para referirse a una heterodoxia de tipo espiritual. El alumbradismo junto al molinismo, habían sido consideradas desviaciones que tomaron elementos del movimiento místico, sobre todo en lo referente a la búsqueda interiorizada y contemplativa del alma hacia Dios, el recogimiento y la oración mental, aunque lo hicieron de manera distinta. Según Angela Selke, el alumbradismo era una herejía que guardaba resabios de los movimientos gnósticos, maniqueos, mesalianos, cátaros, y aun indo-pérsico. Selke en Saturnino López Santidrian, “Decurso de la heterodoxia mística y origen del alumbradismo en Castilla,” en *Cuadernos de teología*, no 19, Burgos, España, Facultad de teología del norte de España, p. 88.

<sup>161</sup> Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (los heterodoxos en México)*, México, Imprenta universitaria- Universidad Nacional Autónoma de México, col. Monografías históricas, 1946, p. 148.

Con ellas hablaba tanto juntas como por separado en la reja del coro, en el torno, en la reja del locutorio y en la puerta reglar.<sup>162</sup> Los temas que trataban, según dejó constatado en sus declaraciones, tenían que ver con el crecimiento espiritual de estas, sobre creencias de la fe, el recogimiento y la virtud. De Agustina de Santa Clara declaró que ésta tenía revelaciones de naturaleza divina, que la hacían ser santa, que era entendida en la naturaleza y en la jerarquía angélica (pues le había revelado que ya estaba salvado y que pertenecía a los serafines) y que le había pronosticado que él se convertiría en cardenal y luego en Papa.<sup>163</sup>

Pero además, en las averiguaciones no solo se develaron proposiciones que rozaban en la herejía, sino también el distanciamiento de la conducta moral deseada, pues la indujo a tener “actos torpes y deshonestos”: declaró que tuvo tocamientos, poluciones y contacto carnal con Agustina de Santa Clara durante varias ocasiones, y que cuando el clérigo, inseguro, le preguntaba si aquello era pecado, la monja le respondía que no lo era. Según su testimonio, estos encuentros ocurrieron en la azotea del noviciado. Finalmente dijo que para evitar quedar encinta de esos “actos torpes”, la monja se ponía unas hojas de yerbabuena en sus partes vergonzosas.<sup>164</sup>

En cuanto a la declaración de Agustina, muchos de los sucesos mencionados coincidieron con lo declarado por Juan Plata, aunque ella ahondó en algunos detalles, por ejemplo, en lo que respecta a los encuentros sexuales:

También que concertó con Juan Plata escalar las paredes del monasterio, diciéndole el lugar por donde lo podía hacer, y viniendo en ello entro el dicho Plata y subió con la dicha persona y tuvo acceso carnal con ella, y la dicha cierta persona engaño a Juan Plata diciéndole que era doncella, no siendo así(...) Y para que la dicha persona no se hiciese preñada, le dio el dicho Juan Plata un poco de yerbabuena, para que un poco antes que hubiesen de tener cúpula se la pusiese en las partes vergonzosas y unos granos de laurel que tomase por la boca, y otra yerba que tenía la misma virtud. Y la dicha cierta persona viendo que el dicho Juan Plata le presentaba que mirase si se cometía pecado en impedir la generación. Le respondió que de ninguna manera se pecaba, porque la dicha cierta persona estaba en opinión de doncella...<sup>165</sup>

---

<sup>162</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 180, exp. 2, f. 229.

<sup>163</sup> *Ídem*.

<sup>164</sup> *Ídem*.

<sup>165</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 180, exp. 2, f. 282.

Agustina de Santa Clara declaró que conocía esto por ciencia infusa de Dios y que también sabía que “el varón tenía ánima a partir de los tres meses y la hembra a los cinco, a propósito de que no estuviese animada la criatura cuando se le aplicasen los remedios para no tener y no ser homicidas.”<sup>166</sup>

Vemos entonces una reflexión muy importante por parte de la religiosa que parece un asunto contemporáneo, pues trató un tema de fe, es decir, ¿a partir de qué momento el producto poseía alma, si desde el instante mismo de la concepción, o después de un tiempo, cuando su cuerpo se hubiera desarrollado más? Muy posiblemente este fuera un asunto discutido de manera discreta en algunos círculos de la sociedad seglar novohispana, y que de alguna manera Agustina de Santa Clara había conocido; el caso es que era un tema impropio en doble sentido para su estado: una religiosa no tenía por qué preguntarse sobre el embarazo, y mucho menos poner en duda el tiempo en que se adquiría el alma, pues las posturas más conservadoras no hubieran dudado en señalar que se tenía desde el momento de la concepción.

Pero además, señaló una diferencia fundamental: El varón adquiría espíritu en menor tiempo que la hembra, y esto posiblemente haya sido una creencia arraigada en la época.<sup>167</sup> El otro aspecto tiene que ver con los métodos para prevenir el embarazo: la religiosa empleó yerbabuena en sus partes pudorosas, y comió granos de laurel. Quizás estas medidas las haya leído en algún tratado sobre el poder medicinal de las hierbas y haya intentado de implementar sus efectos en ella.

Pese a todo esto, alegó ante el tribunal que estaba equivocada, que las visiones y revelaciones habían sido solo con objeto de que le tuvieran por santa, que por su naturaleza débil y mujeril se vio fácilmente engañada por el demonio, que reconocía sus culpas y se ponía bajo lo que la justicia resolviera. En cuanto a las visiones que decía tener, señaló que en una ocasión, orando las quince cuentas de su rosario, que eran de ámbar, éstas se convirtieron en quince estrellas, debido a que había aumentado el número de oraciones por cada cuenta que pasaba, y que había añadido otras de su devoción.

La sentencia a la que llegaron los inquisidores para Juan Plata, después de haber examinado su caso, cotejado con varios testimonios, y tomar una resolución fue:

---

<sup>166</sup> *Ídem.*

<sup>167</sup> Sería muy aventurado, aunque tampoco imposible, señalar que quizás haya tenido una de sus bases en el Génesis: el hombre fue creado primero y de él, la mujer (Gen: 2-7).

Le debemos de condenar y condenamos a que hoy día de la pronunciación de esta nuestra sentencia la salga a oír a este presente auto en forma de penitente en cuerpo sin cinto ni bonete con una vela de cera en las manos a donde le sea leída, y por la sospecha que contra el dicho proceso resulta le mandamos abjurar y que abjure *de levi* el error de que ha sido testificado y acusado y toda otra cualquier especie de herejía, y más le condenamos en suspensión de todas sus órdenes por tiempo y espacio de diez años que corran y se cuenten desde la pronunciación de esta nuestra sentencia, y en privación perpetua de la administración del santo sacramento de la penitencia, a hombres y mujeres y que sea desterrado de esta ciudad, y de la Puebla de los ángeles con dos leguas a la redonda, y este recluso en la parte y lugar, que por nos le fuere señalado por donde se ejercite en obras de caridad, y se le prohíbe que dé y no escriba por sí, ni por tercera persona, y que de aquí a delante de ninguna manera trate ni de revelaciones ni de las demás cosas de que ha sido testificado, ni sirva a monjas en ningún monasterio, y cumpla las penitencias espirituales que le impusiéremos, todo lo cual así haga, guarde y observe so pena de que será castigado, según derechos e instrucciones del santo oficio de la inquisición, y por esta nuestra sentencia definitiva, juzgando así lo pronunciamos y mandamos en estos escritos y por ellos.<sup>168</sup>

Además de pronunciar la abjuración en la plaza mayor de la ciudad de México el 25 de marzo de 1601, a los pocos días tuvo que realizarla también en el convento de Santa Catalina de Sena, en presencia de las monjas residentes en él y de las autoridades eclesiásticas de Puebla. Los cargos que le imputaron fueron: blasfemia, sollicitación, apostasía e iluminismo. Algunos de los autores de los que Plata tomó influencia fueron místicos alemanes como Juan Taulero, Juan Rusbroquio, pero también de padres de la Antigüedad como Dionisio, el Aeropagita.<sup>169</sup>

Respecto a la religiosa, aunque en un principio se dudó en extraerla del convento, finalmente fue llevada a las cárceles secretas del tribunal, donde se le retuvo por mucho tiempo hasta que se dio fin al proceso. El trato fue un tanto diferente con ella, pues al pertenecer a un convento, se le envió dinero y prendas para mantenerse mientras permaneciera allí, como por ejemplo: “dos camisas cortadas y por coser, un pedazo de lienzo para paños para tocas, media vara de olanda, un lienzo de almohada comenzado a

---

<sup>168</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 180, exp. 2, f. 312.

<sup>169</sup> Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (los heterodoxos en México)*, p. 151. Esto nos habla de que a Nueva España llegaron obras de carácter espiritual de varias partes de Europa, no solo de la Península, lo que permitió que las formas y prácticas que se desprendieron de esas guías espirituales se ampliará.

labrar, un corpiño por coser, de lienzo, un gazbin de lienzo comenzado a labrar, el hilo estaba en la caja, en un cofrecito pequeñito y cuatro mantillas”.<sup>170</sup>

Finalmente, los cargos que le encontraron, iban en el mismo tenor que Plata: se le acusó de iluminada, blasfema, fingidora de falsas revelaciones y apostasía. Se le instó abjurar *de levi*, a pedir el perdón de su monasterio si deseaba ser admitida de nuevo en él, a no hablar con religiosa alguna y a cumplir una pena espiritual. De los delitos mencionados, en lo que respecta al cargo por iluminismo, nos resulta de especial interés porque se trata de la creencia y la práctica en formas distintas a lo canónico de entender y acercarse a Dios por medio de la vía contemplativa.

En este caso se aprecia la influencia de algunas propuestas ortodoxas que circularon en ese tiempo (como el método de oración de los santos) y de la cual abrevaron ideas, aunque por la forma en cómo la entendieron, según los inquisidores, lo hicieron erróneamente. Por ejemplo, sobre la supremacía de la oración mental sobre la vocal, aparece como algo que la monja daba por certero, y que si bien autores como Santa Teresa de Jesús y San Ignacio de Loyola lo tenían por bueno, nunca descartaron la necesidad de practicar la oración vocal.

Otra influencia espiritual de la que tomaron elementos fue del eremita español Gregorio López, que vivió un tiempo en la Nueva España, y al que Juan Plata menciona reiteradamente, señalando que tenía amistad con él y que le había hablado de los dones de Agustina de Santa Clara. En el virreinato eran conocidos los casos de santos, beatos y visionarios peninsulares, pero esto no fue impedimento para que en estas tierras surgieran casos de hombres y mujeres venerables que dieron muestra de que se estaba preparado espiritual y moralmente para ello: son famosos los casos de Felipe de Jesús, Catarina de San Juan, fray Bartolomé Gutiérrez, y las monjas María de Jesús Tomellín, concepcionista, Isabel de la Cruz y Mariana de la Encarnación, ambas carmelitas, por mencionar algunos.

Además, en ese clima espiritual del siglo XVII novohispano circulaban algunas ideas apocalípticas sobre el fin de los tiempos entre beatos y visionarios, quienes hablaban de la nueva Jerusalén, los bienaventurados y los sucesos extraordinarios que acontecerían. Tal fue el caso de una visionaria enclaustrada, Isabel de la Natividad, religiosa de la Concepción de México, quien, según Juan Plata, mantenía una constante comunicación con

---

<sup>170</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 180, exp. 2, f.11.

Gregorio López y que tenía también el don de la profecía. No sobra decir que casos como este abundaron en aquel tiempo y que siempre estuvieron bajo sospecha por parte del tribunal de la Inquisición.

A manera de contexto, el caso de Agustina de Santa Clara y Juan Plata no fue el único de su tipo, pues en la Península también ocurrió una situación similar en el mismo siglo, en la comunidad de San Plácido de Madrid. Se decía que casi todas las monjas que habitaban el convento estaban endemoniadas, entre ellas doña Teresa de Silva, la priora. El confesor fray Francisco García Calderón trató de exorcizarlas en vano, hasta que el Santo Oficio intervino en el asunto. En las investigaciones señaló que eran alumbradas, y que el sacerdote había tenido contacto carnal con una de sus hijas de confesión, alegando que no era acto pecaminoso, además de que pretendía reformar a la Iglesia y llegar a ser Cardenal y Papa.<sup>171</sup>

Como castigo se le obligó a abjurar de *vehementi*, a recibir disciplinazos y reclusión perpetua en una celda del monasterio del que procedía. En cuanto a las monjas, abjuraron de *levi*, impartiendoles diversas penitencias espirituales. Sin embargo, la historia no termina allí, pues el caso fue revisado diez años después, por petición de la priora, quien creía que se había cometido una injusticia en contra de su comunidad. Al parecer la defendió con argumentos sólidos, pues la nueva resolución del tribunal lo calificó de buen nombre, crédito y opinión, no así del confesor, quien no pudo probar su inocencia.<sup>172</sup>

El otro caso novohispano que consideramos importante mencionar también se inició en 1598 y continuó en los primeros años del siglo XVII. Se trata de la monja concepcionista María de la Natividad, perteneciente a la comunidad de Regina Coelli. Elegimos este caso debido a que refleja el error en el entendimiento del dogma y del cumplimiento de los sacramentos, lo que generó en la religiosa disgusto y malestar. Fue llevada ante el tribunal por dudar de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, por haber azotado, maltratado y escupido a un crucifijo.

Además, poseía un temperamento depresivo que la sumía en una profunda melancolía (en ese momento la melancolía era vista como uno de los humores, y constituía una afección del alma, siendo las mujeres más propensas a padecerla). Este carácter la llevó

---

<sup>171</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, p. 175.

<sup>172</sup> *Ídem*.

a cometer varios intentos de suicidio, pues en varias ocasiones trató de ahorcarse y cortarse la lengua. Cuando comenzó su proceso esta tenía 26 años y dijo que el demonio muchas veces le traía a la imaginación cosas sobre la fe, pero siempre para dudar de ellas, tales como:

Que en la hostia consagrada no está el verdadero cuerpo de Nuestro Redentor Jesucristo, y la víspera de año nuevo de este año le trajo esta imaginación con tanta vehemencia, que esta vino a decir entre si pronunciando, las palabras sin que nadie las oyese. Que Nuestro Señor Jesucristo no estaba en la hostia consagrada, y que se dejaría quemar viva antes de creerlo, y está en duda si lo creyó, y que por lo que toca al escrúpulo de su conciencia no puede decir más que esto, porque si dice, que creyó en la hostia consagrada no estaba el cuerpo verdadero de Nuestro Redentor Jesucristo, con certinidad no teniéndola pecar mortalmente y ni más ni menos si dejase de decir, que está en duda, porque en efecto como tiene dicho, está en duda si creyó o no, aunque dijo las dichas palabras.<sup>173</sup>

También dijo que en el momento de tomar al Santísimo Sacramento pensó en pisarlo, que el maligno le inspiraba a creer que la Virgen María no era virgen, y a realizar los referidos ultrajes al crucifijo. Después de pasada la tentación, según su testimonio, se arrepentía de las atrocidades que cometía y pedía perdón a Dios. La forma en cómo los examinadores del Santo Oficio conocieron su caso fue mediante la intercesión de uno de sus confesores, quien llevó la noticia ante el tribunal para que se procediera según se dispusiera, es decir, se trataba de una autodenuncia.

De todo esto, podemos deducir que la monja tenía claras dudas sobre algunos preceptos dogmáticos de la fe (como la transustanciación en la hostia consagrada), pero para tratar de protegerse de estos pensamientos culpaba al demonio de esto; el diablo se convirtió entonces (y no solo en su caso, sino en muchos otros) en el ente que seducía e inspiraba la desconfianza en las almas, aquel que buscaba la perdición de los fieles por cuanto medio le fuera posible. En lo que respecta a las injurias contra el crucifijo, también fueron producto de esas tentaciones. También añadió que el no confesarse durante algún tiempo la atormentaba, y para ella, el acto de comulgar no tenía valía, pues lo hacía sin estar en estado de gracia. Al final de todo María de la Natividad reconoció sus errores y pidió perdón por sus actos.

---

<sup>173</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 289, exp. 9, f. 370.

Años más tarde, la misma religiosa mandó llamar a los inquisidores para hablar sobre sucesos que había omitido en el juicio que le ejecutaron. En esta nueva audiencia del año 1620, dijo que había callado ciertas cosas para no implicar a terceras personas en su causa. Según declaró, estaba afligida porque comulgaba sin haberse confesado, y esto porque su confesor de aquel entonces, el padre Gabriel de Alarcón le había permitido que lo hiciera de esta manera hasta que hubiera un arzobispo en la ciudad (pues en ese momento la sede estaba vacante) para que le absolviera de sus pecados ocultos.<sup>174</sup>

Es decir, que nadie en el convento sabía de sus dudas con respecto a la Eucaristía hasta el momento en que lo declaró a algunas personas (entre ellas el confesor que presentó el caso), y la monja consideraba que solo el arzobispo tenía el poder para limpiarla de sus delitos.<sup>175</sup> En el juicio la monja no había delatado a Gabriel de Alarcón, quizás por miedo a represalia, pero lo que es notable es que tenía un fuerte sentido de la obediencia y seguimiento de los sacramentos cristianos, aunque los haya concebido incorrectamente.

Como se podrá ver en los ejemplos mencionados de una y otra postura, el confesor era una figura que tenía un papel relevante en la conducción espiritual y moral de las monjas. Era el guía, aquella autoridad cuya labor consistía en encauzar adecuada y ortodoxamente la vida de las religiosas, siguiendo los cánones marcados por la Iglesia, disipando las dudas de fe, en caso de haber error en el entendimiento de la fe, generalmente recomendar alguna lectura edificante, estar al pendiente de sus inquietudes, en suma, actuar como un padre espiritual al cuidado de sus hijas. La importancia de su figura en la consolidación del ideal de virtud en las religiosas que tenía a su cuidado es innegable, y de esto nos ocuparemos más detenidamente cuando estudiemos los casos dieciochescos que tenemos contemplados.

También en este apartado hemos notado que la vida religiosa femenina en Nueva España estuvo inmersa y condicionada por los factores sociales, culturales, ideológicos y políticos propios de su tiempo, que impactaron en el desarrollo y en la concepción de la virtud cristiana. Señalamos que aunque se transmitió una imagen o modelo general sobre cómo deberían ser las religiosas, por medio de tratados de santos, teólogos y letrados en la materia, esta idea se entendió y se interpretó de diversas maneras al tratar de aplicarla

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, f. 448.

<sup>175</sup> *Ídem*.

conforme a la espiritualidad de cada orden, en el que influyeron también las características de cada comunidad y las circunstancias sociales que harían posible el cumplimiento del ideal.

En ocasiones resultó confuso distinguir entre la ortodoxia y la heterodoxia espiritual, a pesar del cuidado y la asesoría que los confesores deberían procurar y administrar en las religiosas, como pastores que cuidaran de las ovejas. Tampoco queremos decir que la responsabilidad de los desvíos recayera por completo en los sacerdotes, sino también en la monja, en su calidad de actuante y protagonista de los procesos llevados a cabo, y que con los ejemplos de Agustina de Santa Clara y María de la Natividad fue posible detectar rasgos que denotaron cierta libertad en el actuar y el pensar. Estos juicios no fueron exclusivos del siglo XVII, pues surgieron otros en el XVIII, con algunas características similares. Esto es evidencia de la supervivencia de creencias y prácticas heterodoxas a pesar del rigor que la Iglesia procuró, y de la persecución que se les dio.

Asimismo, hemos visto según el pensamiento de aquella época, que la presencia de Vidas ejemplares de monjas era un signo inequívoco de que, pese a las desviaciones que se presentaban, la realización de una vida santa y venerable era posible en los territorios novohispanos. En esa concepción se trataba de una tierra rica en recursos naturales y culturales, idónea para el desarrollo de una sociedad moral y el nacimiento de nuevos amigos de Dios. Una de las intenciones de la publicación y divulgación de estas vidas en las monjas era mostrarles que estas podían alcanzar la virtud en su propia realidad, con los recursos que tuviesen a la mano, hacer de la santidad un estado accesible y tangible para ellas.

Finalmente, en estas Vidas se enfatizaba un aspecto que no debía pasar desapercibido: la virtud implicaba sacrificio y sufrimiento. Era preciso que la monja realizara méritos y obras para alcanzarla, mortificara el cuerpo y padeciera enfermedades terribles, fuera hostigada con tentaciones demoníacas, se le diera el desprecio de sus compañeras y aún el propio, reducir su persona a la nada, para agradar a Dios, quien amante de sus virtudes, manifestaba sus gracias y dones sobre su sierva.

Esta era una de las diferencias fundamentales entre la concepción de vidas ortodoxas y heterodoxas: el esfuerzo constante y progresivo para tratar de ser un buen cristiano, no alejarse del consejo de los guías espirituales, no cuestionar los dogmas de la fe

católica, no buscar el envanecimiento y amor propio, sino el desprecio del mundo, cumplir con lo que mandaba la Iglesia, en una idea, aniquilar todo acto de rebeldía y de protesta, pues recordemos, que uno de los grandes preceptos que la religiosa juraba guardar al momento de profesar era obedecer cumplidamente a sus autoridades eclesiásticas, y en un nivel más alto, a Dios. Al momento de ingresar al claustro debía renunciar, en este imaginario, a su libertad, para aceptar amorosamente la tarea de ponerse al servicio de su Divino Esposo.

Las directrices marcadas por la Iglesia para el desarrollo de la vida interna de los conventos, así como aquellas para que las monjas alcanzaran ese ideal de virtud, fueron ajustadas durante todo el periodo colonial. Como ya señalamos, en la concepción de vida religiosa que se conoció en Nueva España se incorporaron estipulaciones derivadas del Concilio de Trento, mismas que se aplicaron desde finales del siglo XVI, pero que, conforme llegó y avanzó el nuevo siglo, surgieron en algunas comunidades manifestaciones que se alejaban del rigor recomendado para el ámbito conventual, y entonces se emprendieron reformas con el objeto de erradicar aquellos excesos. Estos esfuerzos fueron iniciados casi siempre por miembros del clero secular.

Sin embargo, como las muestras de relajación conventual continuaron durante esa centuria y aún en la siguiente, con la llegada de los Borbones al poder y sus ansias de reformar todos los rubros del gobierno, entre ellos la iglesia, se retomó el asunto del estilo de vida que se llevaba en los conventos femeninos novohispanos y se procedió a diseñar una serie de estrategias con el objeto de eliminar las costumbres consideradas laxas y mundanas. Por lo tanto, es importante considerar que aunque la reforma conventual del siglo XVIII fue uno de los esfuerzos más grandes por lograr la tan anhelada situación ideal de la vida conventual, no fue el único intento que se dirigió hacia el mismo fin, pues hay que tomar en consideración los realizados en el siglo anterior para tener una visión más general.

## **Capítulo II. El mundo conventual femenino en el siglo XVIII novohispano: actores, continuidades y transformaciones**

Ya hemos hablado de las características de la vida conventual femenina en Nueva España durante los siglos XVI y XVII, sobre su estructura, organización y la concepción que se tenía del ideal de virtud. Esta información nos parece relevante para el análisis puntual de las condiciones de la vida conventual existentes al inicio del siglo XVIII, así como de las circunstancias que las “diseñaron”.

Una vez que hemos analizado la manera como se había implementado y desarrollado la vida conventual novohispana durante los primeros dos siglos al mostrar algunos casos de Vidas ejemplares, así como señalar los excesos en que habían caído muchos conventos, en este capítulo mencionaremos algunos de los intentos por reformar el ámbito conventual que sucedieron en el siglo XVII, la importancia del Tercer Concilio Provincial Mexicano como el esquema normativo que reguló el funcionamiento de los conventos femeninos, para luego enfocarnos en las reformas aplicadas por la dinastía de los Borbones.

### **2.1 Concilios, reformas y acuerdos en los siglos XVII y XVIII para el funcionamiento de los conventos femeninos novohispanos**

Durante el gobierno de los Austria se habían emprendido acciones para discutir la doctrina cristiana, y los medios para divulgarla, que sentaron bases de la vida clerical, entre ellas lo referente a la vida conventual. Uno de los resultados por trasladar a Nueva España las disposiciones emanadas del Concilio de Trento fueron los Concilios Provinciales Mexicanos, pues estos representan, como bien apunta Cervantes Bello:

...la institucionalización de las disposiciones eclesiásticas más acabadas, importantes y generales que sirvieron como punto de referencia obligado en las reglas de representación social en la Nueva España. Pusieron de manifiesto que no bastaban las disposiciones imperiales o papales para la conformación de las instituciones eclesiásticas locales ni para normar sus relaciones. Ni aun el concilio general y ecuménico de Trento podía parecer lo suficientemente

explícito y particular para reconstruir estas relaciones en el Nuevo Mundo. Los concilios provinciales representaron en primer lugar la renovación institucional de la fe. Pero también intentan regular ciertos hábitos, corregir lo que consideraban excesos y aclarar puntos que habían originado controversias o generando diversas interpretaciones.<sup>176</sup>

Tres de los cuatro Concilios Provinciales que se celebraron en Nueva España ocurrieron bajo la dinastía de los Austria. El primero tuvo lugar en 1555, es decir se llevó a cabo cuando el de Trento todavía estaba en su segunda etapa (1549-1551)<sup>177</sup>, y en él se trataron cuatro puntos fundamentales: “el orden a seguir para la evangelización y la aplicación de los sacramentos, bajo la conducción del clero secular en detrimento de las órdenes religiosas.<sup>178</sup> Los medios para dar sostenimiento financiero a la Iglesia. La mejor formación del clero y la creación de un aparato judicial capaz de hacer efectiva la jurisdicción eclesiástica.”<sup>179</sup>

En el segundo Concilio, llevado a cabo en 1565, el objetivo principal era “jurar al Concilio de Trento, dar a conocer las verdades en él contenidas y velar por su cumplimiento en toda la cristiandad.”<sup>180</sup> Aunque en realidad no se puso en marcha tal empresa (pues apenas se estaba asentando jurídica y episcopalmente el arzobispado de México), esto se logró hasta el tercer Concilio realizado en 1585 en el que se adecuaron “los decretos de los dos primeros Concilios Mexicanos a las pautas tridentinas y revisaron y ajustaron la

---

<sup>176</sup> Francisco Cervantes Bello, “Presentación”, en María del Pilar Martínez López-Cano (Coord.), *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, Edición en disco compacto, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, (Serie instrumentos de consulta 4), 2004, p. 3.

<sup>177</sup> Conviene distinguir que el Concilio de Trento se ejecutó en tres períodos debido a ciertas pausas o recesos que se tomaron, pues en este evento hubo una revisión completa y exhaustiva de la doctrina, organización y administración de la fe cristiana: el Concilio de Paulo III, de 1545 a 1547; el Concilio de Julio III, de 1549 a 1551; y, finalmente, el Concilio de Pío IV, de 1561 a 1563. *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, en <http://www.historia-religiones.com.ar/el-concilio-de-trento-85>[consultada el 08-08-15].

<sup>178</sup> Desde el primer concilio se evidenciaba que la Corona prefería favorecer al clero secular sobre el regular, y que más tarde dicha postura sería ratificada con el Patronato Regio. La misma política fue continuada con los Borbones, e incluso, se inició una campaña por menguar las crecientes posesiones e influencia que algunas órdenes, como los Jesuitas, tenían sobre los virreinos americanos. La razón principal, como se señaló más arriba, fue porque el monarca no tenía un mando directo sobre los representantes de estas, los provinciales, ya que dependían a su vez de un Superior General en Roma o del Papa.

<sup>179</sup> Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador, “Estudio introductorio. Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo”, en *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, p. 13. Los autores también opinan que con estas acciones se marcaba su autonomía eclesiástica con respecto de la arquidiócesis de Sevilla, a la cual habían pertenecido hasta 1546.

<sup>180</sup> *Ibidem.*, p. 21.

legislación previa a los cambios y transformaciones que se estaban operando en la sociedad e iglesia novohispanas.”<sup>181</sup>

En estricto sentido, es en el tercer Concilio donde se hizo evidente la intención de poner en práctica los decretos de Trento, en particular los que tenían que ver con la impartición de los sacramentos, el establecimiento de los obispos en sus respectivas diócesis y la reforma regular. Esto último contemplaba, naturalmente, a los conventos de monjas y su administración interna.

Finalmente el cuarto Concilio, realizado casi en el ocaso del siglo XVIII (1771), fue convocado por el arzobispo Antonio de Lorenzana, quien trató de implementar las nuevas disposiciones con respecto al clero, desde su postura de reformador ilustrado. Es importante detenernos en estos dos últimos concilios, ya que el tercero fue el que administró la vida religiosa femenina durante prácticamente todo el período colonial; desde su fecha de apertura en 1585 hasta el 1771, y el cuarto porque fue producto de la empresa reformadora de los Borbones quienes deseaban, entre otras cuestiones, ajustar el estilo de vida que se llevaba en los conventos de monjas, pues consideraban vivían en relajación y alejadas del ideal religioso. Veamos pues en qué consistieron.

El Tercer Concilio Provincial fue dirigido por el arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, quien en ese momento también era virrey de la Nueva España.<sup>182</sup> Su gobierno se caracterizó por un clima de secularización de las parroquias, y en el que el sector ordinario del clero buscaba “hacerse de los espacios que le eran propios, ocupados por las órdenes regulares, proceso favorecido por la implementación de los decretos tridentinos en Nueva España y la ordenanza del Patronazgo de 1574.”<sup>183</sup>

En lo que respecta a los conventos de monjas, tanto la monarquía como la Iglesia veían necesario que se sujetaran a las directrices que Trento había delineado para ellos, y aunque esta labor fue planteada en los dos primeros sínodos mexicanos, no fue hasta el Tercer Concilio cuando verdaderamente se puso en marcha el seguimiento de los preceptos

---

<sup>181</sup> María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández “Estudio introductorio. Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)”. en *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, p. 1.

<sup>182</sup> *Ídem*.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 3. Sobre esto, el concilio señalaba en la sección VI, varios capítulos en los que reconocía la injerencia del clero secular sobre el regular, como en “Cap. III. Corrija el ordinario del lugar los excesos de los clérigos seculares, y de los regulares que viven fuera de su monasterio” o en la sección XIII “Cap. I. Cuiden los obispos con vigilancia y prudencia de la reforma de costumbres de sus súbditos, y ninguno apele de su corrección.” “Índice de Trento.”

que aquel había originado.<sup>184</sup> En concreto, es en el libro tercero, título XIII, en donde aparecen desglosados los puntos referentes al gobierno de las religiosas:

- I. Cuiden los obispos de la regularidad y observancia de las monjas
- II.- De la pobreza de las monjas
- III.- Previamente a la elección de las superiores, hágase la visita de los monasterios de monjas
- IV.- Decreto acerca del número de las monjas
- V.- Cuándo y de qué manera pueden los visitadores entrar en la clausura de los monasterios
- VI.- Las personas seculares, particularmente si son hombres, no frecuenten los locutorios de las monjas
- VII.- A las monjas que se llaman mestizas, no se exija por vía de dote sino la cantidad que se acostumbra en estos casos
- VIII.- Penas contra las que pretendan algún cargo
- IX.- Cualidades de que deben estar adornadas las monjas que han de elegirse superiores
- X.- Puedan ser removidas del cargo, si hubiere justa causa
- XI.- No puedan contratar o edificar sin licencia del superior
- XII.- Consúltase a la libertad de las jóvenes que quieran entrar en religión
- XIII.- Debe evitarse la simonía en el ingreso de las monjas
- XIV.- Explore el obispo la libertad de las novicias
- XV.- Cualidades de los confesores que deben dárseles
- XVI.- Ninguna mujer use el hábito de religión aprobada fuera de los monasterios de las monjas
- XVII.- Están obligados los regulares a asistir a las procesiones públicas
- XVIII.- No puedan sin licencia del obispo, ser promovidos a órdenes, ni confesar, ni ejercer el ministerio de la predicación
- XIX.- Los regulares que tienen cura de almas, estén sujetos al obispo en lo perteneciente a los sacramentos y a la doctrina
- XX.- El obispo no favorezca a los regulares que den mal ejemplo
- XXI.- Decreto acerca de los ermitaños.<sup>185</sup>

Por ejemplo, en el primer punto se señalaba que los obispos, como pastores y guías de almas, debían velar por el bienestar de las monjas, el cumplimiento de la observancia y la guarda de la clausura, ya que se creía que por sí solas no podían conducirse por buen camino.<sup>186</sup> Según establecía ese discurso, las monjas como seres de naturaleza débil que eran (en tanto mujeres), necesitaban de la custodia del varón para que este las guiara por

---

<sup>184</sup> María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández “Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano de 1585” en *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, p. 3.

<sup>185</sup> Tercer Concilio. Libro III, Título XIII. De los regulares y de las monjas, p. 178.

<sup>186</sup> *Ídem*. Sin embargo, como ya mencionamos en el primer capítulo, los conventos de monjas novohispanos no siempre quedaron sujetos bajo el ordinario, y algunos dependieron directamente del Provincial de su rama masculina, como algunas comunidades franciscanas, agustinas y en menor medida, dominicas.

buen camino, y en ese sentido el representante del Ordinario era la autoridad calificada para adquirir tal responsabilidad.

El Tercer Concilio mexicano también había tratado el tema de la clausura, en el cual se ordenaba que ninguna monja la quebrantara, con excepción de que hubiera peligro grave como una epidemia, un incendio,<sup>187</sup> o bien, que se realizara una nueva fundación y se trasladasen monjas a ella. De la misma manera, cualquier persona que entrara al monasterio debía tener el permiso del obispo. En el artículo VII se refería específicamente a una situación novohispana, pues atendía al ingreso de mujeres mestizas en los claustros,<sup>188</sup> y tocaba lo concerniente al pago de la dote que debían cubrir, pues:

Debiendo impedir cualquiera nota de avaricia o de simonía, ordena este sínodo que siempre que se admita en un monasterio alguna mujer mestiza que quiera ser monja, precediendo para ello el consentimiento formal del superior, no se le exija por vía de limosna mayor cantidad que la que han introducido las demás. Tampoco se le ha de pedir alguna cosa de exceso, porque se destinen sus servicios al coro, sino solamente lo que acostumbran exhibir las otras que se hallan en su caso.<sup>189</sup>

Por lo regular, en el siglo XVIII la dote consistía en el pago de 3 a 4 mil pesos,<sup>190</sup> indistintamente de si eran españolas, criollas, mestizas e indias. El resto de los artículos tenían que ver con la construcción o reparación de los espacios conventuales y las condiciones en las que se debían realizar para evitar romper la clausura (XI), sobre la importancia de examinar la voluntad de las aspirantes (XII y XIV), las cualidades que debían cumplir los confesores de monjas (XV),<sup>191</sup> y recomendaciones para el uso del hábito

---

<sup>187</sup> *Los Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, Tercer Concilio Provincial Mexicano, Libro III, Tít. XIII, § II.- De la pobreza de las monjas, p. 180.

<sup>188</sup> Aunque aquí no se hablaba de indias, posiblemente también se estaba considerando este sector poblacional, pues recordemos que en el siglo XVIII se aceptó el ingreso de cacicas en monasterios de la orden franciscana, pensados exclusivamente para ellas. La aparición de este asunto en el Tercer Concilio (1585) mostraba ya una preocupación por atender las solicitudes de las mujeres “no blancas ni españolas” que deseaban abrazar la vida religiosa, aunque la discusión sobre si eran aptas para tal estado (sobre todo con respecto a las indias) continuó hasta finales del aquel siglo.

<sup>189</sup> *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, Tercer Concilio Provincial Mexicano, Libro III, Tít. XIII, VII.- A las monjas que se llaman mestizas, no se exija por vía de dote sino la cantidad que se acostumbra en estos casos, p. 182.

<sup>190</sup> Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial Jus, 1946, p.22.

<sup>191</sup> *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, Tercer Concilio Provincial Mexicano, Libro III, Tít. XIII, XV.- Cualidades de los confesores que deben dárseles, p. 186. Naturalmente que los miembros del Concilio eran conscientes de la importancia que tenía que el confesor fuera un hombre maduro, de buen criterio y afianzada formación espiritual, para evitar posibles solicitudes a las religiosas, y además, era frecuente el cambio de confesor si el obispo lo consideraba bueno para la comunidad.

(XVI). El asunto del confesor resulta interesante porque se recomendaba que fueran de “edad avanzada, prudentes y temerosos de Dios, y que administrarán adecuadamente los sacramentos.” Además del confesor ordinario, se les debían asignar otro confesor extraordinario, el cual podía visitarlas dos o tres veces por año.

La idea de que las religiosas aceptaban todas las disposiciones que sus superiores eclesiásticos les hacían llegar no siempre se cumplía al pie de la letra. Por ejemplo, en 1652 las carmelitas descalzas de San José de México iniciaron un litigio con el arzobispo de la ciudad, que en ese entonces era Marcelo López de Azcona, ya que deseaban depender jurídicamente del Provincial del Carmen en la Nueva España y no de aquel, y para ello enviaron varias peticiones al rey solicitándolo, pero sin lograr resultados.<sup>192</sup> Al terminar el siglo XVII, las descalzas de san José continuaron bajo el gobierno del arzobispo de México, que en ese momento era Francisco Aguiar y Ceijas.<sup>193</sup>

Otro conflicto similar se suscitó entre carmelitas y el Ordinario sucedió en 1725, esta vez el convento de Santa Teresa la Nueva (fundación que se había desprendido del convento de san José) y el arzobispo Francisco Lanciego y Eguilaz. La figura del prelado la traemos a mención no para comentar ese litigio, sino para señalar que desde su figura de autoridad publicó unos años antes (1716) una Carta Pastoral en la mostraba su preocupación por perfeccionar la vida en los conventos de monjas que tenía bajo su jurisdicción. En dicho documento el arzobispo daba cuenta de que no todas las religiosas vivían según lo que se esperaba de ellas:

*Porque me ha nacido la duda y deseo preguntarme...¿Cómo no todas son santas? El prelado afirma en su Carta Pastoral que ha sido falta de dirección suya y de los ministros que atienden a los conventos, pero que las monjas os dejáis ir así, y ese suave, obediente y devoto talento de que Dios por lo general os dotó, no produce lo que pudiera producir.*<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> Manuel Ramos Medina, “Monjas sumisas pero justas”, en *I Congreso internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, p. 155.

<sup>193</sup> *Ídem*. Consideramos que el trasfondo de estos problemas era, entre otros, las diferencias y los juegos de poder que existían entre el clero secular y el regular, y que los casos de estas comunidades femeninas eran solo una de las expresiones de esas disconformidades y una válvula de escape. A esto hay que añadir que el problema no solo era una expresión externa de poderes, sino que se infiltraba intramuros en el convento en cuestión: depender eclesiásticamente del Provincial no fue una convicción compartida en uniformidad por todas las monjas, pues hubo grupos que se decantaron por continuar dependiendo del arzobispo, lo que originó diferencias entre ellas mismas, aunque al final, la comunidad continuó bajo la jurisdicción del ordinario. Graciela Bernal Ruiz, *El convento de santa Teresa la Nueva de la ciudad de México, actores e institución religiosa en la Nueva España, 1704-1800*, (tesis de licenciatura), p. 156.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 157.

Las cartas pastorales fueron una de las medidas de las que se auxiliaron los ministros eclesiásticos para hacer conciencia entre los religiosos, tanto hombres como mujeres, y vivieran según su estado y conforme lo ordenaba la Iglesia. Al ser la máxima autoridad religiosa en cada mitra, el obispo estaba facultado para señalar y aprobar cómo se debían de hacer las reformas en los conventos. El Tercer Concilio mexicano también planteaba que las enclaustradas se rigieran por la pobreza, aunque en la práctica se aceptaba cierta flexibilidad en su cumplimiento, según la Regla de la orden; sobre todo si con ello se beneficiaba a la comunidad, dado que:

Se previene, en lo que mira a la pobreza, que si se hiciese alguna donación a una monja, o se le dejase legados en testamento, o por su industria y trabajo adquiriese algún lucro, se agregue a los fondos del convento, entregándose en derecho a la prelada, la que cuide de socorrer con aquellos bienes a su arbitrio, en primer lugar las necesidades de la monja por cuyo respeto e industria se hubiere adquirido, obrando con prudencia y humanidad, destinando el sobrante en común utilidad de todo el monasterio.<sup>195</sup>

En Nueva España, como ya indicamos, los conventos de mujeres fueron de vida calzada y descalza, y aunque el voto de pobreza era uno de los requisitos necesarios para la profesión religiosa, lo cierto es que este siempre se matizó dependiendo de la congregación. Durante el siglo XVII llegaron a la Corona escandalosas noticias sobre el estado de relajación y excesos en los que vivían algunas comunidades de vida calzada en el virreinato de la Nueva España, como las concepcionistas de Jesús María, la Concepción y la Encarnación en México, y santa Inés y la Trinidad en Puebla, que cabe mencionar, no fue la única orden en donde se presentaron este tipo de actitudes, pero sí una de las más conocidas.

En el caso de Jesús María, el arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera visitó el convento en 1672, y al ver la situación en la que se encontraba, decidió reformar a la comunidad, al prohibir el uso de artículos de lujo y adorno como anillos, pulseras, detalles en la toca, y pedir que se respetara el corte y las medidas tradicionales que la Regla señalaba para el hábito,<sup>196</sup> pues algunas monjas lo modificaban para hacer las mangas más amplias y otros ajustes en la caída de la túnica para dar mayor lucimiento.

---

<sup>195</sup> *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, Tercer Concilio Provincial Mexicano, Libro III, Tít. XIII, II.- De la pobreza de las monjas, p. 179.

<sup>196</sup> Isabel Arenas Frutos, "El convento de Jesús María en el México criollo del siglo XVII" en *Congreso internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, p. 146.

Las reformas también iban encaminadas a mejorar la economía del convento, y a repartir de manera más o menos equitativa el suministro diario para su alimentación: el arzobispo Payo Enríquez determinó que a las de velo negro se les diera 18 reales semanales, y a las legas, 10 reales.<sup>197</sup> Otra cantidad se había destinado para los gastos diarios del convento, como la cera para el coro, enfermería y dormitorios (3 pesos a la semana).<sup>198</sup> Isabel Arenas señala que más tarde, en el siglo XVIII, todos estos datos fueron presentados por la comunidad ante los reformadores ilustrados en un informe titulado *Manifiesto*,<sup>199</sup> en el que pretendieron defenderse de lo que consideraban una injusticia al señalar “que ya llevaban una vida común, comiendo, viviendo y durmiendo cada una en su celda, era *vida común* ajustada a la Regla tomando sus pruebas de que vestían la misma ropa, distribuían el tiempo de igual modo, y lo llenaban de ocupaciones semejantes”.<sup>200</sup>

Sobre todo esto cabe hacer varias reflexiones: es muy importante señalar que con base en estas declaraciones, se sugiere que cada orden entendía de manera distinta la “vida común” pues de otra manera pareciera que cada quien actuaba como mejor le parecía, y que no había sanciones, cuando sí las había. Para esta comunidad de concepcionistas, el que todas las religiosas vistieran el hábito sin ningún cambio, asistir al coro, el locutorio o el refectorio y tener espacios comunes en donde convivieran, ya implicaba llevar una vida común, pero esto no significaba que “todas comieran de la misma olla”.<sup>201</sup> Bajo esta idea intentaron ampararse en el carisma, naturaleza y constituciones de su instituto: una orden contemplativa que desde su inicio llevó regla “suave”, al intentar instaurar la reforma, siguiendo el modelo de vida de las descalzas, prácticamente era cambiarles la regla y las constituciones.

Relacionado con esto, hay que tomar en consideración que la regla y las características de vida que las monjas juraban guardar al momento de profesar en uno u otro tipo de conventos, no era garantía de que se conducirían en el esquema de perfección; es decir, la denominación de conventos calzados y descalzos no se traducían en mayores muestras de virtud y recogimiento.

---

<sup>197</sup> *Ídem*

<sup>198</sup> *Ídem*

<sup>199</sup> *Ídem*

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>201</sup> Expresión usada en textos como el *Manifiesto*, de las religiosas de Jesús María para mostrar su descontento ante la medida de que todas comieran lo mismo y en las mismas porciones.

Otros factores que intervinieron en la relajación de las costumbres en los claustros fue la presencia de un gran número de habitantes, que convertía aquellos espacios en verdaderas “repúblicas de mujeres”. Como era de esperarse, la sobrepoblación repercutía directamente en el cumplimiento de la regla, pues las distracciones eran muchas: un constante entrar y salir de criadas, llegada de productos y regalos para las monjas, la visita frecuente de amigos y parientes en los locutorios y las niñas que estaban bajo el cuidado de las religiosas, además de las donadas y de las esclavas particulares.

También las condiciones políticas y económicas propias del virreinato fueron causantes de que varias comunidades se fueran distanciando cada vez más de la forma de vida según el ideal de virtud o, ya que varias religiosas, a pesar de estar reclusas en el claustro, continuaban teniendo trato con familiares y amigos mediante cartas, en varios tipos de asuntos, y por otro lado había quienes tenían un gran caudal con el que adquirían productos de lujo y los exhibían en el convento. Es por ello, que a pesar de los cambios que algunos prebostes implementaron en varias comunidades monásticas de Nueva España durante el siglo XVII (unas con buenos resultados),<sup>202</sup> la monarquía española bajo el régimen de los Borbones, pensó en realizarla reforma de manera uniforme en España y sus colonias.

Además, notamos algunas diferencias entre las reformas que se llevaron a cabo entre los siglos XVII y XVIII. Las primeras parecen ser esfuerzos, sino aislados, por lo menos sí individuales de uno o varios eclesiásticos, quienes consideraban que era necesario realizar cambios sustanciales en algunas comunidades que vivían en relajación. Mientras que las segundas fueron una empresa más articulada y planificada desde el monarca y sus funcionarios; y estos pretendían que los obispos que simpatizaran con su proyecto fueran los ejecutores de dicho cometido, es decir, estas medidas provenían directamente de la intención del rey por transformar la situación de los conventos.

Algunos autores, como Alberto de la Hera, opinan que el reformismo en la Iglesia se inició primero en las diócesis americanas, a manera de experimento, y una vez comprobados sus resultados, se trasladaron a la metrópoli, y fue ideado por los propios

---

<sup>202</sup> Isabel Arenas Frutos considera que el proceso reformador para la vida monástica femenina en Nueva España lo inició Francisco Aguiar y Seijas, quien gobernó de 1682 a 1698, esforzándose especialmente por erradicar la riqueza en la que vivían las monjas calzadas. Ver Isabel Arenas Frutos, *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, p. 25.

obispos.<sup>203</sup> En el caso de Nueva España, este proceso fue iniciado por Francisco de Lorenzana, como arzobispo de la capital novohispana, y por Francisco Fabián y Fuero, como obispo de Puebla.<sup>204</sup>

Otra diferencia fue el nivel de impacto y profundidad que se esperaba conseguir con las reformas del XVIII, ya que no iban dirigidas solo a una comunidad en específico sino, y especialmente, a todas las comunidades de vida calzada para que se ajustaran a la idea de vida religiosa que la Corona deseaba. Esta idea partía de una concepción de economía estrecha, pocas habitantes claustrales y cumplimiento de los votos monásticos.

Creemos que el modelo propuesto por el reformismo borbónico tomó inspiración en buena parte de la vida en los conventos descalzos y recoletos, ya que estos se distinguían precisamente por llevar una vida austera, estrecha en economía y en comodidades, y en la época colonial se tenía la noción de que estas comunidades eran ejemplo de virtud. Esta postura la ligamos con la opinión de Lorenzana, cuando señaló que la única orden femenina que vivía según sus preceptos monásticos, era la carmelita descalza.<sup>205</sup>

Aunque la intención de reforma del siglo XVIII iba encaminada en primer término a reajustar la economía y la administración de los conventos (a la Corona le interesaba afianzar su poder e influencia sobre la Iglesia y por ende, en sus riquezas), de manera indirecta se deseaba que con esas medidas se modificaran los excesos y la relajación en la que vivían algunas comunidades, y en consecuencia, se lograra un desapego de las cosas consideradas mundanas y un mayor recogimiento espiritual.

---

<sup>203</sup> Alberto de la Hera, “El regalismo español y su proyección en Indias en tiempos del arzobispo Lorenzana” en *España y América entre el barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del cardenal Lorenzana (1804-2004)*, p. 13.

<sup>204</sup> Esto no quiere decir que fueron los únicos prelados enviados a Nueva España para llevar a cabo la reforma eclesiástica: eran los primeros y los comisionados para dar a conocer las nuevas políticas reales, pero un segundo momento consistió en la sustitución de los antiguos obispos novohispanos por ministros peninsulares que seguían muy cerca aquellos objetivos. Por ejemplo, en Oaxaca gobernó algunos años Anselmo Álvarez de Abreu (1765-1774) quien fue reemplazado por Gregorio Alonso de Ortigosa, que traía una postura más radical que aquel, y que gobernó de 1775 a 1793. También cabe mencionar el papel que la secularización cumplió en la designación de las diócesis: si bien en los primeros tiempos de la reforma algunas sedes eran ocupadas por miembros de las órdenes religiosas, a medida que avanzaba el proceso, estos fueron ocupados por miembros del ordinario. Por ejemplo, el obispo de Chiapas, Juan Manuel García de Vargas (1769-1774), mercedario, fue sustituido por el diocesano ordinario Francisco Martínez Polanco (1775-1785). Ver Jesús Paniagua, “La actitud ilustrada”, en *España y América entre el barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del cardenal Lorenzana (1804-2004)*, pp. 125-127.

<sup>205</sup> Isabel Arenas Frutos, *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, León, Universidad de León-Secretariado de Publicaciones, Col. Tradición Clásica y Humanística en España e Hispanoamérica; no. 2,2004, p. 24.

Las nuevas disposiciones para reformar la conducción del clero se dieron a conocer por medio de dos obispos que venían empapados del pensamiento ilustrado español (los ya mencionados Antonio de Lorenzana y Francisco Fabián y Fuero), quienes viajaron a la Nueva España con la explícita intención de darlas a conocer a los preladados mexicanos para que las aplicasen en sus respectivas jurisdicciones.<sup>206</sup>

Con el gobierno de los Borbones, el Patronato Regio<sup>207</sup> se llevó a los extremos, al pretender tomar por completo la autoridad para nombrar a los dignatarios sin tomar en cuenta la opinión del dirigente de la Iglesia, es decir, el Papa o si los candidatos presentados eran favorables a los intereses de ésta. Dicha postura más tarde se justificó en el regalismo,<sup>208</sup> particularmente con Fernando VI.<sup>209</sup> Con Carlos III el regalismo llegó a ser bastante acentuado y prácticamente se implementó en todos los dominios del reino.

---

<sup>206</sup> El reformismo del siglo XVIII es un tema muy amplio en tanto abarcó distintas áreas, como el aspecto político en el que tuvo un papel destacado la *Guerra de Sucesión Española* para la validación del nuevo régimen monárquico. Una vez que los Borbones se instauraron plenamente en el poder, realizaron cambios en los diversos rubros de gobierno, tales como administración territorial, hacienda, comercio, ejército, cultura y educación. En cuanto a la Nueva España el objetivo principal era tener un mayor control de este territorio para beneficio económico y político de la metrópolis, y por tanto, algunas de las medidas implementadas en la Península, se adecuaron para el virreinato. Para ahondar en el tema de las reformas borbónicas consultar a Walter Goetz (Dir.), *Historia Universal: la época del absolutismo (1660-1789)*, trad. Manuel García Morente, 5 ed., tomo VI, Madrid, Espasa-Calpe, 1959, Francisco Sánchez Blanco, *El absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons- Ediciones de Historia, 2002, Gonzalo Anes, “Regalismo y manos muertas en la España de las Luces” en *Ediciones de la Universidad de Salamanca*, no.1, 2000, pp. 209-222, versión PDF en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2153048.pdf>, Jesús Paniagua Pérez (Coord.), *España y América entre el barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del cardenal Lorenzana (1804-2004)*, León; España, Universidad de León, 2005 y Aurea Commons de la Rosa, *Las intendencias de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

<sup>207</sup> El Patronato Regio era una serie de privilegios y facultades que la Iglesia romana había concedido a varios reyes europeos y que les permitía, en ausencia de una autoridad eclesiástica, poder elegir a los futuros ministros que ocuparían cargos religiosos en sus propiedades. Esta facultad se extendió en el caso de los reyes españoles, a poder designar, en algunos casos, a los preladados que pasarían a ocupar las diversas diócesis novohispanas. Oscar Cruz Barney, “Relación Iglesia-Estado en México: el Regio Patronato Indiano y el gobierno mexicano en la primera mitad del siglo XIX” versión HTML en <http://biblio.juridicas.unam.mx> [consultada el 21-03-16].

<sup>208</sup> El regalismo es la política de control del gobierno del rey o del Estado sobre la Iglesia, imponiéndoles las regalías o supuestos derechos absolutos del rey o del Estado a mandar en la Iglesia como en todos los demás asuntos y personas de sus dominios. “El regalismo-hispanidad futura” en [www.hispanidad.info](http://www.hispanidad.info) [consultado el 21-03-16]. Vemos que el Patronato Regio y el Regalismo guardan ciertas semejanzas, solo que en el primero, se trataba de una concesión o merced “voluntaria” que la Iglesia hacía a un rey o soberano para designar ministros en ausencia de un prelado calificado para ello, y en la segunda se amparaba en la idea de “derecho natural” del monarca para tratar de supeditarla a su poder y autoridad.

<sup>209</sup> Esto a través del *Concordato de 1753*, en el que el Papa “cede” algunas de estas facultades al rey español. Gonzalo Anes, “Regalismo y manos muertas en la España de las Luces” en *Ediciones de la Universidad de Salamanca*, no.1, 2000, pp. 209-222, versión PDF en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2153048.pdf> [consultada el 03-01-15].

El reformismo borbónico, en lo que se refiere al clero, buscaba crear una Iglesia más leal y “obediente” a la monarquía y vigilar su economía: las propiedades que poseía, las ganancias que se percibían por el diezmo, las capellanías y otros excedentes, y establecer de manera clara qué porcentaje de todo eso iba a parar a manos de la Corona). Así mismo, pretendía regular de una mejor manera el comportamiento de los eclesiásticos para que cumplieran lo mejor posible su tarea de conducir espiritualmente al pueblo. También se consideró importante mantener un número equilibrado de población dentro de los conventos, pues en algunos momentos llegó a elevarse considerablemente, rebasando la capacidad de los edificios que los albergaban, ya que esto alteraba las reglas y el estilo de vida en los monasterios.<sup>210</sup>

La política de Carlos III siempre dio preferencia al clero secular frente a las órdenes regulares, porque éstas, al ser administradas desde Roma, se escapaban a su directo patronazgo y jurisdicción, cosa que no ocurría con los primeros.<sup>211</sup> En algunos casos, el monarca exigió que los regulares nombraran a un administrador para los territorios españoles, con objeto de tener como mediador a un súbdito suyo y no a una persona dependiente de otro soberano (el Papa). Ahora veamos en que consistieron los planes y las transformaciones que se lograron con la reforma conventual del siglo XVIII y la celebración del cuarto Concilio Provincial.

## **2.2 Alcances y limitaciones del reformismo borbónico en el ámbito conventual femenino: el brazo ejecutor en Nueva España**

Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, oriundo de León, España, se desempeñó en diversos cargos eclesiásticos antes de ser nombrado arzobispo de México en 1766.<sup>212</sup> Cuando nos referimos a él como un ministro ilustrado, no se debe entender, advierte Ángel Fernández Collado, que se trataba de un hombre con temperamento “enciclopedista y

---

<sup>210</sup> Francisco Javier Cervantes, Lucrecia Enríquez y Rodolfo Aguirre (Coord.), *Tradicón y reforma en la Iglesia hispanoamericana, 1750-1840*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”- Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación- Centro de Estudios Bicentenario, 2011, p.7.

<sup>211</sup> Francisco Sánchez-Blanco, *El absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons-Ediciones de Historia, 2002, p.63.

<sup>212</sup> Antes de su llegada a España obtuvo el vicariato en varias iglesias catedrales, y había sido obispo de Plasencia en 1765.

racionalista, contrario a las creencia de los dogmas y a la intervención de Dios en el mundo”,<sup>213</sup> sino más bien era un individuo “inclinado a la promoción humana, a la profundización y difusión del pensamiento, interesado por el pasado cristiano de España, por el bien público y el cultivo de las ciencias y las artes.”<sup>214</sup>

De acuerdo con esta visión, se considera a Lorenzana como parte de una generación de clérigos formados en una “ideología ilustrada católica”, que aunque recuperaba aspectos relacionados con el conocimiento, el uso de la razón, la cultura y el progreso social (preceptos ilustrados), no “saltaba las barreras de la fe y de la revelación cristiana y se sometía a las doctrinas y a los preceptos de la Iglesia.”<sup>215</sup>

Por otra parte, Francisco Fabián y Fuero, natural de Terzaga, Guadalajara, España, estudió el sacerdocio en la Universidad de Sigüenza, lugar en donde también se doctoró en Teología en 1743.<sup>216</sup> Ambos preladados se conocieron en Valladolid durante el desarrollo de sus labores pastorales, y entablaron una amistad que años más tarde se vería afianzada al coincidir como ministros religiosos enviados a Nueva España para ocupar cada uno su respectiva sede episcopal -México y Puebla-, e instaurar las reformas eclesiásticas del sistema Borbón.

Aunque ambos dignatarios se dedicaron, entre otras cuestiones, a implementar las reformas conventuales en sus respectivas jurisdicciones, lo cierto es que su labor fue completada por sus sucesores (y para los cuales de alguna manera ya se les había labrado el camino para hacer más fácil la aplicación de las reformas). Para el caso que nos compete, solo retomaremos las acciones que emprendió Núñez de Haro, que terminaron por consolidar las obras de Lorenzana en el arzobispado.

---

<sup>213</sup> Ángel Fernández Collado (Coord.), “El cardenal Lorenzana: semblanza de un singular arzobispo de Toledo” en *El cardenal Lorenzana, arzobispo de Toledo. Ciclo de conferencias en el II centenario de su muerte (1804-2004)*, Toledo, Instituto Superior de Estudios Teológicos san Ildefonso, 2004, p. 9.

<sup>214</sup> *Ídem*.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 10. También es importante señalar que la ilustración fue un movimiento que no se presentó de igual manera en toda Europa: en Francia adquirió cierta postura anticlerical, mientras que en España los postulados que proponía no siempre iban peleados con la religión. De hecho, se trató de implementar una postura neutra que permitiera la existencia de las ideas ilustradas frente al catolicismo.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 11.

### 2.2.1 Francisco Antonio de Lorenzana (1766-1772)

Lorenzana fue nombrado arzobispo de México en 1766 y tomó posesión del cargo en cuanto desembarcó en Veracruz.<sup>217</sup> Según Carlos Vizueté Mendoza, Lorenzana se encontró con una diócesis enorme que “se extendía de mar a mar, del Golfo al Pacífico, y con una población desigualmente repartida, en la que la mayoría se concentraba en la capital del virreinato, mientras que otras regiones más amplias estaban casi despobladas.”<sup>218</sup> Ante la problemática que se encontró por la gran extensión y límites de las diócesis, que hacían difícil su administración, el arzobispo vio la necesidad de reestructurar algunas de ellas, y para ello contó con el apoyo del virrey Carlos Francisco, marqués de Croix. Para ello planteó algunos proyectos, la creación de nuevas diócesis, como la de Acapulco,<sup>219</sup> atender la dispersión espiritual en la que vivían los indios de las áreas rurales y erigir varias parroquias en sitios estratégicos en donde pudieran congregarse.

De entre las varias acciones eclesiales que realizó durante su gobierno, sin duda destacan la revisión del clero novohispano en cuanto a su estructura y funcionamiento, y la continuación de la política de secularización de las parroquias que había iniciado su antecesor, Rubio y Salinas,<sup>220</sup> ejecutar la orden de la expulsión de los jesuitas (1767), y las labores que realizó para instaurar las reformas en los conventos de monjas novohispanos. Nos interesan las últimas dos acciones, aunque en el caso de la expulsión de los jesuitas, tocaremos solo aspectos que provocaron efectos en las monjas, en tanto muchos de sus confesores provenían de aquella orden.

Algunos meses después de la expulsión de los jesuitas, ocurrida el 2 de abril de 1767,<sup>221</sup> tanto en Europa como en Nueva España, circularon profecías en los conventos mediante rumores y Cartas espirituales que las religiosas dirigían a sus confesores, en las

---

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 13. Como bien sabemos, la mayoría de los puestos de alto rango tanto eclesiásticos como políticos eran reservados a los españoles peninsulares, mientras que los cargos menos importantes se traspasaban a los españoles nacidos en América, situación que causaba descontento y que posiblemente Lorenzana la haya percibido, al tener el arzobispado de México algunos años de sede vacante en la espera de un nuevo prelado que lo ocupara.

<sup>218</sup> José Carlos Vizueté Mendoza, “Francisco Antonio de Lorenzana, arzobispo de México,” en *El cardenal Lorenzana, arzobispo de Toledo. Ciclo de conferencias en el II centenario de su muerte (1804-2004)*, pp. 36-38.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p.58.

<sup>221</sup> Luis Ángel Rodríguez, *Carlos III. El Rey Católico que decretó la expulsión de los jesuitas*, México, Editorial Hispano Mexicana, 1944, p. 145.

que se pronosticaba el regreso de la Compañía de Jesús, aunque en el fondo constituían una crítica al rey por las acciones emprendidas contra esta orden, y una añoranza por su retorno a estas tierras. Por ejemplo, Eva St. Clair señala que la mayoría de estas manifestaciones ocurrieron en los claustros femeninos que habían estado a cargo espiritualmente por jesuitas, en “donde el recuerdo de los expulsos exacerbaba la sensibilidad e imaginación de las religiosas.”<sup>222</sup>

Según St. Clair, el origen de estas manifestaciones surgía por la simpatía que los nuevos confesores sentían por los jesuitas, y que maniobrando la espiritualidad de sus hijas espirituales conseguían que estas experimentaran visiones sobre su regreso, o por lo contrario, que algunos trataran de ganarse la confianza de las religiosas inculcándoles pensamientos negativos sobre aquellos, lo que podía causar confusión y generar revelaciones.<sup>223</sup>

Estas expresiones aparecieron tanto en España como en los virreinos americanos.<sup>224</sup> Como respuesta, el Consejo de Castilla emitió una ordenanza el 23 de octubre de 1767 para advertir a los clérigos sobre el peligro de estas manifestaciones e hizo extensiva la orden para el tribunal de la Inquisición procesara a monjas que las manifestaran.

En abril de 1768 los inquisidores novohispanos recibieron una carta del Inquisidor General en la que hablaba de dos tipos de falsas profecías, las que trataban del regreso de los jesuitas y las que pretendían “hacer odioso y aborrecible el gobierno, capaces de inspirar a los pueblos horror y falta de respeto a las reales resoluciones.”<sup>225</sup> Era obvio que los inquisidores habían notado el “malestar público” del que todavía se quejaba la sociedad por el exilio de aquellos religiosos, y que una forma de externar tal descontento fue la aparición de profecías. Un claro ejemplo fue el caso de sor María Coleta de San José, religiosa capuchina de Oaxaca, quien además de decir que hablaba con los pájaros, aseguraba que se le presentaban profecías sobre el regreso de los jesuitas.

---

<sup>222</sup> Eva St. Clair Segurado, “Padrecito, los padres jesuitas vuelven». Revelaciones, profecías, y otros hechos maravillosos en Nueva España tras la expulsión de la Compañía de Jesús (1767-1772)” en *Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante*, nº 21, 2003, p. 11, versión PDF en [rua.ua.es/dspace/handle/10045/1385](http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/1385) [Consultada el 05-07-15].

<sup>223</sup> *Ídem.*

<sup>224</sup> *Ídem.*

<sup>225</sup> *Ídem.*

Con respecto a las reformas en los conventos de monjas llevadas a cabo por Lorenzana, éstas comenzaron a gestionarse en el mismo año de la expulsión de los jesuitas (1767), y aunque se pedían cambios en diversos temas, como expulsar a las seglares de los claustros, regular el número de sirvientas que atendían a la comunidad y sobre el uso de celdas privadas, se trataba de medidas dirigidas principalmente a las comunidades calzadas para que observaran la vida común, modificando puntos importantes de la cómoda existencia que hasta entonces habían tenido.<sup>226</sup>

En mayo del siguiente año, el arzobispo envió cartas a los diez conventos calzados existentes en la ciudad de México instándolos a la reforma, y para conocer la opinión de las comunidades, sometió el plan a votación de las religiosas.<sup>227</sup> Aunque en un principio la respuesta no estuvo bien definida, por ejemplo, en un mismo convento las opiniones se dividían entre quienes se decantaban en aceptarla y otras en rechazarla. En las siguientes votaciones la mayoría de los conventos resolvieron con una rotunda negativa, destacando entre ellos los más antiguos y mejor posicionados económicamente, como La Concepción y Jesús María, quienes expresaron su aversión a los cambios propuestos por el arzobispo.<sup>228</sup> Isabel Arenas señala que los motivos de este cambio de parecer se debían a

---

<sup>226</sup> Isabel Arenas Frutos, *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, p. 24. Esto no quiere decir que en los conventos descalzos esos fenómenos no se presentaran, pero al menos, en los documentos que expidieron los obispos reformadores hacen hincapié en los del primer tipo. Esa postura se ve reflejada en la opinión de Lorenzana, cuando señaló que la única orden femenina que vivía según sus preceptos monásticos era la carmelita descalza. Rosalva Loreto señala que las comunidades calzadas que fueron especialmente afectadas en las ciudades de México, Querétaro y Puebla. Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El colegio de México- Centro de estudios históricos, 2000, p.153.

<sup>227</sup> Isabel Arenas Frutos, *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, p. 24.

<sup>228</sup> Isabel Arenas menciona una interesante clasificación que Asunción Lavrin realizó para designar a los conventos capitalinos según su posición económica y el nivel de sistema crediticio que manejaban, lo que en algunos casos evidenciaba su interés en no adoptar la vida común: Los conventos pobres eran aquellos que vivían austeramente y limitados en recursos, como las capuchinas de San Felipe de Jesús; Corpus Christi, de indias cacicas; Santa Inés, de clarisas; Santa Teresa la Nueva y Santa Teresa la Antigua, estos últimos de carmelitas. De mediana categoría (aquellos calzados y que aunque tenían cierta posición social y económica no lograron alcanzar el grado de riqueza de los que fueron fundados en los primeros tiempos de la Colonia) fueron los de Balvanera; San Bernardo; Regina Coeli; San José de Gracia, San Juan de la Penitencia, Santa Isabel y Santa Catalina de Sena. Por último, los grandes conventos coloniales, con más de 500.000 pesos de inversión para 1774, fueron los de La Concepción, Jesús María, San Jerónimo, Santa Clara y la Encarnación. Estos cinco conventos, señala Arenas parafraseando a Lavrin, tenían en conjunto inversiones por valor de cuatro millones de pesos, o sea, el 57 % del total de la riqueza conventual femenina. *Ibidem*, p. 52.

que a partir del asunto de la reforma, los conventos comenzaron a generar una correspondencia entre sí.<sup>229</sup>

La primera estrategia que Lorenzana empleó para tratar de convencerlos sobre la reforma indica que el prelado era consciente de los descontentos que la medida ocasionaría, y por ello trató de suavizar el planteamiento haciéndoles creer que se trataba de un asunto a votación, aunque en el fondo era una medida que ya había determinado la Corona. Procedió entonces a emitir Cartas Pastorales en las que volvía a ser firme en su intención. Por ejemplo, revisó la espiritualidad y constituciones de los conventos calzados en los que se comprometían a guardar la pobreza, y señaló que las monjas debían cumplirla, interpretando varios pasajes para intentar convencerlas.

Para las concepcionistas, cita el capítulo sexto de su regla que dice “más las religiosas en particular guarden la pobreza de tal manera, que ninguna cosa pueda apropiarse para sí”.<sup>230</sup> Las jerónimas deberían observar “no ser propietarias, sino tener las cosas comunes y repartir a cada una lo que fuese menester comer y vestir”,<sup>231</sup> y para las que seguían la regla de Santo Domingo les recordaba sus palabras “Ni digan cosa alguna propia, sino que os sean todas las cosas comunes.”<sup>232</sup>

A pesar de la presión que el arzobispo ejerció para el acatamiento de la reforma, como ya señalamos, las comunidades calzadas se resistían a llevarla a cabo, alegando que no estaban preparadas para realizarla, que se les estaba cambiando la Regla. También se presentaron otros argumentos de tipo social, como los que ofreció la priora de Jesús María, quien señalaba que sus hermanas en religión no podían cumplirla reforma porque se “habían criado en sus casas con delicadeza, y que si tomaron en este convento el hábito, fue

---

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>230</sup> Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, “Pastoral VI. Se exhorta y manda a las religiosas, guarden vida común” en *Cartas Pastorales y Edictos del Ilustrísimo señor don Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México*, México, Imprenta del superior gobierno del br. Don Joseph Antonio de Hoyal, Calle de Tiburcio, 1770, p. 104.

<sup>231</sup> *Ídem*.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 105. Sin embargo, parece ser que los votos monásticos se entendían de acuerdo a la espiritualidad y carisma particular de cada orden, y que la concepción que se tenía de ello varió según los obispos reformadores, las monjas, y las autoridades reales. Por ejemplo, Rosalva Loreto señala que en el caso de la pobreza, se debía revisar y comparar las constituciones de una orden determinada y cotejarlas con lo que estipulada Trento, para ver “el grado de pobreza” que ese instituto iba a guardar. Menciona que Trento contempló la posibilidad de recibir un cierto número de monjas en relación proporcional a los réditos de las rentas totales del monasterio. Esto justificaba, en aquel entonces, que entre mayor fuera el crédito en un convento, justificaba mayor presencia de monjas, y de sirvientas que las atendieran. Rosalva Loreto López, “Las reformas conventuales a la luz de los Concilios Provinciales Mexicanos” en *España y América entre el barroco y la Ilustración (1722-1804)*, pp. 158-159.

en la inteligencia de que habían de vivir en la vida que hoy tienen”.<sup>233</sup> Es decir, deseaban conservar el estatus y la distinción social de la que provenían, aun estando recluidas en el claustro. Esto evidencia que aunque se tomaban los votos religiosos, en no pocas ocasiones era difícil hacer una separación entre la vida considerada puramente espiritual y los asuntos mundanos, como el manejo de la economía, y que este factor repercutió en el entendimiento del ideal de virtud.

Para este tiempo la situación se había vuelto verdaderamente tensa, las monjas que se negaban a aceptar la vida común organizaban, según Arenas Frutos, auténticas rencillas y pleitos, tanto al interior del convento, donde las opiniones estaban divididas, como hacia fuera, al mantener su postura frente al arzobispo y a las autoridades eclesiásticas. Para continuar en su empresa, se valieron de la influencia que tenían en su familia, amigos y conocidos, quienes, generalmente se mostraron partidarios de estas.<sup>234</sup>

Estas reacciones fueron tan notorias, que la Corona tomó cartas en el asunto, y emitió una real cedula denominada *Tomo Regio*, del 21 de agosto de 1769, en la que ordenaba que se llevaran a cabo concilios en los reinos indianos con objeto de completar la reforma eclesiástica.<sup>235</sup> Lorenzana la recibió el 13 de enero de 1770 y fijó la fecha de apertura de la asamblea para un año después.<sup>236</sup> Sin embargo, este evento no solo tenía por objeto implantar la vida común en los claustros de mujeres, sino que, entre otros, y recordando la política de expulsión de los jesuitas, buscaba exterminar y condenar la doctrina y enseñanzas que éstos habían propagado.<sup>237</sup>

Para el caso de Nueva España, en 1771 se celebró el IV Concilio Provincial,<sup>238</sup> en el que se volvió a estudiar el tema de las “monjas rebeldes”, que en opinión de los

---

<sup>233</sup> Isabel Arenas Frutos, *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, p. 65.

<sup>234</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>235</sup> Alberto de la Hera, “El regalismo español”, en *España y América entre el barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del cardenal Lorenzana (1804-2004)*, p. 13.

<sup>236</sup> Luisa Zahino Peñafort, *El cardenal Lorenzana y el IV concilio provincial mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Jurídicas- Serie C: Estudios históricos, 1999, p. 6.

<sup>237</sup> Alberto de la Hera, “El regalismo español”, en *España y América entre el barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del cardenal Lorenzana (1804-2004)*, p. 16.

<sup>238</sup> Para el virreinato peruano fue el VI Concilio. De la Hera señala que los dos arzobispos calificados para llevarlos a cabo en sus respectivas diócesis obraron de manera distinta: mientras que Diego Antonio de Parada, arzobispo de Lima actuó de manera moderada en la que no se decantó por destacar ningún poder (es decir, ni el real ni el del romano Pontífice), Lorenzana por el contrario, exageró en su regalismo, y como

reformadores, desafiaban no solo al Papa, quien les había aprobado su Regla, sino al mismo rey, al desobedecer sus reales disposiciones.<sup>239</sup> Pero esto no significaba que todos los asistentes estuviesen de acuerdo con el arzobispo y su séquito: miembros del cabildo catedralicio se opusieron a la medida, y algunos preladados, como el obispo de Durango, consideraron que la reforma llegaría a ser la “ruina de los conventos.”<sup>240</sup>

Sin embargo, esto no menguó los ánimos de Lorenzana, y llevó a cabo el Concilio, en donde se ratificaba la vida común para las monjas novohispanas; aunque ya no pudo continuar con la implantación de esa empresa, pues fue nombrado arzobispo de Toledo y regresó a España para tomar posesión del cargo. Su labor fue continuada por Núñez de Haro y Peralta. Por razones en cómo está organizada esta exposición, vamos a enunciar el trabajo que realizó este prelado al final, pues la primera etapa de implantación de las reformas fue llevada a cabo por Lorenzana y Fabián y Fuero, este último en Puebla. A continuación expondremos la labor de este último.

### **2.2.2 Francisco Fabián y Fuero (1765-1773)**

Este obispo fue el encargado de implementar el reformismo en Puebla de los Ángeles a partir de 1765, año en que recibió el nombramiento de obispo de esta mitra (antes que Lorenzana, pues este llegó un año después al virreinato).<sup>241</sup> Fabián y Fuero se encontró con una diócesis en la que los conventos más poblados eran Santa Catalina, La Concepción y Santa Clara, con más de 70 monjas cada uno; luego le seguían la Trinidad, San Jerónimo y Santa Inés con 60 religiosas, después los de Santa Rosa y Santa Mónica con alrededor de 30 religiosas, y finalmente, el de la Soledad y Santa Teresa con 21 miembros, como lo

---

recompensa obtuvo, más tarde, el mitrado de Toledo, aunque por el contrario la Santa Sede no aprobó sus actas conciliares. *Ibíd.*, p. 17.

<sup>239</sup> Isabel Arenas Frutos, *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, p. 76.

<sup>240</sup> Justina Sarabia Viejo, “Controversias sobre la “vida común” ante la reforma monacal femenina en México” en *Memoria del II Congreso Internacional: El monacato femenino en el imperio español, monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*, p. 586.

<sup>241</sup> *Ibíd.*, p.585.

señalaba su regla.<sup>242</sup> Como vemos, las comunidades más pobladas eran aquellas que aceptaban la adquisición de bienes.

Las disposiciones que consideraba necesarias para que las comunidades de calzadas<sup>243</sup> acataran las reformas fueron manifestadas en un escrito titulado *Colección de Providencias diocesanas del Obispado de Puebla*.<sup>244</sup> El obispo redactó en 54 edictos las normas y cambios a los que debían sujetarse las monjas para el cumplimiento de tal empresa. Por ejemplo, en una Carta pastoral (que viene anexa a la *Colección de Providencias*) intentaba persuadir a las prioras de los conventos calzados para que aceptaran la vida común en sus comunidades, señalando las bondades de seguirla:

La vida común que hemos propuesto, amadas R.R.M.M. [...] no es un establecimiento áspero y escabroso [...] cuyo solo nombre deba atemorizar y acobardar los ánimos de las religiosas [...] si fuera tan difícil y lleno de asperezas, no lo mandaría [cumplir] Nuestra Santa Madre Iglesia, por medio de los sumos Pontífices y concilios generales [...] la vida común que deseamos en esas nuestras religiosas no es para que se hagan recoletas aumentando mortificaciones, que cada religión tiene su santa Regla y estatutos, no es para que las enfermas sigan observancia, ni se sirvan así mismas, pues no es para destruir sino para perfeccionar la vida religiosa [...] nuestro amoroso intento es dejar [...] número de criadas correspondiente al de las religiosas...<sup>245</sup>

El documento resulta interesante por varias cuestiones: primero, refleja la intención del obispo por convencer a las religiosas calzadas para que acatasen la vida común que les proponía, lo que era signo que la medida había provocado descontento y enojo entre las comunidades, por ejemplo, el amotinamiento que realizó la comunidad de santa Inés en

---

<sup>242</sup> Rosalva Loreto López, “Las reformas conventuales a la luz de los Concilios Provinciales Mexicanos” en *España y América entre el barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del cardenal Lorenzana (1804-2004)*, p. 160.

<sup>243</sup> Se trataba de cinco conventos: La Concepción y la Santísima Trinidad, concepcionistas, santa Inés de Monte Policiano y Santa Catalina de Sena, de dominicas y el de san Jerónimo, de monjas con el mismo nombre. Cabe recordar que en Puebla existía el convento de santa Rosa, una recolección dominica, que evidenciaba que aun en las órdenes tradicionalmente conocidas como de vida mitigada, se podían dar casos de comunidades reformadas en las reglas que observaban.

<sup>244</sup> Francisco Fabián y Fuero, *Colección de providencias diocesanas de la Puebla de los Ángeles, hechas y ordenadas por su Señoría Ilustrísima el señor don Francisco Fabián y Fuero, obispo de dicha ciudad y obispado del consejo de su Majestad*, Puebla, Imprenta del Real Seminario Palafoxiano de la expresada ciudad, año de 1770.

<sup>245</sup> Fabián y Fuero, Francisco, “Carta pastoral que su Ilma. dirigió a las Reverendas Madres Preladas de los cinco conventos de religiosas calzadas después de haberles propuesto el establecimiento de la vida común, expedida en 28 de octubre de 1767,” contenida en *Colección de providencias diocesanas*.

1772 para manifestarse en contra de la salida de las niñas, y de aceptar el cambio de vida en el claustro.<sup>246</sup>

Las monjas alegaron (al igual que el convento de Jesús María en México) que se les quería cambiar la Regla y las Constituciones por otras que no habían profesado, de tipo recoleta, y que además se les pretendía imponer la salida de niñas, sirvientas y esclavas del claustro, dejándolas a merced del desamparo, pues ellas no podían ocuparse de las labores de mantenimiento del mismo. Con toda seguridad se establecieron negociaciones en las que ambas partes tuvieron que ceder. En la cita, el ministro deja claro que no se trataba de cambiar sus Reglas, y adaptarlas al estilo de las descalzas, sino que la reforma se adecuaría según su instituto, es decir, aceptaba cierta flexibilidad en su aplicación.

Prueba de estas negociaciones y acuerdos se percibe al referirse a la presencia de niñas; al respecto se decía que “por ningún pretexto de la expresada crianza o custodia, ni de enfermedad de la religiosa a cuyo cargo estuviese la niña, ni otro motivo, puedan permitir que las niñas acompañen de noche a las religiosas en dichas piezas, en los que en caso de enfermedad solo les ha de asistir su moza, u otras que las acompañen”.<sup>247</sup> La orden de expulsar a las niñas se suavizó; se aceptó su permanencia, siempre y cuando reposaran en dormitorios distintos a los de las monjas, para no alterar sus deberes. En cuanto a las criadas, se aceptaba que se contaran con el número indispensable para el funcionamiento del monasterio, y por lo general, que solo existiera una criada para cada monja. En cuanto a la duración de cada priorato, se pasó de tres años a uno y medio.<sup>248</sup>

A través el edicto XXXVIII se prohibía la compra o venta de celdas, pues los aposentos no podían privatizarse, mucho menos heredarse, porque constituían bienes del convento, por lo que mandaba “que ninguna pague a su convento pequeña, ni grande cantidad por la celda en que vive, y que por este título no se les pueda rebajar cosa alguna de lo que el convento les da para sus alimentos y vestuarios.”<sup>249</sup> Sobre este punto también se suscitaron descontentos: las prioras respondieron que lo que se pagaba era el derecho a

---

<sup>246</sup> Rosalva Loreto López, “Las reformas conventuales a la luz de los Concilios Provinciales Mexicanos” en *España y América entre el barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del cardenal Lorenzana (1804-2004)*, p. 165.

<sup>247</sup> Fabián y Fuero, Francisco, *Colección de providencias diocesanas de la Puebla de los Ángeles, hechas y ordenadas por su Señoría Ilustrísima el señor don Francisco Fabián y Fuero, obispo de dicha ciudad y obispado del consejo de su Majestad*, p. 89.

<sup>248</sup> Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, p. 152.

<sup>249</sup> Fabián y Fuero, Francisco, *Colección de providencias diocesanas de la Puebla de los Ángeles*, p. 208.

usar las celdas particulares, pero que en cuanto moría la monja que la ocupaba, la propiedad pasaba a la administración del convento, quien podía ofrecerla de nuevo en alquiler.

Sin embargo, esto no evitó que se llevaran a cabo modificaciones en las estructuras de las celdas, e incluso el derrumbe de algunas para construir otras habitaciones y dar paso a la distribución “ideal” de los departamentos conventuales para la ansiada vida común, como en la enfermería, la cocina, la provisoría y la ropería. Recomendaba que la enfermería debía de comunicarse con los dormitorios o celdas bajas “para que en ninguna hora del día o de la noche carecieran de cuanto necesiten”,<sup>250</sup> y la cocina debía de fabricarse inmediata al refectorio y montar en ella alhacenas adosadas a la pared, fogones para guisar y procurar encañar el agua limpia para mayor comodidad e higiene de la comunidad.<sup>251</sup>

Tanto en la *Pastoral* como en la *Colección de providencias* se deja ver la influencia directa que ejerció el Tercer Concilio Provincial en los asuntos que se deseaban reformar, algo lógico, ya que los dignatarios provenientes del exterior revisaban el estado, las normas y los estatutos bajo los que se regía la diócesis que irían a gobernar. Por ejemplo, en el edicto XLVIII de la *Colección de las providencias*, se mandaba pena de obediencia y de excomunión mayor *latae sententiae* o una sentencia que se promulgaba que aquellas porterías de los conventos que no respetaran el abrir solo dos horas por la mañana, que había de ser de ocho a diez, y una por la tarde, de tres a cuatro, y solamente para que se proveyeran de lo necesario.<sup>252</sup>

Esto debido a que en la puerta regular de algunos conventos se instalaban mercaderes que ofrecían todo tipo de productos, de donde los monasterios se abastecían, y las sirvientas se encargaban de llevar y traer mercancías, ya para el uso de la comunidad, ya para una monja en particular. A ojos de los reformadores, estos emplazamientos distraían la vida religiosa, de ahí su insistencia en retirar los productos cercanos a la puerta, y en regular el horario en el que permanecía abierta.

En cuanto a la expulsión de los jesuitas, tanto Fabián y Fuero como Lorenzana, pusieron en práctica una real cédula de Carlos III de 1667,<sup>253</sup> en que se prohibían las

---

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>253</sup> “Real cédula para que no se permitan en los claustros de las religiosas las perniciosas doctrinas y fanatismo de que trata el acuerdo que se expresa”, en *Colección de providencias diocesanas de la Puebla de los Ángeles*, p. 649.

cátedras de la escuela llamada jesuítica, y exhortaba a los eclesiásticos a volver a la doctrina y método de Santo Tomás<sup>254</sup> (que a su vez se basaba en el método aristotélico), y con ella formar a los futuros religiosos.

Respecto al fenómeno de las visiones en los claustros femeninos que profetizaban el regreso de la Compañía, eran calificados por el monarca como actos de “perniciosas doctrinas y fanatismo,” y exhortaba a las prioras de los conventos de sus reinos y a los directores espirituales que los atendían, a que estuvieran al tanto de cualquier manifestación de este tipo para erradicarlas, así como remover aquellos clérigos que las propiciaran o que parecieran sospechosos, pues “en lugar de ser pastores vigilantes hubiera lobos que disiparan el rebaño”.<sup>255</sup>

En esa línea, Fabián y Fuero mandaba que nunca jamás se “oyeran semejantes pretendidas y supuestas profecías, ni revelaciones fingidas y fanáticas acerca del regreso de los regulares de la Compañía”,<sup>256</sup> convencido de que con esta medida se beneficiaba a la Corona y a la Iglesia. Al igual que Lorenzana, Fabián y Fuero fue comisionado por el rey para volver a la Península y ocupar allá otra sede episcopal, esta vez en el obispado de Valencia. Su partida, parece haber alegrado el ánimo de las calzadas poblanas, así quedó manifestado en unos versos compuestos por una religiosa perteneciente a Santa Catalina de Sena, quien hablaba de la partida de este prelado en un tono jocoso y satírico:

Ya se fue, gracias a Dios,  
Nuestro ilustrísimo Fuero,  
Su Majestad lo encamine  
A puerto de salvamento.

Ya se fue, váyanse por  
El duendecillo travieso  
Que trajo aqueste obispado  
En continuo movimiento.

Ya se fue el todolosabe  
Que jamás tomo consejo,  
Porque de que era infalible

---

<sup>254</sup> Esta medida fue tomada para regresar a la forma tradicional de enseñanza en la Iglesia, y dejar de lado el peligroso método ignaciano, y que podía dar paso a desencadenar nuevas formas de protesta.

<sup>255</sup> “Real cedula para que no se permitan en los claustros de las religiosas las perniciosas doctrinas y fanatismo de que trata el acuerdo que se expresa”, en *Colección de providencias diocesanas de la Puebla de los Ángeles*, p. 649.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 653.

Había formado concepto.

Ya se fue el Reformador  
De las monjas y del clero,  
El que a fuerza de rigores  
A todos quería perfectos...<sup>257</sup>

Pero con su partida la situación no mejoró, pues al igual que con el arzobispado de México, un nuevo obispo fue designado por la Corona para ocupar la mitra poblana, y continuar con su política reformista, Victoriano López Gonzalo (1773-1786); aunque su éxito fue relativo, pues eran poquísimas las nuevas novicias que ingresaban, convencidas de que no soportarían esa rígida existencia, mientras que las profesas seguían sin aceptarla. La implantación de la vida común se hizo efectiva años más tarde, cuando las religiosas aferradas a su anterior régimen murieron, y cada vez ingresaron más novicias que se adecuaron a las normas establecidas.<sup>258</sup>

### **2.2.3 Alonso Núñez de Haro y Peralta (1772-1800)**

El nuevo arzobispo de México tomó posesión de su mitra en 1772, y viajó con la firme intención de terminar con el trabajo inconcluso que dejó su predecesor. Mientras tanto, en Madrid el monarca revisaba los documentos que algunos conventos de concepcionistas le habían remitido en el que argumentaban su interés en preservar la vida particular que se llevaba en las comunidades de su tipo.<sup>259</sup>

Dos años más tarde Carlos III emitió una cedula<sup>260</sup> en la que concedía un plazo de 15 días para que las monjas aceptaran la vida común, y aunque estipulaba que se respetaría la decisión de aquellas que no lo hicieran, en realidad se trataba de una estrategia para

---

<sup>257</sup> La transcripción completa del documento se halla en Nuria Salazar Simarro, “¿Observancia o relajación? Disposiciones de Francisco Antonio de Lorenzana para los conventos femeninos en México”, en *España y América entre el barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del cardenal Lorenzana (1804-2004)*, p. 188.

<sup>258</sup> Isabel Arenas Frutos, “Las otras: niñas y criadas ante la reforma conventual femenina en México y Puebla de los Ángeles” en *España y América entre el barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del cardenal Lorenzana (1804-2004)*, p. 204.

<sup>259</sup> Isabel Arenas Frutos, *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, p. 89.

<sup>260</sup> Real cédula del 22 de mayo de 1774.

menguar cada vez más la participación en el claustro de aquellas que se negaran a acatar la reforma.<sup>261</sup>

Entre estas acciones restrictivas estuvieron el reservar el priorato y otros empleos de gobierno solo para las que aceptaran la vida común (disposición que fue encomendada al virrey para que se cumpliese);<sup>262</sup> además, las nuevas profesas deberían comprometerse a cumplir con ella, y en el caso de las criadas, solo podía contarse una por cada religiosa.<sup>263</sup> A pesar de estas directrices, los argumentos de rechazo a las reformas continuaron en varias comunidades, especialmente entre las concepcionistas, como ya señalamos, quienes, entre otras cosas, alegaban no querer compartir los alimentos de una “olla común.” Sobre esto, retomando al multicitado convento de Jesús María, pretextarían que la comida conventual:

Se procura que sea la más barata y es por consiguiente la más grosera. Una olla con ciento o más raciones de carne, que apenas hay brazo que pueda revolverlas para que no se quemen y se medio sancochen, es difícil que tenga buen conocimiento y sustancia, ni puede haber el cuidado y esmero que en una olla pequeña...<sup>264</sup>

Con esto, las religiosas mostraron que no deseaban asistir al refectorio y cambiar la dieta alimenticia que estaban acostumbradas a consumir, para en su lugar, según expresaron, tener comida de menor calidad y de la que cualquier monja podía tomar. El argumento de fondo era una diferencia de estatus social, que aunque todas eran monjas, no eran iguales. Además, apelaban a que se les respetara la crianza que habían recibido en sus hogares, pues eso implicaba que gozara de ciertos lujos. A la priora de La Concepción parecía preocuparle la nula entrada de nuevas novicias en su monasterio, ante la exigencia de que aceptaran la vida común, y del problema económico que esto representaba, pues:

Del total retiro que así experimentamos, cuando antecederamente eran muchas las que lo pretendían, desciende el fundado temor que nos asiste de que corriendo los años, es preciso llegar a verse este sagrado convento en su mayor

---

<sup>261</sup> Isabel Arenas Frutos, *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, p. 89.

<sup>262</sup> Justina Sarabia Viejo, “Controversias sobre la “vida común” ante la reforma monacal femenina en México” en *El monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, p. 587.

<sup>263</sup> Isabel Arenas Frutos, *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, p. 89.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 109.

destrucción [...] con la falta de entradas viene la de los que llevarán las que se recibieran, y conservando las rentas que gozamos, pudieran sostenerlas; alejando el caso, que igualmente tememos de que sino del todo, al menos en la mayor parte, se destruirán.<sup>265</sup>

A pesar de los argumentos expuestos por los conventos, las acciones emprendidas por Núñez de Haro no dieron marcha atrás, y continuó muy de cerca con los mandatos reales: se procedió con la exclaustación de niñas, viudas y otras acompañantes (esta ya se había iniciado en tiempos de Lorenzana y Fabián y Fuero), y para evitar la deshonra, fueron reasignadas a nuevos destinos: las más ancianas permanecieron en los conventos, pues su condición enfermiza les impedía salir, pero las más jóvenes fueron canalizadas al colegio de Belén y otras fueron entregadas a sus padres.<sup>266</sup> En cuanto a la salida de sirvientas, tampoco se cumplió fielmente, pues aunque el arzobispo permitió una criada por monja, en realidad el número de las que permanecieron en los claustros también llegó a ser más alto de lo indicado.

La actitud de las monjas rebeldes en los monasterios calzados, después de tan largo litigio, parece haber sido de resistencia pasiva, al tratar de llevar una existencia como la habían seguido, antes de la reforma. Aunque el estilo de vida que estas llevaban al menos en apariencia, estaba destinado a desaparecer, pues las novicias se comprometían a cumplir el nuevo régimen,<sup>267</sup>

Para finalizar este apartado, cabe reflexionar que pese a los intentos de los obispos peninsulares por hacer cumplir la reforma como se diseñó originalmente, no ocurrió de tal forma pues encontraron resistencia en los conventos afectados, en donde tuvieron que hacerse negociaciones entre ambas partes antes de concretarse y aplicarse.<sup>268</sup> Sin embargo, pese a su relativo éxito, las reformas afectaron varios aspectos de la vida conventual como se conocía hasta ese entonces, como el aminorar la presencia de seculares en los claustros, derrumbar varias celdas para en su lugar construir otros departamentos que en aquella idea hiciera más fácil la vida común y tener un mayor conocimiento acerca de la economía de esos establecimientos.

---

<sup>265</sup> Justina Sarabia Viejo, “Controversias sobre la “vida común” ante la reforma monacal femenina en México” en *El monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, p. 589.

<sup>266</sup> Isabel Arenas Frutos, *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, p. 139.

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>268</sup> *Ibidem*, P. 142.

En el caso de los conventos calzados, el orden social y cultural del exterior se había reproducido de manera casi idéntica en esos espacios cerrados, las monjas de velo negro que los habitaban (recordemos la clasificación) muy posiblemente eran consciente de ello al momento de profesar en este tipo de cenobios, de ahí su obstinación en mantener su postura. Otro factor que influyó en ese menguado proceso fue el poco conocimiento que los prelados peninsulares tenían de la realidad novohispana. Sabemos que procedían de un ambiente ilustrado en donde eran partidarios de establecer un gobierno más riguroso,<sup>269</sup> acorde a las ideas regalistas de la Corona; pero otra cosa era implementarlas en un reino diferente a la Península con condiciones propias que lo hacían particular (por ejemplo, la diversidad cultural y étnica que existía).

También debieron enfrentar diferencias que se presentaron con los obispos novohispanos, quienes estaban acostumbrados a gobernar sus diócesis según sus juicios, aunque la situación de lejanía con la metrópoli no significaba, en teoría, que estos estuvieran exentos de tomar en consideración la opinión de la Iglesia peninsular, con la que guardaban relación. También tuvo que ver la recepción que generaron las políticas reformistas en los miembros de la elite, que si bien cumplieron con las ordenanzas reales, en no pocas ocasiones se decantaron en apoyar intereses particulares, y en el caso de que tuvieran hijas profesas en monasterios calzados, en justificar su postura de resistencia frente a las nuevas medidas; aunque esto no significara contradecir a la Corona.<sup>270</sup>

Con respecto al impacto del reformismo borbónico a las Vidas ejemplares, creemos que no afectó en ellas en cuanto al contenido y la manera de presentarlas, ya que se continuaron reproduciendo bajo los mismos esquemas que las del siglo XVII, pero sí lo hizo en el sentido de que la publicación de estas obras se interrumpió con las reformas implementadas por Lorenzana y Fabián y Fuero (iniciadas en 1765-1766).

A manera de tener un panorama de su producción, la mayoría de estas se decantan en la primera mitad de siglo y primer década de la segunda: María de San José (1723), Bárbara Josefa de San Francisco (1725), María Inés de los Dolores (1729), Antonia de la

---

<sup>269</sup> Ángel Fernández Collado (Coord.), “El cardenal Lorenzana: semblanza de un singular arzobispo de Toledo” en *El cardenal Lorenzana, arzobispo de Toledo. Ciclo de conferencias en el II centenario de su muerte (1804-2004)*, Toledo, Instituto Superior de Estudios Teológicos san Ildefonso, 2004, p. 10.

<sup>270</sup> Esto en el sentido de que no era un enfrentamiento directo, sino estrategias veladas para demostrar que estaban en descontento con algunas de sus medidas, y que compartían los argumentos presentados por las monjas manifestantes, tales como que habían profesado en conventos calzados porque sabían de la suavidad en la regla y vida que allí llevaban y otras explicaciones referentes a la buena cuna y linaje.

Madre de Dios (1747), Micaela Josefa de la Purificación (1755), Agustina Nicolasa María de los Dolores Muñoz (1755), María Águeda de San Ignacio (1756), Luisa de Santa Catarina (1756), Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad (1757), María de Jesús Felipa (1758) y María Ignacia del Niño Jesús (1802) sin olvidar las reediciones de vidas de monjas que habían circulado en la centuria anterior, como María de Jesús Tomellín (tuvo una edición en 1756).

Creemos por tanto que las reformas conventuales afectaron la publicación de Vidas ejemplares, pues en ese tenor no se contaba con el clima “idóneo” para hacerlo, además de que en ese sentido resultaba difícil que las religiosas manifestaran experiencias espirituales y edificantes. Ahora bien, como ya hemos indicado, la reforma en la Iglesia indiana iba encaminada a reestructurar el estado en que se encontraba el clero secular y el regular, y en ese sentido, fue importante revisar la forma en cómo se desempeñaban los confesores de monjas, pues eran los encargados de conducir las por buen camino, sobre todo en el ámbito espiritual.

De la misma manera que en los concilios provinciales novohispanos se trataron puntos que tenían que ver con el gobierno y el estilo de vida que se vivía en los conventos de mujeres, también se tocó el tema de los confesores, sobre su oficio, características y facultades que podían desarrollar como ministros de la Iglesia pues, al ser pastores de almas, era preciso normar su desempeño, y cuidar que éstos contaran con la preparación adecuada para tal ministerio. Todo esto será abordado en el siguiente apartado.

### 2.3 El confesor como guía y pastor de almas<sup>271</sup>

Durante la época colonial llegaron a Nueva España numerosos tratados y manuales sobre cómo debería actuar el confesor “modelo”, las virtudes que debía procurar, sobre su forma de proceder y el tratamiento que debía dar a los pecados que llegaban al confesionario; aunque algunos también fueron impresos o editados en el virreinato. Estas obras marcaban las normas a las que debían de sujetarse, es decir, se buscaba que actuaran ortodoxamente, y por tanto, ser virtuosos.

Al ser el confesor una figura de autoridad que debía actuar correctamente según su ministerio, se esperaba que las monjas respondieran de la misma manera; aunque como hemos visto en ejemplos que mencionamos en el capítulo primero, no siempre ocurría así. Una de las partes fallaba, o ambas, lo que en casos extremos los llevó a ser enjuiciados por el tribunal de la Inquisición por considerar que adoptaban una actitud heterodoxa y escandalosa.

El objetivo del siguiente sub-apartado es señalar cuáles eran las actividades del confesor como guía espiritual y moral de las religiosas, apoyándonos en los esquemas normativos producidos por la Iglesia, lo que al respecto se discutió y estableció en concilios que se organizaron y las obras que escribieron para constituir un apoyo en su tarea; todo esto constituía la pauta de cómo deberían actuar y ejercer su oficio, así como el campo de acción en el que se desenvolvían. Para ello retomaremos algunos tratados que ilustren en qué consistía la confesión, sus etapas, los requisitos que debían reunir confesor y penitente, y finalmente, la absolución de culpas.

La otra sección de este apartado tiene que ver con las estrategias de que se valía el confesor para conducir la espiritualidad, la moral y los actos de las religiosas, en las que ejercía ciertas tácticas para conocer el mundo interior de sus hijas espirituales, para después de ello, en un segundo momento y según consideraba necesario, ordenar a algunas monjas

---

<sup>271</sup> La idea del confesor como pastor de almas se desprendía a su vez de la figura alegórica de gran tradición en el cristianismo, de concebir a Dios, y después a Cristo, como el Buen Pastor, custodio del rebaño o pueblo elegido (en este caso, el cristiano), y que más tarde dicha figura sería retomada por el Papa y los demás ministros de la Iglesia para señalar su papel de velar y cuidar por el bienestar espiritual de sus ovejas (los feligreses). Para una reflexión sobre el Buen Pastor y la representación iconográfica de las monjas como parte de ese rebaño elegido, ver José Alejandro Valadez Fernández, “Dos alegorías de las religiosas como rebaño de Cristo: en santa Mónica en Puebla, y en santa Teresa la Nueva, en la ciudad de México”, en *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, año 12, no. 19, julio-dic 2014, pp. 88-102.

escribiera sus experiencias de vida en manuscritos que más tarde darían forma a las llamadas Vidas ejemplares.

### 2.3.1 El confesor según la concepción ortodoxa de la Iglesia

La confesión es un ejercicio en el que participan dos actores: el confesor, quien es el que orquesta o dirige la impartición del sacramento, y que según algunas fuentes debía contar con buen ánimo y conocimientos necesarios para su jurisdicción, y el penitente, que estaba obligado a señalar todas sus faltas, a mostrar arrepentimiento o contrición por ellas y cumplir con lo que se le señalara.

Asimismo, la confesión estaba constituida por tres fases: la primera era el examen de conciencia, que era una condición previa al acto en la que el penitente debía recordar sus faltas, tratar de no olvidar alguna, para decirlas en la siguiente fase, que es la dirección. En esta, el sacerdote escuchaba y trataba de averiguar el origen de los actos, es decir, la intención que lo motivó, y en la que tenía que discernir la gravedad de los pecados, para después dar la sentencia al confesado. Finalmente estaba la absolución, que constituía el perdón divino por intercesión del sacerdote.

El último punto que es necesario precisar tiene que ver con los tipos de pecados. San Agustín, quien era una de las autoridades que la Iglesia seguía para este tema, había definido al pecado como *dictum, factum, autconcupitum contra legem de iaeternam*,<sup>272</sup> es decir, como una transgresión a la ley divina que podría darse de tres formas: de pensamiento, palabra y obra.<sup>273</sup> Según algunos manuales, el pecado mortal es aquel que mata al alma, quitándole la vida espiritual de la gracia, y que es tan dañoso que priva al pecador de la amistad de Dios.<sup>274</sup> El pecado venial no rompe la alianza eterna del hombre con la divinidad, por lo que este no se hace merecedor de una pena tan radical como la muerte del alma.<sup>275</sup>

---

<sup>272</sup> Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España moderna*, Sevilla, Universidad de Sevilla- Secretariado de Publicaciones, 2010, p.108.

<sup>273</sup> *Ídem*

<sup>274</sup> *Ibidem*, pp.113-115.

<sup>275</sup> *Ídem*

La confesión fue una práctica antigua<sup>276</sup> que tenía por objeto señalar las faltas de los hombres, que fue retomada por los judíos y posteriormente, por los cristianos, quienes acentuaron el aspecto de revelar las culpas y de realizar una penitencia para tratar de enmendarlas.<sup>277</sup> Perduraría durante la Edad Media y a partir del siglo XVI adquiriría una notable importancia, sobre todo porque su utilidad era ratificada en el Concilio de Trento como un medio para conocer las faltas de los hombres, instarlos a remediarlas con penitencias y un instrumento para conducir las conciencias.

En ese contexto católico, confesión y penitencia se entendieron como dos etapas que formaban parte de un mismo proceso, instituidos en un sacramento (por Cristo) y cuya ejecución solo podía realizarse por ministros de la Iglesia calificados para ello. Este sacramento es tratado por primera vez en Trento en la sesión VI del 13 de enero de 1547.<sup>278</sup> En las secciones posteriores se especificaron los requisitos necesarios para realizarla, ya que:

- El sacerdote hace el oficio de juez; que la justicia divina pide de nosotros muchas lágrimas y grandes trabajos, para que podamos llegar a la renovación total y perfecta.
- La forma del sacramento, en la que consiste su fuerza y virtud, se encierra en las palabras de la absolución que pronuncia el sacerdote: *Ego te absolvoest*.
- Los actos del penitente son la contrición, la confesión y la satisfacción.<sup>279</sup>

En el Concilio se retomaba la interpretación que varios doctores de la Iglesia habían dado a la confesión al considerarla como un auténtico “llorar de pecados”,<sup>280</sup> es decir, remitía al

---

<sup>276</sup> Parece remontarse a Egipto, Grecia, Roma y Esparta. Esta práctica es señalada por Plutarco en sus *Dichos notables de los lacedemonios*. Plutarco citado en *Voltaire-Diccionario filosófico*. Torre de Babel Ediciones. Portal de Filosofía, Psicología y Humanidades, en <http://www.etorredebabel.com/Biblioteca/Voltaire/confesion-Diccionario-Filosofico.htm> [consultada el 01-03-2016].

<sup>277</sup> Así lo concibió san Agustín al proferir que la penitencia era “una pena con que el pecador castigaba en sí mismo lo que le dolía haber cometido” y que “ninguna otra cosa hacía al verdadero penitente que no dejar indemne el mal que hizo.” Carlos Chardon (O.S.B.), *Historia de los sacramentos donde se refiere el modo observado por la Iglesia en su celebración y administración, y el uso que ha hecho de ellos desde el tiempo de los apóstoles hasta el presente, tomo IV. Del sacramento de la Penitencia, traducido por Fray Alberico Echandi, monje cisterciense dos veces ex abad del Real Monasterio de Fitero, y don Juan de Campo y Oliva*, Madrid, Imprenta Real- don Pedro Pereyra, Impresor de cámara de su majestad, 1799, p.1, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=bMbtD4QtW1MC> [consultada el 22-08-16].

<sup>278</sup> *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, traducido por Ignacio López de Ayala, edición aumentada con el sumario de la historia del Concilio de Trento, por Mariano Latre, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indár, 1847, en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-sacrosanto-y-ecumenico-concilio-de-trento-1>, consultado el 01-03-2016. Recordemos que el Concilio se celebró de 1545 a 1563 con algunas interrupciones entre este lapso de tiempo, por lo que hubo varias etapas de su desarrollo.

<sup>279</sup> *Ibidem*, p. XXII.

verdadero arrepentimiento o acto de contrición por parte del penitente, y luego a una convicción de no volver a pecar. En esta sección también se evidenciaba la fuerza que adquiriría el pronunciar en el acto ciertas frases cargadas de simbolismo ritual que reforzaban el momento en que, según la creencia, se perdonaban las faltas: *Ego te absolvoest*. Finalmente, se señalaban los casos en los que el sacerdote debía impartir una confesión forzosa: en peligro de muerte o en la extremaunción.<sup>281</sup>

Para el caso novohispano, estos temas fueron tratados en los cuatro Concilios Provinciales, aunque los tres primeros fueron los que prácticamente rigieron los cánones de ortodoxia conocidos en la época colonial.<sup>282</sup> Durante gran parte del siglo XVIII prevalecieron las prácticas confesionales dictadas por Trento y los primeros tres Concilios Mexicanos, en donde se establecía que la confesión podía realizarse por cualquier religioso (entiéndase un fraile), a falta de un cura o representante del secular, ya que estos eran los principales responsables de impartirla.<sup>283</sup>

Además, se señalaba que ese sacramento debía procurarse entre los mismos religiosos, para estar en un grado de pureza al momento de impartirla a los seglares.<sup>284</sup> También se pretendía llevar un registro de los confesados mediante la expedición de una cedula que avalara el acto, obligaba a confesión en tiempo de cuaresma y exhortaba a los sacerdotes a acudir al moribundo de día o de noche, para ayudarlo a bien morir, ya fuese español o indio.<sup>285</sup>

Un aspecto fundamental para la confesión fue lo que se estableció en el Tercer Concilio, de manera concreta en el título XIII, apartado XV, nombrado *Cualidades de los confesores que deben dárseles*, señalaba específicamente las virtudes que el confesor de monjas debía cumplir, como ser de:

---

<sup>280</sup> Expresión de san Gregorio Magno, otro de los padres de la Iglesia que se había referido a la confesión como el medio para exponer los pecados.

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. XXIII.

<sup>282</sup> Ya que el cuarto concilio, realizado en 1771, a pesar de haber representado un gran esfuerzo de revisión documental y de tratar de poner en práctica las ideas del régimen Borbón, partiendo asimismo de los temas tratados en los anteriores concilios, al final no se publicó, pues no contó con el apoyo del Papa, una de las autoridades clave para su validez. Isabel Arenas Frutos, *Dos arzobispos de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, p. 82 y Francisco Javier Cervantes Bello, Silvia Marcela Cano Moreno y Ma. Isabel Sánchez, "Estudio introductorio. Cuarto Concilio Provincial Mexicano," en *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, p. 2.

<sup>283</sup> Primer Concilio Provincial Mexicano, art. VII. De la orden de proceder contra los que no se confiesan, ni comulgan, p. 9.

<sup>284</sup> Segundo Concilio Provincial Mexicano, art. III, p. 4.

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 5.

Edad avanzada, prudentes y temerosos de Dios, que cada mes por lo menos las oigan de confesión y les administren la sagrada eucaristía en los términos que manda el Sacrosanto Concilio de Trento, el cual previene también que el obispo u otros superiores, además del confesor ordinario, señalen a las monjas, dos o tres veces en el año otro extraordinario, que deben oírlas a todas de penitencia, imponiendo este sínodo a los prelados la obligación de cumplir este decreto.<sup>286</sup>

Como vemos, para llevar a buen término ese ideal de vida religiosa, tanto monja como confesor debían ser virtuosos, de conducta y pensamiento ejemplares, aunque los casos que hemos mencionado en el capítulo primero y que nos han servido de ejemplo, muestran que no siempre sucedió así, o una de las partes fallaba, o ambos, y en casos extremos esa actitud escandalosa fue enjuiciada por la Inquisición.

En el artículo XIX del mismo documento, se señala que todos los confesores, ya fuesen regulares o seculares, debían estar sujetos al obispo, y del mismo modo no podrían confesar si no tenían la aprobación de este, previo examen para ver si estaban capacitados para ello.<sup>287</sup> Obviamente esta medida tenía la intención de regular la impartición de los sacramentos para que los religiosos no hicieran un uso indiscriminado de ellos.

Por otro lado, también circularon obras cuya intención era complementar la labor del confesor, ser un instrumento útil en su quehacer de dirigir las almas, ofrecerle herramientas para discernir los pecados y las causas que los motivaban, y recomendar maneras de proceder ante situaciones difíciles. Estos manuales y tratados fueron muy populares durante la época colonial, algunos editados en el propio virreinato y otros importados de la Península, y es muy probable que hayan formado parte de las bibliotecas de los confesores novohispanos o de los conventos que atendían. A continuación mencionaremos algunas de esas obras para mostrar cómo fueron un apoyo para ellos, y que iban en el mismo sentido canónico y ortodoxo que marcaba la Iglesia.<sup>288</sup>

Por ejemplo, en *Práctica de confesores de monjas*, del franciscano Andrés de Borda, luego de que el autor expresara que su intención no era para enseñanza de los

---

<sup>286</sup> *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, Título XIII, apartado XV, p. 188.

<sup>287</sup> *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, Tít. XIII, § XIX.- Los regulares que tienen cura de almas, estén sujetos al obispo en lo perteneciente a los sacramentos y a la doctrina, p. 177.

<sup>288</sup> Estos manuales eran con los que se guiaban los confesores del siglo XVIII, pues la gran mayoría, a pesar de ser elaborados en las centurias anteriores, seguían vigentes en el periodo dieciochesco e incluso volvían a publicarse, permaneciendo prácticamente iguales en su contenido.

sacerdotes sino para alivio de su trabajo,<sup>289</sup> señalaba que la relación entre religiosa y confesor podía establecerse a manera de diálogos, en los que esta exponía sus dudas y él las respondía. Entre las varias preguntas que la monja le hacía, se preguntaba si estaba obligada a cumplir con la perfección de vida religiosa, a lo que el sacerdote le respondía:

No señora, porque el estado religioso, no es estado de perfección adquirida, sino de perfección, que se ha de hacer diligencia por adquirir, fuera, de que como dicen todos, el fin de la ley no cae debajo de precepto, conque solo está obligada a solicitar, y anhelar a ser religiosa perfecta, y esto es también común en el mismo Santo Tomás citado.<sup>290</sup>

En ese sentido, tomar los votos no era sinónimo de perfección, y además esta no era un estado que una vez alcanzado permanecía inalterable, sino que requería de constancia y esfuerzo por mantenerlo. Así, la perfección religiosa era una construcción permanente de las virtudes en donde se aspiraba a llegar más allá de lo obtenido, perseguir lazos más estrechos con la santidad y con Dios. El clérigo aconseja también estar con el ánimo para guardar los mandamientos de la ley de Dios, y los preceptos de su regla, y si acaso “cayera en una culpa mortal o venial, se arrepienta y procure no volverla a cometer.”<sup>291</sup>

Otra obra que indicaba el cuidado que el confesor debía tener con el penitente (especialmente con mujeres) se presenta en el *Perfecto confesor y curas de almas*, del quiteño Iván Machado. En ella se recomendaba que el confesor actuara con prudencia interna y externa al momento de realizar la penitencia, adoptando una compostura que:

Con su gravedad y composición exterior componga, y corrija el semblante de la más deshonesto mujer; y así los Doctores y Padres de espíritus aconsejan, que el confesor nunca confiese a las mujeres teniéndolas cara a cara, sino que procuren que este al lado, y si el lugar no fuese confesionario, que divida con alguna tabla al confesor del penitente, procure poner ante su rostro la mano, o un lenzuelo con que evite la vista [...] El segundo punto consiste en la prudencia, con que el confesor procede a preguntar, e inquirir en el penitente demasiadas circunstancias y delicadezas en materia del pecado de lujuria, por el riesgo a que

---

<sup>289</sup> Andrés de Borda (O.F.M.), *Practica de confesores de monjas, en que se explican los cuatro votos de obediencia, pobreza, castidad y clausura, por modo de dialogo, dispuesta por el R.P.M.F. Andrés de Borda, de la regular observancia de nuestro padre san Francisco, doctor en santa teología, lector dos veces jubilado por su religión, padre de la provincia del Santo Evangelio*, catedrático de Scoto en esta Real Universidad, dedícala a Cristo Crucificado, México, Impresor Francisco de Ribera Calderón, 1708, p.1, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=dIQY5bExwKgC> [consultada el 18-12-15].

<sup>290</sup> *Ídem*

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 6.

se pone en algunos pensamientos deshonestos, torpes nociones y a veces polución...<sup>292</sup>

La cita apela entonces a que el confesor debía mantener cierta distancia con el feligrés, especialmente si era mujer, y más aún si se le revelaban pecados de la carne, ya que estos podían corromper el estado de aquel. Aunque en el caso de las monjas esta idea era hipotéticamente errónea (al menos por su condición), lo cierto es que en los tratados de dirección espiritual siempre se advertía sobre el peligro de generar relaciones sentimentales y sexuales con las enclaustradas. El confesor de monjas debía aprender a moverse con severidad en el porte y rectitud en el actuar, con la firmeza de carácter de un padre, pero también con la ternura de aquel que atiende a sus hijas, guiándolas por el buen consejo y el bienestar.

En los conventos femeninos novohispanos la mayoría de los confesores titulares fueron jesuitas,<sup>293</sup> y cuando fueron expulsados su lugar fue ocupado por otros religiosos, pero no hay que olvidar que hubo comunidades que dependieron espiritualmente de directores pertenecientes a su misma orden en su rama masculina, como algunos conventos de recoletas. Las monjas efectuaban la confesión por medio de una ventanita ubicada en el coro bajo, que recibía el nombre de crátula o comulgatorio,<sup>294</sup> con la intención de participar del sacramento sin ser vistas por el sacerdote.

La práctica confesional en los conventos fue uno de los campos afectados por el reformismo borbónico del siglo XVIII, como ocurrió en Puebla, con las disposiciones de Fabián y Fuero. Se prohibió la confesión de la manera en cómo se efectuaba, es decir, el obispo quitó la posibilidad de que las religiosas pudieran elegir a sus confesores, y en su lugar les asignó a uno solo por convento, repercutiendo en la cuestión de si las monjas se sentían cómodas o no con él.<sup>295</sup> Esta medida causó algunos desconsuelos, como lo refirió la abadesa de la Trinidad, quien escribió al prelado informándole que se hallaba

---

<sup>292</sup> Iván Machado de Chaves, *Perfecto confesor y curas de almas. Tomo segundo en el cual con suma claridad, breve y científico método se recogen todas las materias pertenecientes a los estados de la republica cristiana: esto es, al eclesiástico, religioso y secular. Y asimismo, para complemento de la obra, se trata en el postrer libro de la bondad, prudencia, caridad, y celo tanto, de que debe estar adornado para cumplir enteramente con tan soberano ministerio*, por Iván Machado de Chaves, natural de la ciudad de Quito en Indias, y arcediano de la Iglesia catedral de Trujillo, Madrid, por la viuda de Francisco Martínez, 1646, p. 598, versión PDF en <https://books.google.com.mx/books?id=-OHt422LfJAC> [consultada el 03-03-16].

<sup>293</sup> Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la puebla de los Ángeles*, p. 103.

<sup>294</sup> *Ídem*

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 104.

“gravísimamente afligida y desconsolada por no tener con quien confesarse, ha[bía] ido con algunos, que ni ellos por lo afligido de su conciencia y padecer han vuelto, ni ella quiere ya con ellos porque la han dejado sin consuelo.”<sup>296</sup>

Además, y aunque las reformas borbónicas no afectaron de manera directa a las comunidades descalzas y recoletas, seguramente las medidas implementadas sirvieron para que estos afianzaran las prácticas que los distinguían (como la acentuada pobreza, un número reducido de habitantes en los claustros y la austeridad en las celdas y espacios comunes) que seguían el modelo que la reforma deseaba. Ahora bien, habiendo enunciado las labores del confesor, según la Iglesia, es preciso ver el papel que este desempeñaba en la dirección espiritual de las monjas, y más precisamente cuando instaba a que escribieran sus experiencias.

### **2.3.2 El confesor en la conducción espiritual y moral de los conventos femeninos**

A grandes rasgos ya se mencionó lo que se esperaba del confesor de monjas en la época colonial: que actuara como un padre espiritual que velara por el cuidado y el bienestar de sus hijas, que les administrara la confesión, la penitencia, acudiera con las moribundas y diera la extremaunción, que procurara disipar las dudas de fe que en ellas surgieran, aclararlas y recomendar lecturas piadosas y edificantes que ayudaran a seguir el modelo de religiosa perfecta al que toda monja debía aspirar.

En su papel de director de conciencias estaba autorizado para ordenar que alguna monja escribiera su vida si consideraba que con ello se daba cuenta de la rectitud propia del estado religioso, y del buen ejemplo que sería para sus compañeras. El medio por el cual accedía al mundo interno de las religiosas era precisamente la confesión, y a través de un seguimiento constante de lo que le acontecía, vigilaba sus acciones, sus pensamientos y su piedad.

---

<sup>296</sup> Memorial de Micaela María de los Dolores, abadesa de la Santísima Trinidad, 20 de enero de 1769, citado por Rosalva Loreto López. Los conventos femeninos; *Op. cit.*, .Sobre esto no hay que olvidar que el convento poblano de la Trinidad era de tipo calzado, y que las acciones implementadas por el obispo iban especialmente dirigidas a cambiar el estilo de vida de aquellos, que se consideraban relajados. Por tanto no es casual encontrar que buena parte de las manifestaciones de descontento provenían de estos conventos.

No por nada Antonio González Polvillo señalaba que la confesión fue el instrumento de coerción y de alineación social<sup>297</sup> por excelencia aplicado por la Iglesia católica desde el periodo altomedieval hasta el siglo XVIII. Aunque coincidimos con el autor cuando se refiere a la confesión como un medio que restringía la libertad de pensamiento al tratar de supeditarla a un esquema moral y religioso que ya había permeado en la sociedad, lo cierto es que esta coerción no siempre ocurría de manera tan vertical como pretende demostrar el autor citado, y prueba de esto son, especialmente, los casos de disidencia que analizaremos en el capítulo cuarto,<sup>298</sup> en el que precisamente esa libertad de pensamiento (o falta de control por parte del confesor) fue lo que permitió a monjas acusadas ante la Inquisición adoptar posturas, dichos y actitudes que iban en contra de su estado.<sup>299</sup>

Una vez aclarado esto, es pertinente preguntarse cómo ocurría la dirección espiritual. El confesor sabía de la autoridad con la que estaba investido para conducir a las monjas, y que junto con la priora, constituían los dos poderes inmediatos a los que toda religiosa debía sujetarse.<sup>300</sup> Para la conducción de las conciencias, el clérigo se auxiliaba del cuestionamiento en el acto mismo de la confesión, su intención era desentrañar los pecados, pero también, detectar la rectitud en la que vivían algunas de esas mujeres reclusas en el convento, y que con la conducción adecuada, podían llegar a ser verdaderos ejemplos de virtud.

En cuanto al método que usaban para generar un clima propicio para la religiosidad en el convento, recurrían a un sistema de adiestramiento de los sentidos, de fuerte inspiración jesuítica; en donde se “generaban imágenes mentales como vías de elevación y

---

<sup>297</sup> Entendida como la imposición de una disciplina de cómo se debe pensar, sentir y controlar el cuerpo por medio de la represión, guiada por un conjunto de normas morales que cercenan la reflexión y la libertad intelectual de los individuos. Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España moderna*, p. 30.

<sup>298</sup> Decimos especialmente porque en ellos es más evidente ese distanciamiento de los preceptos normativos marcados por la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, algunas posturas de individualidad también pueden percibirse en varios pasajes de las vidas ejemplares aunque sean esporádicos y luego vuelvan a “ceñirse” a la retórica ortodoxa del discurso.

<sup>299</sup> En ese sentido tanto el confesor en el convento, como los inquisidores en el tribunal, son instancias coercitivas que pretenden supeditar a las religiosas, tanto en uno como en otro caso, al esquema canónico y ortodoxo de la Iglesia. Y emplean métodos similares para develar la conciencia: el cuestionamiento, indagar sobre las causas de los actos, tratar de convencer de que se debe obrar correctamente.

<sup>300</sup> Asunción Lavrin, “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial” en *Colonial Latin American Review*, Vol. 2, Nos. 1-2, 1993, p. 30, versión PDF en [www.academia.edu/.../La\\_vida\\_femenina\\_como\\_experiencia\\_religiosa](http://www.academia.edu/.../La_vida_femenina_como_experiencia_religiosa)[consultada el 11-01-15].

trascendencia, retomando a su vez elementos de la mística y el ascetismo. Las religiosas escuchaban e imaginaban y mediante la percepción del mensaje conseguían pasar a la contemplación.”<sup>301</sup> Con estas descripciones y recursos, el director espiritual lograba “que se potencializaran las capacidades espirituales y mnemotécnicas de cada religiosa.”<sup>302</sup>

Pero todo esto ocurría de manera gradual: en un primer momento la monja exponía sus inquietudes, su sentir, sus dudas, sus vivencias cotidianas, si tenía sueños a los que no encontraba explicación, o si presentaba algún tipo de manifestación sobrenatural, como escuchar voces, ver cosas o intuir lo que pasaría a futuro o en otros espacios sin conocerlos; de todo ello tenía que dar cuenta a su dirigente.

El confesor, por su parte, tenía la obligación de escuchar lo que se le revelaba, de reflexionar y dilucidar sus posibles causas, ofrecer algún consejo o una explicación a la religiosa, recomendarle leer ciertos libros (algunos de los cuales eran proporcionados por él mismo si no estaban en la biblioteca conventual) que ayudaran a afianzar su piedad o a disipar dudas, instarla a que realizara penitencias corporales<sup>303</sup> y de oración, hacer examen diario de conciencia, antes de llevar a cabo sus ejercicios espirituales, prepararse mental y anímicamente para ello, y a continuar con su causa en sesiones posteriores.

En los siguientes encuentros se retomaba el asunto y se hablaba sobre los progresos (o retrocesos) a los que la religiosa había llegado. Además, el confesor debía aprender a conocer el carácter y la personalidad de la monja, ya que estos factores eran muy

---

<sup>301</sup> Rosalva Loreto López, “Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana” en *Estudios humanísticos. Historia*, no. 5, 2006, p. 100, versión PDF en [dialnet.unirioja.es/servlet/extaut?codigo=920792](http://dialnet.unirioja.es/servlet/extaut?codigo=920792) [consultada el 05-12-15].

<sup>302</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>303</sup> Recordemos que en la religiosidad barroca de los conventos era común que las monjas ofrecieran penitencias para reparar sus faltas y castigar al cuerpo, ya que se tenía la convicción de enaltecer el espíritu en detrimento de la carne. De hecho, en casi todos los relatos de venerables es común encontrar pasajes dedicados a señalar las mortificaciones a las que sometían su cuerpo, tales como usar cilicios debajo de los hábitos, recurrir a azotes, colgarse grilletes en manos o cuello, cargar cruces en las procesiones de Semana Santa, ayunar o mal condimentar las comidas; todo esto eran muestras de la teatralidad religiosa que se manifestaba y era aceptada en los claustros como símbolo de piedad. Aunque estos rasgos son típicos de los siglos XVI y XVII, en las crónicas y relatos de monjas ejemplares del siglo XVIII todavía encontramos estos elementos en sus historias, aunque en menor medida, ya que la religiosidad fue adquiriendo tintes más mentales, internos e individuales. Para ahondar en el tema remitirse a José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. De Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España, Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España* y “La obediencia ciega. Hagiografía jesuítica femenina en la Nueva España del siglo XVIII” en Perla Chinchilla y Antonella Romano (Coords.), *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*.

importantes para explicar sus actitudes, la manera en las que percibía los sucesos y el tipo de espiritualidad que presentaba.

Muchas de las veces, la opinión que el confesor llegaba a forjarse de una monja dependía también de la reputación que esta tenía, de los dichos de sus compañeras, del criterio de sus antiguos confesores o de la priora del convento. Por lo tanto, la buena o mala opinión que se tuviera de ella dependía en parte de la percepción que sus actos generaban en sus compañeras y demás habitantes del claustro.

Sin embargo, estas apreciaciones no eran determinantes al momento de considerar si una monja era virtuosa o no, pues en algunos casos su fama de ejemplar era conocida primero por los seglares con los que mantenía contacto (por medio del locutorio, a través de los consejos espirituales y morales que ofrecía), y en un segundo momento la noticia llegaba a saberse en el claustro. Sea como fuera, el hecho es que para considerar a una monja virtuosa era necesaria la percepción de los otros, que eran testigos de sus progresos. En esa concepción, la virtud provenía del interior, pero finalmente terminaba por exteriorizarse.

Cuando el confesor consideraba que una monja debía escribir su vida porque era edificante y ejemplar, le ordenaba que escribiera todo lo que le acontecía, y apelaba al voto de obediencia para que lo ejecutara. Así quedó registrado en el relato autobiográfico de la carmelita descalza Francisca de la Natividad, quien relataba:

Puedo decir con verdad, que lo más que va escrito de estos borrones, lo he escrito después de maitines. Algunas veces me ha dado la una de la noche escribiendo, porque de día no he tenido lugar, porque en todo este tiempo, las obras que ha habido dentro del convento, no me han dado lugar, que estoy harta de obras hasta nomás.<sup>304</sup>

Aunque en su testimonio se llega a percibir cierta pesadez al momento de escribir (debido a que esta representaba una tarea extra a sus labores según su oficio), es probable que algunas monjas dedicadas a esta función llegaran a disfrutarla, como parece ser el caso de Ana Águeda de San Ignacio, quien escribió varios tratados por su cuenta sin que proviniera de

---

<sup>304</sup> Francisca de la Natividad, “Este es original de la madre Francisca de la Natividad dando razón de la venerable madre Isabel de la Encarnación y de su confesor” extracto del manuscrito tomado a su vez de Doris Bieñko de Peralta, “Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII” en *Relaciones* 139, verano 2014, p. 157.

un mandato del confesor. De acuerdo con esta práctica, la escritura no solo les permitiría develar su mundo íntimo, sino que era un ejercicio reflexivo para conocerse más, un momento en el que podían externar sus preocupaciones terrenales y no solo espirituales, y un espacio en donde plasmaban la imagen que de sí mismas tenían,<sup>305</sup> o de la imagen de obediencia que los padres espirituales querían mostrar de ellas, tal como ocurrió con el confesor de María de Jesús Felipa, monja profesa en San Juan de la Penitencia, quien prologó su diario y lo introducía con las siguientes palabras “Señor y padre mío, por solo obediencia tomo la pluma mas no porque hallo cosa especial que manifestar si solo mostrar la grande oscuridad que padecen las potencias.”<sup>306</sup>

El confesor leía los manuscritos y a veces pedía a la religiosa que volviera a escribir algún pasaje que considerara confuso o que creía especialmente importante en la exposición de su vida. Una vez que contaba con las notas autobiográficas, las cartas y los escritos sobre la experiencia espiritual, en algunos casos se convertían en biografías bajo cuyo nombre se publicaban, y quedaban sujetos a los fines que este proponía.<sup>307</sup>

De acuerdo con Lavrin y desde una visión contemporánea, esto no significaba que la personalidad femenina quedara totalmente subyugada a la visión del confesor, pues una parte de esa aparente *voz pasiva* se fusionaba con la *voz activa* del director, encauzadas para la creación de un discurso religioso y moralizante, por tanto “la individualidad que se le negó a la profesa con sus votos no solo queda[ba] restaurada en la biografía, sino ampliada con una nueva dimensión, la admiración, y en algunos casos, la devoción.”<sup>308</sup>

---

<sup>305</sup> Un claro ejemplo de esto se encuentra en el testimonio de María de Jesús Felipa, religiosa clarisa de la ciudad de México que en 1758 entregaba mensualmente a su confesor compendios sobre su vida espiritual, y que en algunos pasajes deja ver que se concebía a sí misma como una pobre mujer carente de la inteligencia necesaria para dilucidar y entender lo que experimentaba, y que por tanto, necesitaba de la guía del director para lograrlo “Yo he sido tonta siempre... yo le suplico al Señor que no me mire a mí sino a V.R. [se refiere al confesor] que es el que lleva tan pesada carga.” Naturalmente que su discurso se inserta en el tipo de retórica femenina aceptado y promovido por la Iglesia para las religiosas que escribían. En otro pasaje se vale de la figura de sus ángeles custodios, quienes le revelan que la escritura femenina debía ser “natural” sin el aliño de los eruditos, es decir, que los conocimientos de las religiosas en materia de teología y filosofía debían ser poco profundos. Por tanto, la ciencia y la erudición eran campo masculino. Esa aparente ignorancia le garantizaba la ortodoxia de sus escritos. Asunción Lavrin, “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de san Juan de la Penitencia” versión en PDF en [www.historicas.unam.mx](http://www.historicas.unam.mx), 2000, p. 57-61.

<sup>306</sup> *Ibidem*, p.49.

<sup>307</sup> Asunción Lavrin, “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial” en *Colonial Latin American Review*, Vol. 2, Nos. 1-2, 1993, p. 31.

<sup>308</sup> *Idem*

Para nosotros, este discurso enriquecido con la interpretación y asimilación de vidas de santos y tratados de teólogos constituyeron las Vidas ejemplares. Además, no hay que olvidar que estos escritos se auxiliaban a su vez con otras voces o fuentes (tales como las opiniones de las demás compañeras, e incluso, el bagaje cultural e ideológico del clérigo), de donde se tomaba inspiración para la construcción de ese discurso. Para el confesor, este ejercicio le abría la oportunidad de identificarse a partir de oír, ver, entender y escribir las experiencias de la monja,<sup>309</sup> es decir, su propia personalidad y religiosidad particular quedaban plasmadas en el escrito al fusionarse con aquellas.

Ante esta confluencia de voces, podría surgir la pregunta de ¿dónde queda la imagen *real* de la religiosa protagonista? Pero más que preguntarnos por ello, hay que atender de nuevo a la intencionalidad de esas obras, ya que fueron intervenidas por “un prototipo de religiosa modelo [o virtuosa] y un discurso teológico que dibujó con precisión la práctica y los fines de la vida religiosa femenina.”<sup>310</sup> En ese sentido, no puede negarse que la base del relato son las vivencias cotidianas y las experiencias espirituales que la monja protagonista decía tener o que sus contemporáneos percibieron de ella, aunque su historia hubiese sido enriquecida con otros aportes e interpretaciones que ayudaron a construir esa imagen modelo.

Por otra parte, cabe señalar que en la dirección espiritual no siempre se dieron los frutos que se esperaban. Numerosos son los casos de monjas que se alejaron de ese ideal de vida religiosa a pesar de contar con la guía y consejo de un confesor.<sup>311</sup> Esto no necesariamente significaba que ese distanciamiento hubiese ocurrido por error de aquellas (aunque hay varios casos en donde efectivamente se ve una obstinación por parte de la religiosa en alejarse del canon, cuestionar o no creer en dogmas de fe o estar en desacuerdo con prácticas propias de ese estado); algunas veces el clérigo, deseoso de encontrar alguna

---

<sup>309</sup> Rosalva Loreto López, “Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana” en *Estudios humanísticos. Historia*, no. 5, 2006, p. 103.

<sup>310</sup> Asunción Lavrin, “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos” en Monika Bosse, Barbara Potthast y André Stoll (Editores), *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico. María de Zayas- Isabel Rebeca Correa- sor Juana Inés de la Cruz*, EditionReichenberger- Kasse, 1999, p. 535, versión PDF en [dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4132020](http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4132020) [consultada el 03-03-16].

<sup>311</sup> Aunque el medio para conocer su postura con respecto a la doctrina y al canon católico no haya sido precisamente un escrito sobre sus vidas, es posible apreciar lo que pensaban y actuaban a través de las acusaciones que les hicieron testigos que lo presenciaron, y aun en sus propias declaraciones ante el tribunal. En ese sentido, los escritos sobre su proceso se convirtieron en la manifestación escrita de su posicionamiento.

virtuosa entre sus hijas espirituales, se empeñaba en ver manifestaciones de ortodoxia (y a veces, evidencias del favor divino por medio de dones o revelaciones) en donde no las había, lo que tras ser descubiertos eran denunciados ante el tribunal de la Inquisición.<sup>312</sup>

Tal es el caso de sor María Micaela de San José, monja dominica acusada de embustera y fingir falsas revelaciones en 1800, y en cuyo proceso estuvo involucrado su confesor, el padre José María Estevez, asunto que estudiaremos en el capítulo cuarto. Algunos de los casos que forman parte del corpus documental que analizaremos en ese capítulo nos hablarán de que los delitos por los que se persiguieron a las monjas no siempre entraban dentro de lo herético, sino que pudieron responder a cuestiones de desvío moral y social, pero que a fin de cuentas no seguían la imagen de mujer consagrada al servicio de Dios que se deseaba.

En los siguientes capítulos haremos el análisis de estos dos tipos de documentos, que fueron producto de la jurisdicción de dos autoridades de la Iglesia católica: el confesor o el autor principal de las Vidas ejemplares, y el Tribunal de la Inquisición, que conocemos los casos a través de las actas redactadas por los notarios y comisarios implicados en la averiguación de los delitos. Los seis casos pertenecen a religiosas dominicas y clarisas.

---

<sup>312</sup> Como veremos de manera más puntual en el cuarto capítulo, el reformismo borbónico también afectó a instituciones como la Inquisición: Si antaño el tribunal había tenido un papel destacado en el procesamiento de delitos morales y contra la fe sin que se cuestionaran sus métodos, las nuevas políticas procedieron a vigilar de una manera más puntual sus prácticas y como eran juzgados los inculpados. Francisco Sánchez-Blanco, *El absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons-Ediciones de Historia, 2002, p. 54. De opinión similar es A. Lavrin y R. Loreto al señalar que si bien la Iglesia a finales del siglo XVIII se fue alejando de la visión ultra-ortodoxa del XVII, en lo que competía a la Inquisición no se olvidaba de sus facultades para detectar y castigar herejías y que todavía tenía muy presente (en el caso de las acusaciones frecuentes en las mujeres) el tema del alumbradismo. Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (Eds.) "Introducción" en *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, 2006, p. 17.

### Capítulo III. “Con olor a azucenas”: Actitudes y expresiones ortodoxas respecto al ideal de virtud en algunas Vidas ejemplares<sup>313</sup>

El objetivo de este capítulo es mostrar cómo, mediante la escritura de las Vidas ejemplares, sus autores querían evidenciar que las monjas protagonistas de estas historias habían alcanzado el ideal de virtud aceptado y promovido por la Iglesia católica. Su publicación era indicativo de que se deseaba que esos testimonios fueran conocidos, tanto por las religiosas de su comunidad y de otras, como por los miembros del clero regular y secular, y aunque en menor medida, en la sociedad seglar.<sup>314</sup>

Una vez que se consideraba que la monja había alcanzado ese ideal, era importante plasmarlo en una obra. Una de las intenciones de su publicación era obtener un prestigio social, tanto por parte de la “venerable”, como de la persona bajo cuyo nombre se publicaban sus escritos. Pero el objetivo más importante era dar a conocer ejemplos de cristianos virtuosos (el género se desarrolló tanto en el ambiente femenino como masculino), y después, se esperaba que se convirtieran en un modelo a imitar para quien lo deseara; es decir, podía ser un instrumento pedagógico sobre cómo vivir adecuada y cristianamente, y además, cómo alcanzar el ideal de virtud, según los cánones de la época. Esta idea la apoyamos en la opinión de Asunción Lavrin, cuando al referirse a las Cartas espirituales<sup>315</sup>-que tenían una función similar a las Vidas ejemplares-, menciona que estaban encaminadas a ser literatura piadosa o textos de pedagogía espiritual.<sup>316</sup>

---

<sup>313</sup> Las azucenas fueron una de las alegorías que más usaron los autores de las Vidas ejemplares para simbolizar la pureza y castidad que tradicionalmente se atribuía a las monjas, ya que en esa concepción estas formaban parte del jardín místico en el que Cristo era el Amoroso Jardinero que cuidaba de sus flores.

<sup>314</sup> Aunque Asunción Lavrin en “De su puño y letra: epístolas conventuales” comenta que los escritos de este tipo del siglo XVIII fueron dirigidos específicamente a las comunidades religiosas, nosotros creemos que la posibilidad de que seglares adquirieran este tipo de obras no era del todo cerrada. Muchas de las bibliotecas novohispanas de laicos tenían literatura de tipo piadoso, como la *Vida* de Santa Teresa de Jesús y de otros santos. Además, debido a que muchas veces los propios parientes de la monja historizada eran quienes costeaban estas obras, es probable que ellos se quedaran con ejemplares y la distribuyeran entre sus conocidos.

<sup>315</sup> Fueron un tipo de escritura producida en los conventos de mujeres que tenían una función parecida a las Vidas ejemplares, en el sentido de que daban cuenta de los progresos religiosos y morales de la monja. Es probable que las *Cartas Espirituales*, que la monja dirigía a su confesor, hayan sido una de las fuentes que se emplearon para la construcción de una Vida ejemplar. Por otra parte, Luz del Carmen Vallarta considera que las Cartas Edificantes, otro documento que tenía semejanza con las Vidas ejemplares, se escribían para informar a las superiores de otros conventos sobre la muerte de alguna monja distinguida y que estas cartas circulaban solo en el mundo religioso, es decir, solo entre monjas, frailes o seculares, sin llegar a darse a conocer entre el resto de la sociedad, y que casi siempre eran cortas en extensión. Al atender a esto, es claro que las Vidas ejemplares fueron un producto más “elaborado”, en el que intervinieron un mayor número de

En ese sentido, al trascender los muros claustrales y ser publicadas, las Vidas ejemplares proponían modelos de vida virtuosa que tanto seculares como religiosos podían imitar; además, tenían la característica de que eran vigentes en ese momento, es decir, demostraban que pese a los tiempos difíciles que se vivían en aquella época - continuos levantamientos, motines y otras expresiones de descontento social<sup>317</sup> -, era posible regirse bajo la virtud.

El ideal que se pedía alcanzar se delineó a través de diversas disposiciones, principalmente tridentinas y de la monarquía, y fueron adaptadas a una realidad novohispana por los Concilios Provinciales Mexicanos. Alcanzar ese ideal significaba un enorme esfuerzo para la monja, pues era una constante búsqueda de la perfección a través de la práctica de virtudes y disciplinas que mencionamos en el primer capítulo, como penitencias, oración, contemplación, obediencia y diligencia. A pesar de esa dificultad, las fuentes evidencian el interés por mostrar que ciertas religiosas habían alcanzado ese ideal, según el carisma espiritual de su orden; aunque también se incorporaban elementos de otras congregaciones. Es decir, en el modelo de virtud confluían varias corrientes espirituales, aunque el eje conductor siempre era la espiritualidad de la congregación a la que pertenecía la monja.

En este apartado vamos a analizar cómo están “estructuradas” las Vidas ejemplares, los autores que intervenían en su redacción (monja, confesor o algún otro clérigo), cuáles eran los recursos narrativos de que se valían esos autores para demostrar que la protagonista se había conducido por la ortodoxia católica, y que además en el cumplimiento de su

---

actores, además de que al ser impresas y divulgadas, podían llegar a ser adquiridas por laicos, y extender, digámoslo así, los círculos en donde eran conocidas. “Voces sin sonido: José Eugenio Ponce de León y su modelo de mujer religiosa”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, no. 45, invierno 1991, vol. XII, p. 44. Disponible en [www.colmich.edu.mx/.../1313-articulo-45-vozes-sin-sonido-jose-eugenio-ponce-de-l](http://www.colmich.edu.mx/.../1313-articulo-45-vozes-sin-sonido-jose-eugenio-ponce-de-l) [consultada el 20-06-16].

<sup>316</sup> Asunción Lavrin, “De su puño y letra: epístolas conventuales” en Manuel Ramos Medina (Coord.), *El monacato femenino en el imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*, p. 45.

<sup>317</sup> En el Virreinato de Nueva España sucedieron varios levantamientos de resistencia de los indios, como lo fueron los movimientos de Colotlán (1702), los yaqui (1740-1741), los pimas altos (1751) y los cora de Nayarit (1767), y los tumultos que se sucedieron en el contexto de la expulsión de los jesuitas en Michoacán, Guanajuato y San Luis Potosí. Sobre este tema consultar “Siglo XVIII: Motines, protestas, revueltas e insurrecciones” en <http://www.desdeabajo.info/sumplementos/item/17582-siglo-xviii-motines-protestas-revueltas-e-insurrecciones.html>. Además en la capital novohispana se montaron varias protestas contra los nuevos impuestos, la escasez de alimentos y otras medidas que habían sido tomadas por los Borbones. Para tener una visión general sobre los descontentos sociales en América en el siglo XVIII se puede consultar Biblioteca Nacional de Colombia “Reformas Borbónicas y movimientos comuneros en América” en [www.bibliotecanacional.gov.co/.../la-rebelión-de-los-comuneros-reformas-borbónicas](http://www.bibliotecanacional.gov.co/.../la-rebelión-de-los-comuneros-reformas-borbónicas).

existencia virtuosa había recibido el reconocimiento de la Iglesia, y el merecimiento de que su vida fuera conocida por otros a través de su publicación.

Posteriormente, ahondaremos en el aspecto de lo singular, es decir, en la narración del autor y los rasgos de la personalidad de la monja protagonista, lo que la hacía distinta a otras religiosas, y por qué valía la pena que su vida fuera leída. Para ello, es importante retomar y ampliar lo que constituía el ideal de virtud en los conventos femeninos novohispanos, sus diferentes tipos y sus *naturalezas*, y cómo se expresaba.

### 3.1 Las Virtudes

La clasificación de las virtudes se fue haciendo a partir de diferentes “tradiciones” y entre ellas destacan la grecolatina y la cristiana. La primera tuvo entre sus máximos exponentes a filósofos como Platón y Aristóteles, quienes señalaron que las virtudes fundamentales eran aquellas de las que se derivaban todas las demás. En la segunda, la vemos reflejada con Santo Tomás y la Escolástica, ya que recuperaron aquella y añadieron otras concepciones acerca de la virtud que eran producto de la fe cristiana, es decir, se consideró el grupo de las virtudes teologales y las morales, que iban encaminadas al crecimiento espiritual y moral del hombre.

Así, Santo Tomás señaló que la palabra virtud provenía del verbo *haber* y que tenía dos acepciones: “bien en cuanto el hombre o cualquier cosa tiene algo” o “bien en cuanto una cosa se ha de un modo determinado en si misma o con respecto de otra.”<sup>318</sup> El teólogo realizó varios estudios en cuanto a los tipos de virtud y la relación que guardaban con gracias divinas, como las potencias, y con los dones del Espíritu Santo. En el contexto cristiano novohispano, se conocían sus significados, aunque para tratar de definirla de manera sencilla nosotros nos referimos a su acepción básica, en el sentido de que la virtud era considerada un buen hábito, mientras que su contraparte, el vicio, era un mal hábito.<sup>319</sup>

---

<sup>318</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, vol. II, España, Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2003, p. 36.

<sup>319</sup> Peter Kreeft, *Cristianismo católico. Parte III Cómo viven los católicos, sección cuatro: Virtudes y vicios*, Caballeros de Colón (serie Luke E. Hart), 2001, p. 5. version PDF disponible en [www.kofc.org/es/resources/cis/cis127.pdf](http://www.kofc.org/es/resources/cis/cis127.pdf) [consultada el 20-04-16].

Así, en el *Diccionario de autoridades (1726-1739)* se señaló que la virtud era la disposición del alma, o el hábito honesto operativo de las acciones conforme a la recta razón, por las cuales se hacía laudable el que las ejecutaba. También era la integridad de ánimo, y bondad de vida: así se dice que uno es hombre de virtud.<sup>320</sup> De esta manera, podemos apreciar dos momentos en la realización de la virtud: primero, la convicción de obrar de buena manera, y después la acción, llevarla a cabo, misma que se manifestaba con hechos.

Tomando en consideración estas tradiciones, notamos que existen tres principales tipos de virtudes: teologales, cardinales y morales. Las virtudes teologales (del latín *Virtus theologalis*) son aquellas que se creía derivaban directamente de Dios al hombre, por lo que a veces eran llamadas *infusas* y apelaban a su conocimiento.<sup>321</sup> Además, son llamadas *sobrenaturales* porque se conocen por medio de la fe y su propósito es la participación del fiel en la naturaleza divina. Estas son tres: Fe, Esperanza, y Caridad.<sup>322</sup>

Las virtudes cardinales (del latín *Cardo*, que significa quicio) se llaman así porque son consideradas las virtudes gozones, cardines o fundamentales sobre las que se basan todas las demás.<sup>323</sup> Son llamadas también naturales porque se conocen por medio de la razón humana y su objetivo es perfeccionar el carácter del mismo.<sup>324</sup> Estas son la Prudencia, Justicia, Fortaleza y Templanza.<sup>325</sup>

Estas, a su vez, se dividen en *integrales*, que son el nivel más elevado, es decir, la virtud en plenitud, y *potenciales*; Santo Tomás las llamó de esta manera por ser secundarias respecto a la principal o integral (por ejemplo, la Fortaleza como virtud integral, y la fuerza de voluntad en un grado menor como virtud potencial), es decir realizaban una función parecida a la virtud principal, pero de forma secundaria o bien imperfectamente.<sup>326</sup>

---

<sup>320</sup> *Diccionario de autoridades*, consultado en línea en: <http://web.frl.es/DA.html>

<sup>321</sup> Peter Kreeft, *Cristianismo católico. Cómo viven los católicos. Parte III, sección cuatro: Virtudes y vicios*, p. 9.

<sup>322</sup> *Ídem*

<sup>323</sup> José Gerardo García Ibarra, et.al., *Introducción a la ética*, Monterrey, Nuevo León, Universidad de Nuevo León -Fondo universitario, 1985, pp. 83-87, en [cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020115213/1020115213\\_019.pdf](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020115213/1020115213_019.pdf) [consultada el 03-03-16].

<sup>324</sup> Peter Kreeft, *Cristianismo católico. Cómo viven los católicos. Parte III, sección cuatro: Virtudes y vicios*, p. 9.

<sup>325</sup> *Ídem*.

<sup>326</sup> José Gerardo García Ibarra, et.al., *Introducción a la ética*, p. 87.

Las virtudes morales (del latín *Virtus moralis*.) ya las hemos referido cuando señalamos que, concebidas como hábitos, iban encaminadas especialmente a la bondad humana, al perfeccionamiento moral de quien las posee y a mejorar las relaciones con los otros.<sup>327</sup> La consigna principal es hacer obras buenas. Existe una gran variedad de virtudes morales, y desde el contexto cristiano, muchas son entendidas como una mezcla entre las teologales y las cardinales, dado que el bien obrar era animado y fundado en buena medida por la fe, la esperanza y el amor en Dios.

En este sentido, el modelo de monja virtuosa que se apreció en el siglo XVIII estuvo conformado por todos estos tipos, y mientras más tuviera, más se acercaba a la santidad. Adicional a ello, creemos que algunas de las prácticas piadosas que las religiosas llevaban a cabo eran vistas como virtudes, ya que les ayudaban a conseguir ese estado idílico al que aspiraban. En este grupo de prácticas se encontraban la penitencia, la mortificación, la oración, la contemplación, y el tenerse por “poca cosa”, entre otras consideraciones.

Finalmente en esa búsqueda de perfección también podían intervenir “gracias” especiales que Dios concedía a las almas, y que hacían más fácil su camino. Estas eran de dos tipos y ambos provenían del Espíritu Santo: los *siete dones*, que son sabiduría, inteligencia, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios.<sup>328</sup> Por otro lado, se encontraban los *doce frutos* que eran caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad, bondad, benignidad, mansedumbre, fidelidad, modestia, continencia y castidad.<sup>329</sup>

En las Vidas ejemplares muchas veces un don o fruto del Espíritu Santo era entendido también como una virtud, sin que el autor hiciera la distinción de que se trataba de una cualidad diferente.<sup>330</sup> Esto, creemos, era porque todas (ya fuesen virtudes o dones) contribuían en la perfección religiosa de la practicante, que aunque podían provenir de Dios

---

<sup>327</sup> Peter Kreeft, *Cristianismo católico. Cómo viven los católicos. Parte III, sección cuatro: Virtudes y vicios*, p. 6.

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>330</sup> Creemos que aunque el autor era consciente de la diferencia entre estas categorías, pues había tratados que abordaban exclusivamente el estudio de los dones del Espíritu Santo, entendía que en aquella concepción religiosa Dios podía conceder a la virtuosa estas cualidades para su mayor perfección. Una obra en donde se evidencia que tanto las virtudes “tradicionales” y los dones del Espíritu eran entendidos como cualidades que ayudaban a la perfección religiosa es *Idea Vitae Teresianae*, un tratado en donde intervinieron varias comunidades carmelitas de los Países Bajos en el que se reprodujeron 101 grabados del artista Jacob Mesens. En este se representaba mediante alegorías las virtudes y su práctica, la lucha contra los vicios, la importancia de guardar las Reglas y Constituciones de la orden para alcanzar aquel estado y los dones del Espíritu Santo como parte de ese crecimiento hacia la santidad. A manera de presentar algunos de los grabados, los remitimos al apartado “Anexo” de este trabajo.

era necesario que la monja las tuviera y ejercitara para su crecimiento. En la siguiente tabla tratamos de enunciar las principales virtudes y el vicio o el pecado contra el que se combatía. En algunos casos veremos que una virtud aparece en más de una ocasión, en el entendido de que luchaba contra uno o varios vicios.

**Cuadro 1. Clasificación de las virtudes según su naturaleza, y el vicio contra el que luchaban<sup>331</sup>**

---

<sup>331</sup> Este cuadro se ha elaborado a partir de la lectura de varias fuentes, en las que se trata sobre las virtudes y sus tipos. Al incluir las prácticas monásticas como parte de ellas es una inferencia que hemos realizado a partir de la lectura de las Vidas ejemplares empleadas en esta investigación. Por lo tanto, es un cuadro de elaboración propia.

<b>Naturaleza</b>	<b>Virtud-Don</b>	<b>Vicio-Pecado</b>
Teologal	Fe	Apostasía
Teologal	Esperanza	Desesperación
Teologal	Caridad-Amor	Odio
Cardinal	Prudencia	Insensatez
Cardinal	Justicia	Injusticia
Cardinal	Fortaleza	Flaqueza
Cardinal	Templanza	Desidia
Moral	Humildad	Soberbia
Moral	Generosidad	Avaricia
Moral	Misericordia	Envidia
Moral	Rectitud-Presteza-Diligencia	Pereza
Moral	Silencio	Estruendo-Inquietud
Moral	Paciencia	Angustia- Desasosiego
Práctica en la vida conventual vista como una virtud	Penitencia- Mortificación	Desenfreno
Práctica en la vida conventual vista como una virtud	Oración	Blasfemia
Práctica en la vida conventual vista como una virtud	Contemplación- recogimiento	Dispersión
Práctica en la vida conventual vista como una virtud	Obediencia-observancia	Desobediencia
Voto monástico visto como una virtud	Pobreza	Riqueza-Opulencia
Don del E.S. y virtud cardinal	Fortaleza	Debilidad
Don del E.S. y virtud cardinal	Sabiduría-Inteligencia- Ciencia	Ignorancia
Don del E.S. y virtud moral	Temor de Dios	Impiedad
Don del E.S.	Consejo	Mal-consejo
Fruto del E.S. y virtud moral	Modestia	Presunción- Envanecimiento
Fruto del E.S. y virtud moral	Mansedumbre-Paciencia	Ira
Fruto del E.S. y virtud moral	Caridad	Envidia
Fruto del E.S. y virtud moral	Longanimidad	Desesperanza
Fruto del E.S. y virtud moral	Bondad- Benignidad- beneficencia	Maldad
Fruto del E.S. y virtud moral	Fidelidad	Traición
Fruto del E.S. y virtud moral	Castidad y Continencia	Impureza-Incontienencia

En las Vidas ejemplares es común que los autores se refieran a las virtudes de las religiosas con dos distinciones: admirables e imitables. Con el primer calificativo, se entendía a aquellas que eran excepcionales, y que casi siempre eran resultado de una gracia divina para enaltecer el espíritu de la practicante, un don especial o un grado de elevación al que no cualquier monja, por observante que fuera, podía llegar, por lo tanto, más que imitarlas, eran dignas de ser reconocidas. En este grupo entran tradicionalmente las visiones, revelaciones, profecías, dones en los que se manifestaba abiertamente el favor de Dios, pero también algunas virtudes “comunes” logradas en un altísimo grado, como poseer una profunda fe, una muy acentuada caridad, una indestructible paciencia o una condición admirable para resistir las penitencias.

Las virtudes imitables, como lo indica su nombre, eran aquellas que cualquier religiosa que guardara la regla y las constituciones de su convento podía reproducir con cierta práctica y determinación. En este grupo se encontraban las virtudes que su fuerza y capacidad humana le permitieran desarrollar. A pesar de la aparente sencillez de este grupo, en esa misma línea, estas eran la base de la vida religiosa y la primera fase que la monja debía cumplir en su camino hacia la perfección. La obediencia, la diligencia y el silencio eran virtudes que podían imitarse con cierta facilidad, pero que exigían constancia y fortaleza. En cuanto a la realización de las virtudes, primero ocurría una convicción por parte de la religiosa, el deseo y convencimiento de actuar conforme a su estado seguida del acto, que era llevarlas a cabo, exteriorizarlas, para finalmente resultar en el hecho, es decir, cuando ya se habían expresado.

### **3.2 Actores que intervenían en la construcción y publicación de las Vidas ejemplares**

Como ya mencionamos, la publicación de estos textos buscaba evidenciar que era posible alcanzar esos modelos, y por lo tanto, quienes lo lograban, eran dignos de ser imitados; por ello debían ser conocidos tanto dentro de su comunidad como en las demás congregaciones monásticas, pero también en la sociedad en su conjunto. En ese sentido, el lector seglar, cristiano y aficionado a la literatura de corte piadoso, podía adquirir algunos ejemplares de estas Vidas, darlas a conocer en el círculo social en el que se movía, y si lo deseaba, imitar algunas de esas virtudes. Por tanto, estos escritos podían cumplir una función en la sociedad

al ofrecer formas de conducta, moral y religiosa. En opinión similar a Antonio Rubial, que consideraba que las hagiografías femeninas del siglo XVIII se insertaban en el proceso que Michel de Certeau había llamado desplazamiento de los marcos referenciales de la religión a la ética, nosotros también creemos que las Vidas ejemplares traspasaban su labor de instrumento didáctico en religión y llegaban al terreno de lo moral en la sociedad.<sup>332</sup>

Finalmente, al margen de todo lo anterior, debemos tener presente otra intención que pudo motivar la divulgación de estos escritos en aquella época: que la vida del virtuoso fuera conocida con la esperanza de que más tarde se reconociera como beata o beato por parte de la Santa Sede, y si el proceso continuaba y tenía éxito, se le diese la categoría de santo. Aunque varias Vidas ejemplares lograron el primer paso, pocas lograron el impulso y la popularidad necesaria para iniciar algún proceso de beatificación.

Ahora bien, las Vidas ejemplares que empleamos para este ejercicio reflexivo pertenecen a dos monjas dominicas y una clarisa: la primera es de sor Luisa de Santa Catarina de Sena, religiosa del convento dominico de Valladolid, hoy Morelia. El autor que escribió su vida, publicada en 1756, fue Joseph Antonio Eugenio Ponce de León, clérigo secular de la misma diócesis, muy vinculado con los jesuitas de Pátzcuaro;<sup>333</sup> fue comisario de la Inquisición, vicario y confesor de las dominicas de estas dos localidades.<sup>334</sup> Además, fue autor de otras dos obras de carácter ejemplar, aparte de la que nos ocupa; escribió la historia de una beata llamada Josefa Antonia Gallegos,<sup>335</sup> y una Carta edificante de sor Josefa Petra Juana Nepomuceno de San Miguel,<sup>336</sup> ambas religiosas ligadas al convento de Nuestra Señora de la Salud en Pátzcuaro.<sup>337</sup>

---

<sup>332</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 164, citado en Antonio Rubial García, “La obediencia ciega. Hagiografía jesuítica femenina en la Nueva España del siglo XVIII” en Perla Chinchilla y Antonella Romano (Coords.), *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, pp. 174-1175.

<sup>333</sup> Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México/ Fondo de Cultura Económica / Facultad de Filosofía y Letras/ Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, Col. “Historia”, p. 207.

<sup>334</sup> Luz del Carmen Vallarta, “Voces sin sonido: José Eugenio Ponce de León y su modelo de mujer religiosa” p. 34.

<sup>335</sup> José Antonio Ponce de León, *La abeja de Michoacán: la venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud*, México, Imprenta Nuevo Rezado de doña María de Ribera, 1752.

<sup>336</sup> José Antonio Ponce de León, *Carta que escribe a las religiosas dominicas de Nuestra Señora de la Salud de la ciudad de Pátzcuaro, en ocasión de haber muerto la primera, la R.M. Josefa Petra Juana Nepomuceno del señor San Miguel, en el siglo Arrambide*, Imprenta Nueva de la Biblioteca, 1758.

<sup>337</sup> Luz del Carmen Vallarta señala que fue un autor prolífico, pues además de estas tres vidas, fue autor de dos elogios fúnebres, un panegírico en honor de la virgen de Guadalupe y una reflexión sobre el riesgo que

Estas obras de Ponce de León han sido estudiadas por varios investigadores. Luz del Carmen Vallarta, en su artículo *Voces sin sonido*, ve en esas obras la construcción de un modelo religioso para las dominicas; con un enfoque similar al nuestro, la autora señala que, por un lado, existía una imagen idílica de cómo debían ser las monjas, comportarse y pensar, dirigidas por el confesor, y por el otro, lo que ocurría en la realidad.<sup>338</sup> Vallarta parte de la idea de que es importante recordar la influencia que ejercieron los autores cristianos del siglo XVI (como Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y Juan Luis Vives) en la construcción de ese modelo de religiosa perfecta, pero cuestiona el grado de interiorización real que sus escritos obraron en las religiosas de una sociedad en particular, que como en este caso, se trata de monjas dominicas y michoacanas del siglo XVIII.<sup>339</sup>

Ella plantea que la asimilación de las ideas de aquellos escritores se lograba de una manera más efectiva mediante la lectura de autores que los hubieran tratado previamente, como en este caso Ponce de León, quienes después de asimilarlos, preparaban y elaboraban modelos para las enclaustradas de su tiempo, presentados en una situación más familiar para las monjas.

Pero si bien compartimos algunos planteamientos de Vallarta, por ejemplo, la forma de proceder de Ponce de León y las influencias ideológicas que la autora percibe en la obra de este clérigo, marcamos algunas diferencias en cuanto al enfoque y el tratamiento de las fuentes. Por una parte, ella considera a textos de este tipo como biografías, mientras que nosotros las concebimos como Vidas ejemplares, porque, como ya explicamos, nos resulta insuficiente restringirlas a un solo género narrativo.

La otra cuestión tiene que ver con que, para Vallarta, la imagen de las religiosas novohispanas que conocemos nos ha llegado mediante un “cristal fabricado por hombres,”<sup>340</sup> es decir, que eran imágenes construidas solo por clérigos. Contrario a este planteamiento, nosotros creemos que la monja sí participó como autor, quizás pasivo, secundario o velado frente al principal, que era el sacerdote, pero sin ella la obra no hubiese sido posible, pues constituye la fuente principal de la que emanan las experiencias y los sucesos que le dan sustento y estructura a la misma.

---

correr los hombres de perder el juicio. En “Voces sin sonido: José Eugenio Ponce de León y su modelo de mujer religiosa” p. 39.

<sup>338</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>339</sup> *Ídem*

<sup>340</sup> *Ibidem*, p. 35.

Otro autor que ha estudiado alguna obra de Ponce de León es Antonio Rubial García. En su libro *Profetisas y solitarios*, Rubial aborda *La abeja de Michoacán*, que trata sobre la beata Josefa Antonia Gallegos o de Nuestra Señora de la Salud. Nos parece interesante que Rubial señale que la obra de Ponce no solo tenía fines educativos, sino que también era un medio para promover devociones, prácticas piadosas, el culto a las imágenes y el seguimiento de los ejercicios espirituales de San Ignacio.<sup>341</sup> Rubial afirma que a través de este tipo de obras, los jesuitas “ofrecían un modelo de comportamiento moral, al mismo tiempo que hacían propaganda a su instituto como principal abastecedor de directores espirituales.”<sup>342</sup>

Estamos de acuerdo con Rubial cuando señala la doble intención que existía en la obra de Ponce de León, ya que en el caso de la vida de sor Luisa,<sup>343</sup> el clérigo deja ver claramente la admiración que sentía por la Compañía de Jesús en varios aspectos, por ejemplo, al ofrecer su dedicatoria al fundador o cuando a lo largo de toda la obra pretende establecer un vínculo espiritual de sor Luisa con los dominicos, pero también con los jesuitas. Esto nos muestra que en el prototipo de religiosa perfecta intervenían varios modelos, y que además la virtud no era privativa de un género, sino que hombres y mujeres podían experimentarla de muchas maneras. Pero Rubial señala una diferencia fundamental, al proferir que aunque las virtudes eran comunes a varones y mujeres “en las hagiografías de estas últimas estuvieran mucho más definidas las enseñanzas morales y mejor estructurados sus límites.”<sup>344</sup>

Esto se debía a que las mujeres eran concebidas tradicionalmente como transmisoras de los valores culturales y religiosos de la sociedad novohispana, y los campos en donde lo hacían eran el hogar, las escuelas de Amigas y en algunos colegios y conventos. La monja,

---

<sup>341</sup> Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, p. 207.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>343</sup> Joseph Antonio Ponce de León, *La azucena entre espinas, representada en la vida y virtudes de la V.M. Luisa de Santa Catarina, definidora de su convento de religiosas dominicas de Santa Catarina de Sena, de la ciudad de Valladolid, provincia de Michoacán. La escribe don Joseph Antonio Ponce de León, cura beneficiado por su majestad de la ciudad de Pátzcuaro, su vicario in capite, juez eclesiástico, comisario de los santos tribunales de la inquisición, y cruzado, y vicario visitador del convento de religiosas dominicas de Nuestra Señora de la Salud, catedrático que fue de filosofía del Real Colegio del señor de San Nicolás de Bari, de la ciudad de Valladolid, prosecretario de visita del dicho obispado de Michoacán, quien lo dedica al incomparable honor de España, patriarca y fundador de la Compañía de Jesús, San Ignacio de Loyola*, con licencia, en la Imprenta del Colegio Real y más antiguo de San Ildefonso de México, 1756.

<sup>344</sup> Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, p. 214.

al estar enclaustrada y dedicada al servicio divino, tampoco escapaba a esta tarea, por el contrario, debía ser ejemplo de rectitud moral y cristiana. Esta opinión que se tenía de las monjas en cierta medida se “validaba” al enviar a las niñas a los conventos para que allí aprendieran estos valores.<sup>345</sup>

De acuerdo con Rubial, es probable que en las Vidas ejemplares (que él llama hagiografías) de protagonistas femeninos se enfatizaran más las virtudes de tipo moral que en las obras dedicadas a los varones, porque se creía que las mujeres tenían inclinación natural hacia el mal; además de que para realizarse espiritualmente y no desviarse del recto camino necesitaban de la dirección masculina.

En algunas Vidas ejemplares femeninas, cuando se decía que una monja era virtuosa y en un grado heroico, es decir, alto, siempre se señalaba que era porque poseía cierto carácter varonil que le permitía lograrlo; y esto obedecía al pensamiento de la época en el que la mujer, como heredera de Eva, necesitaba redimirse de su culpa y solo era posible con la ayuda del hombre. Esto evidencia que casi siempre se tomaba la virtud de la monja en referencia o relación con el varón, y pocas veces como un atributo conseguido por sí sola. En cuanto a la distancia que marcamos con el enfoque de Rubial, tiene que ver con que él llama hagiografías a estos escritos, pues si bien es cierto que en ellos se exponen las virtudes de una monja muy cercana a la santidad, como ya hemos señalado de manera reiterada, en estas obras también son importantes los elementos biográficos y autobiográficos.

La otra Vida ejemplar que analizamos en este capítulo es de sor María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756), de la orden de dominicas, que fue monja del convento poblano de Santa Rosa de Santa María, cuya historia es contada por el jesuita Joseph Bellido.<sup>346</sup> Esta obra salió a la luz dos años después de la muerte de la religiosa, acaecida en

---

<sup>345</sup> Al menos esta concepción parecía vigente hasta antes de las Reformas Borbónicas, que pretendían justamente la extracción de niñas de los claustros, ya que se consideraba, distraían a las religiosas de sus labores.

<sup>346</sup> Joseph Bedillo (S.I.), *Vida de la reverenda madre María Anna Águeda de San Ignacio, primera priora del religiosísimo convento de dominicas recoletas de Santa Rosa de la Puebla de los Ángeles, compuesta por el bachiller Joseph Bedillo, de la sagrada Compañía de Jesús, la saca a la luz el Ilmo. Señor don Domingo Pantaleón Álvarez Abreu, arzobispo de la isla de Santo Domingo, y dignísimo obispo de la ciudad de la Puebla de los Ángeles*, México, Imprenta de la Biblioteca mexicana, 1758. Beatriz Espejo menciona que los jesuitas fueron particularmente aficionados a la difusión de estas *Vidas* y a las cartas edificantes, y que este tipo de obras sirvieron de lectura en colegios, conventos y escuelas. Beatriz Espejo, “Vidas de monjas mexicanas,” en [www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs.../13845-19243-1-PB.pdf](http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs.../13845-19243-1-PB.pdf) [consultada el 23-03-16]. De acuerdo con ella, percibimos que los jesuitas no solo las promovieron, sino que gran parte de ellas fueron

1776, y su publicación fue posible gracias a los recursos que para ello dio el obispo de Puebla don Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu.

La historia de sor María Anna ha sido estudiada por varias investigadoras, entre las que destacan Josefina Muriel, quien le dedicó un apartado en su libro *Cultura femenina novohispana*. Muriel señala que esta religiosa fue autora de algunos tratados de carácter místico y ascético; acentúa su labor como teóloga, y para ello nos refiere algunos temas en los que se hace evidente esta cualidad, como cuando aborda el tema de la Leche Virginal de María. El aporte de la investigadora es muy importante, ya que fue pionera en este tipo de estudios, sin embargo, en ocasiones se queda en una lectura meramente descriptiva y narrativa, sin ahondar en otro tipo de análisis que pueden ofrecer las fuentes.

Un estudio más reciente sobre la misma monja fue el que realizó Jennifer Eich, primero en su artículo “The Mystic Tradition and Mexico: Sor María Anna Águeda de San Ignacio,”<sup>347</sup> publicado en 1996, y después en su libro de 2004, *The Other Mexican Muse: Sor María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756)*.<sup>348</sup> En ambos casos se ocupó de la producción literaria de sor María Anna, desarrollando un análisis desde un enfoque de género, tratando de reivindicar la figura de esta monja como escritora novohispana. Para Eich, sor María Anna fue equiparable a sor Juana Inés de la Cruz en su labor literaria, y además comenta y analiza la gran cantidad de textos de que esta monja poblana fue autora, llegando a considerar que tuvo una participación muy importante en la redacción de las Reglas y Constituciones del convento de Santa Rosa, en el que profesó.

El trabajo de Eich es un intento por demostrar que las mujeres podían encontrar en el claustro un espacio para acceder a la cultura, y que la creencia de que estaban totalmente apartadas de ella no siempre resultó cierta. Para acercarse a la literatura, las monjas debían ejercer ciertos oficios que les permitieran tener acceso a los libros, tales como abadesa, vicaria, contadora o bibliotecaria, o bien contar con el permiso de la abadesa o del confesor

---

redactadas por estos religiosos. La finalidad obviamente era darlas a conocer y ofrecer a la sociedad modelos de conducta y de religiosidad que podían imitar.

<sup>347</sup> Jennifer Eich, “TheMysticTradition and Mexico: Sor María Anna Águeda de San Ignacio”, en *Letras Femeninas*, vol. XXII, no.1-2, 1996.

<sup>348</sup> Jennifer L. Eich, *The Other Mexican Muse: Sor María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756)*, New Orleans, University Press of the South, 2004. Por la capacidad que tuvo para manejar este tipo de temas, con profundidad y conocimiento, sor María Anna Águeda ha sido llamada por algunos autores, entre ellos Eich, como “la otra musa mexicana” en claro alusión al genio creador compartido con sor Juana Inés de la Cruz.

para poseerlos. En el caso de sor María Anna, necesitaba de tiempo para estudiar las obras con que contaba, para luego redactar sus propias interpretaciones sobre asuntos teológicos.

Nuestra distancia con estos trabajos radica en que no deseamos hacer un estudio de género; nuestro interés es enfatizar la relación entre confesor y confesanda, para analizar la idea de la virtud religiosa y cómo se entendía en la vida de sor María Anna. Deseamos evidenciar que la imagen ideal de esa monja se construyó por ella misma y su director, en tanto ella dejó una representación de sí en los manuscritos que entregó a su confesor Joseph Bedillo, y este redactó la obra. También nos remitiremos a algunos de los tratados de la religiosa para mostrar que tanto estos como la Vida estaban en concordancia y mostraban la misma imagen de una monja virtuosa, versada en temas teológicos, y de proceder ortodoxo.

Finalmente, analizaremos la Vida ejemplar de sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad (1709-1757), monja clarisa del convento de San Juan de la Penitencia, de la Ciudad de México. Es escrita por fray Joseph Eugenio Valdés, perteneciente a la orden de franciscanos reformados que en la Nueva España fueron conocidos como dieguinos, por ser este el titular de su provincia.<sup>349</sup>

En cuanto a la figura y escritos de esta religiosa, también han sido estudiadas por varias investigadoras. Josefina Muriel, en *Cultura femenina Novohispana* le dedica varias páginas, en donde habla sobre su nacimiento, infancia y permanencia en el colegio de San Miguel de Belén o de las “Mochas”, su profesión en San Juan de la Penitencia, sus virtudes y las mortificaciones en que se ejerció. También la considera dentro del rubro de “mística y teóloga” debido a las cartas espirituales que redactó en las que devela su sentimientos de piedad.

Asunción Lavrin y Rosalva Loreto en *Diálogos espirituales*<sup>350</sup> presentan algunos extractos de sus poemas contenidos en sus *Cartas Espirituales*, mismas que, según señalan las autoras, están resguardadas por la Biblioteca Nacional de México. Cabe recordar que las

---

<sup>349</sup> Los franciscanos descalzos o alcantarinos (reformados por San Pedro de Alcántara) fueron una rama franciscana que llegó a Nueva España en 1576 y que se les conoció por dieguinos al ser San Diego de Alcalá el titular de su provincia. Este seudónimo fue usado por los novohispanos para diferenciarlos de los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio, que eran la rama que había llegado al reino desde los primeros tiempos de la conquista a evangelizar y establecerse en él. Luis Serrano Espinoza, *San Diego: el templo conventual de San Pedro de Alcántara*, Guanajuato, Ediciones la rana/ Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2002, col. Arquitectura de la fe, p. 33.

<sup>350</sup> Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (Ed.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglo XVI-XIX*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla- Universidad de las Américas, Puebla, 2006.

Cartas Espirituales eran un tipo de manuscrito en donde las monjas daban conocimiento a sus confesores de lo que les acontecía en el plano espiritual y cotidiano, y en las que reflejaban sus miedos y sus aspiraciones. Estas eran uno de los principales instrumentos que el confesor empleaba para conocer y conducir la conciencia y las actitudes de sus confesandas. Ambos estudios dan noticia de la vida de sor Sebastiana y también hacen referencia a sus cartas y poemas, en donde se señala que provienen de “su más honda vena afectiva.”

Nos encontramos entonces ante tres Vidas ejemplares de distintas localidades (Valladolid, Puebla y Ciudad de México), redactadas por miembros de distintas congregaciones: las de dominicas por los postulados jesuitas, pues aunque Ponce de León no era propiamente de esta orden, sí fue educado por ellos, y en su narrativa se aprecia la admiración que les profesaba; mientras que la de la clarisa es contada por un franciscano. ¿A qué podría obedecer esto? No lo sabemos con exactitud, pero creemos que en el caso de las dominicas se buscaron jesuitas o religiosos vinculados con ellos por el prestigio que estos tenían como directores espirituales de monjas, además de que gran parte de las Vidas provenían de escritores de esta congregación. En el caso de la clarisa, creemos que pudo obedecer al interés de los franciscanos por ser ellos mismos quienes contarán la vida y las virtudes que, según se expresó, tuvo la religiosa. Además, en opinión de Asunción Lavrin la espiritualidad franciscana se traslucía en la vida de sor Sebastiana, ya que esta “manifestaba un asombro incesante por la belleza creada en el mundo por el Señor y la propia belleza de este, así como por el amor que otorga a sus criaturas.”<sup>351</sup>

Es importante mencionar que a veces el confesor también era el autor principal de la obra; aunque de las tres Vidas que consideramos en este capítulo, parece que el único caso que cumple con esto, es el de sor Luisa, pues Ponce de León señala abiertamente que llegó a ser su confesor aunque lo fue casi al final de su vida, como lo refiere en su obra. Joseph Bellido y Joseph Eugenio Valdés en ningún momento señalan haber sido confesores de monjas sobre las que escriben, lo que muestra que a veces los manuscritos de la monja se les enviaban a religiosos externos, y que bajo su criterio se ordenaba y construía el discurso. Aquí entramos entonces en el tema de los autores de la Vida ejemplar.

---

<sup>351</sup> Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, Alejandro Pérez-Sáez (trad.), Darío Zarate Figueroa (rev. de la trad.), México, Fondo de Cultura Económica, p. 425.

En la interpretación de la historia y redacción de estos textos intervenían dos, tres o hasta cuatro autores: la monja, quien redactaba diarios y cartas espirituales y los preparaba para su confesor o confesores; estos mismos, quienes le ordenaban que escribiera, y posteriormente corregían, dirigían la espiritualidad de la religiosa, y algunos de ellos llegaban a escribir las reflexiones que les producían la lectura de aquellos textos monjiles enriqueciendo esa experiencia. Sobre esto, queda constancia, una vez más, con Ponce de León, quien consultó los apuntes del padre Aguado, que fue el confesor por muchos años de la madre Luisa.

La tercer o cuarta intervención era por parte del autor bajo cuyo nombre se publicaba la obra (este podía ser el mismo confesor u otro clérigo al que se le enviaban los escritos) y era quien construía la versión final de la Vida. A esto hay que añadir que las fuentes que empleaba el tercer autor no solo eran los escritos de la monja y el confesor, sino que también podía emplear informes de otras monjas y compañeras, quienes daban testimonio de historias o episodios de la protagonista; también se abrevaba de crónicas conventuales, incluso de sermones fúnebres que se hubiesen pronunciado a la muerte de la protagonista. Por lo tanto, puede darse el caso de un coro de voces que intervenían en una obra, aunque el autor principal o bajo el que se publicaba la Vida, solo diera crédito a dos o tres de ellos.

Sobre el grado de intervención que tuvieron en la obra esos autores, a veces es difícil distinguirlo, sobre todo pensando en que la historia se construyó a partir de la mirada de quienes participaban directamente en la actividad de su escritura, y que por ejemplo, a partir de la lectura de un confesor, el autor haya sido influido por aquel y haya presentado las ideas como suyas. Relacionado con esto, ¿qué pasa con la monja? ¿Es posible conocer lo que ella escribió sin la intervención de ninguno de los otros autores? Dado que la Vida es un producto acabado que pasó por varias interpretaciones y reescrituras antes de ser publicada, y puesto que no tenemos acceso a los manuscritos de ella que se ostentan como autobiográficos, no nos queda más que apelar a la misma obra, cuando el autor señala explícitamente que lo que se dice son palabras “exactas y literales” de la religiosa, es decir, se remite al voto de confianza y de verdad.

Esto en cuanto a los autores que intervenían en la construcción de estas obras, pero también debemos mencionar a los actores involucrados en su publicación. Cuando se

pretendía publicar una Vida, como sucedía con otros casos, tenía que pasar por varios filtros y cumplir con ciertos requisitos antes de salir a la luz. En el caso de las Vidas ejemplares, una vez terminada la versión final, era enviada a censores o examinadores, quienes revisaban a profundidad la obra con la intención de cerciorarse de que no atacaran o contradijeran la doctrina católica o cuestionaran la autoridad del rey. Una vez concluida la examinación, emitían votos de aprobación o reprobación para su publicación.

Estos examinadores provenían de diversas congregaciones, así podían ser regulares, seculares o miembros del Tribunal de la Santa Inquisición. La intención era que fueran personajes versados en los temas teológicos capaces de detectar cualquier error o ataque a la religión o al monarca. Usualmente se empleaban dos o tres examinadores para su revisión, y si emitían voto aprobatorio, enviaban estos “pareceres” a los máximos representantes del gobierno civil y eclesiástico en Nueva España, que eran el virrey y el arzobispo. Estos, viendo los “pareceres” de los examinadores, consentían o reprobaban su impresión. Tanto el virrey como el arzobispo, en calidad de las más altas autoridades de gobierno, debían velar por el bienestar de sus respectivas instituciones, y por lo regular validaban en el criterio de quienes habían revisado los textos.

### **3.3 Estructura, elementos y temas comunes en las obras seleccionadas**

Las Vidas ejemplares presentan una estructura muy similar en cuanto a su organización y manera de narrar, lo cual puede resultar lógico pues se basaban en ejemplos anteriores que perseguían la misma intención.<sup>352</sup> Como ya comentamos, las Vidas ejemplares se componían de varios apartados previos a la obra en cuestión, que son llamados “paratextos” por Jaime Borja Gómez,<sup>353</sup> tales como dedicatorias, prólogos, votos aprobatorios y licencias de autorización para su impresión. Estos documentos, que casi siempre aparecen como anexos en las obras, son importantes no solo porque dan fe del objetivo para el que fueron creados, sino también porque en ellos se encuentra plasmada la intención de querer presentar y validar una vida admirable, ortodoxa y ajustada a los cánones de la Iglesia.

---

<sup>352</sup> Puesto que en esta investigación se analizan Vidas ejemplares del siglo XVIII, con esta afirmación nos referimos a las vidas que se produjeron en los siglos anteriores.

<sup>353</sup> Jaime Humberto Borja Gómez, “Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada” en *Fronteras de la Historia*, no. 12, 2007, p.53, Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83301202> [consultado el 19-06-16].

En la vida de sor Luisa de Santa Catarina, Ponce de León redacta una dedicatoria a San Ignacio de Loyola, en la que muestra evidente su admiración por su congregación. Posteriormente se inserta la carta de aprobación realizada por el jesuita Francisco Joseph Pérez de Aragón, en la que dice ser un acierto que su autor empleara la alegoría de la azucena para referirse a la virtud de sor Luisa, pues era reflejo de su vida penitente y pura, y quien la leyera, encontraría en ella las tres partidas de la flor a las que se había referido San Antonio de Padua: medicina, candor y fragancia. Estas tres características se encontraban presentes en la fisionomía de la flor de la siguiente manera:

...medicina en la raíz, olor y candor en la flor [...] con que se manifiesta en los penitentes la medicina, porque ponen su estudio en la raíz de sus males, candor en la sinceridad y recta intención en las obras. Y el olor en la fama y el buen nombre de su edificación.<sup>354</sup>

Pérez de Aragón aprecia las tres cualidades de la azucena en la vida de sor Luisa, pues considera que con ello se procuró lograr su mayor perfección, la gloria de Dios y la buena opinión de las personas.<sup>355</sup> Al final, comenta que no encontró en este escrito alguna proposición contra la fe católica, las buenas costumbres ni contra las regalías<sup>356</sup> del monarca, por lo que otorgó su aprobación en la casa Profesa de los jesuitas el 14 de julio de 1756.

Enseguida, se anexa el “parecer” del jesuita Juan Ignacio Ruiz de la Mota, quien también se refirió a la metáfora de esta flor, pues decía que era “un bello símbolo de un alma santa, con que Cristo quiso representar la idea cabal de una santidad perfecta.”<sup>357</sup> Indicaba que la azucena ya había sido tratada como símbolo de la perfección cristiana por autores doctos dentro del catolicismo, como San Bernardo. Asimismo, señalaba que hasta ese momento, la vida de la madre Luisa era la tercera obra publicada de Ponce de León, y

---

<sup>354</sup> Joseph Antonio Ponce de León, *La azucena entre espinas, representada en la vida y virtudes de la V.M. Luisa de Santa Catarina*, p. 1.

<sup>355</sup> *Ídem*

<sup>356</sup> La regalía es la preeminencia, prerrogativa o excepción particular y privativa, que en virtud de suprema autoridad y potestad ejercer cualquier Soberano en su Reino o Estado: como el batir monedas. *Diccionario de autoridades* en línea, disponible en <http://web.frl.es/DA.html> [consultada el 06-10-16]. Las regalías podían entenderse como los privilegios que el rey tenía no solo sobre los territorios en los que ejercía su dominio, sino también en las instituciones que se implantaban en él, y sobre esto poseía ciertas regalías en la Iglesia hispana.

<sup>357</sup> *Ibidem*, p. 2.

que en todas ellas había tratado asuntos de religión. Finalmente, emitió su aprobación en la casa profesa el 28 de agosto de 1756.

Luego encontramos las licencias de los superiores del gobierno civil y eclesiástico, del virrey Agustín de Ahumada y Villalba, marqués de las Amarillas, quien dio su autorización una vez que cotejó el voto de Francisco Joseph Pérez de Aragón, el 1 de octubre de 1756. Por su parte, el arzobispo Francisco Javier Gómez de Cervantes, hizo lo mismo el 20 de septiembre de 1756.

Después de estos, en la obra se anexa un prólogo al lector, en donde el autor señala las fuentes que empleó para la construcción de su obra: los apuntes de la madre Luisa de Santa Catarina y de su confesor, el franciscano Juan López de Aguado.<sup>358</sup> Sobre estos escritos dice:

Quiso el destino que entendiera yo la ilegible letra de la Madre, y que pararan en mi los apuntes del R.P. fray Juan López de Aguado, a quien los volví cuando vino de España, e insistió en que yo la había de escribir, como antes de embarcarse me lo había ordenado.<sup>359</sup>

Desde aquí queda clara la participación de sor Luisa en la construcción de la Vida ejemplar, además de su confesor y el autor principal. Nos encontramos entonces en un ejercicio hermenéutico de recreación de las vivencias de la monja, en el que actuaron las interpretaciones de sor Luisa, López Aguado y Ponce de León.

En la siguiente Vida ejemplar, la de sor María Anna, el aspecto de “lo real” en la narración preocupó a Joseph Bedillo, su autor principal. Desde el prefacio señalaba haber cuidado las cuestiones de “verdad” y de claridad, porque “faltando la solidez en los cimientos, solo se podrían fabricar ruinas, siendo la mentira y el engaño más falsos que la

---

<sup>358</sup> Fray Juan López de Aguado fue un franciscano natural de Tlalpujahuá, Michoacán. Fue Maestro de teología, sirvió al tribunal de la Inquisición en varios oficios y desempeñó el cargo de Guardián en Valladolid de Michoacán, además de haber sido confesor de monjas. En Francisco Pimentel, *Obras completas de Francisco Pimentel. Miembro que fue de varias sociedades científicas y literarias de México, Europa y Estados Unidos de Norteamérica*, tomo I, México, Tipografía Económica, 1903, p. 387. En <https://books.google.com.mx/books?id=sZASAAAAYAAJ> [consultado el 28-06-16].

<sup>359</sup> *Ibidem*, p. 3.

arena movediza.”<sup>360</sup> En cuanto a la claridad, era necesaria para que no “se oscurecieran tan vivos ejemplos y percibieran todos el primor de sus virtudes.”<sup>361</sup>

Para lograr el primer aspecto, Bedillo deseaba convencer al lector de que lo que le narraba había sido real y remitía al voto de confianza o *captatio benevolentiae*, es decir, que le creyera “con buena voluntad y fe,” y esto nos remite al régimen de verdad que planteábamos en la introducción: las Vidas ejemplares encontraban en la fe y en la bondad humana algunos de sus pilares más sólidos para validarse. Desde el momento en que Bedillo señala los criterios que sostenían su historia, estaba pensando en un lector que no los cuestionara y que tuviera la disposición para obtener una enseñanza moral y religiosa con su lectura.

Relacionado con lo anterior, para el siglo XVIII novohispano los modernos conceptos de rigor científico y verificabilidad todavía estaban muy lejos de convertirse en parámetros para la producción histórica; además, no hay que olvidar que en este contexto buena parte de la población creía que lo narrado en las Vidas ejemplares realmente había ocurrido, dado que era una sociedad profundamente religiosa, en donde era común la creencia de la intervención de lo sobrenatural en la vida de los hombres. El aspecto de la claridad que Bedillo menciona tenía que ver con que lo que contara fuera fácil de asimilar, dando cuenta de las virtudes en las que la religiosa se había ejercitado de una manera sencilla, coherente y bella.

Después de este apartado, en la obra se anexa “el parecer” del fraile mercedario Juan de Miqueorena, maestro en Teología y calificador del Santo Oficio de la Inquisición, quien señalaba tener amistad con sor María Anna y aseguraba conocer sus virtudes. Miqueorena se refiere a Bedillo como el “historiador de la vida” de la religiosa, y decía que en su método se combinaban el entrelazamiento de los hechos con las obras o virtudes, es decir, “las obras se iban mirando conforme la vida se iba leyendo.”<sup>362</sup> Por último, señalaba que la Vida no contenía cosa alguna contra los dogmas de la fe, las buenas costumbres, ni en las regalías de su Majestad.<sup>363</sup>

---

<sup>360</sup> Joseph Bedillo (S.I.), *Vida de la reverenda madre María Anna Águeda de San Ignacio, primera priora del religiosísimo convento de dominicas recoletas de Santa Rosa de la Puebla de los Ángeles*, 1758, p.2

<sup>361</sup> *Ídem*.

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>363</sup> *Ídem*.

El otro “parecer” es del jesuita Joseph Redona, también calificador del Santo Oficio. Después de señalar algunos puntos sobre la vida de sor María Anna, la resolución que dio fue favorable, pues no encontró en sus cláusulas cosas dignas de “censurar, doctrinas que descantillaran un ápice de la verdad y pureza de nuestra fe, ni que en algo se opusieran a las pragmáticas y regalías de la Corona.”<sup>364</sup>

Estos dos ejemplos de votos aprobatorios por parte de miembros de la Inquisición nos muestran que esta institución, reguladora de la fe, no solo se encargaba de detectar y reprender las herejías y los delitos de tipo moral, sino que también daba validez y legalidad, a través de algunos de sus integrantes.

En tercer lugar, entre los documentos que le dieron validez a la Vida de sor Sebastiana se encuentran una “protesta” del autor, en la que dice no requerirse para su comprensión más que la fe humana que se fundaba “en la contestación de dichos de las personas, que concurrieron en las tres clausuras en que vivió la V.M. Sebastiana”<sup>365</sup>, queriendo decir que en la construcción de esta obra había intervenido el testimonio de personas que conocieron a la religiosa en las tres clausuras en las que estuvo, es decir, en el Colegio de Belén y en los conventos de Corpus Christi y San Juan de la Penitencia. Más adelante señala que aunque esta fe es piadosa, también es falible; es decir, su historia podía estar sujeta a equivocaciones, por lo que apelaba al juicio que la Iglesia hiciera de su obra.

Luego encontramos una dedicatoria a la Providencia Divina. Después aparece la licencia del virrey, que en ese momento era don Francisco Cajigal de la Vega, en la que da su consentimiento para la impresión de la obra, una vez visto el “parecer” del Dr. Juan Joseph de Eguiara y Eguren, maestro-escuela de la Iglesia Metropolitana de México, aunque aquí no se anexa el “parecer”, como sucede en otras obras. Nos llama la atención que se haya escogido a Eguiara y Eguren como uno de los examinadores de esta Vida, ya que él mismo fue autor de un sermón fúnebre para una monja capuchina de la Ciudad de

---

<sup>364</sup> La Pragmática es la ley o estatuto, que se promulga o publica, para remediar algún exceso, abuso o daño que se experimenta en la República. Se deriva del griego “Pragma” que significa negocio o estado de las cosas. En *Diccionario de autoridades en línea*, disponible en <http://web.frl.es/DA.html> [consultada el 06-10-16]. En ese contexto la pragmática del rey se refiere a la facultad que este para actuar según su criterio y para emitir mandatos, decretos u ordenanzas embestido con su propia autoridad.

<sup>365</sup> Joseph Eugenio Valdés, *Vida admirable y penitente de la venerable madre sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, religiosa de coro y velo negro en el religiosísimo convento de señoras religiosas clarisas de San Juan de la Penitencia de esta ciudad de México, refiérela fray Joseph Eugenio Valdés, Lector de prima en Sagrada Teología de este convento de San Diego de franciscos descalzos, dedícase a la Altísima Divina Providencia*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1765, p. 1.

México, sor Agustina Nicolasa María de los Dolores Muñoz y Sandoval,<sup>366</sup> lo que nos hace pensar que los examinadores, en ocasiones, podían ser también autores de obras de carácter edificativo, como sucedió en este caso.

Enseguida aparece la licencia de Manuel Joseph Rubio y Salinas, arzobispo de México, quien dio su consentimiento una vez visto el voto aprobatorio del franciscano Diego de Osorio. Se anexa una tercera licencia, expedida por fray Bartolomé Toledo, representante de la provincia de San Diego en Nueva España. En ella señala que el examinador de su orden fue el hermano fray Juan Curiel, lector de prima en teología y que al no haber encontrado cosa que se opusiera a la fe cristiana y las buenas costumbres, la dio por aprobada en mayo de 1760.

Después se anexa un prólogo al lector, en el que Valdés dice que el “fin principal y primario de sacar a la luz esta obra, es la honra y la gloria de Dios. El fin secundario es nuestra enseñanza y erudición, excitándonos sus nobles acciones a imitar sus virtudes.”<sup>367</sup> El motivo de escribir esta historia fue por encargo de fray Miguel Maya, hermano de la religiosa, lo que nos hace pensar que la intención de que una Vida fuera conocida podía provenir de varias vertientes: ya por interés particular, por iniciativa de un grupo, en el que no se restringía solo a religiosos, sino a seglares.

En cuanto a la división de capítulos en estas Vidas ejemplares, es la siguiente: Ponce de León y Bedillo las dividen en tres libros, en los dos primeros se exponen el nacimiento, infancia, juventud y vida seglar de la protagonista, mientras van enunciando las virtudes que se dice, tuvieron las religiosas antes de profesar, y el último libro lo dedican a hablar más detenidamente de ellas, retomando muchas de las veces pasajes ya expuestos en los capítulos anteriores.

En contraste, Valdés solo redacta dos capítulos para señalar la vida de sor Sebastiana, y en estos mismos el tema de las virtudes va implícito. Aunque Valdés solo cuenta con dos libros, cada uno está compuesto por una gran cantidad de capítulos (el primero 17 y el segundo 30). Tenemos entonces que las vidas de las dominicas siguen una

---

<sup>366</sup> Juan Joseph de Eguiara y Eguren, *La mujer edificativa. Panegírico fúnebre que el día 12 de junio de 1755 se pronunció en las honras de la M.R.M. Agustina Nicolasa María de los Dolores Muñoz y Sandoval*, México, Imprenta nueva de la biblioteca mexicana, 1755.

<sup>367</sup> Joseph Eugenio Valdés, *Vida admirable y penitente de la venerable madre sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, religiosa de coro y velo negro en el religiosísimo convento de señoras religiosas clarisas de San Juan de la Penitencia...*, 1765, p. 10.

estructura casi idéntica en cuanto a su organización y capitulado, mientras que el de la clarisa, si bien tocan los mismos aspectos, se condensa toda la información solo en dos libros o apartados. Creemos que esto respondía a los estilos que siguieron quienes las escribieron, en donde es probable que las Vidas que leyeron previamente hubieran influido para esquematizar sus obras.

En las tres Vidas ejemplares aparecen tópicos, *tópoi*, o lugares comunes, que son entendidos como esquemas del pensamiento y de expresión ya prefijados, arquetipos retóricos para la persuasión. También son señalados como figuras que por su excesivo uso y reiteración se convirtieron en figuras lexicalizadas, es decir, eran conocidas y aceptadas por los autores de estas obras, como por ejemplo, señalar que casi todas las protagonistas manifestaran una temprana vocación religiosa.<sup>368</sup> Estos modelos culturales determinados en la tradición cristiana aparecen sobre todo en los relatos hagiográficos, de donde las Vidas ejemplares toman muchos de sus elementos. Por ejemplo, la idea del desprecio del mundo y la vida terrena, en pos del enaltecimiento de la vida espiritual, el fuego interno como imagen del amor que la religiosa sentía por Dios y por sus prójimos, el viaje de la vida, y que la monja debía recorrer un “camino de abrojos” y mortificaciones necesario para alcanzar la santidad.<sup>369</sup> A estos podemos añadir los *tópoi* que Rubial menciona sobre la idea de que Dios prefería a los insignificantes para hacer patentes sus grandezas, que la “santa ignorancia” era uno de los medios de salvación recomendados para las monjas y que iba en contra de la soberbia teológica e intelectual.<sup>370</sup> Con todo ello, en las Vidas ejemplares podemos considerar la aparición de los siguientes temas comunes de inspiración hagiográfica:

- Nacimiento y crianza; en donde se menciona el lugar de origen de la protagonista, el nombre de sus padres y algunos sucesos “curiosos” durante su infancia, que son utilizadas como pistas por parte del autor para evidenciar que desde pequeña se perfilaba una vida monacal.

---

<sup>368</sup> *Edad Media: Tópoi*, en <http://aetasmedievalis.blogspot.mx/2009/08/topoi.html>, [consultada el 06-07-16].

<sup>369</sup> *Ídem*

<sup>370</sup> Antonio Rubial García, “La obediencia ciega. Hagiografía jesuítica femenina en la Nueva España del siglo XVIII” en Perla Chinchilla y Antonella Romano (Coords.), *Escrituras de la modernidad, los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana-Biblioteca Francisco Javier Clavijero, 2008, Col. El mundo sobre papel, p.166.

- Usualmente la infancia es presentada como algo ejemplar, pues se busca evidenciar que desde pequeña dio muestras de religiosidad, y en buena medida, se debió a la buena crianza que le propiciaron sus padres, destacando el papel de la madre como primera mentora de su educación moral y cristiana.
- La predestinación y el libre albedrío son factores importantes que intervienen en la vida de la protagonista. Si bien en relatos de este tipo se habla de un destino marcado en el que se dice que Dios la había elegido como Esposa desde antes de que naciera, la capacidad de elegir que esta tenía también juega un papel crucial, ya que necesitaba estar convencida para realizar algunas acciones. Muestra de esto último es la *duda* que se incubó en varias mujeres antes de tomar los votos, misma que superaba, según estas historias, con la ayuda de Dios y ocurría entonces el convencimiento pleno de su nuevo camino.
- Juventud y algún acontecimiento que marca el término de la vida seglar y el inicio de la religiosa. Este acontecimiento puede ser una ruptura o conversión que separa tajantemente los dos periodos, o puede tratarse del afianzamiento de una vocación que ya se manifestaba desde la infancia, y que durante la juventud se consolida. En las Vidas ejemplares que nos ocupan esta etapa siempre aparece como patrón.<sup>371</sup>
- Mortificaciones y penitencias, que pueden presentarse desde la niñez o en la juventud, casi siempre más constantes en esta última, pero que aumentan y son más severas a partir del noviciado, y sobre todo durante su vida como religiosa. En este rubro se consideran tanto los castigos que la monja se autoimponía con permiso del confesor, como las persecuciones o el desprecio que sufrían por parte de sus contemporáneas; algo que, según las fuentes, llevaba con resignación y paciencia.
- En los oficios que desempeñaron se aprecia el ejercicio y el perfeccionamiento de sus virtudes. Según estas Vidas ejemplares, las religiosas se adiestraron en prácticamente todas las virtudes, y los oficios que desempeñaron les permitieron ejercer algunas en particular. Por ejemplo, en la enfermería podían practicar la paciencia y la caridad.

---

<sup>371</sup> Luz del Carmen Vallarta en su artículo también señala la presencia de dos modelos básicos: la conversión en un momento dado de la existencia de la protagonista, y ser mujeres con cualidades excepcionales desde pequeñas. “Voces sin sonido: José Eugenio Ponce de León y su modelo de mujer religiosa,” p.43.

- El crecimiento espiritual y moral de las religiosas era progresivo y ascendente. Conforme avanzaban en su “camino de abrojos,” las protagonistas se aproximaban más a la perfección cristiana, y este estado les permitía ascender a una mayor pureza y conocimiento de verdades divinas.
- Se trazan lazos espirituales entre las religiosas con los modelos femeninos de sus respectivas órdenes, tales como Santa Rosa de Lima, Santa Catalina de Sena, Santa Clara y Santa Coleta.
- Se establece una lucha entre las tentaciones-vicios y las virtudes-dones, en la cual la monja con la ayuda divina siempre salía triunfante. El enfrentamiento se establecía en dos dimensiones, la corpórea y la espiritual, y a pesar de las dudas o tropiezos en los que a veces caía la religiosa, siempre encontraba el sendero.
- Es usual que la monja protagonista tuviera visiones y revelaciones tanto de tipo celeste como demoníacas. La religiosa podía mantener un diálogo con Cristo, la Virgen, los santos o los ángeles, pero también con el demonio, quien la hostigaba para conseguir su perdición. Después de la descripción de las visiones, el autor de la Vida ejemplar siempre da a entender el significado o enseñanza que se obtenía de aquellas imágenes, que casi siempre se movían en el terreno de los sueños o en la imaginación.
- Las enfermedades se llevaban con resignación y a veces eran “vistas como regalos o pruebas de Dios.” Casi siempre se habla de la naturaleza enfermiza de la religiosa, que se agravaba con su profesión religiosa y que padecía de varias enfermedades durante toda su vida. La enfermedad podía ser hereditaria pero generalmente se dice que era causada por la mortificación que se imponía al cuerpo, la inadecuada o poca alimentación, que también se relacionaba con el uso de cilicios, grilletes y otras penitencias que atormentaban el cuerpo. Las enfermedades, según estas Vidas, varias veces son consideradas pruebas de Dios para prepararla para un estado de mayor perfección.
- En la última enfermedad, la religiosa triunfa sobre la tentación demoníaca, y según estos relatos, moría en opinión de santa y venerable. Casi siempre se habla de un padecimiento doloroso y duradero que la mantiene postrada en el lecho, pero que aun así, da muestras de virtud a sus compañeras, y que se prepara para partir del

mundo terrenal y entrar al celestial. En las Vidas ejemplares es común que el demonio la tiente por última vez con la intención de perder su alma, pero la religiosa, según estos relatos, siempre sale victoriosa con la ayuda divina.

- Algunos sucesos maravillosos son pruebas de la virtud y la perfección de la religiosa. Estos son manifestaciones que ocurren, generalmente, después de la muerte de la monja, tales como apariciones o curaciones milagrosas, de las que el autor de las Vidas ejemplares no duda en incluirlas como testimonios de verdad.

A grandes rasgos, estos son los temas de corte hagiográfico que están presentes en las Vidas ejemplares que analizamos. Sin embargo, en ellas también aparecen elementos biográficos como el presentar la historia de manera cronológica y lineal, en donde solo se mencionan fechas cuando se trata de un suceso trascendental en la vida de la monja, tales como el nacimiento o la fecha de bautizo, el ingreso al noviciado, la profesión religiosa, algún suceso histórico para la comunidad y la muerte de la protagonista. Aunque a simple vista, en estos textos sobresale la parte hagiográfica, el soporte es de tipo histórico y biográfico, dado que lo que se hace es contar la historia de una persona en la que se enfatizan hechos importantes que explican sus acciones y aspiraciones.

Finalmente, y quizás en menor medida, se encuentre el aspecto autobiográfico, dado que los autores de estas obras parten de los apuntes de las religiosas para la construcción de las historias, y algunas veces dan pinceladas textuales del pensamiento de aquella, al citar esporádicamente algunos de sus escritos. De las tres Vidas que analizamos, el nivel de presencia de lo autobiográfico varía de acuerdo con el narrador. Así, en la vida de sor Sebastiana Josefa es en donde mayor cantidad de pasajes de este tipo se puede apreciar. Esto pudo lograrlo gracias a las 60 cartas espirituales que Valdés consultó, material suficiente que le permitió conocer a detalle la espiritualidad y los estados emocionales de su confesanda. Sobre esto ahondaremos más adelante.

Las Vidas ejemplares también hacen uso de la retórica, como bien anota Jaime Humberto Borja Gómez. Esto sucedía en tres niveles para lograr persuadir al lector: enseñar, divertir y mover. Enseñar verdades dogmáticas y virtudes, divertir al público en el

sentido de que su lectura era un pasatiempo, y mover los sentimientos, es decir, imitar.<sup>372</sup> Se trataba, dice Borja, de elaborar un discurso verosímil, desde el cual la historia del sujeto ejemplar era un conducto de vicios y virtudes y alcanzaba su objetivo, que era enseñar.<sup>373</sup>

Para dar continuidad a las historias y evitar confundir al lector, al no saber a qué pasaje de qué monja nos referimos o qué hechos de su vida van íntimamente relacionados, vamos a mencionar la historia de cada una de ellas por separado y acentuaremos tres momentos cruciales para sus vidas: nacimiento e infancia, pues desde aquí los autores dan pistas para entender el futuro desempeño como monjas, además de que en ellos ocurren acontecimientos que indican la predestinación y la importancia de crecer en un hogar con buenos cimientos en lo moral, puesto que este será el ambiente propicio para el desarrollo físico y espiritual de la niña.

El segundo momento es la juventud y el ingreso al claustro, que como ya señalamos, significa la reafirmación de la vocación, o una total conversión e interés hacia ese estado cuando antes no se mostraba. Esta etapa es tratada por los autores de estas obras de igual manera, aunque en algunos el cambio de la vida seglar a la religiosa es mucho más drástico. El tercer momento es la edad adulta y la muerte, en el que las protagonistas, según sus historias, llevan a cabo el perfeccionamiento de sus virtudes, la lucha contra los vicios y el pecado, y el triunfo final, que sucede con sus muertes.

Como es evidente, deseamos rescatar los tópicos hagiográficos que percibimos en las obras, así como también puntualizaremos los aspectos biográficos y autobiográficos. En este entendido, seguiremos un orden cronológico en función del nacimiento de cada una de ellas.

### **3.4 Monjas consideradas virtuosas**

Las Vidas que analizamos a continuación, de las dominicas sor Luisa de Santa Catarina y sor María Anna Águeda de San Ignacio, así como de la clarisa sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, provienen de conventos de vida calzada, pues aunque sor María Anna

---

<sup>372</sup> Jaime Humberto Borja Gómez, “Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada” en *Fronteras de la Historia*, no. 12, 2007, p.63, Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83301202> [consultado el 19-06-16].

<sup>373</sup> *Ídem*

siguió la regla reformada de santo Domingo de Guzmán, no pertenece a los de tipo descalzo, como lo eran las comunidades de agustinas, capuchinas y clarisas de la primera regla Santa Clara.

### **3.4.1 Sor Luisa de Santa Catarina de Sena (1682-1738)**

Joseph Antonio Ponce de León no señala una fecha de nacimiento de sor Luisa de Santa Catarina de Sena, aunque refiere que fue bautizada el 3 de septiembre de 1682, y que su “patria” fue Jacona, una población cercana a la villa de Zamora, en Michoacán. Sobre este lugar, Ponce de León proporciona diversos datos, sobresaliendo aquellos relacionados con las creencias religiosas o aspectos devocionales; como por ejemplo, que en Zamora se tenía una imagen de la virgen María llamada Nuestra Señora de las Raíces, a la que se tenía una gran devoción.”<sup>374</sup> Por lo que respecta a los datos familiares de sor Luisa, el clérigo refiere que sus padres fueron doña Nicolasa de Torres Guerrero y don Felipe de Campos Frire, seguramente individuo letrado, y quizá parte de la elite local, pues señala que fue regidor de la villa de Zamora. Este matrimonio tuvo cinco hijos, entre ellos, la protagonista de esta historia.

Ponce de León también ofrece información sobre habilidades que, según él, la futura monja tenía desde pequeña, pues además de las llamadas labores femeninas (cocinar, asear y mantener el orden de la casa) que le había enseñado su madre, aprendió a leer desde una edad muy temprana, aunque era pésima en la escritura. La tragedia y la manera de superarla también están presentes en la vida de Luisa: su madre murió cuando ella tenía 15 años de edad; pero pese al dolor de la pérdida, esta no decayó, por el contrario, asumió una gran responsabilidad al hacerse cargo del gobierno de su casa y de su padre, pues todos sus hermanos estaban casados.

Luego de la muerte de su madre, su padre rentó a don Prudencio Oñate -un conocido de la familia-la hacienda de Pururarán el Grande, por lo que dejaron Jacona para trasladarse a vivir a este lugar. Tiempo después la tragedia volvió a su vida, pues su padre murió sin haber visto en ella inclinación alguna por los estados marital o religioso.<sup>375</sup> Según

---

<sup>374</sup> Joseph Antonio Ponce de León, *La azucena entre espinas, representada en la vida y virtudes de la V.M. Luisa de Santa Catarina*, p. 2.

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 4.

Ponce de León, Luisa nuevamente hizo frente a la situación y se hizo cargo de la hacienda y la dirigió con tal acierto, pues llegó a pedir prestado 40, 000 pesos para mantenerla y a pagarlos en su integridad.

La intención del autor era mostrar a Luisa como una mujer de carácter fuerte, que no se doblegaba ante el dolor, y que tenía ambiciones materiales, ya que era amante de los caballos, de los lujos (como el afecto que mostraba hacia una pieza de “barro, o loza traída de Filipinas”)<sup>376</sup> y deseaba llegar a ser rica. También parecía ser soberbia, algo que se manifestaba en sus convicciones, pues a pesar de que tenía varios pretendientes no deseaba casarse, debido a que no quería “sujetarse a otra voluntad y por conseguir caudal para sí sola.”<sup>377</sup>

Sobre la negativa a casarse nos parece oportuno recordar que durante el período virreinal, los estados honorables y deseables para toda mujer eran el matrimonio o el claustro, y que las mujeres solteras o viudas que se mantenían así mismas sin el respaldo de una figura masculina casi siempre estaban sujetas a sospechas sobre su honor, además de que, vistas desde una óptica paternalista y protectora, debían tener un varón que cuidara de ellas. Todo este preámbulo es un recurso que Ponce de León utiliza para mostrar más adelante cómo una mujer con esas características, con aspiraciones materiales, y que se hallaba expuesta a los “peligros del mundo”, podía llegar a cambiar y a convertirse en un ejemplo de monja obediente, humilde y de conducta intachable.

La etapa crucial que marca la conversión en la vida de Luisa ocurrió cuando tenía 25 años, momento en el que realizó un viaje a Valladolid con el objeto de visitar a una amiga de su familia. Estando ahí, se dirigió al convento de San Francisco; según refiere Ponce de León, se dirigió al confesionario, no porque tuviera mucha devoción, sino por seguir a sus acompañantes. Ahí se encontraba el fraile franciscano Juan López Aguado, quien la escuchó y al término de su narración le dijo: “¡Pobre señora, ni confesarse saber!”<sup>378</sup> El fraile la reprendió gravemente por no haber hecho bien el examen de

---

<sup>376</sup> Con exactitud no sabemos a qué se refería pero posiblemente era un artículo de porcelana.

<sup>377</sup> Joseph Antonio Ponce de León, *La azucena entre espinas, representada en la vida y virtudes de la V.M. Luisa de Santa Catarina*, p. 5.

<sup>378</sup> *Ibidem*, p. 7.

conciencia, la mandó a que revisara sus faltas, y sentenció: o confesarse bien, o condenarse.<sup>379</sup>

Según el autor, este hecho marcó fuertemente a Luisa, tan acostumbrada a recibir halagos y ningún reproche, y dice que si bien se había arrodillado una mujer banal al inicio de la confesión, cuando terminó se había levantado una anacoreta, que a partir de entonces había decidido dedicarse al servicio de Dios. Pero la convicción de reorientar su camino también pudo ser producto del carácter de Luisa, una mujer que no aceptaba que los demás tuvieran una imagen negativa de sí, y que para demostrar que podía alcanzar cualquier meta que se propusiera, incluso ser monja, se había empeñado en lograrlo. Ocurre entonces un encauzamiento del orgullo y la soberbia hacia la humildad, y que más tarde sería el desprecio de sí misma, es decir, el paso del vicio a la virtud.

En este pasaje también se hace evidente la predestinación y el libre albedrío: Ponce de León señala que Luisa fue iluminada por la gracia divina para “despertar” de lo equivocado de su vida y rectificarla, aunque su determinación fue la que la condujo a prepararse para ese nuevo estado. Sobre ese convencimiento, el autor quiere dejar constancia sobre su pensamiento al citar una cláusula de la futura religiosa, redactada por su propio puño y letra:

Luego que V.R. (va hablando con el venerable padre Aguado), me dijo esto dije, a este que me desengaña he de pedir a mi Dios, a este he de buscar, no a mis ensanchas, y conveniencias; que veo en mí así lo necesita a mi mal natural. Y todo se me hacía desde ese instante amargo lo que no era Dios, soledad, silencio, oración, desprecios, pobreza, desamparos, que todos me traten como yo merezco, que nadie se acuerde de mí ni me sirva, halle otros efectos, y en ellos temor y amor.<sup>380</sup>

De regreso a la hacienda, Luisa comenzó a realizar ciertas penitencias, mientras mantenía correspondencia con el padre Aguado, quien la iba dirigiendo espiritualmente, y solo confió sus deseos de ser monja a doña Rosa de Burgos, amiga de la familia, que se comprometió a pagar la mitad de su dote. Estuvo en esa situación durante dos años, hasta que el sacerdote consideró que la vocación de Luisa ya había madurado lo suficiente, e ingreso al noviciado del convento de Santa Catarina de Sena el 2 de enero de 1707. Seguidamente, Ponce de

---

<sup>379</sup> *Ídem*

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 8.

León se refiere a un hecho importante para la comunidad de religiosas y para la ciudad, suceso que no alcanzó a atravesar la vida de sor Luisa, porque se ubica en un contexto posterior a su muerte: el traslado de las dominicas a su nuevo convento, sucedido el 3 de mayo de 1738. Las monjas abandonaron su antiguo convento debido a la situación ruinoso en la que se encontraba y llegaron al nuevo, ubicado en la Antigua Calle Real, hoy Avenida Madero. Este hecho fue representado en una pintura anónima del mismo año, que por mucho tiempo perteneció a la comunidad de Santa Catalina y que actualmente es custodiada por el Museo Regional Michoacano (ver imagen 3).



Imagen 3. Anónimo, 1738, óleo sobre lienzo. *El traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento en Valladolid.* Museo Regional Michoacano. Imagen tomada de <http://miriadacolumna.blogspot.mx/2009/12/pintura-novohispana-de-tamano-mural.html>

Decimos que el hecho no tuvo lugar en la vida de sor Luisa debido a que esta murió cinco meses antes del traslado, en el mes de enero, pero Ponce de León señala que los restos de la monja fueron llevados en ese viaje, queriendo hacer notar que para la comunidad de monjas era importante honrar su memoria, y con ello reconocían el ejemplo que había significado su existencia. Sus restos mortales eran entonces recordatorio del triunfo del bien sobre el mal y merecían ser estimados.

Una vez que Luisa decidió tomar los votos, Ponce de León refiere cómo fue su ingreso al convento y las diversas penalidades que padeció estando en él, en donde aún parecía tener ciertas dudas sobre su vocación, a pesar de que su confesor, según se refirió,

ya había aprobado su ingreso. Para el autor, esas dudas fueron su mayor tentación: llegó a pensar en abandonar el claustro, debido a que el ritmo de vida que allí llevaba afectó gravemente la salud. Creemos que este es un recurso del autor para representar todavía un nexo con el mundo exterior, un recuerdo de lo que había sido “en el siglo” y una estrategia para dar mayor impulso a lo que continúa, que era la profesión religiosa, que tuvo lugar el 8 de enero de 1708.

El autor también recurre a pasajes en donde es posible apreciar la relación que construye entre la monja protagonista y los modelos femeninos de la orden dominicana. Para ello emplea el pasaje de la elección de las coronas en la vida de Santa Catalina de Sena, en el que se le presentó una de gloria y otra de espinas, y esta eligió la segunda. A imitación suya sor Luisa también eligió la de espinas.

Este pasaje parece ser un episodio buscado por los autores de las Vidas ejemplares que tuvieran por protagonistas a monjas dominicas. Afirmamos lo anterior, porque en la siguiente obra que analizamos, escrita por Joseph Bedillo, menciona el mismo pasaje, y hace la misma vinculación de la santa con la religiosa sor María Anna Águeda. El significado en ambos casos era que la monja elegía una vida de sufrimiento y desprecio en lugar de una de honores.

Una de las situaciones más complicadas que, según Ponce de León, experimentó la monja, fue la ausencia del confesor que la había motivado a ingresar al convento. Esta situación se agudizó debido a que no pudo entablar una buena relación con sus siguientes confesores, quienes incluso la tuvieron por loca o ilusa, y que, según el clérigo, pudieron contribuir a que Luisa desviara un poco el camino de la virtud al quitarle ciertas prácticas como la penitencia, el retiro, la distribución espiritual, o la lectura de libros piadosos. Ponce de León sugiere que estos mandatos eran para probar el temple y la obediencia de la religiosa, ya que esta última, en ese ideal de virtud, fue una de las cualidades más estimadas. Para este y muchos otros autores de la época, la obediencia perfecta a sus confesores fue una de las características esenciales de lo que cultural y socialmente se esperaba de las monjas.<sup>381</sup>

---

<sup>381</sup> Luz del Carmen Vallarta, “Voces sin sonido: José Eugenio Ponce de León y su modelo de mujer religiosa,” p. 36.

Antonio Rubial reflexiona sobre el hecho de que obedecer sin cuestionar al confesor, aunque estuviera equivocado o su juicio no fuera el mejor, era uno de los ideales que se derivaron de la religiosidad ignaciana, y que se canalizaron al ámbito conventual. Según esto, en el discurso ignaciano se estipulaba que:

...en la obediencia no se acataba la orden de un hombre, ya fuera confesor, superior eclesiástico o autoridad civil, sino la voluntad de Cristo [...] Aunque el superior fuera una persona menos prudente, o falto de bondad o de virtud o de sabiduría, no se debía dejar de obedecer, pues representaba a Dios, quien es “infalible sapiencia y escribe recto con caracteres torcidos”<sup>382</sup>.

Cabe recordar que estas ideas ignacianas se filtraron en las muchas capas y sectores tanto del clero secular como del regular en el periodo post-tridentino, y llegaron a dominar, por así decir, el terreno de la dirección de conciencias. Rubial aclara que la práctica confesional fue muy importante en el siglo XVI no solo para dirigir la conciencia y las actitudes, sino también para combatir las ideas heréticas de ese siglo, pero que desde la concepción cristiana de los sexos y sus prejuicios sobre la debilidad y tendencia natural al mal por parte de las mujeres, hicieron que ocurriera una especial dedicación a ellas por parte de los confesores.<sup>383</sup> De hecho, dice Rubial que en los manuales de confesores de los siglos XVI y XVII hay una especial atención hacia las mujeres y la dirección de las virtudes que pudieran adquirir.<sup>384</sup>

Esta concepción de la obediencia “ciega” al confesor fue el ideal que se conoció y que según estas fuentes, se practicó en la Nueva España durante la época colonial. Así, a las monjas se les exigía cumplir con los mandatos de sus confesores, y de alguna forma, afianzar su autoridad en ellas. Aunque, como hemos comentado en esta investigación, las religiosas no siempre cumplían con lo que se esperaba de ellas, y en ese sentido, algunas desafiaban ese voto de obediencia, alejándose del camino que les trazaba su guía espiritual, y en ocasiones, llegaban a distanciarse tanto, que construían una visión diferente de la que se preparaba para ellas. Algunos de los casos que hemos contemplado para el análisis del cuarto capítulo presentan matices de esa desobediencia al sacerdote.

---

<sup>382</sup> Antonio Rubial García, “La obediencia ciega. Hagiografía jesuítica femenina en la Nueva España del siglo XVIII” en Perla Chinchilla y Antonella Romano (Coords.), *Escrituras de la modernidad, los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, p.162.

<sup>383</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>384</sup> *Ídem*

Prosiguiendo con la Vida, sor Luisa encontró otro confesor que la comprendió, le restituyó las penitencias y estuvo bajo su dirección hasta que regresó el padre Aguado. Por ese entonces ella ocupaba el oficio de socantora,<sup>385</sup> pues, según Ponce de León, poseía una bella voz para las entonaciones y los cantos en latín, y que, de hecho, la capacidad para comprender esa lengua con exactitud había sido una de las gracias que Dios le había otorgado.

Una vez que Ponce de León nos relató aspectos de la vida cotidiana de sor Luisa, se ocupó de las visiones que, dice, se le presentaron a la religiosa; algunas de corte celeste, y otras, diabólicas. El objetivo de alternar entre pasajes de la vida terrenal y la espiritual, era mostrar que la religiosa se movía entre esos dos ámbitos, y que el reconocimiento de sus virtudes era tanto de Dios como de los contemporáneos de la monja. Por ejemplo, habla de dos visiones que la acompañaron durante diez años, una consistía en que veía siempre junto a sí una sombra pavorosa que la acompañaba en todo momento y que le representaba la muerte; también veía un brazo armado con un cuchillo, que representaba el juicio de Dios. La religiosa contó a su confesor, el padre Aguado, que había escuchado la voz de Dios que le decía: “Yo soy quien te ha de probar”.<sup>386</sup>

La monja sentía temor de ambas figuras, y según el autor, esos sucesos coincidieron con el inicio de su “noche oscura en la purgación de su espíritu” es decir, un período de la mística cristiana caracterizado por un sentido de soledad en el que, si el practicante confiaba en la presencia de Dios en su alma, a pesar de esa aparente ausencia, lograría un mayor conocimiento de Él.<sup>387</sup> Según Ponce de León, sor Luisa superó esa etapa y más tarde esas imágenes desaparecieron.

En la otra visión que se menciona, creemos, se aprecia la influencia del pasaje bíblico de la escala de Jacob (ver imagen 4), en la que se contaba que este patriarca había visto una escalera que llegaba hasta el cielo por donde ascendían y descendían ángeles.<sup>388</sup> En la visión de sor Luisa, entre el cielo y la tierra aparecía una altísima escalera de piedra: en la cima no percibía nada pero sabía que allí moraba Dios. En el último escalón estaba ella, pero como la estructura estaba en el aire temía que fuera a caer al abismo. Así

---

<sup>385</sup> Era la segunda voz o la suplente en el caso de que faltara la primera voz en el coro.

<sup>386</sup> Joseph Antonio Ponce de León, *La azucena entre espinas, representada en la vida y virtudes de la V.M. Luisa de Santa Catarina*, p.37.

<sup>387</sup> Es evidente que la fuente de la que toma inspiración es San Juan de la Cruz y su *Noche oscura del alma*.

<sup>388</sup> *Génesis*, 28:10-22.

mismo, veía al padre Aguado que le señalaba como debía de subir para llegar a la cima, y no dar en aquella profundidad.<sup>389</sup>



Imagen 4. *La escala de Jacob*. 1585. Grabado flamenco anónimo basado en el diseño de Martín de Vos, para ilustrar la vida de Jacob y de Esaú, editadas por Gerard de Jode. Imagen tomada de <http://www.colecciondeverda.com/2013/03/la-escala-de-jacob.html>

En el fondo de aquel abismo había una innumerable multitud de almas. El significado de aquella visión, según Ponce de León era:

La piedra, de que se componía la escala, significaba la firmeza y solidez, con que el alma había de tirar a Dios [...] Veía al venerable Aguado en la escala y entendía que solo la obediencia era el piloto que la había de conducir por tan tempestuoso mar: miraba aquella multitud de almas confusas debajo de la escalera y se le representaba el crecido número de infieles, que no llegaban a tener firmeza y camino para llegar a Dios, porque no se sujetan al seguro gobierno de la obediencia.<sup>390</sup>

<sup>389</sup> Joseph Antonio Ponce de León, *La azucena entre espinas, representada en la vida y virtudes de la V.M. Luisa de Santa Catarina*, p.41.

<sup>390</sup> *Ídem*

Esta visión, en particular, evidencia uno de los tipos de fuentes que Jaime Humberto Borja señala intervinieron en la construcción de las *Vidas ejemplares*: las autoridades bíblicas, que podían ser pasajes de la Biblia o interpretaciones de algún reconocido teólogo; los escritos clásicos, de los que se pretendía imitar el estilo de Cicerón, Aristóteles o Plutarco al narrar y estructurar los acontecimientos, y los testimonios de vista, que eran aquellos testigos que habían presenciado el hecho o que conocieron al sujeto ejemplar (aquí pueden ser las compañeras de la protagonista) y algunas relaciones o crónica del convento.<sup>391</sup>

En las *Vidas ejemplares* es normal que aparezcan visiones tanto celestes como diabólicas. Las primeras eran evidencia de que la monja era del agrado de Dios y que para recompensarla por sus penalidades, este se le mostraba en diversas actitudes y mensajes, mientras que las segundas se presentaban para probarla, y eran un ejercicio en el que si salía triunfante, le otorgaba a la religiosa un grado mayor de perfección.

Sobre las segundas visiones, en la historia de la madre Luisa, Ponce de León relata que cuando ejercía el oficio de enfermera era continuamente acosada y perseguida por los “espíritus infernales” que se le presentaban de diversas y grotescas formas, con la intención de entorpecer sus actividades. El demonio se le aparecía bajo la forma de un “atezado etíope,” que le impedía la entrada a la enfermería y le profería palabras horrorosas. Ante los ataques, sor Luisa imploraba la ayuda divina y siempre salía airosa.

En este libro, Ponce de León también da noticias de otras tres monjas que consideraba venerables, sor María del Santísimo Sacramento, sor Ana Antonia de San Buenaventura y sor Juliana de San Francisco. La referencia a estas monjas tenía como intención demostrar que en ese convento de dominicas, “florecían” las virtudes de manera abundante, y que en general se podía apreciar que sus moradoras cumplían con el estilo de vida que habían elegido. De sor María dice que poseía un genio dulce, caritativo, silencioso, humilde, y que su más sobresaliente prenda era la mortificación. Sor Antonia, aunque era sorda, vivió una existencia de continuo llanto, comulgaba, observaba puntualmente sus constituciones y reglas, practicaba una obediencia ciega y una pobreza

---

<sup>391</sup> Jaime Humberto Borja Gómez, “Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada” en *Fronteras de la Historia*, no. 12, 2007, p.68, Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83301202> [consultado el 19-06-16].

eximia. Sobre sor Juliana apunta que aunque era muy enfermiza, practicó la caridad con los pobres, sin medir cuanto daba, y que la virtud por la que más se destacó fue la castidad.<sup>392</sup>

El último libro de la vida Ponce de León lo dedica a hablar de las virtudes de sor Luisa que eran dignas de imitación, pero no solo eso, sino que de alguna manera intenta mostrar el camino para alcanzarlas, o al menos el camino que siguió esta monja, aunque en términos generales cada una de ellas podría lograrse llevando un régimen de vida penitente. Algunos ejemplos de esas virtudes, que Ponce de León distribuye en doce capítulos, son la mortificación, oración vocal y mental, humildad, paciencia, eximia pobreza, ciega obediencia, de su fe, esperanza y caridad.

Por ejemplo, señala que para cumplir con la mortificación y la “santa obediencia” hacia uno de sus confesores, sor Luisa comió por tres días estiércol de gallina, y en otras ocasiones aderezaba la comida con “polvos de tierra de sepultura, estiércol de ratón, y otras inmundicias.” Pero el autor señala que el padre Aguado le quitó esta práctica porque de comerlo tan seguido, parecía ya sentir deleite y suavidad.<sup>393</sup> Además, sufría con paciencia los malos tratos que en un principio le dirigían sus compañeras, ya que algunas la trataban de tonta, otras de pedidora y chasquera,<sup>394</sup> y otras daban muestras de desprecio.<sup>395</sup>

Sobre su pobreza, Ponce de León decía que era admirable, comparada con la grandeza con la que había vivido en el siglo, pues evidenciaba una nueva condición, como si se tratara de dos Luisas distintas. En cuanto a su pureza, refiere que la conservó intacta durante toda su vida, de ahí que empleara la alegoría de la azucena para justificar que “vivía como un ángel en carne, después de haber pasado los combates más fieros, que caben en su historia.”<sup>396</sup>

De las virtudes teologales, que son necesarísimas en la vida religiosa, refiere que una gran fe le había permitido vencer a los espíritus infernales, y deseaba que esta virtud abrigara los corazones de todos los infieles. De la caridad, no solo amaba a Dios con infinidad, sino que también procuraba el afecto con sus compañeras, al atenderlas con

---

<sup>392</sup> *Ibidem*, pp.54-60.

<sup>393</sup> Joseph Antonio Ponce de León, *La azucena entre espinas, representada en la vida y virtudes de la V.M. Luisa de Santa Catarina*, p. 66.

<sup>394</sup> Chasquear, entre otros significados, era faltar a lo prometido o frustrar las esperanzas de alguien. En *Diccionario de la lengua española*, Edición del Tricentenario, disponible en <http://dle.rae.es/?id=8efDXv9> [consultada el 29-12-16].

<sup>395</sup> Joseph Antonio Ponce de León, *La azucena entre espinas, representada en la vida y virtudes de la V.M. Luisa de Santa Catarina*, p. 76.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 85.

presteza cuando era enfermera; por otra parte se compadecía de las agonizantes, e incluso, dice el autor, llegaba a sufrir las enfermedades que aquellas padecían. En cuanto a la esperanza, fue el motor que la impulsó a continuar con una vida de penitencia, oración y recogimiento, con la promesa de al final reunirse con su Divino Esposo.

Con las mortificaciones se agravaron las enfermedades, y dice el autor que en una ocasión una religiosa de velo blanco la reprendió y le ordenó que se tirase en el suelo, y que esta obedeció y permaneció buen tiempo en la postura que había tomado; después cayó sobre unas tablas que la obligaron a estar en cama. El autor refiere que durante su postración fue atacada nuevamente por el demonio, que se le apareció bajo la forma de un sapo, pero que la monja, implorando la ayuda divina, lo venció por última vez. Sin embargo, la enfermedad ya estaba muy avanzada y murió el 19 de enero de 1738, cuando tenía 55 años.<sup>397</sup> El 17 de marzo de ese mismo año se llevaron a cabo unas exequias en su honor, en las cuales el padre Aguado predicó un sermón que después vería la luz pública.<sup>398</sup>

Según Ponce de León, sor Luisa fue un ejemplo de monja en donde confluyeron virtudes de todas las naturalezas: de las teologales ya hemos hablado, en cuanto a las cardinales, dice que fue prudente, justa, moderada, y sobre todo, que destacó por la fortaleza con la que hizo frente a las pérdidas familiares y a los problemas que se le presentaron en la vida, tanto en el tiempo en que permaneció en “el siglo” como en el claustro. En cuanto a las morales, indica que sus mejores prendas de este grupo fueron la humildad, ya que de ser una mujer soberbia pasó a tenerse por poquísima cosa y a despreciar las cosas terrenales, y una “ciega obediencia”, que cumplía con los mandatos más mínimos o raros de sus confesores, pues reconocía en ellos a los ministros de Dios. En cuanto a las prácticas de la vida religiosa entendidas como virtudes, dice el autor que ejercitó una extraordinaria mortificación y penitencia, que cultivó un alto grado de oración y que conservó íntegra la castidad, de ahí el título de “azucena.”

---

<sup>397</sup> *Ibidem*, pp. 99-101.

<sup>398</sup> *Ídem*

### 3.4.2 Sor María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756)

La siguiente Vida ejemplar corresponde a sor María Anna Águeda de San Ignacio, religiosa dominica poblana, que según algunas fuentes, fue la principal promotora de la conversión del beaterio de Santa Rosa de Lima en convento de monjas.<sup>399</sup> Antes de comenzar con el análisis, quizás convenga señalar la situación de esos establecimientos en Nueva España. Los beaterios eran instituciones en donde se congregaban mujeres deseosas de llevar una vida piadosa, que funcionaban con reglas inspiradas en constituciones de alguna orden religiosa, aunque no profesaban los votos solemnes, y solían llevar el hábito o al menos una parte, de la orden a la que seguían.<sup>400</sup>

En el caso de este beaterio, había funcionado, según se dice en la *Regla y constituciones para las religiosas recoletas dominicanas*,<sup>401</sup> con la regla de San Agustín y las constituciones de la orden de predicadores, que era el hábito y la dinámica que seguían. Cuando pasaron a ser convento, continuaron con los mismos estatutos, como lo asienta el mismo documento.

Para este análisis nos hemos basado en la Vida de sor María Anna, escrita por el jesuita Joseph Bedillo<sup>402</sup>, aunque en la segunda parte de esta obra nos referiremos a algunos de los tratados escritos por la religiosa, para mostrar que tanto la Vida redactada por el clérigo como esos tratados iban en concordancia sobre la imagen de monja virtuosa que se transmitía en ellos. Esta segunda parte, adelantamos, consiste en detectar los rasgos

---

<sup>399</sup> Joseph Bedillo (S.I.), *Vida de la reverenda madre María Anna Águeda de San Ignacio...*, p.1.

<sup>400</sup> Así encontramos beatas de la orden de san Francisco, o en este caso, beatas de santo Domingo. En la época colonial era muy común que los beaterios más tarde pasaran a ser conventos; en aquellos se llevaba un estilo de vida muy similar al de las religiosas. El beaterio de Santa Rosa había surgido por iniciativa de fray Bernardo de Andía, y más tarde contó con el favor del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, quien donó recursos para las reparaciones y adecuaciones que se le hicieron al edificio. Tiempo después el bienestar de la institución continuaría bajo el cuidado del ordinario, siendo en ese momento Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu.

<sup>401</sup> *Regla y Constituciones para las religiosas recoletas dominicanas del Sagrado Monasterio de la gloriosa y esclarecida virgen Santa Rosa de Santa María, fundado en la ciudad de la Puebla de los Ángeles, en virtud de la bula de N.M.S.P. Clemente duodécimo, de feliz memoria, expedida en Roma en Santa María la Mayor, a veintidós de mayo de mil setecientos treinta y nueve, lleva al fin el modo de dar el hábito y hacer la profesión conforme a la observancia de sus estatutos*, reimpresas en la Puebla, oficial del Real Seminario Palafoxiano, 1789. Disponible en <https://books.google.com/books?id=hkdL7bvezkAC> [consultada el 09-07-16].

<sup>402</sup> Jennifer Eich señala en *The Other muse mexican*, que Bedillo fue el último confesor de la religiosa y quien escribió la Vida de sor María Anna. Sin embargo, nosotros no tenemos certeza de ello, ya que en la narración de su historia, jamás refiere haberlo sido, caso contrario con Ponce de León, quién si señala que sor Luisa de Santa Catarina fue su hija de confesión.

singulares o de la personalidad de las religiosas que estudiamos que las hacían distintas de otras, aquello que se conservaba como una muestra de individualidad, a pesar de las similitudes que sus vidas guardarán.

Joseph Bedillo dedica los dos primeros libros o partes de su obra a señalar el nacimiento, la crianza y la juventud de sor María Anna, así como los trabajos que padeció para ingresar al claustro y su profesión religiosa. En el último libro habla sobre las virtudes imitables y admirables de sor María Anna, de las cuales refiere que eran muchas y que además las tuvo en un grado heroico. Ya hemos hablado en el primer capítulo de la concepción de “heroína” cristiana que se tenía en el siglo XVIII hacia las mujeres consagradas en religión que progresaban espiritualmente y aspiraban a la santidad. Eran heroínas en el sentido de que representaban la lucha y el posterior triunfo del bien contra el mal, la virtud sobre el vicio, el espíritu sobre la carne. Eran heroínas también porque al parecer de la Iglesia, las virtudes que habían conseguido eran dignas de admirar.

Bedillo indica que sor María Anna nació un 3 de marzo de 1695, y que sus padres fueron don Pedro Aguilar de la Cruz, que era andaluz, y doña Micaela Velarde, originaria de Puebla; ambos cristianos viejos y de buenas costumbres.<sup>403</sup> Desde el inicio hay una intención del autor por mostrar la “buena cuna” de la futura religiosa, al proferir que descendía de padres español y criolla, lo que en el estrato social novohispano era una ventaja para ocupar cargos de poder y de gobierno, además de que para el ámbito religioso también era indispensable la limpieza de sangre, y que la postulante proviniera de una familia católica, aspectos que se demostraban mediante la fe de bautismo.

Bedillo refiere el aspecto de la predestinación antes del nacimiento de sor María Anna. Cuenta que la familia tuvo que trasladarse de Puebla al rancho de San Miguel de Tecali debido a problemas financieros, y que allí doña Micaela, que estaba encinta, fue atacada por un toro que la puso en peligro de perder a la criatura, pero que la Providencia Divina obró para que eso no pasara, y tiempo después nació la niña.<sup>404</sup>

Cuando la familia se recuperó económicamente, regresó a Puebla; para ese entonces María Anna contaba con 6 años de edad. Según Bedillo, a partir de ese momento la niña,

---

<sup>403</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>404</sup> *Ídem*.

entre juegos, comenzaba a dar muestras de vocación religiosa al buscar un lugar apartado en su casa y tener por convento:

... un cuarto retirado; al modo que Santa Rosa, aquel retiro en lo último del huerto de su casa. Cuantos ratos podía se encerraba en su convento, a leer en el libro de oro de Tomas de Kempis, intitulado *Contemptus mundi*, a rezar y también se recogía a pensar en lo interior de su alma, si saber ella misma lo que le sucedía...<sup>405</sup>

Con base en esto, la pequeña María Anna cumplía con los rasgos que componían el prototipo de santidad en la niñez: inocencia, pureza, modestia, fervor religioso y cierta madurez en el comportamiento, lo que las hacía actuar como “pequeñas adultas.”<sup>406</sup> A todo esto, Bedillo añade el gusto por las lecturas piadosas que contribuyeron a fortalecer sus inclinaciones. La niña completaba su instrucción religiosa con la visita a sus confesores, en quienes según el autor, veía a un padre espiritual, ya que había quedado huérfana del suyo a temprana edad, suceso que la acercó más a la oración.

Como ya indicamos reiteradamente, en las Vidas ejemplares ocurría una etapa crucial durante la juventud que marcaba la elección del estado religioso y la renuncia del mundo seglar. En el caso de sor María Anna esto ocurrió en dos momentos: el primero sucedió cuando se relata que era una muchacha vanidosa que se arreglaba afanosamente la vestimenta y el cabello, y que mostraba deseos de asistir a tertulias con el objeto de lucir sus prendas, aunque el autor indica que más tarde se reprocharía estas acciones como si hubieran sido gravísimas faltas. Esas muestras de “flaqueza” también eran características que aparecían en algunas vidas de santos, como en la Vida de Santa Teresa de Jesús, en donde relataba que gustaba de engalanarse, ser cortejada, leer libros de caballería, y llegó a decir ser “enemiguísima de ser monja.”<sup>407</sup>

Este momento de *debilidad* es utilizado por Bedillo como un preámbulo para indicar que a continuación viene una determinación o fortalecimiento de la vocación y su posterior consagración a ella. Para María Anna, según el autor, ese momento significó el

---

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>406</sup> Cristina Ruiz Martínez, “La moderación como prototipo de santidad: una imagen de la niñez” en Sergio Ortega (Ed.), *De la santidad a la perversión o de porque no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Editorial Grijalbo, 1985, pp.58-59.

<sup>407</sup> Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, cap. II, en <http://www.santateresadejesus.com> [consultada el 02-08-2015].

desprecio de las cosas consideradas vanas, la renuncia al mundo y el voto de castidad que hizo aun estando en “el siglo”.

Mientras tanto, la joven continuaba con la entrega a las oraciones, las penitencias, y la lectura de libros piadosos. Bedillo señala que María Ana con mayor énfasis y profundidad estudió las vidas de Santa Catalina de Sena y de Santa Rosa de Santa María (o Santa Rosa de Lima), a las que imitaba en:

Saludar a María Santísima con la salutación angélica, siempre que subía o bajaba, sirviéndole cualquier escalera, como si fuera la Escala mística de Jacob, por donde subiendo y bajando el Ángel de María Anna, tuviera continuo comercio con Dios [...] En la segunda halló cuanto deseaba para la mortificación, y penitencia. La siguió en dejar de una vez toda comida de carne, que no podía esta ser alimento proporcionado a las que más humanas parecían ser ángeles [...] la siguió en las frecuentes disciplinas, y algunas hasta derramar no poco sangre [...] en tener oración y muchas veces suspensa en el aire, pendiente solo de los cabellos.<sup>408</sup>

Desde aquí, el autor traza una relación espiritual de la futura religiosa con esas santas dominicas que, según relata, se convertirían en sus grandes modelos a seguir durante su vida. Así, María Anna quedaba vinculada con el carisma de la orden y con la forma muy particular en como aquellas practicaron las virtudes. Además, sobresale la importancia de la lectura como medio para conocer los ejercicios y las penitencias que aquellas realizaron, tales como el uso de disciplinas de sangre,<sup>409</sup> cilicios y grilletes para mortificar el cuerpo (Ver imágenes 5 y 6).<sup>410</sup> Bedillo da a entender que a través del estudio y la imitación de estas hagiografías fue como María Anna pudo acercarse más a su objetivo de alcanzar las virtudes.

---

<sup>408</sup> Joseph Bedillo (S.I.), *Vida de la reverenda madre María Anna Águeda de San Ignacio...* p. 37.

<sup>409</sup> La diferencia fundamental entre cilicios y disciplinas de sangre, era que los primeros eran una especie de banda o cinturón metálico que se ajustaba al cuerpo, provisto de púas que se encajaban en él y provocaban que sangrara. Estos se llevaban por lo regular debajo del hábito y podían reajustarse incrementando su intensidad y falta de circulación sanguínea. Las disciplinas de sangre eran instrumentos que servían para azotarse, y también tenían púas que se clavaban en el cuerpo, provocando desgarres y heridas más profundas.

<sup>410</sup> *Ibidem*, p. 40.



Imagen 5 (Izq.). Cornelis Galle. Siglo XVIII. “Severa in corpus” *Penitencia de Santa Rosa*, Imagen tomada de <http://books.openedition.org/cemca/2316>  
 Imagen 6 (Der.). Arriba, *cilicios*, abajo, *disciplinas de sangre y simples*. Convento de Santa Inés, Ciudad de México. Fotografía tomada de Andrea Durán Cingerli, *La mujer bajo el hábito...*, p. 235.

Pero Bedillo ofrece una clave para apreciar que en el seguimiento del ideal de monja intervinieron prácticas devocionales de distintos órdenes, y no solo a la que pertenecía la religiosa en cuestión; por ejemplo, cuando refiere que sor María Anna caminaba semanalmente:

...las Estaciones [*viacrucis*], y lo más común de la madre María de la Antigua, franciscana, que son muy largas y penosas [María Anna] cargaba en ellas al hombro una cruz de mucho peso, por el espacio de una hora si estaba sola, y cuando estaba acompañada suplía el menos tiempo, con ponerse un cilicio en el hombro, con que la cargaba.<sup>411</sup>

En ese sentido, Bedillo señala que sor María Anna imitó también a sor María de la Antigua, franciscana reformada del siglo XVI, para mostrar que esa religiosa conocía e incorporaba a sus prácticas las devociones realizadas por monjas de otras órdenes, lo que parece sugerir que en el cumplimiento de ese ideal de virtud podían incorporarse todos los ejercicios devocionales que condujeran hacia ese objetivo. Además, el autor también afirma que la

<sup>411</sup> Joseph Bedillo (S.I.), *Vida de la reverenda madre María Anna Águeda de San Ignacio...*, p. 70.

monja conocía las obras de la Madre Ágreda, otra religiosa española que había pertenecido a la orden concepcionista.

Estas afirmaciones tienen relación con la observación que hace Jaime Humberto Borja al señalar que la idea histórica de santidad ha variado en el tiempo y en las diferentes latitudes, al igual que su expresión mediante la escritura.<sup>412</sup> Así entendemos que la idea de lo santo y lo virtuoso reflejados en la vida de sor María Anna fueron “puestas al día” por Bedillo para resignificarlas en la sociedad barroca novohispana.

Pero en esta historia se agrega un carácter dramático que le dará mayor impulso a su vida religiosa. De acuerdo con ella, María Anna no contaba con los recursos económicos para entrar en el beaterio de Santa Rosa, institución por la que sentía predilección, y cuando parecía que había agotado las posibilidades para ingresar en él, finalmente pudo hacerlo el día 25 de noviembre de 1714 por instancia de uno de sus confesores.<sup>413</sup> Aquí Bedillo se refiere al segundo momento que había sido una prueba para que ella considerara si esa era la vida que quería seguir, y continúa relatando que en el beaterio continuamente era maltratada por sus compañeras, quienes estaban inconformes porque había ingresado sin pagar la dote requerida. Durante esta etapa, el autor insiste en presentarnos la imagen de una joven resignada a los maltratos e insultos, y que los superaba con paciencia y amor.

Una vez que cumplió un año en el beaterio, tomó los votos según la regla y constituciones de la tercera orden de Santo Domingo.<sup>414</sup> Y al rechazo que aún sentían sus compañeras por ella se añadió un nuevo reproche, ya que se mostró partidaria de que la institución se convirtiera en convento, cuando había muchas opositoras a esa idea.<sup>415</sup> Esto le trajo, según el autor, nuevas calumnias y agresiones, a las que agregó mayores penitencias y mortificaciones al cuerpo. Estos y otros sucesos previos a su profesión religiosa son mencionados por Bedillo para mostrar que superados los sufrimientos, llegarían las recompensas gracias a la perseverancia, humildad y obediencia con que los sobrellevaba.

---

<sup>412</sup> Jaime Humberto Borja Gómez, “Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada” en *Fronteras de la Historia*, no. 12, 2007, p.57, Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83301202> [consultado el 19-06-16].

<sup>413</sup> Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 435.

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. 436.

<sup>415</sup> *Ibidem*, p. 437.

Mientras tanto, la religiosa se desempeñó en oficios muy parecidos a los practicados en los conventos, pues como ya señalamos, los beaterios seguían un régimen de vida muy parecido a aquel. Así, cuando fue tornera, refiere que se caracterizó por su humildad, pues era “amable y cariñosa por naturaleza, retirada y abstraída por su enamorado comercio con Jesús, piadosa y compasiva con los pobres, y fervorosa celadora del bien de las almas.”<sup>416</sup> En ese sentido, estar en el torno le permitió ejercer la caridad hacia los pobres, y realizar algunas obras de Misericordia, como “dar de comer al hambriento y vestir al desnudo.”

Aquí podemos apreciar la importancia que los espacios conventuales cumplían en la realización de la vida religiosa, pues las monjas, según ese ideal, debían buscar la satisfacción espiritual y el amor al prójimo en los hechos cotidianos, en cada acto que realizaran. Además, Bedillo utiliza la alegoría del convento como un cuerpo místico provisto de todos los órganos humanos; así, el torno era el pulmón por donde el convento inhalaba aire fresco y exhalaba virtud, y en las aulas residía “el corazón de la religión” puesto que ahí se formaban a las nuevas profesas.

Sin embargo, el asunto de la conversión de beaterio a convento seguía pendiente, y Bedillo cuenta que para que esta idea se concretara intervinieron tanto sor María Anna como Juan Ignacio Uribe, quien había sido su confesor, y viajó a Madrid para presentar al rey diversos asuntos, entre ellos, el anhelado cambio. Después de varios intentos, se logró la aprobación de Felipe V y de Clemente XII el 22 de mayo de 1739.<sup>417</sup> Un año después, el 12 de julio de 1740 las beatas profesaron los votos solemnes en el nuevo convento de Santa Rosa, que funcionó con las Constituciones reformadas de Santo Domingo.<sup>418</sup>

Es destacable la planeación y la estrategia que siguió sor María Anna, pues Bedillo la presenta como una beata que había logrado cierta influencia y poder en ese establecimiento, y que luego del rechazo de sus compañeras y su posterior aceptación supo encauzar “el deseo de Dios”, que también era el suyo, para lograr la conversión del establecimiento. Esta tarea fue obra de Uribe, ya que a ella por ser mujer y monja de clausura no se le permitía salir y mucho menos tomar un asunto como ese en sus manos. La

---

<sup>416</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>417</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>418</sup> En algunas fuentes se menciona que las constituciones que rigieron el convento fueron autoría también de la madre María Anna Águeda. Jennifer Eich, *The Other Mexican Muse: Sor María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756.)*.

estrategia consistió en que a partir de su aparente papel pasivo supo “contagiar” del entusiasmo por la conversión a su antiguo confesor y lograr el cambio

Los esfuerzos de sor María Anna de alguna manera se vieron recompensados con su elección en 1741 como primera priora del convento, cargo que ocupó hasta su muerte, ocurrida en 1756.<sup>419</sup> Es posible tener una imagen de su aspecto físico gracias a un grabado póstumo que realizó el artista poblano José Benito Ortuño, y que fue añadido en la publicación de la obra de Bedillo (Ver Imagen 7).



Imagen 7. José Benito Ortuño. Siglo XVIII. Grabado que representa a la madre María Anna Águeda de san Ignacio. La cartela dice “Verdadero retrato de la reverenda madre María Anna Águeda de San Ignacio, primera priora y fundadora de este convento de monjas recoletas de Santa Rosa de Santa María, de la ciudad de Puebla de los Ángeles. Murió a 26 de febrero de 1756, a los 61 años de edad.” Imagen tomada de <https://es.pinterest.com/pin/394979829793480657/>

La historia continúa con los achaques de las enfermedades y la vejez, que comenzaron a agravarse a partir de 1754, año en el que, según relata el autor, la madre sufrió un gravísimo resfriado, al que se añadieron otros malestares que la obligaron a estar en cama. Varios fueron los intentos y métodos por tratar de mejorar su salud sin mayores resultados. Pero según este relato, su situación no menguaba la obediencia con la que se

<sup>419</sup> *Ibidem*, p. 110.

sometía al parecer de las demás monjas, ya que si una consideraba bueno que comiera poco, lo hacía, si otra le indicaba que comiera más por creer que con ello se restablecería, también obedecía, y con ello a todas atendía.<sup>420</sup>

A pesar de los cuidados que le procuraron, murió el 25 de febrero de 1756.<sup>421</sup> Su cuerpo fue expuesto durante tres días en el coro bajo, lugar que, según dice Bedillo, fue muy concurrido por quienes la admiraron, y el 15 de julio del mismo año se pronunció un sermón fúnebre en su honor, compuesto por el dominico fray Juan de Villa Sánchez, que más tarde se publicaría.<sup>422</sup>

Sobre sus virtudes, Bedillo señala que eran tanto admirables como imitables, y que provenían de todas las naturalezas. Por ejemplo, de las pertenecientes a las morales dice que tenía una “rarísima humildad” que era visible para sus compañeras, lo que refleja que para que una monja fuera tenida por virtuosa, dependía en buena medida de la opinión de sus compañeras, su confesor o su abadesa que la tenían por tal. El recurso que usa Bedillo para afirmarlo es recurrir en su narración a los “testigos de vista”, por ejemplo, cuando una religiosa afirmó:

Ser tan continuo y tan natural el ejercicio de humildad en la Sierva de Dios, como lo es el respirar para vivir. Otra [dijo] que si se hubiere de escribir su vida, toda debía de ser de humildad. Otra que en su oración era humilde, humilde en el mandar, en el enseñar, y reprender humildísima, y así en todas sus acciones y virtudes, era humilde.<sup>423</sup>

El hecho de emplear una cita de lo que otras monjas dijeron sobre sor María Anna le da a Bedillo fuerza en el relato y validez al remitir a ese testimonio como fuente para la historia. Continuando con la descripción de virtudes de este grupo, el autor dice que la religiosa siempre obró con una recta intención, que era modesta, silenciosa al andar, que hablaba lo estrictamente necesario y siempre eran cosas de Dios, que era paciente y que practicó varias obras de misericordia en beneficio de los mendigos que acudían a las puertas del

---

<sup>420</sup> Joseph Bedillo (S.I.), *Vida de la reverenda madre María Anna Águeda de San Ignacio*, p.137.

<sup>421</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>422</sup> Juan de Villa Sánchez, *Justas y debidas honras que hicieron, y hacen sus propias obras a la M. R. M. María Anna Águeda de S. Ignacio, primera priora del convento de religiosas dominicas de Santa Rosa de Santa María de la Puebla de los Angeles en las exequias que hizo el Ilmo. Sr. Don Domingo Pantaleón Álvarez de Ábreu*, Puebla, Imprenta de la Biblioteca Americana, 1758.

<sup>423</sup> Joseph Bedillo (S.I.), *Vida de la reverenda madre María Anna Águeda de San Ignacio*, p.154.

establecimiento. De todas ellas, destaca la humildad, la obediencia y la caridad como sus principales adornos.

De las virtudes cardinales, nos parece importante que Bedillo les haya dedicado un capítulo aparte, lo que muestra que estas eran entendidas como esenciales para el desarrollo de todas las demás. Por ejemplo, relata que la madre María Anna ejercía la justicia de dos maneras: *distributiva*, en el sentido de que trataba a sus compañeras por igual, dando los oficios según lo merecían, y *vindicativa*, esto es, que era un modo de reprehender, la ejerció principalmente consigo, castigándose la más ligera falta.<sup>424</sup> En cuanto a la fortaleza, dice que la tenía tanto espiritual como corporal, lo que le permitió llevar a cabo múltiples penitencias, mortificaciones en el cuerpo, pero también fue evidente en los momentos conflictivos, como cuando ocurrió la conversión de beaterio a convento.

Las virtudes teologales, que guardaban estrecha relación con ciertos dones o gracias especiales que concedía Dios, también se hicieron presentes en la vida de sor María Anna. Así, relata Bedillo que este le permitió conocer el estado de su alma mediante una visión en donde:

Vio unos altos montes, donde ligeramente, más que si volara, pasaba de unos a otros. En aquella altura y soledad total se sentía llena de indecible alegría, y gozo puramente espiritual, veía unas hermosuras que no hallaba voces con que explicarlas [...] se veía así misma vestida de blanco, tenía una capa encarnada, que le servía de alas ligerísimas, con que volaba de unos a otros montes.<sup>425</sup>

Bedillo explica que los montes simbolizaban las virtudes de la religiosa, y que el más alto y que estaba cubierto por completo de nieve simbolizaba su pureza. En la visión, siempre regresaba a este punto después de haber pasado por los otros montes. Asimismo, señala que en la altura de los montes se demostraba lo heroico de sus virtudes y el alto grado en que había sido elevada. Estos dones sobrenaturales junto a la lectura de las sagradas escrituras permitieron a la monja, según el autor, acceder a conocimientos divinos de muy alto grado, y su posterior manifestación en escritos de que fue autora. Esto lo analizaremos más adelante.

---

<sup>424</sup> *Ibidem*, pp. 168-169.

<sup>425</sup> *Ibidem*, p. 263.

Nos encontramos, entonces, ante una protagonista que es dominica recoleta, y que ese carácter de vida austera la diferenciaba de la anterior monja que estudiamos, sor Luisa, que pertenecía a un convento dominico con los privilegios que comúnmente tenían los conventos de vida calzada, como lo era el poseer bienes y llevar una regla suave. En ambos casos, sus respectivos autores tratan de mostrar que a pesar de las condiciones de pobreza o riqueza en las que se desarrollaron sus heroínas, ambas habían alcanzado el ideal de virtud religiosa.

El mérito también es enfatizado de manera distinta por los autores: Ponce de León lo aprecia en la vida de sor Luisa, pues era una mujer acostumbrada a los lujos y que dio un cambio determinante al renunciar a ellos, pues le costó acostumbrarse a no tenerlos; mientras que Bedillo puntualiza que la pobreza y la humildad de sor María Anna eran evidentes desde el hecho de que no pudo pagar la dote para su ingreso al beaterio, pues le faltó el sustento del padre, pero también insinúa que desde pequeña se había propuesto llevar una vida de monja recoleta, ya que desde ese tiempo contemplaba el ingreso al beaterio de Santa Rosa, que tenía esa característica.

### **3.4.3 Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad (1709-1757)**

La última Vida ejemplar que hemos considerado para este análisis comparativo es la de sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, monja clarisa del convento de San Juan de la Penitencia, en la Ciudad de México. La obra fue escrita por el franciscano reformado<sup>426</sup> fray Joseph Eugenio Valdés en 1765, y fue realizada, como ya indicamos, por encargo del hermano de la monja, el fraile Miguel de Maya, a solo ocho años del fallecimiento la religiosa.<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> Los franciscanos descalzos o alcantarinos (reformados por San Pedro de Alcántara) fueron una rama franciscana que llegó a Nueva España en 1576 y que se les conoció por dieguinos al ser San Diego de Alcalá el titular de su provincia. Este seudónimo fue usado por los novohispanos para diferenciarlos de los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio, que eran la rama que había llegado al reino desde los primeros tiempos de la conquista a evangelizar y establecerse. Luis Serrano Espinoza, *San Diego: el templo conventual de San Pedro de Alcántara*, Guanajuato, Ediciones la rana/ Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2002, col. Arquitectura de la fe, p. 33.

<sup>427</sup> Joseph Eugenio Valdés, *Vida admirable y penitente de la venerable madre sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, religiosa de coro y velo negro en el religiosísimo convento de señoras religiosas clarisas de San Juan de la Penitencia de esta ciudad de México, refiérela fray Joseph Eugenio Valdés, lector de prima*

Valdés refiere que Sebastiana nació el 19 de enero de 1709 en la Ciudad de México y que sus padres fueron don Francisco Maya, y doña Ana María Marín Samaniego, matrimonio reconocido como distinguido en la sociedad capitalina, aunque no de mucho caudal. Además del hermano mencionado, tuvo dos hermanas, una de las cuales ingresó y permaneció con ella en el convento de San Juan de la Penitencia en calidad de *niña*, y la otra se casó. Para el autor, el mismo nombre que le pusieron, Sebastiana, era un indicativo de la futura vida religiosa que desempeñaría, en donde sería “traspasada por las saetas místicas, ya por su propia voluntad, ya por las que le disparo el común enemigo.”<sup>428</sup>

El autor inicia la historia de Sebastiana con el aspecto de la predestinación y los ataques que el demonio obró para perjudicarla, pues refiere que siendo muy pequeña la arrojó desde las escaleras, y luego trató de que muriera por asfixia al ser colocada en una cuna en la que más tarde fue puesto otro infante sobre ella. En ambos casos sus intentos fallaron, pues Dios la había protegido de todo peligro y muerte, además de que era admirable que en ninguno de los ataques hubiese derramado lágrima alguna.

En la misma línea relata que ya en edad más avanzada comenzaba a dar muestras de pudor, pues se pasaba la mayor parte del día en un rincón de su casa, haciendo labores de aguja, y que para evitar ver y ser vista por los extraños, colgaba de algunos clavos un rebozo, a modo de cortina, quedando así oculta.<sup>429</sup> Esta anécdota es una técnica del autor para perfilar desde ese momento el carácter vergonzoso que tendría de adulta, cierta timidez, que si bien podía ser vista como una cualidad para la moderación en el actuar, también le ocasionaría algunos problemas al externar sus inquietudes espirituales. Sor Sebastiana presenta como sor María Anna varias de las características típicas del prototipo de santidad en los niños, que ya hemos mencionado, tales como la inocencia, la mansedumbre, la docilidad y el recogimiento; aunque fueron vividos en contextos distintos, pues mientras María Anna nació y permaneció un tiempo en el campo y luego fue a Puebla, Sebastiana no se movió de la casa paterna ubicada en la capital novohispana.

---

*en Sagrada Teología en este convento de San Diego de franciscos descalzos de esta Nueva España, dedicase a la altísima Divina Providencia a cuyas expensas ha podido salir a la publica luz, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1765.*

<sup>428</sup> Joseph Eugenio Valdés, *Vida admirable y penitente de la venerable madre sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad...*, p. 4.

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 17.

Otro aspecto que comparten es que ambas desde pequeñas fueron alentadas a seguir la vida religiosa por el contacto que habían tenido con sus respectivos confesores. En el caso de Sebastiana ocurrió por la admiración que le produjo un sermón del franciscano Antonio Margil de Jesús, quien fue su primer confesor y quien logró que la niña ingresara en el colegio-recogimiento de San Miguel de Belén o de las “Mochas”, a la edad de 12 años. La intención era que allí aprendiera no solo lo relativo a la religión, sino también pudieran recibir lecciones de escritura, lectura, nociones de matemáticas y las llamadas labores femeniles, además de que las internas tenían que contribuir en el aseo del establecimiento, pues no tenían sirvientas.

Esta institución albergaba a niñas y mujeres españolas y criollas provenientes de diversos estratos y situaciones sociales, desde jóvenes en pobreza extrema, viudas, hasta “prostitutas arrepentidas” según refiere Josefina Muriel.<sup>430</sup> Por su parte, Valdés sugiere que a pesar de esas condiciones, un tanto desfavorables, Sebastiana pudo comenzar su camino de perfección, además de que le gustaba el rigor de aquel colegio y comenzó a apartarse de los lazos familiares y del mundo, a quienes sentía como un estorbo. Sin embargo, ya estando allí su carácter vergonzoso le impedía manifestar a su confesor lo que le acontecía, hasta que después de mucha insistencia pudo expresar ser grande el deseo de:

Servir a Dios, pero no ejecutados por los miedos y poco ánimo de que conocieran en mi mudanza, y por el natural sumamente vergonzoso, y de mucho punto, muy metida toda en temores, y con la mucha cortedad me embarazaba mucho, por no poder hablar nada de lo que tenía, que me tenía sin gusto, y si me confesaba, no me aprovechaba.<sup>431</sup>

Además, a Sebastiana le preocupaba mucho lo que sus compañeras dijeran de ella, por lo que el clérigo la instó a que dejara de lado esos pensamientos, que no tuviera en cuenta la opinión de aquellas, pues solo debía importarle la de Dios; y le pidió que comenzara a ejercitarse en algunas prácticas procurando no descuidar sus labores en el colegio. Ese rasgo de timidez en su personalidad va a permanecer en toda la obra, y según Valdés, fue una lucha constante a la que tuvo que hacer frente con determinación y fortaleza.

---

<sup>430</sup> Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, p. 418.

<sup>431</sup> Joseph Eugenio Valdés, *Vida admirable y penitente de la venerable madre sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad*, p. 28.

Otro aspecto que el autor enfatiza desde esa etapa es la vinculación que hace de Sebastiana con la orden franciscana, a través de ciertos pasajes de su vida que son comunes con los de santos de esa congregación. Por ejemplo, relata que en una noche la joven estaba en el coro junto a una compañera, y que de repente su cuerpo comenzó a moverse de forma brusca y violenta, y después de un tiempo quedó en “una suavísima suspensión, y devota compostura [...] y salió de su cuerpo una llama de fuego, que no subía ni bajaba del pecho, hasta que de improvisto desapareció.”<sup>432</sup> El fuego que sale del pecho o del interior es un tópico recurrente en las hagiografías como símbolo del amor del alma hacia Dios o el prójimo, y que Valdés retoma para relacionar a Sebastiana con la tradición franciscana, al mencionar, por ejemplo, a Santa Coleta, y cómo de su boca habían salido resplandecientes rayos que se elevaban al cielo y desaparecían o cuando menciona a San Francisco y Santa Clara, quienes en un coloquio encendieron tanto sus pechos que “despidieron por la boca centellas ardientes en las palabras, y ardió todo el templo en que se representaba este coloquio.”<sup>433</sup>

Pero la vinculación con la orden franciscana no ocurre solo por los pasajes hagiográficos, sino en la mención de las virtudes que el autor dice poseyó sor Sebastiana, y que son consideradas como distintivas de la espiritualidad de esa orden, por ejemplo, con la pobreza. Esa virtud en particular es exaltada en las *Constituciones* de la orden al proferir que “acabado el año de probación [noviciado] sea recibida a la obediencia, prometiendo guardar perpetuamente la vida y forma de nuestra pobreza.”<sup>434</sup>

Para incluirla en esa concepción de la pobreza, Valdés cuenta que sor Sebastiana no poseía absolutamente nada, ni aun el hábito que portaba, el cual usaba solo por guardar la regla y cumplir con el decoro, pero que cuando era necesario cambiarlo por otro, pedía que fuera usado y viejo. Su pobreza también se reflejó en su vida al no tener los recursos para pagar la dote e ingresar a un convento, y esa limitación le detuvo muchos años en el Colegio de Belén. Esa situación refleja la realidad que vivieron muchas jóvenes

---

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>433</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>434</sup> “De cómo se han de recibir las monjas” en *Constituciones generales para todas las monjas y religiosas sujetas a la obediencia de la orden de nuestro padre San Francisco en toda esta familia cismontana, de nuevo recopiladas de las antiguas y añadidas con acuerdo, consentimiento y aprobación del capítulo general, celebrado general, celebrado en Roma a 11 de junio de 1639, ponese al principio las reglas de Santa Clara, primera y segunda ; la de las monjas de la Purísima Concepción, y la de Terceras de Penitencia*, Madrid, Imprenta Real, 1642, p. 2, Disponible en <https://books.google.com.mx/books?id=CjGid1SisA8C> [consultada el 20-06-16].

novohispanas que aunque tenían vocación religiosa no contaban con los medios para ingresar en algún monasterio, y que llevó a algunas a postularse para ser monjas legas o esperar a que algún benefactor les otorgará la cantidad que necesitaban para completar la dote. En otros casos, aspiraron a ocupar uno de los lugares de “gracia” que eran destinados para aquellas que mostraban habilidad para el canto, tocaban algún instrumento musical o eran buenas con las cuentas.

En cuanto a la escritura que algunas monjas llevaron a cabo para manifestar sus experiencias, en las Vidas ejemplares casi siempre se percibe como una actividad que les molestaba, y que la llevaban a cabo solo por obediencia al confesor. Es difícil distinguir si realmente ocurría de esta manera o si llegaban a disfrutarla, aunque el argumento retórico para presentarlo fuera decir que lo hacían por imposición. En el caso de sor Sebastiana parece ser cierta la aversión que le producía realizar esta actividad, misma que la explicitó en su carta no. 40 al señalar:

¿Para qué he de escribir? Lo único que tengo de mí, que expresar son culpas, maldades y vicios. Pues para que he de escribirlos, sino para dar malos ejemplos y escandalizar con mis ingratitudes [...] mucho puede la Santa Obediencia, para rendirme a hacer lo que tanto me mortifica y me pone en confusión, hallándome incapaz de poder cosa, cuando no llegue a pensar, que se supieran mis cosas, por conocer, que nada servía, ni había necesidad que se supieran.<sup>435</sup>

Aunque en su caso se le ordenó escribir desde que era colegiala en San Miguel de Belén, esta labor la interrumpió durante el tiempo que estuvo fuera, y nuevamente la reanudó por orden de uno de sus confesores, cuando ya era profesora en San Juan de la Penitencia. De ahí que se haya logrado reunir 60 cartas espirituales que constituyeron la fuente principal para Valdés.

Sobre las cartas, Muriel señala que cuando murió la religiosa, su hermano, el franciscano Miguel de Maya entregó copias de estas a sor Ana de San Bernardino, entonces abadesa de San Juan de la Penitencia, pero que los frailes conservaron las originales. En opinión de la autora, fue en el colegio apostólico de San Fernando de México donde Valdés pudo consultarlas y estudiar la vida de sor Sebastiana.<sup>436</sup> Muriel cree que Valdés publicó

---

<sup>435</sup> *Ibidem*, pp. 68-69.

<sup>436</sup> Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, p. 422.

bajo su nombre los escritos de la monja sin darle el crédito como autora en la portada del libro.

Nosotros creemos que, efectivamente, buena parte de la información condensada en él es obra de sor Sebastiana, pero también es innegable la participación que este tuvo como organizador, autor y corrector de la misma, en la que además su propia visión del fenómeno religioso quedó plasmada, quizás diluida, en las experiencias de la religiosa. Valdés, con ánimo de presentar la verdad en su historia señaló que el motivo principal para realizarla fue:

Presentar una prueba evidente, que convence la bondad de su espíritu, no solo porque en todas y cada una de sus cartas están respirando suaves auras de virtudes, exhalando olores suavísimos de buen ejemplo y admiración, sino también por las muchas dificultades que venció para hacerlo, manifestando en ello su ciega rendida obediencia.<sup>437</sup>

Tanto en el testimonio de la monja como en el de Valdés, se menciona que el acto de escribir le causaba en aquella descontento y resistencia, y para hacer más mortificada esa práctica, el autor recurre a insertar la figura del demonio como acosador durante ese ejercicio.

Según él, cuando sor Sebastiana escribía por las noches y en el coro, el demonio le apagaba la vela con que se alumbraba, se la escondía o se la desaparecía. En otras ocasiones empleaba a las moscas, en clara alusión a su nombre *Belcebú*, o sea, príncipe de moscas, para que estos insectos la turbasen con su zumbido o se pararan en el mismo lugar donde había de poner la pluma.<sup>438</sup> Pero la religiosa lo ahuyentaba con la ayuda divina, y las moscas se retiraban.

Aunque es probable que los lectores del siglo XVIII efectivamente creyeran que el demonio se valía de estos insectos para perturbarla, lo más factible es que haya sido un recurso del autor para “cubrir” un poco las posibles resistencias de sor Sebastiana a escribir, y en su lugar las enmarcó en un contexto religioso en el que se pretendía dejar constancia de la lucha contra el mundo y el “común enemigo”. En otros pasajes la agresión demoniaca es más evidente y en escenas que no tienen que ver con la escritura, sino más bien con las penitencias del cuerpo.

---

<sup>437</sup> Joseph Valdés, *Vida de sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad*, p. 67.

<sup>438</sup> *Ibidem*, p. 70.

Continuando con la historia, a sor Sebastiana se le presentaron dos oportunidades para ingresar en un convento: la primera fue en Santa Brígida, en la cual un caballero se comprometía a pagar 2000 pesos para su entrada, pero ella no quiso porque con ello solo conseguiría ser monja de velo blanco, cuando deseaba ser de velo negro; aunque más adelante Valdés señala que en realidad lo rechazó porque allí las religiosas tenían “estatuto para vestir lienzo, comer de carne, dormir en colchón de lana, usar sabanas de lienzo, y otras suavidades.”<sup>439</sup> Con ello, se da a entender que quería profesar en un convento con reglas más estrictas.

La otra opción que se le presentó y que aceptó fue en el convento de Corpus Christi, institución erigida para albergar a indias cacicas, que eran las descendientes de gobernadores o de la nobleza indígena o de conquistadores españoles que se habían emparentado con ellos. Este convento se gobernaba con las reglas y constituciones reformadas de Santa Clara, es decir, bajo el precepto de vivir en extrema pobreza y austeridad.

A pesar de ser un convento exclusivo para cacicas, el autor señala que se aceptó a sor Sebastiana, aunque con el disgusto de muchas de sus moradoras, pues veían con recelo que se hubiesen aceptado a tres novicias españolas, además de otras tres que ya habían profesado. El argumento era que temían que de continuarse con esa práctica, las españolas terminarían apoderándose del gobierno del convento. El otro argumento de fondo que pudo motivar el disgusto era una especie de resentimiento por parte de las cacicas, ya que querían conservar el convento en exclusividad, quizás recordando que en el pasado se les había negado la posibilidad de tomar los votos religiosos por considerarlas incapaces de llevarlos a cabo.

Aunque la situación era tensa, Sebastiana ingresó en el noviciado de Corpus Christi, pero según Valdés, sabía que su permanencia allí duraría poco. En efecto, al corto tiempo de ingresar, la presencia de españolas en el convento no fue tolerada más y se envió solicitud al rey y al Consejo de Indias para que fueran expulsadas. Los argumentos presentados, como que la institución era solo para indias cacicas y que con la salida de aquellas se evitaría problemas, convencieron al monarca y se decretó la salida de las novicias españolas que aún no profesaran, entre las que estaba sor Sebastiana.

---

<sup>439</sup> *Ibidem*, p. 115.

Sobre este acontecimiento histórico que atravesó y marcó la vida de sor Sebastiana, Valdés sabe sacar provecho al presentar el drama de una mujer que desea ser religiosa y que se encuentra en una situación que se le escapa de las manos. Considera que es mejor presentar de su propia voz los sentimientos que experimentó esta al momento de entregar el hábito y salir de la clausura:

Si ya este hábito es mío, ¿porque me lo quitan? Si este traje es de Esposas de Cristo, y yo quiero ser su esposa ¿porque me privan del traje? Si me arrojan del convento, déjenme su insignia [...] si al sacarme de la clausura se me acaba media vida; despojarme del hábito será acabar de matarme. Si mis suplicas no os rinden, si no os ablandan mis ruegos, que os mueva siguiera la natural compasión de no acabar de matar a quien ya empezó a morir.<sup>440</sup>

Lo interesante de este testimonio es que, aunque el autor dice que proviene de algún escrito de la monja, no cita el documento de donde lo extrae, como ocurre en otros casos cuando menciona, al margen de la página, el número preciso de la carta de la que lo toma. Además de que en este extracto percibimos un estilo muy cuidado, casi poético, de expresar la desconsolación, lo que nos hace pensar que se trata de una reconstrucción de lo que dijo, posiblemente por alguno de sus confesores, en un ejercicio por recordar lo que profirió aquella, aunque de una forma más detenida y que dio tiempo para pensar en decirlo armoniosa y expresivamente.

La expulsión de Corpus Christi, sus años en el colegio y las dificultades que tuvo para reunir la dote, corresponden en la vida de sor Sebastiana a la segunda etapa de las protagonistas de estas Vidas ejemplares, en la que se ponía a prueba su templanza y fortaleza frente a las adversidades que ocurrieron previos a su profesión. En el caso de sor Sebastiana, a su salida se hospedó en casa de una benefactora y allí permaneció por cinco meses. Valdés comenta que mientras tanto asistía a la iglesia de San Agustín, en donde consiguió un nuevo confesor y al cual externó su inquietud de aún querer ser religiosa, por lo que este comenzó a gestionar su entrada en San Juan de la Penitencia<sup>441</sup> uno de los tres

---

<sup>440</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>441</sup> *Ibidem*, p. 134. La historia de este convento tiene su origen en una de las cuatro ermitas que fray Pedro de Gante mando construir para la administración espiritual y eclesiástica de la parroquia de San José de los Naturales, barrio capitalino en donde se concentraba población de origen indígena. Después de varios usos, la ermita fue adaptada para recibir en 1591 a las monjas fundadoras del convento, que conservó al mismo santo (San Juan Bautista) como patrón. Elisa Vargas Lugo y Gustavo Curiel (coord.), *Juan Correa: Su Vida y su Obra*, tomo III, vol. 4, nota 66, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 216.

conventos de clarisas que existían en la capital novohispana y que estaban bajo la jurisdicción de los franciscanos.<sup>442</sup>

Se trató el asunto con las religiosas clarisas, dado que en las *Constituciones* se señalaba que la abadesa debía contar con el consentimiento de sus monjas para aceptar a una aspirante,<sup>443</sup> y cumplido esto, se acordó que el pago de la dote se haría en partes, y así entró al noviciado el 19 de julio de 1744. Las *Constituciones* también indicaban que a las novicias se les debía procurar una maestra que les inculcara la santa conversación y honestas costumbres, según las entendían en su orden.<sup>444</sup> Con esa etapa Valdés da inicio al libro segundo de su *Vida*, en el que también habla sobre algunas de las imágenes devocionales que había en el convento, como un Santo Niño del que cuenta había detenido con sus manos un arco de la iglesia cuando ocurrió un temblor o del Santo Niño que la religiosa tenía en su celda, del cual era particularmente devota (Ver imagen 8).

---

<sup>442</sup> Los otros conventos fueron Santa Clara y Santa Isabel. Juan Calzada, *Tratado de las indulgencias en general y en particular, compuesto por el R.P. fray Juan Calzada, religioso de la observancia de nuestro padre San Francisco, misionero apostólico, ex guardián de San Fernando de México, padre del colegio de la Santa Cruz de Querétaro, de la provincia del Santo Evangelio y de esta Santa Helena*, Habana, Imprenta fraternal, 1838, p. 65 disponible en <https://books.google.com.mx/books?id=7kt0EIMSdbC> [consultada el 20-06-16].

<sup>443</sup> “De cómo se han de recibir las monjas” en *Constituciones generales para todas las monjas y religiosas sujetas a la obediencia de la orden de nuestro padre San Francisco en toda esta familia cismontana*, p. 1.

<sup>444</sup> *Ídem*



Imagen 8. José Morales. Grabado que representa a sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, “la Paloma penitente,” siglo XVIII. La cartela dice “Verdadero retrato de la venerable madre sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, religiosa de velo negro en el convento de San Juan de la Penitencia de México, de donde fue natural. Murió a 4 de octubre de 1757, de 48 años.” Imagen tomada de <https://es.pinterest.com/pin/394979829793897522/>

La historia refiere que cuando la postulante terminó el noviciado, pudo reunir los 1500 pesos que le faltaban para completar la dote, que era de 3000, lo que le permitió profesar el 3 de julio de 1746. Este dato es importante porque entonces ingresó cuando tenía 37 años de edad. Nos encontramos ante el caso de una religiosa que por circunstancias económicas no pudo tomar los votos durante la primera etapa de su juventud, esto alrededor de los 15 a 25 años, período común en el que las jóvenes que ingresaban al claustro lo hacían. En opinión de Valdés, este fue el fruto de su perseverancia y esfuerzo.

En cuanto a sus virtudes, tomaremos como ejemplo las que tenían relación con los votos monásticos; así, Valdés dice que tuvo una firme obediencia, pues todos sus actos eran bajo este precepto, porque obedecía a sus confesores, a sus preladas y a Dios, ya que “siempre vivió, habló, comió, durmió, oró e hizo penitencias, por voluntad ajena, y nada de

su propia voluntad.<sup>445</sup> También refiere que su pureza la conservó intacta durante su vida, pero sin duda, la virtud de este grupo por la que más la destaca es la pobreza, ya que no tenía nada y nada deseaba, además de que esa convicción la llevó a despojarse de su cama y dársela a otra compañera.<sup>446</sup> De las morales, destacaba especialmente, según el autor, por la humildad con la que siempre obró y también, la mansedumbre y el pudor.

Sobre las virtudes teologales, que en ese contexto le permitían conocer a Dios, el autor señala que también contribuían a que tuviera visiones de Cristo, la Virgen, o ser proclive a los ataques demoniacos. Ya hemos referido que este último trataba de distraerla durante la escritura de sus experiencias, pero también, según esta historia, la atacó físicamente. Valdés dice que se le aparecía con formas espantosas, pero que sin duda, la que más le afligía era cuando se le presentaba con figura humana porque “se ponía a su vista con indecible deshonestidad, y asquerosa torpeza, moviendo su imaginación con horribles sugerencias y arrojando furiosas llamas de fuego sensual.”<sup>447</sup>

Con ello, el autor se refiere a un ataque de tipo erótico, contra el que la religiosa debía luchar, y que según el discurso edificante de su vida, salió victoriosa con el auxilio divino. En ese sentido, la monja que deseaba llegar a ser virtuosa, debía enfrentar una lucha que se movía en dos dimensiones: externa, casi siempre eran situaciones que no dependían de ella, como la hostilidad de sus compañeras o los mandatos de los confesores, e interna, en el que la batalla era a veces más encarnizada, pues era contra los deseos de la religiosa, sujetar la conciencia y desechar pensamientos negativos. La descripción de este ataque que sufrió sor Sebastiana aparece en su carta número 19, en la que el demonio bajo una apariencia horrible la abrazó con tal crueldad que:

... le reventaba el cuerpo por todas partes, sin tener ningún movimiento ni respiración, los dolores eran tan horribles, que no es posible poderlos explicar. Me faltaba el aliento y no podía sufrir lo que sentía en el interior, que eran unas agonías de muerte, y en particular me encajó su codo en el estómago, que me lo reventaba con crueldad, causándome tan grave amargura, que temía quejarme, y lo hacía de pensamiento, llamando a Dios.<sup>448</sup>

---

<sup>445</sup> Joseph Eugenio Valdés, *Vida admirable y penitente de la venerable madre sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad...*, p. 167.

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>448</sup> *Ibidem*, p. 288.

Este episodio nos recuerda un pasaje de la vida de Santa Rosa de Lima, cuyo suceso fue inspiración para que Cristóbal de Villalpando lo plasmara en una pintura ubicada en la catedral metropolitana (Imagen 9) en la que muestra a la santa atacada por el demonio bajo la forma de un gigante grotesco que la abraza y asfixia violentamente.



Imagen 9. Cristóbal de Villalpando. *Rosa atacada por el demonio* (1695-1697), óleo sobre tela, retablo de Santa Rosa de Lima, capilla de San Felipe de Jesús, Catedral metropolitana de la Ciudad de México. Imagen tomada de [www.cristobaldevillalpando.com/starosa.htm](http://www.cristobaldevillalpando.com/starosa.htm)

El pasaje giraba también en torno a una tentación de tipo sensual, lo que arroja la posibilidad de que sor Sebastiana en algún momento de su vida haya leído la vida de la santa, y que tras sentir el mismo tipo de ataque en su persona, según refiere, se haya apropiado de algunas características en como el “maligno” obraba. Con ello no queremos decir que no haya ocurrido, sino que cuando decía sentir la presencia diabólica, posiblemente haya tomado algunos elementos de la agresión a la santa y los haya incorporado a su propia experiencia. Esto nuevamente apoya nuestra hipótesis de que en el ideal de virtud femenino conventual intervenían tanto los modelos hagiográficos propuestos por la orden a la que pertenecía la religiosa, como los de otras congregaciones.

Sobre la última etapa de su vida, Valdés narra que cuando tenía 48 años adquirió una fiebre altísima que no cedía con nada, ni con los cuidados que le procuraron sus compañeras. A medida que el padecimiento aumentó, avisaron a los médicos, pero ya no había remedio, pues su muerte estaba cerca, y se confirmó el 4 de octubre de 1757. A su muerte, dice el autor, ocurrieron sucesos curiosos, como el hecho de que después de

diagnosticado su deceso, las religiosas notaron que el corazón seguía en movimiento, por lo que llamaron al médico, pero este aunque corroboró lo que decían las monjas, diagnosticó que el cuerpo ya estaba muerto.

Valdés se sorprende al no encontrar explicación científica para tal fenómeno, y recurre al campo espiritual, al proferir que estos saltos eran “de placer que el corazón daba en muestras de regocijo, que le inundó sus senos al ver, que el alma que lo estuvo animando en la tierra, ya era moradora de los cielos.”<sup>449</sup> En la ceremonia fúnebre que se le organizó, se pronunciaron varios sermones elogiando su vida, compuestos por los frailes franciscanos Joseph Zaraqei, fray Ignacio Saldaña y fray Juan de Moreira.

Para cerrar este apartado, queremos rescatar varias cuestiones. La primera tiene que ver con que en estas tres vidas se percibe la influencia de distintas fuentes espirituales que enriquecieron la forma en cómo, según se narra, las religiosas experimentaron las virtudes. En las tres se desarrolla la idea de la monja como heroína cristiana, que logra superar todas las pruebas y tentaciones con la ayuda y guía de sus confesores.

En ellas se exalta la obediencia como la virtud que permitía llevar a cabo la vida religiosa y la sujeción a la Iglesia a la que se comprometían cuando tomaban los votos. En todas, la enfermedad parece ser un requisito indispensable para el camino hacia la santidad, en las que, según se narra, se sufre con resignación. Las protagonistas se mueven en dos dimensiones, la interna, que es donde acontecía la mayor parte de sus historias, abstraídas al enfocarse en el mundo espiritual y en las visiones,<sup>450</sup> y el mundo externo, lo que las obligaba a no ser ajenas a la realidad en la que estaban insertas, que las dotaba de presencia histórica y que era el conducto a través del cual se percibían sus virtudes.

---

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 386.

<sup>450</sup> Perla Chinchilla cree que en el siglo XVIII hay cierta actitud negativa hacia las visiones y la mística desbordada como expresiones de la perfección espiritual, y que en su lugar se proponía un fortalecimiento hacia formas menos exaltadas de demostrar ese estado. No es que se negara el fenómeno religioso, sino que ahora se presentaban mayores mecanismos de control y reconocimiento. De acuerdo con esa opinión, creemos que esa postura fue producto de la desconfianza hacia la infinidad de manifestaciones místicas que se produjeron en el siglo XVII, llamado por algunos “el gran siglo de las almas” y que lo que se deseaba era despojar de supersticiones, embustes y falsas profecías a los relatos de corte ejemplar, dotándolos de un carácter más tradicional y racional, en los que lo maravilloso no fuera un requisito indispensable en la santidad. Sin embargo, aunque esa era la intención, digamos en los círculos de “ilustrados católicos,” en las Vidas ejemplares del siglo XVIII todavía se presentan visiones, raptos y éxtasis como ingredientes de un tipo de literatura que deseaba transmitir, preservar y difundir modelos de santidad de siglos pasados, de los que se creían habían sido la edad dorada de la religiosidad. Perla Chinchilla “De la *compositio loci* a la República de las letras” citada en Antonio Rubial, *La obediencia ciega. Hagiografía jesuítica femenina en la Nueva España*, p. 171.

Los autores de estas Vidas emplean alegorías para simbolizar la virtud de las religiosas. El método que usan es el descriptivo y el tipo de historia que se desarrolla en estos relatos es providencialista, pues Dios es el único fin al que las monjas aspiran a llegar. En todas ellas aparecen también sucesos históricos que atraviesan sus vidas y que es una estrategia de sus autores para incluirlas en un contexto más colectivo en el que interactúan con su comunidad, es decir, el convento es el escenario en el que ocurren los sucesos: los restos de sor Luisa fueron trasladados al nuevo convento de dominicas, sor María Anna participó en la conversión de beaterio a convento de Santa Rosa y sor Sebastiana fue expulsada de Corpus Christi por ser española.

Además, las semejanzas entre sus vidas no solo eran con respecto a los temas comunes que compartían, sino también en aspectos más tangibles y cotidianos; por ejemplo, la relación de subordinación y obediencia que establecían con sus confesores, lo que da a entender, por lo menos en estas construcciones, de la necesidad de que la religiosa fuera conducida por un clérigo para no desviarse en su camino.

Pero así como hay muchos elementos en común en estas vidas, también hay aspectos de la personalidad de estas protagonistas que se conservan y que las hacen distintas entre sí. Tal vez sean pocos en comparación con aquellos, pero merece la pena dedicarles un apartado para plantearlos.

### **3.4.4 Rasgos de la personalidad de las protagonistas en las obras seleccionadas**

Las Vidas ejemplares, como ya mencionamos, seguían un patrón en cuanto a organización, estructura y el mensaje que deseaban transmitir, y este tipo de obras seguían un esquema que las hacían casi idénticas, pues lo que importaba no era tanto el individuo, sino lo que su vida significaba, la rectitud con la que habían obrado. Sin embargo, en ellas es posible detectar algunos rasgos de la personalidad de estas monjas, resaltados con toda intención por sus autores, que las destacaban de otras religiosas.

Por ejemplo, Ponce de León intenta destacar a Sor Luisa, especialmente por la obediencia con la que se sometía a sus superiores, tanto confesores como prioras, después de que en el “siglo” había sido una mujer soberbia que no deseaba sujetarse a ninguna otra

autoridad, que se valía por sí misma y que estaba orgullosa de ello.<sup>451</sup> Además, de las tres Vidas, fue la que experimentó una mayor conversión al momento de ingresar al claustro, un cambio radical que podía servir de ejemplo para las mujeres que tuvieran un carácter similar al de ella, pero que, en ese contexto, mostraba cómo se podía renunciar al mundo y a las cosas vanas, y aceptar, en cambio, un estilo de vida con mayor recogimiento, penitencia y oración. Pero como esa conversión no se podía dar por completo sin el consejo de una guía, Ponce de León no olvida mencionar la notable influencia que en ello tuvo su confesor, el padre Aguado, quien le “abrió los ojos” para que se diera cuenta del estado equivocado en el que vivía.

Además, de las tres obras es en la que menos apreciamos la carga autobiográfica, pues la mayor parte de lo que sabemos de sor Luisa es por conducto tanto de López Aguado y de Ponce de León, quienes pocas veces citan algún escrito de la religiosa. De las tres monjas es en las que notamos un mayor apego a un confesor, tanto así que no solo lo obedecía en todo, sino que llegaba a verlo en sus visiones, bajo un aura de santidad. Por último, hay una intención de Ponce de León por mostrarla como una monja sabia, que aunque adquiriría los dones por gracia divina, aprendió el latín tan fluidamente y entendía sobre las Sagradas Escrituras con tal destreza, que llegó a asombrar a varios sacerdotes, pues anteriormente no había mostrado conocimiento en ninguno de esos campos. Además, creemos que el autor deseaba transmitir algo del espíritu dominico en la vida de sor Luisa no solo en el aspecto espiritual, sino también en la habilidad para aprender y acumular conocimiento, rasgos que tradicionalmente se consideran propios de los miembros de esa orden.

---

<sup>451</sup> En opinión de Antonio Rubial García, el modelo de religiosa que propuso este clérigo se caracterizaba por una obediencia ciega al confesor. Así parece serlo, pues en la vida de Josefa Gallegos, también de su autoría, señala anécdotas similares, en las que los confesores de esta beata le ordenaban “chupar tabaco” y comer en el suelo los huesos que le echaba la gente, incluso, aquellos que la tenían por embustera, le ordenaban que escribiera cartas a la Inquisición auto denunciándose por sus visiones disparatadas, todo para probar su temple. Como explica el autor, esos tópicos sobre la humildad, la “santa ignorancia” y la obediencia ciega adquirieron mucha fuerza en el nuevo modelo de cristiano que se proponía después del movimiento contrarreformista, caracterizado por ser fiel, sumiso y obediente, en contraposición con aquel que busca el conocimiento y que lo podía llevar a la soberbia teológica, como había ocurrido con Lutero. Antonio Rubial García, “La obediencia ciega. Hagiografía jesuítica femenina en la Nueva España del siglo XVIII” en Perla Chinchilla y Antonella Romano (coords.), *Escrituras de la modernidad: Los jesuitas entre la cultura retórica y cultura científica*, pp. 166-168. Con esa revisión y afianzamiento de la concepción del sujeto cristiano, la idea tradicional de la inclinación natural de la mujer hacia el mal se reforzó e incluso se llevó a un nuevo grado que exigía una mayor estrechez y control por parte de los clérigos.

En el caso de sor María Anna, como ya indicamos, reservamos el pequeño análisis de sus obras para este apartado. Es claro que Bedillo conocía y estudió las obras que se le atribuyen, y como ejemplo referiremos a dos ocasiones en las que cita sus escritos, y que cumplen el objetivo de mostrarla como versada en temas místicos y teológicos. La primera vez que Bedillo la cita textualmente es cuando se refiere a sus *Propósitos y ejercicios de un alma pecadora*, documento, que según indica, redactó la religiosa cuando era maestra de novicias. El documento habla sobre el “compromiso amoroso” que sor María Anna establece con Dios, y en el que decía:

Primeramente te prometo, dulcísimo Dueño y Señor mío, ayudada de tu gracia, como de tu piedad, espero, tenerte siempre con fervor de espíritu, y sumida en el abismo de mi bajeza, y propio conocimiento desde donde te esté amando, adorando y reverenciando con toda el alma, corazón, potencias y fuerzas, sin cesar de amarte advertidamente ni un instante [...] ¡Oh, y si me fuera posible amarte infinitamente! Yo te prometo que fuera de ti, no amare cosa alguna. Dame Dios mío, que por amarte a ti, me aborrezca a mí. Te prometo Señor mío perder mil vidas, si tantas tuviera, y exponerme a todo trabajo hasta ir al infierno, si esto fuera posible sin pecado, antes de cometerlo.<sup>452</sup>

En este extracto, la religiosa prometía someterse a la voluntad divina negando la suya. Más adelante, sor María Anna indicaba obedecer no solo a Dios, sino también a sus compañeras, y a su confesor le daría sincera cuenta de su vida y tomaría sus respuestas como si de Dios vinieran.<sup>453</sup>

La segunda vez que Bedillo la cita es en su *Esclavitud espiritual*, en la que nuevamente enfatizaba su deseo de cumplir con la voluntad de otros y no con la suya: “te suplico [se dirige a Dios] tengas por bien de admitir mis deseos, de ser esclava de todos tus sacerdotes, y en especial del que me gobierna, de todas tus esposas, en especial las de esta casa, y de todas tus criaturas, en especial las que más te aman.”<sup>454</sup>

Ahora bien, las obras que se atribuyen a sor María Anna son *Maravillas del Divino Amor*,<sup>455</sup> aunque en algunas ediciones esta y otras aparecen recopiladas bajo el título de *Obras de la Madre María Anna*. Otros escritos en donde ahonda temas de carácter

---

<sup>452</sup> Joseph Bedillo (S.I.), *Vida de la reverenda madre María Anna Águeda de San Ignacio, primera priora del religiosísimo convento de dominicas recoletas de Santa Rosa de la Puebla de los Ángeles*, p. 98-99.

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>454</sup> *Ídem*.

<sup>455</sup> *Maravillas del Divino Amor, selladas con el sello de la Verdad*.

teológico son: *Mar de Gracias que comunico el Altísimo a María Santísima*,<sup>456</sup> *Los misterios de Santísimo Rosario, Medidas del Alma con Christo y Leyes de Amor Divino*.<sup>457</sup>

*Mar de Gracias* fue la primera de sus obras en donde aborda el tema de la Leche de la virgen María.<sup>458</sup> Esta devoción tenía ya una larga tradición en el cristianismo y había sido tocada por varios santos y tratadistas antes que la religiosa poblana.<sup>459</sup> Desde la Edad Media la Leche virginal era una metáfora del alimento celeste y también era entendida como un instrumento de salvación, al igual que la sangre redentora de Cristo.<sup>460</sup> Para la religiosa la Leche maternal y virginal de la Virgen era fuente de vida, sustancia mística con que se nutrió a Cristo y sus demás hermanos (refiriéndose al género humano), además de que tenía la capacidad para redimir pecados, restaurar la salud y conceder múltiples gracias.<sup>461</sup>

En *Medidas del Alma*, la religiosa trata sobre imitar a Cristo en todo, ya que Él, según entendía, representaba la virtud por excelencia, y así, dice, “entendí que había de regular mi vida por la suya santísima.”<sup>462</sup> La madre María Anna recurre a figuras alegóricas que aparecen en las Escrituras para mostrar el significado de esas “medidas”, tales como cuando a San Juan se le mostró aquella misteriosa Ciudad que median los ángeles con una caña de oro. Por ello entendió que la ciudad era la Virgen María y la caña de oro, Cristo; porque la primera imitó en todo la vida de su Hijo, dando a entender que era modelo a imitar.<sup>463</sup> Esto muestra que la religiosa tenía conocimiento de los textos sagrados, y que además era capaz de interpretarlos y encontrarles una profunda interpretación.

---

<sup>456</sup> Título completo es *Mar de Gracias que comunico el Altísimo a María Santísima Madre del Divino Verbo Humanado en la leche Purísima de sus virginales pechos, con que le alimento en su infancia y se conservó hasta que murió en la Cruz, difundiéndola en raudales de sangre, para remedio de los pobres miseros hijos de Adán*.

<sup>457</sup> *Leyes de Amor Divino que debe guardar la fiel y amante Esposa de Cristo, para ser a los ojos de su Esposo más graciosa, grata y agradable*.

<sup>458</sup> Asunción Lavrin dice que fue fray Juan de Villaseñor quien había dicho que el tratado de la Leche de María había sido escrito durante su juventud, lo que de ser cierto, significaría que esta monja comenzó a escribir desde que Santa Rosa era aún beaterio. Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, p. 433.

<sup>459</sup> San Bernardo de Claraval, San Pedro Nolasco, Santo Domingo de Guzmán, San Cayetano, San Agustín, y San Vicente son los santos quienes, según la religión católica, bebieron de la Leche de la Virgen. Louis Cardaillac, “Erotismo y santidad” en *Cahiers d'études romanes. Revue du Caer: herméneutiques, hommage a Monique de Lope*, no. 26, 2013, disponible en <https://etudesromanes.revues.org/3920> [consultado el 21-04-16].

<sup>460</sup> *Ídem*.

<sup>461</sup> Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, pp. 447-448.

<sup>462</sup> Sor María Anna Águeda de San Ignacio, “Medidas del Alma con Cristo” en *Obras de la Madre María Anna Águeda de San Ignacio*, Puebla, imprenta del Seminario Palafoxiano, 1756, p. 226.

<sup>463</sup> *Ibidem*, p. 229.

En *Leyes de Amor Divino*, sor María Anna señalaba los requisitos que toda Esposa de Cristo debía guardar, presentados a modo de diez leyes y que consistían en: guardarle un puro y desinteresado amor, una entrega total de sí misma, tener fija la vista de su alma en el Esposo, oír la voz de su Amado, conformar su voluntad con la de Él, ocuparse en sus divinas alabanzas, celar su honor, celar y guardar la Hacienda de su Esposo, anhelar a la mayor perfección, que solo se conseguía por la imitación de Aquel, y vivir la vida de su Amado, en que todas se encierran o unen.<sup>464</sup>

Hemos dado una lectura muy general a estas obras de sor María Anna, pero en ellas podemos apreciar junto con la Vida escrita por Bedillo que, efectivamente, se exalta el estudio y el conocimiento de las Escrituras y la posterior interpretación de estas a través de un ejercicio hermenéutico como rasgos de la personalidad de esta religiosa. Por esas características fue considerada teóloga por Josefina Muriel.

Cabe reflexionar que para ocuparse en desarrollar esa actividad necesitaba, naturalmente, de tiempo y de acceso a la biblioteca conventual, y en su caso es muy probable que lo tuviera, pues en su historia se dice que fue abadesa de su comunidad desde el momento en que fue elegida por primera vez (1741) hasta su muerte (1756), esto significaba 15 años de gobierno.<sup>465</sup> Poseer esa autoridad le permitía el acceso a los libros, pero es posible que también influyeran otros factores para realizar con éxito esa labor escritural, como que tenía una habilidad especial para la creación literaria y que de sus vivencias y virtudes tomara inspiración para enriquecer sus interpretaciones a tratados espirituales y comentarios a la Biblia.

Además, resalta otra cuestión que no encaja con el aparente sentimiento de aversión que se producía en las religiosas al momento de escribir, según se relata en las Vidas ejemplares. En el caso de sor María Anna parece que fue una actividad que llegó a disfrutar, y que si bien pudo emplear el discurso retórico de hacerlo por obediencia al confesor, no impidió que se convirtiera en una de las actividades a las que más tiempo dedicó. Comparte, junto con sor Luisa, el aspecto del amor al conocimiento que se ha querido adjudicar a la orden.

---

<sup>464</sup> *Ídem.*

<sup>465</sup> Si esto se cumplió tal cual, nos encontramos ante un caso inusual, dado que por lo regular en los conventos femeninos se elegía a una nueva autoridad cada 3 años.

Por último, en sor Sebastiana tenemos el ejemplo de otra monja que expresa su religiosidad a través de composiciones literarias que la acercan a la mística. Quizás no realice esa actividad en el mismo grado que sor María Anna, pero sí puede considerársele como una monja que escribe de manera “regular” porque lo hizo por varias décadas en que las que compuso, además de sus diarios y Cartas Espirituales, varios poemas y estrofas de canciones. Al principio, esto lo hizo de manera tímida, pero después se aprecia una mayor confianza en ello, al menos esto se percibe en las citas de sus escritos que Valdés empleó para relatar su vida.

Estas ideas también las apoyamos un poco en la reflexión que Josefina Muriel había hecho cuando profirió que a sor Sebastiana la escritura de sus cartas le producía una “introspección dolorosa por la humillación que implicaba el develar su alma al confesor, debido a su carácter naturalmente vergonzoso y por tenerse por poca cosa.”<sup>466</sup> Además, Muriel explica que los temas centrales en sus Cartas Espirituales son el conocimiento que va adquiriendo del poder de Dios, su majestad, su bondad y amor, y que todo ello le venía por intuición y oración.<sup>467</sup>

Pero estas cartas presentan la peculiaridad de que en ellas se insertan poemas, pequeñas composiciones en donde la religiosa expresaba los sentimientos que tenía hacia su Creador, en las que se hacía evidente que provenían de su “vena afectiva.” Como ya mencionamos, no tuvimos acceso directo a sus cartas, por lo que nos referiremos a algunos autores que los han revisado con mayor detenimiento. Estas cartas y sus poemas han sido estudiados tanto por Josefina Muriel como por Asunción Lavrin y Rosalva Loreto.

Muriel considera que en estas cartas se puede conocer la expresión más pura y fidedigna de la espiritualidad de sor Sebastiana, sin las correcciones de algún autor.<sup>468</sup> Sin embargo, una vez más, aunque se trate de sus experiencias autobiográficas, consideramos que hay una selección previa de lo que se va a escribir, de lo que se va a enfatizar y de lo que se va a callar, proceso en el que es innegable la influencia del confesor. Muriel cita varias cartas en donde aparecen sus poemas, por ejemplo en la carta número 16 en donde la religiosa manifestaba:

---

<sup>466</sup> Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, p. 423.

<sup>467</sup> *Ídem*

<sup>468</sup> Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, p. 424.

Hasta cuando alma mía,  
Estaré en esta prisión  
Desta bajeza del cuerpo  
Que me priva de mi Dios.<sup>469</sup>

En este fragmento se percibe el tema central del cuerpo visto como obstáculo para que el alma vuele hasta Dios, lo que le causaba congoja a la religiosa. Por otra parte, Asunción Lavrin y Rosalva Loreto señalan que en el poema “afectos,” sor Sebastiana había expresado sentimientos de la misma naturaleza, ya que la ausencia de Dios le producía angustia y la creencia de no merecerlo.<sup>470</sup> Tomaremos solo unos párrafos de él.

Para mi tan breve vivir  
Es muy corto el padecer,  
Que males que poco duran,  
Glorias bien pueden ser  
Y si a Dios te vas a ver.  
Decidle dos mil ternuras,  
Miradle con dulce amor  
Que deseo ver su hermosura  
Con todo mi corazón.

Decidme dueño amoroso  
¿Qué es esto que me atormente?  
Yo me espanto  
¡Yo me admiro!  
Y esto yo no lo entiendo,  
Que vivo,  
Que estoy muriendo.<sup>471</sup>

Por la semejanza en los temas, percibimos cierto parecido con *Vivo sin vivir en mí*, de Santa Teresa de Jesús, en el que la santa señalaba el amor que sentía por su Creador, su deseo de reunirse con él, y que la muerte era el medio para lograrlo. Atendiendo a esto, es posible que sor Sebastiana conociera sus obras, dado que en los conventos novohispanos era común que la biblioteca contara con algunos de sus ejemplares, y que haya encontrado inspiración en ellas para escribir sobre sus propias emociones. Este aspecto de su personalidad es rescatado medianamente por Valdés, pues aunque dice que sus cartas fueron una de las

---

<sup>469</sup> Carta no. 16 de sor Sebastiana citada en Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, p. 424.

<sup>470</sup> Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (Ed.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglo XVI-XIX*, p. 474.

<sup>471</sup> *Ibidem*, pp. 474-475.

fuentes principales para escribir sobre su vida, su intención es más bien mostrarnos una imagen de ella como una monja que cumplió a la perfección con los votos de humildad, pobreza y mortificación, virtudes que han sido estimadas como esenciales en la espiritualidad franciscana.

Sin embargo, no todas las monjas siguieron ese camino de ortodoxia y ello quedó manifestado en los casos de disidencia que analizamos en el siguiente capítulo. En estos expedientes vamos a notar que la Inquisición fue la institución encargada de evaluar esas posturas mediante un proceso riguroso que implicó averiguar a detalle en qué residían las acusaciones por las que se les procesó, solicitar testimonios, cotejarlos, interpretarlos, para finalmente dar un veredicto final. Veamos pues en qué consistieron esos ejemplos de heterodoxia, en los que las protagonistas fueron monjas provenientes de distintos conventos, dos de ellas fueron dominicas y la tercera, fue clarisa.

#### **Capítulo IV. Por veredas peligrosas: monjas con posturas heterodoxas**

En los capítulos anteriores hemos hablado de Vidas ejemplares en las que se analizó la historia de tres monjas consideradas virtuosas, debido a que llevaron una existencia apegada a los cánones y recomendaciones que la Iglesia señalaba. También hemos visto que el ideal de vida religiosa que se conoció y siguió en Nueva España provenía, además de la tradición cristiana, de la influencia de humanistas del siglo XVI, de las pautas dictadas por el Concilio de Trento, y que en un esfuerzo por adecuarlas a la situación del virreinato, se llevaron a cabo los Concilios Provinciales Mexicanos con objeto de regular la vida del clero secular y regular.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas por encaminar a las religiosas en ese camino de rectitud, hubo casos de monjas que se desviaron de las directrices marcadas y que ello se debió a diversas circunstancias, ya que fueron distintas para cada una, pero que todas se caracterizaron, de manera general, por el error en el entendimiento de la doctrina o por tomar actitudes que eran contrarias al estado religioso.

El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición Española fue una institución creada en 1480 por los Reyes Católicos con el objeto de velar por la ortodoxia de la fe católica. Entre sus misiones estaba cuidar la pureza de esa doctrina entre los españoles, perseguir a los falsos conversos y detectar cualquier brote de herejía o de desviación- accidental o consciente- de los dogmas cristianos.<sup>472</sup> Además, vigilaba la moral cristiana y conforme resolvía un proceso, imponía una sentencia si consideraba que el individuo había errado. El fin último de estos procesos era reintegrar a los enjuiciados a la sociedad, y lograr su arrepentimiento con la promesa de no volver a delinquir. En Nueva España, como parte de la monarquía española, el Tribunal<sup>473</sup> fue instaurado en 1571, siendo el primer inquisidor Pedro Moya de Contreras, y a partir de ahí la institución permaneció durante todo el periodo virreinal y aún en las primeras décadas del siglo XIX.

Cabe destacar que para el período que nos interesa, la segunda mitad del siglo XVIII, el Tribunal del Santo Oficio no se halló exento de las nuevas disposiciones del proyecto reformista, que pretendía, entre otras cuestiones, someter el poder de la Iglesia al

---

<sup>472</sup> Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004, p. 15.

<sup>473</sup> En esta investigación nos vamos a referir al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, el Santo Oficio o el Tribunal como sinónimos.

del monarca español, y que la Inquisición era vista por parte de los ministros y consejeros de Estado como un anclaje con el Antiguo Régimen, con un tradicionalismo que necesitaba reformarse. Aunque esos intentos comenzaron a vislumbrarse durante el reinado de Felipe V, no fue hasta con Carlos III cuando se vieron materializados.<sup>474</sup>

De manera concreta, la intención de las reformas en este tema era reducir el poder de la inquisición en los asuntos que se consideraban solo del monarca, y cuando el Tribunal procesaba a funcionarios reales, esto no podía llevarse a cabo sin que antes el rey no tuviera conocimiento del caso.<sup>475</sup> Una de las atribuciones que el Santo oficio conservó casi de igual manera fue el control y expurgación de los libros que circulaban en el imperio, pero ahora debía velar no solo por la ortodoxia de la fe católica, sino también por los intereses del rey. Esta última afirmación la respaldamos en el hecho de que algunos de los examinadores de las Vidas ejemplares eran miembros de la Inquisición y que en sus “pareceres” debían asegurarse de que las Vidas no atentaran contra el monarca.

Además, es importante mencionar que los casos inquisitoriales que nos ocupan son posteriores a la celebración del Cuarto Concilio Provincial (estos se llevaron a cabo entre 1788 a 1801), y que la intención de aquel evento era actualizar los esquemas normativos que regían al clero novohispano y entre ello, “legislar” la reforma conventual que había sido iniciada años atrás por Lorenzana y Fabián y Fuero. Por tanto, es importante analizar si reflejan además de las posturas heterodoxas de las monjas, algún aspecto que indique nuevas directrices para el ámbito conventual femenino que tengan que ver con los objetivos del reformismo borbónico.

El objetivo de este capítulo es analizar las razones por las cuales algunas monjas se desviaron del camino marcado por la Iglesia, postura que era visible mediante sus actos y expresiones y para tener una idea de lo que el Tribunal consideraba como delitos. Primero se explicarán en qué consistían los delitos que eran perseguidos y sentenciados por esta institución, aunque nos centraremos en los que cometieron las monjas de los juicios que nos ocupan. También nos referiremos a los sujetos que participaban en el proceso y a grandes rasgos como se llevaba a cabo dicha investigación.

---

<sup>474</sup> Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, p. 22-23.

<sup>475</sup> *Ibidem*, p. 23.

El Santo Oficio se ocupaba de juzgar delitos no solo relacionados con los ataques a la fe católica, sino también con conductas morales consideradas erróneas y que repercutían directa o indirectamente en lo religioso. Así, sus competencias se dividían en seis rubros: Ley de Moisés, es decir, los judaizantes, secta de Mahoma o Mahometanos, secta de Lutero o protestantes, secta de los alumbrados (en este grupo creemos consideraban a herejías relacionadas, tales como los iluminados e ilusos), diversas herejías y libros prohibidos.

En el rubro “diversas herejías” se consideraban a la blasfemia, la invocación del demonio, la brujería, los pactos diabólicos, el matrimonio de los religiosos ordenados, la bigamia, algunas afirmaciones como que la simple fornicación no era un pecado, la usura y la sollicitación de hombres y mujeres en el confesionario.<sup>476</sup> En el de “libros prohibidos” se enlistaban obras desaprobadas por la Iglesia, tanto por su contenido herético, como aquellas que desafiaban o cuestionaban la autoridad real; esta última labor fue mayormente impulsada a fines del siglo XVIII, al prohibir, confiscar o quemar libros que impulsaran ideas de insurrección.

El medio por el cual la Inquisición daba a conocer sus disposiciones o las prácticas que consideraba heréticas fueron los edictos de fe, que eran pronunciados en las plazas públicas o atrios de las Iglesias a fin de que la población se enterase de los cargos que los inquisidores perseguían y así mismo, se les exhortaba a denunciar a aquellos que creyeran hubiesen ocurrido en alguno de ellos.

#### **4.1 Herejías y otros delitos procesados por el Santo Oficio de la Inquisición novohispana**

Uno de los elementos fundamentales para analizar las funciones del Santo Oficio es la distinción entre heterodoxia y herejía; estas “diferencias” ya se plantearon en la introducción de este trabajo, así que solo recordaremos que el término heterodoxia, en la concepción de la Iglesia, englobaba todo aquello que era diferente a la forma correcta u ortodoxa de entender y actuar frente a la fe católica, mientras que lo herético era una

---

<sup>476</sup> Jorge Rene González Marmolejo, *Sexo y confesión: La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Plaza y Valdés, 2002, p. 54.

categoría que se circunscribía a aquella, e indicaba una heterodoxia de tipo religioso, pero como veremos en estos casos, también podía ser un delito de tipo moral que hubiese sido cometido por algún miembro del clero secular o regular, por ejemplo, la solicitud de un confesor a una monja.

El Derecho Canónico definía a la herejía como “una especie de infidelidad que cometen los cristianos que corrompen los dogmas de la religión” es decir, una desviación de la fe verdadera y ortodoxa, que en ese entendido era la católica. El hereje era aquel que se caracterizaba por la obstinación, el deseo de permanecer en el error, aun conociendo la verdadera religión. En el contexto del Imperio español, que era mayoritariamente católico, el hereje cometía un crimen no solo contra Dios y su Iglesia, sino contra la monarquía, el orden social y la paz pública.<sup>477</sup>

De esta manera, es importante señalar en qué consistían los delitos perseguidos por la Inquisición. Estos podían ser mediante proposiciones, es decir, en aseveraciones y dichos que expresaban la creencia en ciertos asuntos o doctrinas, y por actos, que reflejaban el seguimiento de las convicciones, y que necesariamente debían ser percibidos por otros para que ocurriera la denuncia. El primer grupo de delitos eran los que caían en la apostasía, que era el abandono o re-negación del catolicismo para profesar otra fe, ya fuera el judaísmo, islamismo o protestantismo. El Santo Oficio no juzgaba a los judíos o musulmanes, sino más bien procesaba a los católicos que después de declararse como tales, renegaban de su fe o regresaban a sus antiguos cultos.<sup>478</sup>

En este grupo estaban los judaizantes o marranos, los seguidores de la secta de Mahoma, los Protestantes, y los Alumbrados. De todos ellos nos referiremos a este último porque fue el delito por el que se le acuso a una de las monjas de nuestros casos. Entre sus características estaba el abandonar la oración y otras prácticas meritorias para alcanzar la salvación, y en su lugar dejar que Dios obrara en el individuo, según su voluntad. Como ya comentamos, posiblemente en este grupo los inquisidores hayan considerado herejías que tenían relación con estos, como el iluminismo, del que, según Marcelino Menéndez Pelayo, sus seguidores no aceptaban autoridad de algún prelado que los guiará, decían que, por ejemplo, los temblores, desmayos y éxtasis eran muestra de los estados espirituales a los

---

<sup>477</sup>“Delitos juzgados por el Tribunal de la Inquisición” en [www.congreso.gob.pe/museo/inquisicion/delitos-juzgados1.pdf](http://www.congreso.gob.pe/museo/inquisicion/delitos-juzgados1.pdf), [consultada el 17-08-16].

<sup>478</sup> *Idem*

que habían llegado, que al conseguir cierto punto de perfección, no necesitaban ver ni venerar imágenes santas, que era falsa la intercesión de los santos, entre otras aseveraciones.<sup>479</sup>

Debido a que tanto los alumbrados como los iluminados guardaban cierta semejanza con el misticismo católico, se creía que la diferencia fundamental era que estas herejías recaían en el error, en el desvío o malinterpretación de las ideas, por lo que eran perseguidas. De los tres casos de monjas que vamos a analizar, dos corresponden a herejías de este tipo, al ser acusadas de iluminadas o ilusas.

En el grupo de diversas herejías estaba por ejemplo, la blasfemia –siempre y cuando contuviera proposiciones heréticas- que según el *Manual de inquisidores* Nicolao Eymerico, podía considerarse como tal a todo aquel que dijera cosas contra la fe de Cristo, la Virgen o los santos.<sup>480</sup> También en ese apartado estaban los hechiceros, los adivinos y los adoradores del Diablo, quienes mediante sus prácticas para ver la suerte, realizar sortilegios para obtener sus fines, o dibujar figuras mágicas para invocar espíritus demoniacos, eran procesados por el Santo Oficio.<sup>481</sup>

Prácticas como la bigamia o la solicitación en confesión también podían ser consideradas herejías si se defendían doctrinalmente, aunque en primera instancia eran transgresiones de tipo moral. La solicitación en confesión le competía a la Inquisición debido a que en ella estaba implicado el sacerdote, que como miembro de la Iglesia, debía ser ejemplo de rectitud y castidad. Las solicitadas podían ser mujeres seglares, religiosas, e incluso hombres, pero de cualquier forma ese delito implicaba la intervención del Tribunal. La siguiente tabla muestra a grandes rasgos los delitos procesados por la Inquisición, el grupo al que pertenecían y sus manifestaciones.

---

<sup>479</sup> Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, p. 173.

<sup>480</sup> Nicolao Eymerico, *Manual de inquisidores para uso de las inquisiciones de España y Portugal o compendio de la obra titulada Directorio de inquisidores de Nicolao Eymerico, inquisidor general de Aragón*, traducida del francés por Joseph Marchena, Montpellier, Imprenta de Feliz Aviñón, 1821, p. 97.

<sup>481</sup> *Ibidem*, pp. 98-99.

**Cuadro 2. Delitos perseguidos por el Santo Oficio, su naturaleza y características<sup>482</sup>**

<b>Naturaleza</b>	<b>Delito</b>	<b>Características- manifestaciones</b>
Apostasía. Reniego contra la fe católica	Ley de Moisés, Judaizantes o Marranos	Profesaban el judaísmo, aunque en apariencia se habían convertido al catolicismo.
Apostasía. Reniego contra la fe católica	Secta de Mahoma o Islamistas	Profesaban el Islam, aunque decían ser católicos.
Apostasía. Reniego contra la fe católica	Secta de Lutero o Protestantes	Seguidores de las ideas de Lutero
Apostasía. Reniego contra la fe	Secta de los Alumbrados	Herejía que se desprendía del catolicismo y de algunas vías místicas
Apostasía. Reniego contra la fe	Secta de los Iluminados	Herejía que guarda estrecha relación con los alumbrados al compartir postulados semejantes.
Grupo “diversas herejías” (en este se consideraban delitos tanto religiosos como morales)	Blasfemia	Afirmaciones injuriosas contra lo aceptado por la Iglesia.
Grupo “diversas herejías”- supersticiones	Invocación del demonio, brujería, adivinación, pactos diabólicos	En este grupo entraban los adoradores del Diablo y los hechiceros
Grupo “diversas herejías”	Ilusas	Se creía que la ilusa había sido engañada por el Demonio al creerse santa y que obtenía favores de Dios.
Grupo “diversas herejías”- sexualidad y moral	Pecado Nefando	Individuos que hubiesen cometido sodomía o bestialidad, pues atentaba contra el orden establecido por Dios.
Grupo “diversas herejías”- sexualidad y moral	Bigamia	Delito procesado por el Tribunal en el sentido de que Dios estableció la fidelidad en el matrimonio.
Grupo “diversas herejías”- sexualidad y moral	Solicitud de hombres y mujeres en el confesionario	Solicitud en confesión
Grupo “diversas herejías”- sexualidad y moral	Matrimonio de los religiosos ordenados	Delitos relacionados con la sexualidad de los religiosos

<sup>482</sup> Este cuadro se elaboró a partir de las siguientes fuentes: Nicolao Eymerico, *Manual de inquisidores*, Jorge Rene González Marmolejo, *Sexo y confesión*, y del artículo “Delitos juzgados por el Tribunal de la Inquisición.” Añadimos los grupos de “iluminados” e “ilusas,” que aunque en ninguna de estas obras se menciona, sabemos que entraban en los rubros en los que los ubicamos por las características que presentaban.

Libros prohibidos	Libros prohibidos	Obras prohibidas por el Tribunal que contuvieran ideas heréticas que atentaran contra la fe o el monarca.
-------------------	-------------------	---

Los datos proporcionados por Solange Alberro pueden darnos una idea general de los delitos perseguidos en la Nueva España durante la época colonial, en orden descendente encontramos:

Más de la tercera parte del total corresponden a delitos religiosos menores, reniegos, blasfemias, palabras y acciones escandalosas. Luego viene el grupo de las transgresiones que tienen implicaciones sexuales, poligamia y bigamia, solicitación, dichos contra la castidad, la virginidad y favorables a la fornicación, al amancebamiento. La herejía llega modestamente en tercera posición, delante de las prácticas de magia –erótica-, el uso de hierbas, de procedimientos adivinatorios, que preceden finalmente a los delitos de tipo estrictamente civil pero juzgados por la Inquisición por haberlos cometido sus agentes; delitos que abarcan lo mismo el robo, el asesinato o el contrabando que el estupro.<sup>483</sup>

#### **4.2. Monjas acusadas y procesadas: las denuncias inquisitoriales y los actores que intervenían en ellas**

El juicio contra una monja que había cometido alguno de los delitos mencionados en el apartado anterior, seguía todo un proceso, que normalmente iniciaba con la denuncia por parte del confesor, de alguna compañera o de alguien externo a la comunidad al que le habían llegado “informes” sobre el desempeño de la monja, y que regularmente enviaba su acusación por escrito al Tribunal para dar paso a la averiguación. Sin embargo, antes de conocer como ocurría tal procedimiento, es importante señalar la estructura del Tribunal y el papel que desempeñaban sus funcionarios.

El organigrama de la inquisición era de la siguiente manera: había un Consejo de la Suprema Inquisición Española, presidido por un Inquisidor General que era nombrado por

---

<sup>483</sup> Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 169-170. Estos porcentajes los ofrece la autora con base en un análisis de los informes de la Inquisición.

el rey y ratificado por el Papa. Este consejo tenía sede en Madrid y el Inquisidor General era quien, a su vez, nombraba a los inquisidores de los tribunales provinciales.<sup>484</sup> Era este, por ejemplo, el que elegía a los inquisidores que gobernaban el Tribunal de la Nueva España.

El Tribunal provincial estaba compuesto por tres inquisidores, un fiscal y dos teólogos; el primero debía conocer “los cánones, los delitos y actuar en estrecha colaboración con los jueces,”<sup>485</sup> es decir, con los teólogos que evaluaban las cuestiones de fe. Para cumplir con su cometido, los inquisidores delegaban ciertas tareas en agentes distribuidos en todo el reino para que agilizaran los procesos.<sup>486</sup>

En cuanto a los ministros que llevaban a cabo las diligencias del Tribunal, son señalados en la obra clásica de Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México*. Sin afán de repetir extensamente lo que ella ya señaló, vamos a enunciar puntualmente en qué consistían esos oficios menores:

- Los comisarios. Tenían por misión proceder a la lectura de los edictos de fe, realizar visitas de distrito y recibir las denuncias y testificaciones.<sup>487</sup>
- Familiares. Eran funcionarios que estaban al servicio del Tribunal, casi siempre laicos que provenían del sector español o criollo, y que desempeñaban cargos de gobierno y personas consideradas respetables.
- Auxiliares. Laicos y eclesiásticos que de alguna forma u otra participaban en el quehacer inquisitorial como alguaciles, notarios, consultores, abogados y correctores de estilo.
- Calificadores. Un tipo de auxiliares que eran teólogos encargados de censurar los dichos y hechos de un proceso, ayudando así a los inquisidores a dictar sentencia.<sup>488</sup> Como vimos en el capítulo anterior, algunos de estos funcionarios fueron buscados por los autores de las Vidas ejemplares para que validaran sus escritos.
- Consultores. Estos eran llamados para que dieran su opinión en distintas etapas del proceso, y especialmente, cuando se trataba de dictar la sentencia final. Todos eran

---

<sup>484</sup> Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, p. 15.

<sup>485</sup> Julio Caro Baroja, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, El libro del Bolsillo- Alianza Editorial, sección Humanidades, 1968, p. 22.

<sup>486</sup> Los manuales de inquisidores recomendaban que estos debían ser hombres mayores de cuarenta años, vivir y actuar con honestidad y probidad, además de poseer sobriedad, modestia, paciencia, mansedumbre, diligencia, clemencia y culto acérrimo a la justicia. *Ibidem*, p. 23.

<sup>487</sup> *El Manual de inquisidores* de Nicolao Eymerico recomendaba que el comisario tuviera “cuarenta años de edad como mínimo y perteneciera al clero secular o regular, que fuera un hombre previsor, prudente, ejemplar en sapiencia y costumbres y lleno de celo por la santa fe.” Entre sus funciones estaban, además de la ya señaladas, el “prender, retener y recibir testimonios, además de torturar para conseguir declaraciones.” Nicolao Eymerico, *El Manual de inquisidores*, Francisco Peña (Ed.) de 1376, citado en José Enrique Pasamar Lázaro, “El comisario del Santo Oficio en el distrito inquisitorial de Aragón,” en *Revista de la Inquisición*, no. 6, Universidad Complutense de Madrid, 1997, p. 194.

<sup>488</sup> Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*, pp. 50-64.

doctores o licenciados, personas preparadas que desempeñaban cargos públicos importantes.<sup>489</sup>

Como vemos, todos los funcionarios del Santo Oficio provenían del sector español o criollo, debían demostrar limpieza de sangre, y el hecho de pertenecer a esa institución les daba cierto prestigio y poder en la sociedad. Añadido a esto, el *Manual* para inquisidores recomendaba que estos debían ser hombres honestos, prudentes, religiosos y de conducta intachable, es decir, virtuosos, puesto que representaban el organismo que velaba por la fe y las buenas costumbres.

Esto en cuanto a los actores que provenían del cuerpo del Tribunal, es decir, la parte que enjuiciaba, pero evidentemente las actas inquisitoriales no hubieran sido posibles sin la parte inculpada, que era compuesta por el denunciado, el denunciante y los testigos que fueron llamados a declarar. En las actas inquisitoriales el denunciante es llamado *delator*, es decir, la persona por quien se daba inicio a la averiguación a través de su denuncia. Este podía ser cualquier persona, ya seglar o religioso, y en algunos casos, fueron los confesores de monjas. La denuncia era sumamente importante, ya que era de donde se obtenían los primeros informantes o testigos. Esta podía realizarse en persona o mediante una carta, esta última opción era el medio más común.

Los testigos llamados a declarar eran nombrados *contestes*, y estos eran necesarios para que los inquisidores conocieran lo más posible del denunciado, cotejaran la información con que contaban y se formaran el juicio correspondiente. Los testigos oculares o de oído eran una parte importante para cada caso, ya que se pretendía que con sus declaraciones se acercaran a la verdad de los hechos. Finalmente, pero el más importante de los actores de este grupo era el acusado o denunciado, el personaje sobre el que recaían los cargos, que en ese tenor tenía derecho a defenderse y para lo cual se le asignaba un abogado, aunque Julio Caro Borja comenta que este funcionario se limitaba a aconsejar al acusado para que confesara sus culpas y agilizara el proceso.<sup>490</sup>

Para los objetivos de nuestro estudio, el testimonio de las acusadas constituye una fuente primordial, ya que a través de ellas es cómo podemos conocer su versión de los hechos y la posible concepción que de sí misma tenían a través de sus declaraciones. Pero

---

<sup>489</sup> *Ídem*

<sup>490</sup> Julio Caro Baroja, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, p. 23.

también no hay que olvidar que esa imagen de heterodoxia nos llega a través del lente del Tribunal, por lo que es muy posible que esas posturas se hayan exagerado para mostrar el distanciamiento con los cánones de la Iglesia. Con ello tampoco queremos decir que las enjuiciadas estuvieran libre de toda culpa, pero lo que sí es que se trata de una visión parcial y con un fin específico. Sin embargo nuestra labor es analizar las circunstancias por las cuales se produjeron estas declaraciones.

Las denuncias pueden ser estudiadas desde muchas vertientes,<sup>491</sup> pero para la cuestión que nos compete, nos interesa centrarnos en dos aspectos concretos: las posturas heterodoxas de las monjas, y el procedimiento que seguía el Santo Oficio al enjuiciarlas, pues como miembros de su cuerpo eclesiástico y al estar sujetas a la clausura, se debía actuar con mucha cautela para seguir sus casos. Además de contar con los testigos necesarios -muchos de los cuales eran miembros de su convento- que dieran fe de sus actos y dichos, y cotejar las declaraciones. En ocasiones era necesaria la “extracción” de la monja de su convento, y para ello se debía contar con las autorizaciones, tanto del propio Tribunal, como de la abadesa en donde residía la acusada.<sup>492</sup>

Primeramente se necesitaba de la denuncia formal. Como ya mencionamos, esta podía hacerse de manera presencial o mediante un escrito, pero en cualquier caso, el denunciante era llamado para confirmar lo dicho, y a partir de allí se iniciaba la averiguación. El Tribunal procedía entonces a nombrar un comisario que actuara en su representación, ya que era costumbre que los inquisidores delegaran esa tarea a algún clérigo designado por ellos, y que estaban distribuidos en todas las comarcas, villas y ciudades novohispanas.

---

<sup>491</sup> Margarita Paz Torres reflexiona sobre el hecho de que un texto inquisitorial puede ser leído en otras vertientes y no solo en el aspecto del proceso judicial por el que fue creado. Por ejemplo, como era entendida y usada la literatura mística que aparecía en los expedientes, la morfología del demonio y también estudios que distinguen entre posesión diabólica y enfermedad mental, y la inquisición como herramienta de poder y control sobre la población tanto laica como religiosa. Margarita Paz Torres, “Inquisidores, exorcistas y obsesos en la América Colonial: El caso de Luisa Benítez y las monjas clarisas de Trujillo (Perú)”, en *Revista Científica Vozes dos Vales- Publicações Académicas*, Brasil, no. 6, año III, 10/2014, ISSN: 2238-6424, disponible en <http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2014/10/Inquisidores-exorcistas-y-obsesos-en-la-Am%C3%A9rica-colonial.pdf>, [consultada el 18-08-16].

<sup>492</sup> Las personas detenidas eran llevadas en secreto a las prisiones de la Inquisición, donde esperaban su juicio. De los diversos grados de prisión que tenían, Henry Kamen dice que el más riguroso era “la cárcel secreta” destinada para los largos confinamientos. Henry Kamen, *La inquisición española*, México, Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 226. Para el caso de las monjas que nos ocupan ninguna fue extraída y llevada a las cárceles de la inquisición, lo que revela que la denuncia se quedó en la parte sumaria o en la resolución del caso no se consideró necesario el extraerla del convento y llevarla a prisión

Para auxiliarse en la escritura de los testimonios, el comisario nombraba a su vez a uno o varios notarios, quienes tenían el deber de escribir literalmente lo que pronunciaban los declarantes, sin omitir letra alguna por “más blasfemas, heréticas, indecentes o deshonestas que fueran.”<sup>493</sup> La denuncia también era importante porque a partir de ella se tejía una “red de informantes” que a medida que atestiguaban ofrecían nuevos datos, nombres y sucesos, pero también validaban o contradecían lo que otros ya habían dicho. La labor de los comisarios y de los inquisidores era ardua, pues tenían que cotejar los testimonios, interpretar las declaraciones y los silencios, y tratar de desentrañar lo verdadero de lo falso.

Aunque en los expedientes inquisitoriales las preguntas ya aparecen formuladas y adecuadas según el caso específico que se estudiaba, sabemos que los comisarios se apoyaban en una guía que les servía de base para que a partir de ahí iniciaran su interrogatorio. Este documento recibía el nombre de *Instrucción de Comisarios del Santo Oficio de la Inquisición*, y en él se alentaba a que tanto el comisario como el o los notarios que participaban en la investigación, guardaran el *secreto* de su oficio, es decir, que no develaran las actividades que se realizaban. También debían guardar en lo posible su identidad, y no divulgar las declaraciones que les confiaban, pues su deber no se ceñía “solamente a causas de fe, sino que se extendía a todos los demás objetos de la jurisdicción del Tribunal, aunque sean de naturaleza de los que llaman públicos.”<sup>494</sup>

La *Instrucción* también recomendaba que el comisario debía ser muy cuidadoso al mencionar las preguntas y evitar que el testigo presumiera o entendiera lo que otros ya habían declarado.<sup>495</sup> Así mismo, debía interrogar por separado a cada uno de los testigos y buscar un lugar adecuado para realizarlo. También es de notar que el método interrogativo, que partía de preguntas generales, para poco a poco ir ahondando en los detalles hasta llegar a preguntas más particulares, guardaba cierta semejanza con la técnica confesional que empleaban los confesores en los conventos, pues también en ella, mediante el cuestionamiento, se pretendía que la religiosa revelará su conciencia y los actos que consideraba pecados. Por tanto, confesar los pecados o los delitos propios o ajenos era una estrategia usada tanto por los confesores como por los inquisidores y sus representantes.

---

<sup>493</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>494</sup> *Instrucción de Comisarios del Santo Oficio de la Inquisición*, Madrid, Imprenta Real, 1816, p.1.

<sup>495</sup> *Ibidem*, p. 2.

En los pliegos donde se asentaban las declaraciones también debían llevar un orden esquemático en cuanto a su presentación. Primero aparecía el nombre de la villa, ciudad o lugar en donde había ocurrido el acontecimiento, día, mes, año y la hora. A continuación, se señalaba el nombre del comisario y del notario encargado del caso. Seguidamente, se hacía el juramento de decir la verdad por parte de quien testificaba, añadiendo una frase específica según el declarante, por ejemplo, los sacerdotes juraban *in verbo sacerdotis tacto pectore*, pues daban su palabra como miembros de la Iglesia de obligarse a decir solo la verdad.

Igualmente, la “fórmula de cuestionamiento” variaba dependiendo del delito, así, existían guías específicas para recibir las declaraciones contra los curas solicitantes en la confesión o formas para interrogar en materia de fe, como los herejes que acudían por su propia cuenta a auto denunciarse.<sup>496</sup> En términos generales, algunas de las preguntas “base” que aparecían en casi todos los interrogatorios eran:

- ¿Si sabe o presume la causa porque ha sido llamado?
- ¿Qué es lo que ha sabido o a podido dar cuenta y a qué tribunal?
- ¿Por la edad y señas particulares del delatado, estado, destino y habitación o residencia de él?
- ¿Si sabe o ha oído decir que alguna persona haya dicho o hecho cosa alguna que sea o parezca ser contra nuestra santa Fe católica, Ley Evangélica que predica y enseña la Santa Madre Iglesia Católica y Romana, o contra el recto y libre ejercicio del Santo Oficio?<sup>497</sup>

Entre estas preguntas se iban intercalando preguntas más específicas del caso, como por ejemplo, y relacionándolo con los casos que vamos a estudiar, si el declarante sospechaba que la procesada tuviera algún tipo de desviación religiosa o herética, si sabía de las visiones o revelaciones que decía tener la monja, que las describiera según sabía, si conocía que lo hubiera comunicado a otras personas. En la *Instrucción* también se indicaban

---

<sup>496</sup> *Instrucción y orden de procesar que han de guardar los comisarios y notarios del santo oficio de la inquisición, en las causas y negocios de fe, informaciones de limpieza de sangre, y demás que se ofrecieren. La letra redonda sirve de advertencia y la escolástica contiene la forma y tenor de lo que se suele poner por escrito*, Sevilla, Imprenta Real, 1815, p. 10.

<sup>497</sup> *Instrucción de Comisarios del Santo Oficio de la Inquisición*, pp.19-22.

algunas moniciones que el comisario podía emplear cuando presumiera que el declarante o conteste olvidaba u omitía intencionalmente o no algunos sucesos clave para entender el caso, y con ello hacerle ver que conocía más de lo que formulaba en un principio, y que poco podía engañarlo. Después del interrogatorio, al acusado se le leía lo declarado para que dijera si estaba bien escrito, según y cómo lo había dicho y declarado, si no se le ofrecía enmendar nada, y que no lo decía ni por odio ni mala voluntad, sino por el descargo de su conciencia. Finalmente iban las rúbricas del declarante, del comisario y del notario.

Estas averiguaciones se acompañaban de otros documentos, como una ratificación, que consistía en un reconocimiento de lo dicho por parte del testigo, con la posibilidad de enmendar o añadir algún suceso que hubiera omitido, las ordenanzas que el Tribunal dirigía, y todo documento que contribuyera al esclarecimiento del caso. La información era enviada firmada y sellada al Tribunal, quien las devolvía autorizando ciertas disposiciones al comisario, y una vez que se contaba con toda la información necesaria, era nuevamente remitida para ser evaluada.

Si los inquisidores consideraban necesario el prendimiento del culpado, debido a la gravedad de sus delitos, se procedía a su arresto y a la confiscación de sus bienes (si es que los tenía) y el proceso se prolongaba por más tiempo. Finalmente, cuando el Tribunal había llegado a una resolución, y le ofrecía al reo la oportunidad de arrepentirse, podía otorgarle la absolución, que en no pocas ocasiones era acompañada de ciertas penitencias espirituales y corpóreas. El penitenciado tenía que abjurar de *levi*, si su delito era considerado menor y de *vehementi*, por uno grave.<sup>498</sup> La reconciliación era, en teoría, el retorno de un pecador al seno de la Iglesia después de haber obrado la penitencia y pagado la culpa.<sup>499</sup>

De los tres casos de monjas que nos ocupan, tenemos la seguridad de que 2 de ellas no fueron extraídas de su convento para ser llevadas a las cárceles de la Inquisición.<sup>500</sup> La idea del traslado de una monja acusada ha sido representada en algunas imágenes contemporáneas que pretenden recrear cómo ocurría el acto (Ver imagen 10); aunque en estricto sentido, si esto sucedía, tenía que hacerse con el mayor sigilo, pues los inquisidores

---

<sup>498</sup> Henry Kamen, *La inquisición española*, p.244.

<sup>499</sup> *Ídem*

<sup>500</sup> No todos los casos de monjas enjuiciadas resultaban tan “silenciosos” como se recomendaba. Uno ejemplo del escándalo que produjo el arresto de una religiosa fue el de sor Agustina de Santa Clara, monja dominica del siglo XVII a quien ya nos hemos referido en el capítulo primero, a quien se le enviaron sus pertenencias mientras estuvo recluida en una de las prisiones del Tribunal y fue obligada a salir en auto público en 1601. AGN, *Inquisición*, vol. 180, exp. 2, f. 229.

deseaban que no se supiera como obraban. Casi siempre el prendimiento ocurría a medianoche, con el mayor secreto posible, y el arresto de una religiosa se debía hacer avisando a la superiora de la medida implementada y sin alterar el orden del convento. Para el ámbito novohispano no conocemos ejemplo alguno de religiosa que haya sido llevada a la hoguera.



Imagen 10. Monja condenada. Imagen tomada de “Historias de Valladolid: La monja de Carrión, una visionaria perseguida por la Inquisición,” 20 de mayo de 2011, en *Asociación Cultural DOMVS PVCELAE*, disponible en [domuspucelae.blogspot.com/](http://domuspucelae.blogspot.com/) 1 blog.

Relacionado con esto, para la segunda mitad del siglo, las facultades del Tribunal del Santo Oficio (a fin de cuentas formado por miembros del clero) fueron consideradas por la Corona en su proyecto reformista, con el objeto de tener un mayor conocimiento sobre cómo desarrollaban los juicios y los criterios que utilizaba para dictar sentencia, aunque en las actas inquisitoriales no se refleja cambio alguno en cuanto al contenido y la estructura que debían seguir, pues en ellas se tocaron meramente asuntos relacionados con el caso y los actores involucrados en el.

Otro producto de esta empresa reformista fue el IV Concilio Provincial, que pretendía ser el nuevo esquema normativo que regulara al clero novohispano, ya que el rey pretendía “reordenar” la autoridad episcopal en la que los regulares debían sujetarse al ordinario en

cuanto a disciplina externa y realizar la reforma en el clero.<sup>501</sup> Aunque se dio un gran impulso a la reforma, también se conservaron varios preceptos de los concilios anteriores, lo que refleja que no ocurrió una ruptura total con los anteriores esquemas, pues:

En el IV Concilio muchos elementos expresados en el III Concilio se mantuvieron y se reforzaron. Sólo se reorganizaron las representaciones socioreligiosas de tal manera que expresaran claramente el proyecto del regalismo indiano. En realidad los puntos de apoyo ya se habían expresado desde Trento, como el papel del diocesano y la subordinación a él, el reconocimiento de la autoridad real estaba presente en los toledanos [se refiere a los Concilios Toledanos], y el III Concilio había adecuado el espíritu tridentino en la Nueva España; entonces el papel del IV concilio aparenta ser el de criticar a las fallas en las políticas eclesíásticas concretas que se habían alejado de las intenciones originales.<sup>502</sup>

Creemos que una muestra de esa continuidad del IV Concilio con los anteriores esquemas normativos fueron precisamente la labor de la Inquisición como el organismo que velara por la fe católica (independientemente de la redefinición de sus relaciones con la Corona), y la dinámica que debía existir en los conventos entre confesor y religiosa, dado que cada uno debería desempeñar el papel que tenía asignado procurando guardar la ortodoxia de su conducta. Este último ejemplo lo retomaremos más adelante.

### **4.3 Monjas transgresoras juzgadas por la Inquisición**

Los casos que analizamos a continuación pertenecen a dos religiosas dominicas y una franciscana, de la rama de las clarisas, quien vivió en un convento calzado.<sup>503</sup> En cuanto a las dominicas, una de ellas pertenece a uno de este tipo y la otra a uno de vida recoleta, lo que nos revela que no siempre la regla y las constituciones que se seguían determinaban el cumplimiento del ideal de virtud religiosa. Pasamos al análisis de estos comenzando en orden por la fecha en que se iniciaron.

---

<sup>501</sup> Francisco Javier Cervantes Bello, Silvia Marcela Cano Moreno y Ma. Isabel Sánchez Maldonado, “Estudio introductorio. Cuarto Concilio Provincial Mexicano,” p. 7. En María del Pilar Martínez López-Cano (Coord.), *Los Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, Edición en disco compacto, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, (Serie instrumentos de consulta 4), 2004.

<sup>502</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>503</sup> Recordemos que el criterio de selección fue analizar casos de monjas pertenecientes a las mismas ordenes, y que hubieran presentado los dos tipos de posturas: una heterodoxa y una, ortodoxa. Así, se eligieron monjas dominicas y franciscanas para el ejercicio.

### 4.3.1 Sor Ana María de Santa Inés Lacal, procesada entre 1788-1790

Sor Ana María de Santa Inés Lacal, monja de coro y velo negro del convento de Santa Clara, en la villa de Atlixco,<sup>504</sup> sujeta a la jurisdicción de Puebla, fue denunciada en 1788 ante la Inquisición novohispana por sospechas de ilusa, histérica y demente. El delator fue el capellán del convento, el franciscano fray Joseph de Castro, quien también fue uno de sus confesores.

Como se mencionó en el apartado de este capítulo, en donde se enuncian los delitos perseguidos por la Inquisición, el término ilusa guardaba cierta semejanza con los de “iluminada” y “alumbrada”, y a veces era usado indistintamente por los inquisidores para referirse a una herejía que se caracterizaba por el dejamiento espiritual y la negación de los sacramentos. El *diccionario de autoridades* define al iluso como aquel que estaba engañado y falsamente persuadido por el Demonio en materia de virtud.<sup>505</sup>

Esto significa que el iluso no necesariamente dudaba sobre un aspecto de la fe, por lo que aunque tuviera los aspectos de ortodoxia muy afianzados, podía ser engañado mediante las pretensiones de creerse santo. De esa opinión es Antonio Rubial, cuando refiere que los hechos prodigiosos y de virtud podían manifestarse en ambas posturas, aunque en “las vidas de las santas se explicaba que ocurrían mediante la intervención divina, pero en la de una pecadora sólo podían atribuirse al Demonio.”<sup>506</sup> La presencia del mal en esos engaños y en la persuasión que la inculpada quería hacer de su supuesta santidad eran elementos presentes en las ilusas. En el caso de sor Ana María pertenece a este tipo, aunque en ella también aparecían proposiciones heréticas que contradecían los dogmas canónicos, como ya lo veremos.

El proceso inició en agosto de 1788, y el clérigo denunciante relataba los desvaríos en los que, decía, había caído la religiosa; tales como aparecer en los actos de la comunidad tocando una campanita y señalando que las invitaba a su entierro, porque pronto había de morir. En otras ocasiones hacía ademán de elevarse, esto era, de fingir que levitaba,

---

<sup>504</sup> El convento de Santa Clara de Atlixco se fundó en 1618 con monjas provenientes del de San Juan de la Penitencia, de la Ciudad de México. En ese momento Atlixco era una villa de españoles que pertenecía eclesiásticamente al obispado de Puebla.

<sup>505</sup> *Diccionario de Autoridades* - Tomo IV (1734), consultado en línea en <http://web.frl.es/DA.html> [consultado el 14-09-16].

<sup>506</sup> Antonio Rubial García, “Ilusas e ilusos: la presencia diabólica” en *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, p. 215.

subiendo un pie y apoyándose en el otro, y luego cambiando de posición, además de simular desmayarse, entrar en éxtasis, privarse de los sentidos, tener muchas visiones de Cristo y los santos, además de decir que hablaba con los pájaros, que estaba preñada y que su hijo sería un nuevo Mesías, que el Demonio se le aparecía bajo la figura de una beata y de creer ejercer “actos torpes” con él.<sup>507</sup>

El clérigo declaró que a veces la monja acompañaba todo esto de baile, canto, y tocando algunos instrumentos musicales, pues la priora se lo había consentido con la intención de que se distrajera, pero en otras se encontraba tan desconsolada, llorosa y afligida, que no daba crédito de los cambios tan drásticos que percibía en ella. Parece que esas y otras actitudes llegaron a escandalizar tanto a la comunidad religiosa, que fue preciso llamar a varios médicos para que la examinaran. Todos ellos difirieron en el diagnóstico, y al no encontrar mejoría en la monja, el clérigo consideró oportuna la intervención del Santo Oficio en el asunto.

Después de que fray Joseph de Castro la denunciara mediante un escrito, fue llamado a declarar para corroborar si el escrito era efectivamente suyo, y si todo lo asentado en él era de su puño y letra. El clérigo reconoció el documento y entonces el Tribunal nombró un comisario para que se hiciera cargo del asunto, pues era costumbre que los inquisidores delegaran los procesos a algún clérigo calificado para que actuara en su representación, debido a que era imposible atender por ellos mismos todos los casos que se presentaban en la capital novohispana, además de las pueblos, villas y ciudades de las provincias. En este caso se trató de don Agustín de Sousa, cura de Atlixco, quién una vez nombrado, procedió a la averiguación del caso, y a su vez nombró como ayudante y notario a fray Miguel de Santa Ana, religioso carmelita de la misma localidad.

Este expediente está formado por la declaración de los siguientes testigos que fueron llamados:

- Fray Joseph de Castro, franciscano, capellán y confesor del convento de Santa Clara de la villa de Atlixco.
- Don Joaquín José Fernández, médico cirujano, natural de la villa de Atlixco.
- Fray Mariano de Vargas, franciscano, vicario y por algún tiempo también confesor del convento de religiosas de Santa Clara
- Don Luis Montaña, médico, natural de Puebla.

---

<sup>507</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1246, exp. 5, fs. 124-124v.

- Sor Joaquina de San Juan Nepomuceno, religiosa de coro y velo negro, profesora en Santa Clara
- Sor María Gertrudis del Corazón de Jesús, religiosa de coro y velo negro, profesora en Santa Clara

Llama la atención que sor Ana María no haya sido requerida a declarar, pues era la denunciada, y lo que conocemos sobre sus actuaciones es solo a través de lo que otros percibieron o supieron de ella. Una posible explicación de que no fuera tomado su testimonio pudo ser el juicio que tanto el comisario como los inquisidores se iban formando de ella, es decir, creían en la posibilidad de que hubiese perdido la razón, aunque tampoco descartaron que fuera ilusa.

Así mismo, en el expediente se menciona a otros actores que no testificaron, pero que tuvieron injerencia para comprender la historia: don Manuel Reyna, uno de los tres médicos que atendieron a sor Ana María Lacal, quien no pudo ser requerido porque murió apenas regresó a Puebla, de donde era oriundo. Tampoco fueron requeridos la priora sor María Isabel de la Natividad, fray Manuel de Hinestrosa y doña Gertrudis Santa María Olmos, estos últimos, constituyeron figuras clave para entender el juicio que se formó el comisario sobre el asunto.

El 12 de noviembre de 1788 fue llamado a declarar don Joaquín José Fernández, el segundo médico que examinó a sor Ana María. Este refirió que antes de él, el médico don Manuel Reyna había atendido a la religiosa, y que la había diagnosticado como epiléptica, además de que tenía ciertos problemas menstruales, aunque después supo que también había dicho que estaba loca; pero no queda del todo claro cuál era la postura de Fernández respecto a la enfermedad de la monja, pues solo señaló que estaba afligida del corazón.<sup>508</sup>

Un tercer médico examinó a sor Ana María, don Luis Montaña, quien fue interrogado en enero de 1789. Montaña dijo haber examinado a la religiosa en dos ocasiones, y que a su juicio tenía una debilidad natural del cerebro, quizás hereditaria, que le causaba “ciertas perversiones en las funciones del alma, no solo de las potencias que se llaman corpóreas sino de la mismas donde vienen aquellos delitos parciales.”<sup>509</sup> Dijo no saber de otros médicos que la hubieran visitado, pero sí de algunos curanderos, quienes la

---

<sup>508</sup> *Ibidem*, f. 137.

<sup>509</sup> *Ibidem*, f. 147 v.

trataron de histérica.<sup>510</sup> Todas estas opiniones serían consideradas por el comisario para el dictamen que enviaría a los inquisidores.

Posteriormente, se interrogó a las personas más cercanas a la dinámica del convento, el vicario y algunas monjas. Por lo que respecta al vicario, fray Mariano Vargas, aportó nuevos datos sobre la salud de sor Ana María: dijo que un médico, cuyo nombre no indicaba, le había practicado una sangría y que este método, contrario a lo que se esperaba, fue perjudicial para ella, pues a partir de este procedimiento sus delirios fueron más continuos. Así mismo, dijo que las religiosas del convento la tenían por loca, y que la madre superiora, temiendo por su bienestar, planteó la posibilidad de encerrarla en una celda.<sup>511</sup>

En cuanto a las monjas, se tomó declaración a dos de ellas, sor Joaquina de San Juan Nepomuceno, y sor Gertrudis del Corazón de Jesús, pues cada una y por separado habían sido testigos de los actos de sor Ana María. Sin embargo, antes de pasar con sus declaraciones, anotamos lo que estas expresaron en dos cartas de confesión que enviaron a fray Joseph de Castro cuando este se ocupaba de la administración espiritual del convento de Santa Clara. Mediante esas cartas, se quejaban de la angustia que les producía los desvaríos de la religiosa inculpada.

Sor Joaquina decía sentirse enfurecida, pues los asuntos de la hermana Ana María la tenían aturrida.<sup>512</sup> Sor Joaquina era sacristana y sor Ana María pasaba buena parte de su tiempo en la iglesia, de tal modo que la primera pudo percatarse de lo que la segunda profirió, como en una ocasión en que sor Ana María se recostó en un mueble de la sacristía y dijo que ella era un mal ejemplo y comenzó a moverse de manera brusca, como si tuviera un acto torpe como con el demonio.

Por su parte, sor Gertrudis, expresaba sentirse “tan agobiada [que] me motiva a escribirle estos garabatos para manifestarle mis congojas, pues ya sabrá usted como ha sido de servido de enviar el grabe pesar de que Ana María perdiera el juicio”. Es decir, para ella, la religiosa estaba demente, pues consideraba que una persona sensata no aseguraría hablar con los pájaros, fingir tener éxtasis y arrobos y aparecer en el coro fingiendo elevarse apoyándose en el reja para dar a entender que ascendía. Además, decía molestarle cuando la

---

<sup>510</sup> *Ídem*

<sup>511</sup> *Ibidem*, f. 140.

<sup>512</sup> *Ibidem*, f. 134

religiosa, en los actos del convento, comenzaba con esas expresiones, y si ella y sus demás compañeras la condenaban, la prelada se enojaba argumentando que les faltaba caridad.<sup>513</sup> Las cartas de ambas monjas parecen reflejar un sentimiento de rechazo que buena parte de la comunidad sentía hacia sor Ana María, pues aseguraban que esta alteraba el orden cotidiano y era una distracción para sus actividades.

Posteriormente, en el interrogatorio que se les hizo, sor Joaquina refiere detalles específicos de las visiones y desvaríos de aquella religiosa, como cuando decía que si estaba preñada del Demonio, la Virgen Santísima se lo sacaría. Aunque en otras ocasiones, refiriéndose al mismo hecho, decía que el niño que cargaba en sus entrañas era producto de la Preciosa Sangre de Cristo, y que debía llamarse Juan, que sería otro Bautista y un nuevo Mesías que redimiría al mundo, por lo que le pedía que le rezara el *conceptio*.<sup>514</sup>

También sabía que sor Ana María había leído las vidas de Santa Coleta, Santa Clara de Montefalco, Santa Gertrudis, San Francisco, Santa Clara y Santa Teresa, entre otras. Esto es importante, dado que por lo general se esperaría que una monja aficionada a este tipo de lecturas consecuentemente actuara de manera ortodoxa, ya que contaba con los ejemplos de santidad para delinear su camino, pero esto no ocurrió con sor Ana María, quien “se desvió” y más bien adoptó una postura ecléctica, de “mezcla”, según coincidieron los informantes “entre lo bueno y lo malo.”

Además, podemos inferir que tomó elementos de las vidas de los santos y los adecuó a su propia situación, como cuando se dice que hablaba con los pájaros, episodio presente en la vida de San Francisco, a quien, según su hagiografía, se le atribuía hablar con las aves y otros animales. Relacionado con esto, sor Ana María había proferido que volaba en forma de pájaro azul, y que se había trasladado hasta el coro de las religiosas capuchinas del nuevo convento de Guadalupe, en donde cantaba el oficio divino y se le daba a entender que debía ser religiosa de esa orden.<sup>515</sup> Es posible también que los desórdenes mentales que sufrió la religiosa hayan sido la causa de esa mezcolanza de episodios.

Por su parte, sor Gertrudis en su testimonio refiere esas y otras visiones, pero añade que sor María le había confesado que la Inquisición iría por ella y que la quemaría, pero

---

<sup>513</sup> *Ibidem*, f.133.

<sup>514</sup> *Ibidem*, f. 155v.

<sup>515</sup> *Ibidem*, f. 156 v.

que estando en las llamas, Santa Teresa la rescataría atada de la cintura.<sup>516</sup> De acuerdo con Antonio Rubial, dentro de su aparente anormalidad, esa declaración, aunque se trata del testimonio de su compañera, era indicio de un razonamiento sensato,<sup>517</sup> ya que creemos que a pesar de sus desvaríos podía advertir que sería enjuiciada por el Tribunal, argumento que pudo haber sido tomando en cuenta por los inquisidores para señalar que no estaba loca. Todas estas declaraciones y su cotejo permitieron al comisario hacer una conclusión sobre el caso de sor Ana María antes de enviar la documentación al Tribunal.

En ella refiere que la monja entró en el convento de Santa Clara cuando tenía 18 años de edad, pero que antes ya había estado en el noviciado de Santa Mónica en Puebla, y que se salió antes de profesar por haber enfermado. Sin embargo, dice el comisario, inmediatamente procuró ingresar en el de Santa Clara, y desde que fue aceptada, siempre había oído buenas opiniones sobre su religiosidad y virtuosa conducta, por lo que le parecía extraño el cambio tan drástico de su conducta.<sup>518</sup>

Además, habla de los confesores que la atendieron, y se refiere de manera especial a fray Manuel de Hinestrosa, pues consideraba que este había participado perjudicialmente en los desvaríos de la religiosa. Según el comisario, Hinestrosa la había confesado durante algún tiempo, y aunque creía que era un clérigo muy religioso y celoso guardián de la fe, poseía un genio rígido, tético y melancólico, que consideraba excesivo; y le parecía extraño que una mujer laica, doña Gertrudis Santa María Olmos, quien también había estado bajo su dirección espiritual, hubiese sido tenida por loca y presentara actitudes muy similares a las de sor Ana María. Agustín de Sousa considera que la mala dirección de un confesor podía producir ese tipo de efectos en sus feligresas, y que se debía tener cuidado al desear grandes adelantos piadosos en las confesandas. Con ello no queremos decir que se le haya considerado el culpable de los malestares de la religiosa, pero sí que los métodos o las exigencias espirituales que empleó en ella pudieron intervenir negativamente.

El comisario continúa con la explicación de los padecimientos de sor Ana María. Para él, la enfermedad de la religiosa tenía un origen físico y emocional, pues se había originado por “detenciones de la costumbre mujeril, por cuyo motivo, espesándose la

---

<sup>516</sup> *Ibidem*, f. 160 v.

<sup>517</sup> Antonio Rubial García, “¿Herejes en el claustro? Monjas ante la inquisición novohispana del siglo XVIII,” en *EHN*, no. 31, Julio-Diciembre, 2004, p. 25.

<sup>518</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1246, exp. 5, f. 161 v.

sangre; le obstruía el cerebro, al tiempo mismo que abultaba el material de la concupiscencia y como estas enfermedades, las de este sexo; principalmente en religiosas, hayan embarazo en declararlas, el medico [...] debe tener cuidado en detectarlas.”<sup>519</sup>

También señalaba que el Demonio aprovechaba ese estado de debilidad física y de libido reprimida para perturbar a la monja, lo que le producía más desvaríos. Por lo tanto no creía que estuviera loca, histérica, epiléptica ni tampoco ilusa. Además, señalaba que esas aflicciones del espíritu, unidas a una agitada concupiscencia, le producían una imaginación desbordada en donde mezclaba aquellos pensamientos con pasajes de la vida de los santos.<sup>520</sup>

Por último, dice que la religiosa en un momento de lucidez se avergonzó de sus desvaríos y pidió perdón a sus compañeras, que a partir de ello y de la asignación de un nuevo confesor, la encontró más dócil, con un genio más calmado, que ya se confesaba y comulgaba con mayor regularidad. Esa fue la conclusión a la que llegó y la que entregó al Tribunal, y a partir de ello se dictaminó la suspensión del procedimiento, con la condición de que el comisario visitara de vez en cuando a la religiosa para apreciar su estado, y que en caso de decaimiento, se le notificaría de nuevo al Tribunal.<sup>521</sup> Parece que la religiosa continuó con sus actividades de manera normal, pues no hay noticia de que su caso haya sido reabierto por el Santo Oficio.

De lo anterior, nos llama la atención el grado de convencimiento que logró el comisario Agustín de Sousa ante la resolución del Tribunal, pues normalmente este tipo de acusaciones se extendían por más tiempo, requerían de un mayor número de testigos y sobre todo, llama la atención que no se interrogara a Hinestroza, a quien se consideraba responsable en cierto grado de los desvaríos de sor Ana María, ni a ella misma, ni a la priora de Santa Clara. Parece que la explicación que el comisario presentó sobre la enfermedad y aflicciones de la religiosa fue suficiente para demostrar que no era ilusa – y por tanto no hereje-, ya que este fue la principal acusación por la que se involucró al Santo Oficio en el asunto.

También es de destacar que la línea que separaba lo ortodoxo de lo heterodoxo a veces era muy delgada, sobre todo si se toma en cuenta que en ambas posturas se

---

<sup>519</sup> *Ibidem*, f. 162.

<sup>520</sup> *Ibidem*, f. 163.

<sup>521</sup> *Ibidem*, f. 164.

presentaba la lectura y la imitación de los santos, de sus virtudes y la apropiación de algunas de las experiencias de aquellos en la vida de las religiosas. Margarita Paz Torres considera que el encierro, las lecturas hagiográficas y la juventud de muchas de ellas al momento de ingresar al claustro, podían ser motivos suficientes para inventar o fabular acontecimientos y escapar de la realidad.<sup>522</sup>

Además, si a ello se unía “la represión, el acoso y la insistencia de sus confesores, se componía un cóctel explosivo que, de algún modo, tenía que estallar.”<sup>523</sup> En el caso de sor Ana María sorprendió que apenas salió por enfermedad de Santa Mónica, procuró con mucha insistencia entrar en Santa Clara, lo que genera dudas de si realmente estaba preparada para el estado religioso. Finalmente, el proceso solo quedó en la fase sumaria, es decir, en la denuncia y presentación de testimonios, pues los inquisidores consideraron suficiente con la explicación del comisario para dar por concluido el proceso.

Este caso resultó interesante porque además de las interpretaciones que el Tribunal hizo sobre las enfermedades y aflicciones espirituales que presentaba la religiosa, se suma la interpretación de aquellos que tuvieron una convivencia más cercana, es decir, se tomó en consideración la opinión que sus compañeras y su confesor se habían hecho de ella, lo que muestra que en la construcción de la imagen de una monja ejemplar o no, esas opiniones eran tan importantes como aquel que realizaba los actos.

#### **4.3.2 Sor María Rosa Josefa de Santa Brígida, procesada entre 1799-1804**

María Rosa de la Luz Martínez o María Rosa Josefa de Santa Brígida, el primer nombre de seglar y el segundo fue como se hizo llamar una vez que tomó los votos religiosos, fue una novicia dominica del convento poblano de Santa Catalina de Sena<sup>524</sup> a la que se le formó un

---

<sup>522</sup> Margarita Paz Torres, “Inquisidores, exorcistas y obsesos en la América Colonial: El caso de Luisa Benítez y las monjas clarisas de Trujillo (Perú)”, en *Revista Científica Vozes dos Vales- Publicaciones Académicas*, p. 20. Disponible en <http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2014/10/Inquisidores-exorcistas-y-obsesos-en-la-Am%C3%A9rica-colonial.pdf>, [consultada el 18-08-16].

<sup>523</sup> *Ídem*.

<sup>524</sup> El origen de este convento dominico se remonta a la primera mitad del siglo XVI. Su fundadora fue María de la Cruz Montenegro, quien deseaba tener una institución que albergara a niñas pobres, hijas de conquistadores, y cuando lo obtuvo, formó un beaterio que seguía la regla de Santo Domingo. Las obras edificativas del convento de Santa Catalina comenzaron en 1603 y durante todo el siglo XVII se le hicieron

proceso inquisitorial por haber calumniado a varios confesores con el supuesto de haberla solicitado en confesión o *sollicitatio ad turpia*.<sup>525</sup> Según relató en su denuncia, esto último sucedió cuando todavía era una mujer seglar.<sup>526</sup>

El proceso contra esta monja surgió de una denuncia que, a su vez, ella misma había presentado ante el Santo Oficio el 12 de enero 1799 contra tres de sus confesores. En ella, señalaba que tres años atrás se había confesado con fray Pedro de la Santa Cruz, religioso carmelita, y que en el confesionario de la iglesia del convento, este le preguntó si tenía intención de cometer un pecado contra el sexto mandamiento. Esta le respondió que si quería hablar de esas cosas fuera en otro lugar pero no ahí, que tenía asuntos muy importantes y aunque el clérigo la había citado para otro día, ella no acudió.<sup>527</sup>

El segundo confesor fue al carmelita fray Juan de Santa Teresa, que según refirió, la había solicitado en la iglesia del Carmen de Atlixco. Al preguntarle a la joven si “había tenido pensamientos de quebrantar el sexto precepto, y no quedar doncella,” esta le respondió no entender, y el religioso le explicó que quería cometer esos pecados con ella, y para realizarlos le indicó día y hora, a lo que tampoco acudió. Finalmente, en esta denuncia nombró a fray Francisco López, religioso del que no daba noticia sobre su orden ni el lugar de la solicitud, y finalizaba la denuncia pidiendo la intervención del Tribunal.<sup>528</sup>

Sin embargo, en otro documento fechado el 8 de febrero del mismo año, la novicia añadió un nombre más: el del fraile José Antonio Torres. Sobre este contó, que en la iglesia de Santa Teresa le había pedido que no lo expusiera a una perdición, pues en ese recinto no podía expresarle sus intenciones con ella, lo cual había sucedido en la tercera vez que acudió con él, ya que en las dos anteriores no le había dicho nada, y en la denuncia lo había omitido porque no se acordaba con exactitud de los hechos. Además, sor María Rosa decía sentirse preocupada por la reacción de las monjas de su comunidad al enterarse de los

---

modificaciones. Luz del Carmen Jimarez Caro, *Tipología de los templos conventuales poblanos. Análisis arquitectónico comparativo*, p. 140.

<sup>525</sup> Bajo esta expresión, dice Adelina Sarrión se incluyen las palabras, actos o gestos que, por parte del confesor, tienen como finalidad la provocación, incitación o seducción del penitente, con la condición de que dichas acciones se realicen durante la confesión, inmediatamente antes o después de ella, o bien, cuando se finge estar confesando aunque de hecho no sea así. Adelina Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión: La solicitud ante el Tribunal del Santo oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 11.

<sup>526</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 1372, exp. 11, fs. 1-32.

<sup>527</sup> *Ibidem*, f.1.

<sup>528</sup> *Ídem*

asuntos en los que se había involucrado, pues temía ser echada del convento y no poder profesar, porque en el siglo no tenía quien se hiciera cargo de ella.<sup>529</sup>

De este primer momento del proceso inquisitorial llaman la atención varias cuestiones: la primera tiene que ver con que todos los hechos ocurrieron, según relató la novicia, en el confesionario, uno de los espacios más propicios para la solicitud, ya que era un espacio que permitía entablar una conversación en voz baja entre confesor y penitente sin despertar sospecha, pues era el lugar donde debían tratarse asuntos meramente espirituales y morales. El confesionario era también el lugar donde el sacerdote conocía el mundo espiritual de la religiosa, donde escuchaba las inquietudes y dudas de aquella, y donde impartía la absolución.

Dado que el penitente volcaba su conciencia frente al confesor, en una contrición perfecta no podía dejar de lado el aspecto sexual, pues en esa concepción religiosa, el sexo era un peligro incesante que podía corromper al hombre en su perdición, por lo tanto, se debía tocar el tema y acatar una serie de normas para su control, pues su única función debía ser la reproducción.<sup>530</sup> En el caso de las religiosas, el tema también era inevitable, pues el confesor debía ser capaz de discernir los deseos reprimidos de las religiosas, y darles armas espirituales para combatirlos, como las mortificaciones corpóreas, las oraciones y los ayunos; se consideraba que mediante ellos podían “debilitarse” las tentaciones.

Pero en el caso de sor María Rosa, según asentó en el expediente, la confesión fue el momento aprovechado por los frailes para pedir sus favores; aunque en sus declaraciones no ahondaba en detalles previos a la solicitud. Los clérigos solicitantes recurrían a diversas estrategias para lograr sus fines; de acuerdo con el jesuita español Jorge Álvarez, las más comunes eran “platicar con ellas [con sus hijas de confesión, tanto seculares como religiosas] palabras blandas, tiernas y regaladas enarboladas con veneno de concupiscencia carnal y dícenles cuentos y ejemplos deshonestos para así traerlas a su amor sensual.”<sup>531</sup>

Esas y otras concepciones sobre la seducción en la confesión por parte de los sacerdotes han dado lugar a ciertas imágenes picarescas y contemporáneas que recreaban el

---

<sup>529</sup> *Ídem*

<sup>530</sup> Adelina Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión: La solicitud ante el tribunal del Santo oficio (siglos XVI-XIX)*, p. 14.

<sup>531</sup> Jorge Álvarez (S.I.) en Antonio González Polvillo, *Decálogo y gestualidad social en la España de la Contrarreforma*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2011, p. 352.

acto; un ejemplo de ello son los grabados de don Eusebio Planas, que aparecen en la obra de M.V. Féréal, *Misterios de la Inquisición de España*,<sup>532</sup> (Ver imagen 10). El pie de nota dice: -Locuela! Exclamó el fraile, tienes miedo al infierno cuando estamos en el cielo? Parodia que refleja la imagen donjuanesca que se creía tenían algunos clérigos solicitantes.

---

<sup>532</sup> M. Féréal, *Misterios de la Inquisición de España. Con notas históricas de Manuel Cuendias, edición ilustrada con magníficas láminas del reputado artista D. Eusebio Planas*, vol.1, Barcelona, Biblioteca Ilustrada de Ambos Mundos- Juan Pons editor, 1869. Cabe mencionar que este y el siguiente grabado que aparece a continuación son escenas de religiosos y de miembros de la Inquisición un tanto exageradas, pues son posteriores a los hechos y acompañan a una novela de corte histórico que promueve, de alguna manera, la *Leyenda Negra* que se ha escrito sobre el Santo Oficio, es decir, de describirlo como un tribunal sanguinario que castigaba con crueldad a los reos y los llevaba a la hoguera. Aquí solo las tomamos con el objeto de recrear los casos en donde los insertamos.



Imagen 11. Escena de solicitación a una religiosa. Grabado de Eusebio Planas en *Misterios de la Inquisición de España*, 1869. Imagen tomada de <http://www.todocoleccion.net/libros-antiguos-novela-historica/misterios-inquisicion-espana-m-fereal-juan-pons-ed-1869-2-vol-ilustrado~x42399372>

Volviendo al caso que nos ocupa, después de la reformas del Concilio de Trento los clérigos tenían que ser muy cuidadosos y protegerse de sospechas de “solicitantes”, e incluso resulta raro, atendiendo a este caso, que los implicados solicitaran a la feligresa en la primera ocasión, pues más bien se esforzaban en ganarse su confianza a medida que confesaban, y es probable que una vez que estuviesen seguros, procedían a solicitarla.

En el ámbito novohispano fue a partir del III Concilio Provincial Mexicano cuando se pusieron por escrito las recomendaciones de Trento y los edictos del Santo Oficio para frenar los casos de solicitación en los confesionarios, que consistían entre otras cuestiones, en otorgar licencias temporales a los confesores, realizar exámenes periódicos, dividir y calificar a quienes podían escuchar solo a hombres, quienes estaban aptos para tratar tanto a

hombres como a mujeres, y aquellos que podían ocuparse de religiosas <sup>533</sup> Además, no hay que olvidar que el III Concilio recomendaba que los directores espirituales de monjas fueran personas de edad avanzada, prudentes y temerosas de Dios. <sup>534</sup>

Recomendaciones similares fueron tratadas en el IV Concilio, que como ya señalamos, retomó buena parte lo acordado por los anteriores, principalmente del III y en lo referente a la relación entre monja y confesor para prevenir la solicitud señalaba que estaba prohibido que:

Antes o después de la confesión se detengan a hablar con sus penitentes, a causa de que el enemigo suele convertir en amor sensual el que comenzó por espiritual, y si las preladadas advirtiesen notable detención en los confesonarios y concurrencia a los locutorios, avisarán a la religiosa para que evite toda nota, y si no se corrigiese darán parte al obispo. <sup>535</sup>

A pesar de estas medidas, en no pocas ocasiones fueron pasadas por alto, muestra de ellos son los casos de solicitud que se efectuaron a finales del XVIII y todavía en el XIX, lo que refleja que los clérigos solicitantes siempre encontraban nuevas formas de hacer la petición a pesar de los cuidados puestos por evitarlo. Más aun, este delito nos dice que pese a las normatividades de la Iglesia para regular y controlar la vida y la conciencia de sus miembros, tanto seculares como religiosos, siempre ocurrían casos de desobediencia que contradecían dicho cumplimiento. El proyecto reformista y el IV Concilio Provincial, pese al impresionante esfuerzo que significaron, no escaparon a esa realidad.

Otro aspecto del caso que nos llama la atención es que tres de los cuatro clérigos que menciona la religiosa pertenecieran a la orden carmelita descalza, y ese hecho no parece ser obra de la casualidad, ya que ella, cuando aún era seglar, buscaba recibir el sacramento en templos de esa congregación. El tercer aspecto tiene que ver con uno de los motivos por los que la religiosa no se atrevía a denunciar era porque, según decía, le preocupaba la reacción de sus compañeras al enterarse de esto, pues recientemente había ocurrido un escándalo similar en el convento de la Santísima Trinidad (de monjas

---

<sup>533</sup> Jorge Rene González Marmolejo, *Sexo y confesión: La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, pp. 47-48.

<sup>534</sup> *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, Título XIII, apartado XV, p. 188.

<sup>535</sup> *Cuarto Concilio Provincial Mexicano*, Título XVI, apartado VI, p. 223.

concepcionistas) y a su juicio, las monjas de su convento podían negarle la profesión religiosa y echarla del convento.<sup>536</sup>

Atendiendo a esto, parece ser que la razón de fondo para que sor María Rosa se negara a rectificar la acusación hecha en su vida seglar era el deseo de permanecer en el claustro, y aunque no tenía una sólida vocación religiosa, lo percibía como una opción segura y honorable en donde vivir, aunque los medios empleados para tratar de demostrar su arrepentimiento, como veremos más tarde, le dieron problemas.

Ante todas estas acusaciones, el Tribunal actuó con cautela, como lo hacía ante cualquier denuncia; nombró al comisario don Joseph Suarez de Torquemada para que se hiciera cargo del asunto y le notificara en cuanto la novicia tomara los votos, pues ocurriendo esto, podía proceder con la averiguación sin inconvenientes.<sup>537</sup> Al igual que en el caso de la religiosa inculpada que analizamos anteriormente, el Tribunal estaba integrado en ese momento por los inquisidores don Juan de Mier y Villar, decano, y Antonio Bergosa y Jordán y don Bernardo de Prado y Obejero, como jueces.

Sor María Rosa profesó en agosto de ese año y los inquisidores autorizaron al comisario pasar al convento y examinar a la religiosa. El encuentro tuvo lugar en el locutorio del convento de Santa Catalina el 7 de octubre de 1799, y se interrogó a la religiosa tomando como base la *Instrucción o guía de Comisarios*, de la que ya nos hemos referido. La monja reconoció que ella había hecho las denuncias contra los clérigos, firmadas de su puño y letra, y reiteró las acusaciones mencionadas, aunque añadió otro clérigo a la denuncia, que dijo era franciscano, pero no recordaba ni su nombre ni apellido, y solo dio por señas particulares que era “alto, de cuerpo blanco y europeo.”<sup>538</sup>

Conforme la averiguación avanzaba, parece que sor María Rosa vislumbró el peligro de quedar expuesta como calumniante y embustera, no solo ante los inquisidores sino ante su propia comunidad, pues en un documento fechado el 30 de marzo de 1800 intentó retractarse de todo lo declarado, señalando que era enteramente falso, que estaba muy arrepentida de su obrar, y decía que para discernir si efectivamente había sido

---

<sup>536</sup> AGN, *Inquisición*, año 1799, vol. 1372, exp. 11, f. 27. En el expediente se cita el escándalo señalado.

<sup>537</sup> Desconocemos con certeza porque el Tribunal decidió que así fuera. Una hipótesis podría apuntar a que se encontraba en la “transición” de un estado, de seglar a monja, y que por tanto necesitaba que aquella se identificara plenamente en una u otra situación para proceder según fuera el caso, pues en aquella ambivalencia no era ni civil ni religiosa.

<sup>538</sup> *Ibidem*, f.6.

solicitud, fue preciso cambiar de confesor, cuando aún era novicia. Este la examinó y le preguntó si:

...las palabras eran estas o aquellas y yo le respondí que sí, que según y cómo habían sido. Con este fundamento calificó y me dijo la obligación que tenía de denunciarlos. Yo a un tiempo quería llevar lo que el padre había pensado por mi informe y no perjudicar a los padres, y yo elegí el partido de no nombrar a los que habían llegado a confesarme, y en su lugar los nombres de sujetos ya muertos, los cuales están en la dicha denuncia, para que no hubiera sobre quien recayera el delito que yo acusaba...<sup>539</sup>

La denuncia a la que se refiere la religiosa fue una de las ratificaciones que tuvo que hacer cuando ya era profesa, puesto ese trámite era necesario para anotar, añadir o enmendar información sobre la denuncia original. Según la cartilla de comisarios, la ratificación era para *ad perpetuam rei memoriam*, y debía hacerse en presencia de dos personas honestas, ya seculares o regulares, quienes debían firmar el juramento presentado.<sup>540</sup> En la ratificación de Sor María Rosa señala que referenció “nombres de sujetos ya muertos” aunque no sabemos si pertenecían a clérigos o seglares, con cuyo argumento pretendió minimizar un poco la falsa acusación al ocultar el nombre de los culpables.

A pesar del aparente sigilo con el que pretendió llevar a cabo el asunto, no pudo evitar que las monjas de Santa Catalina, sobre todo la madre superiora y maestra de novicias, sor María Josefa de Jesús, se enteraran de las acusaciones que había enviado al Tribunal; la superiora la reprendió gravemente e impidió que firmara la retractación.<sup>541</sup> Al día siguiente, esta mandó una carta al comisario, que ahora era don Atanasio Joseph de Ureña, en donde se mostraba bastante molesta por la retractación de sor María Rosa, aunque a los ojos del comisario, que comenzaba a creer en el arrepentimiento de la joven profesa, se trataba de un desafío de la priora al proceder del Tribunal, y abogó para que esta no castigara a sor María Rosa.

Ureña comenta que a su entender, la joven era “de poco ser y fundamento”, mientras que la prelada consideraba que aquella era “una necia imprudente y muy pagada de

---

<sup>539</sup> *Ibidem*, f. 8.

<sup>540</sup> “Cartilla de comisarios del Santo Oficio de la Inquisición. Estudio introductorio,” en *Biblioteca Jurídicas UNAM*, disponible en [biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2109/29.pdf](http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2109/29.pdf), p. 646 [consultada el 14-09-16].

<sup>541</sup> AGN, *Inquisición*, año 1799, vol. 1372, exp. 11, f. 9.

capricho y magisterio particular”.<sup>542</sup> Aunque el comisario entendía que a la priora le preocupara el escándalo de la noticia en el convento, ello no justificaba que entorpeciera las actividades del Santo Oficio, por lo que consiguió que los inquisidores autorizaran una nueva declaración de sor María Rosa y se le diera una amonestación a la prelada para que se abstuviera de intervenir en la averiguación, apoyado en la bula pontificia *Si de protegendis*, de Pío V.<sup>543</sup>

La nueva declaración de sor María Rosa fue recibida el 13 de octubre de 1800. Sin embargo, antes de que esta acudiera, se llamó a la priora para advertirle que se abstuviera de las averiguaciones, de emplear espías, y que firmara de enterada del aviso, pero esta protestó una vez más, alegando que ella no pretendía conocer los secretos del Tribunal, que la joven religiosa carecía de juicio y mandó llamar a un notario para que actuara en su representación. Con ello, trataba de evitar que se hablara mal del convento, ya que al circular noticias en la sociedad sobre la procedencia de la monja inculpada, automáticamente se cuestionaba el prestigio de su comunidad. Para no extender más el proceso, el comisario propuso que anotara en un papel todo lo que tenía que decir, alegar y representar y se lo dirigiera a él. Después de que se retiró, fue llamada sor María Rosa para ratificar su aclaración, cuyo testimonio fue recibido en el confesionario.

A simple vista, parece que nos encontramos ante el caso de una joven religiosa que si bien había errado y mentado, estaba arrepentida de sus faltas, y de una prelada, que aunque no era culpada por algún delito, actuaba con severidad, pero la razón de fondo para actuar de esa manera pudo ser cuidar la imagen de su convento, ya que se podía cuestionar la idea de buena conducta de sus moradoras. Pero en el nuevo testimonio de sor María Rosa se nota cierto manejo de la información que más tarde fue usada en su contra, pues puntualizó la aflicción en la que según dijo, la mantenía su abadesa.

---

<sup>542</sup> *Ídem*

<sup>543</sup> La bula trata básicamente sobre la capacidad del Santo Oficio para proceder contra sus enemigos, es decir, todo aquel que atacara, cuestionara o entorpeciera sus actividades o que atentara contra alguno de sus miembros. En ese sentido, el Tribunal podía procesar a la abadesa de Santa Catalina por entorpecer la averiguación. Para un conocimiento más profundo sobre las implicaciones de la bula *Si de Protegendis* ver a Natalia Silva Prada, “La oposición a la inquisición como expresión de la herejía: reflexiones sobre la disidencia en el mundo colonial americano” en *PROHAL MONOGRÁFICO, Revista del Programa de Historia de América Latina*, Vol I, primera sección: Vitral monográfico, no. 1, Facultad de FyL de la Universidad de Buenos Aires, 2008, disponible en [www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/.../pdf/laoposicion.pdf](http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/.../pdf/laoposicion.pdf) [consultada el 03-01-2017].

Sor María Rosa reconocía que sus acusaciones habían sido falsas y decía estar plenamente arrepentida; protestaba llevar una nueva vida acatando lo que se le mandaba, pero también se quejaba de la maestra de novicias (es decir, de su prelada, puesto que desempeñaba los dos oficios), señalando que solo Dios sabía lo que había tolerado y sufrido desde entonces,<sup>544</sup> pues daba a entender que continuaba reprendiéndola. Hasta ese momento el “parecer” de Ureña era que la joven merecía el perdón del Tribunal, pues le parecía sincero su arrepentimiento, pero una carta enviada por la abadesa, en donde esta manifestaba su versión de los hechos, cambió la opinión de los inquisidores.

Sor María Josefa de Jesús, envió un informe en el que relataba lo que le había acontecido en el noviciado mientras fue maestra de sor María Rosa. En él señalaba que fue la misma novicia quien le confesó las denuncias que había hecho, esto a raíz de que en el convento ya se rumoraba de los posibles negocios que esta tenía con la Inquisición, y más aun de los delitos que había denunciado. Debido a que la novicia estaba muy preocupada de que no la admitieran como religiosa, la maestra-abadesa, según señaló, abogó por ella, ya que faltaba un mes para que fuera propuesta a admisión, y además le procuró un confesor que pudiera orientarla. Este fue don Joseph Lezama, quién fue el que la instó a declarar las solicitudes, y aunque deseaba conocer los nombres verdaderos de los solicitantes, la novicia nunca los reveló.

La abadesa señaló que lejos de lograr en ella la quietud que esperaba, la encontró más afligida, y fue a partir de que el proceso inquisitorial comenzó a arrojar frutos, cuando la ya profesa había reconocido la falsedad de sus declaraciones y a decir que su superiora la reprendía sin motivo.<sup>545</sup> La prelada lamentó haberla admitido en la comunidad cuando después descubrió en ella un cierto gusto por las mentiras, de las que hacía partícipes a sus confesores, pues veía “el particular gusto que ella tiene para enredos, porque no teniendo un confesor a quien engañarlo, esta sin consuelo como lo he experimentado como las veces en que no la he dejado bajar con ninguno.”<sup>546</sup>

Luego, refería el día en que se negó a firmar la represión del comisario, pues este se había hecho un juicio erróneo de ella, mal informado por la joven, y que en lugar de escucharla, le mando un oficio del Tribunal. Nos encontramos ante el caso de una prelada

---

<sup>544</sup> *Ibidem*, f. 17.

<sup>545</sup> *Ibidem*, f. 28.

<sup>546</sup> *Ídem*

que protestaba ante lo que consideraba injusto, y que conocedora de la autoridad que la investía, no dudó en alzar la voz. La prelada finaliza su informe presentando un resumen de su propio proceder y de la forma en cómo hasta ese momento trataba a sor María Rosa, ya que:

...reñía yo a la jovena y la trataba con seriedad porque lo estaba engañando no como ella le había dicho a S.S. que el manejarme yo de esta manera es porque tenía asuntos con el Santo Tribunal pues bastantes muestras había yo dado de lo contrario, haciéndole yo misma los machotes de lo que se le ofreció, escribir para este fin y guardándole yo el secreto que ella misma no había guardado, pues solo por el confesionario pasan de 20 las personas que lo han sabido, y es menester cuidarla hasta de los médicos, porque ni ellos se escapan de que les diga algo de su conciencia, y que porque razón le había dado más crédito a lo que diría la jovena que a mí, pues todos juez debe tener dos oídos, para oír una parte y a otra...<sup>547</sup>

Los argumentos de la prelada convencieron a los inquisidores, quienes dijeron estar conformes con su juicio e igualmente quedaban más convencidos “de las falsedades y mentiras de sor María Rosa, no pudiéndose persuadir antes el Tribunal que al mismo tiempo que trataba esta infeliz joven de remediar y revocar un gravísimo perjuicio contra varios confesores, se atreviese a calumniar tan injustamente a su R.M. prelada”<sup>548</sup> por lo cual, autorizaron que se le diera noticia a la prelada de su resolución y el castigo de las ficciones de la novicia.<sup>549</sup>

Sin embargo, a pesar de la represión y las penitencias espirituales que el Tribunal impuso a la religiosa, creemos que su tendencia a mentir volvió a manifestarse 19 años después, pues en septiembre de 1819 envió una denuncia por *solicitatio ad turpia* en la que esta vez implicaba al fraile hospitalario don Manuel López,<sup>550</sup> misma que parece no procedió, pues no hay evidencias de que el proceso continuara, lo que nos hace pensar que el Tribunal, conociendo su caso, decidiera no emprender la averiguación y que se considerara una denuncia sin base ni sustento.<sup>551</sup>

---

<sup>547</sup> *Ibidem*, f. 30.

<sup>548</sup> *Ibidem*, f.31.

<sup>549</sup> *Ídem*

<sup>550</sup> AGN, *Inquisición*, Año 1819, vol. 1416, exp. SN.

<sup>551</sup> Sobre este caso, Evy Pérez de León señala que en algún momento la monja se auto denunció por dudas de fe, tales como decir que la Encarnación del Verbo Divino, más que obra del Espíritu Santo había sido obra de varón, y que se le hacía increíble que fueran tres personas distintas en un solo Dios. Sin embargo, como ella misma aclara, no fue procesada por esa autodenuncia sino por los cargos de calumniante que ya hemos

En contraste con el caso anterior, en este fueron relativamente pocos los testigos llamados a declarar, pues solo fueron la religiosa implicada, sor María Rosa, y la abadesa, sor María Josefa de Jesús. En la primera se notan dos posturas diferentes en sus declaraciones: en la primera, de denunciante y agraviada; en la segunda, con intención de retractarse y mostrar arrepentimiento. En la madre superiora se notó que actuó con autoridad y determinación, aunque seguramente las contradicciones de la monja fue lo que terminó por convencer a los inquisidores. Llama la atención que no hayan sido requeridos otros testigos que pudieran haber contribuido al esclarecimiento del caso, por ejemplo, don Joseph Lezama, quién confesó a sor María Rosa durante ocho meses en el noviciado, dado que podía haber dado fe de sus aflicciones.

A diferencia del caso anterior, en este sí es posible apreciar lo que la inculpada percibía sobre sí misma a partir de las diversas declaraciones que dio, de las cartas que entregó a Joseph Lezama, cuando este la guió en el tiempo de su noviciado, en las que es posible apreciar los sentimientos que experimentaba, tales como confusión, arrepentimiento, miedo y hasta enojo. Estas cartas son, junto con los testimonios de las declarantes, las fuentes principales que aparecen reflejadas en el proceso judicial. Otra diferencia es que en este caso se trata de una transgresión moral y que no contenía en ningún momento contenido en materia de fe.<sup>552</sup>

Además, en este caso tampoco aparecen todos los procedimientos o etapas que se recomendaban en la investigación de un caso, lo que refleja que no siempre era necesario desplegar todo el proceso judicial en forma, y que a veces solo bastaba con algunas diligencias para resolver el asunto.

---

expuesto. Recurrimos a su opinión dado que ya no tuvimos oportunidad de revisar la otra parte del expediente que se haya trasapelado en el engargolado que consultamos y nuestro análisis se centró en el delito que enunciamos. Evy Pérez de León, “Las religiosas y sus prácticas transgresoras en el siglo XVIII” en Luis René Guerrero Galván (Comp.), *Inquisición y derecho. Nuevas visiones de las transgresiones inquisitoriales en el Nuevo Mundo, del antiguo régimen a los albores de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Estudios Jurídicos, no. 239, 2014, pp. 15-18. Disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/3654-inquisicion-y-derecho-nuevas-versiones-de-las-transgresiones-inquisitoriales-en-el-nuevo-mundo-del-antiguo-regimen-a-los-albores-de-la-modernidad> [consultado el 14-09-16].

<sup>552</sup> Sin embargo, autores como Jorge René González mencionan que la solicitación de hombres y mujeres durante la confesión era el último de los tipos de herejía que aparecían enlistados en los edictos de la Inquisición. Jorge Rene González Marmolejo, *Sexo y confesión: La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, p.54. Ya mencionamos que podía ser considerado herejía si pretendía defenderse mediante argumentos doctrinarios, pero en esencia, era una falta moral.

### 4.3.3 Sor María Micaela de San José, procesada entre 1800-1803

El último caso que consideramos para este análisis pertenece a otra religiosa dominica, sor María Micaela de San José, quien profesó en el convento de Santa Rosa, en Puebla. Aunque el caso está incompleto o trasapelado en los expedientes que resguarda el Archivo General de la Nación, como ya había notado Antonio Rubial,<sup>553</sup> la documentación con que contamos es suficiente para mostrarnos la imagen de una religiosa que adoptó posturas heréticas que contrariaban el ideal de virtud que se esperaba que cumpliera.

Sobre esto último, llama la atención que se trata de una monja proveniente del mismo monasterio del que fuera abadesa y habitante sor María Ana Águeda de San Ignacio, ejemplo de monja considerada virtuosa y de conducta ortodoxa, según vimos en el capítulo anterior, cuya comunidad se gobernaban por las reglas y constituciones reformadas de Santo Domingo de Guzmán. Esto muestra que la imagen de santidad y rectitud que generalmente pudiera creerse seguían las religiosas de vida más austera no siempre siguió el mismo camino, y una muestra es el caso de sor María Micaela. Además, aunque no contamos con el expediente completo, no por ello es menos interesante o muestra en menor medida la postura heterodoxa que tomó frente al canon ortodoxo.

Esta monja fue enjuiciada por el Santo Oficio por fingir revelaciones, éxtasis, visiones y engañar a su confesor haciéndole creer que eran ciertas, que provenían de Dios y que tenía pleno conocimiento de Él. También decía que escribía cartas espirituales, por mandato de él, a varias personas, mediante las cuales las aconsejaba sobre ciertos asuntos. Nos encontramos ante un caso en donde la culpa no recae solo en la monja, sino en el mismo confesor, el padre José María Estevez Rabanillo, quien deseoso de que la monja fuera considerada como santa, no reparó en utilizar recursos para lograr ese fin, a pesar de que, como veremos, la monja le confesó más tarde que todo había sido una mentira.

Pertenece al grupo de religiosas acusadas de ilusas, y se ven claramente los elementos típicos de esa postura: pretensiones de santidad, la presencia del Demonio para construir y sostener esas mentiras, el hecho de que la religiosa estaba “engañada” por creerse santa, cierto conocimiento de temas teológicos, aunque mal interpretados o

---

<sup>553</sup> Este problema se menciona en el artículo ¿Herejes en el claustro? Monjas ante la inquisición novohispana del siglo XVIII, p. 25.

desviados, según opinión de los inquisidores y el deseo, las ansias acrecentadas de lograr rápidamente estados espirituales elevados.

Por la semejanza del tema, nos recuerda a los casos de María Rita Vargas y María Lucía Celis, beatas dirigidas espiritualmente por Antonio Rodríguez Colodrero, un famoso confesor “hacedor de santas”, en el sentido de que se propuso a toda costa llevarlas al camino de la santidad, aunque las condujera por medio de embustes, pseudoalumbradismo, ilusiones y ficciones.<sup>554</sup> Las confesandas, por su parte, competían para lograr su atención y alcanzar aquel estado de virtud, aunque cayeran en el fingimiento; por lo tanto, era un círculo de mentiras en donde participaban tanto el confesor como las beatas.

El caso de sor María Micaela y el padre Estevez parece obedecer al mismo patrón de “edificación” de una santa que el de los casos anteriores; ella percibe que sus visiones ficticias atraen la atención de su confesor, y este, aunque en algún momento se entera de su falsedad, continúa con la empresa, pues en cierto sentido, el hecho de que una monja fuera considerada como tal, automáticamente le daba prestigio al director espiritual, quien podía ser tenido por un clérigo virtuoso, prudente y buen discernidor de espíritus. Además, Estevez fue el principal difusor entre sus conocidos, clérigos a los que frecuentaba, de que la religiosa era santa, y los que se convencieron de ello, a su vez propagaron esa idea entre sus confesantes.

Los actores que participaron en el caso fueron, además de sor María Micaela y su confesor el padre Estevez, los clérigos Bustos, Pavón, Ávila y Mellado, quienes se vieron inmiscuidos en la discusión de si era o no santa la referida monja. Además, en el expediente se mencionan a la madre Ochoa, religiosa e hija espiritual del padre Pavón, un joven apellidado Gallegos, la madre María Joaquina de Guadalupe del convento de la Soledad y Ana María Díaz, una colegiala de las Vírgenes. Todos ellos habían sido aconsejados espiritualmente por sor María Micaela a través de las cartas que aquellos le remitían, en donde le exponían sus asuntos, y esta les contestaba. También hay actores de la parte acusatoria, es decir, miembros del Tribunal: se mencionan a don José Miguel Alcocer, abogado de Estevez, y a los calificadores fray Francisco de San Cirilo y fray Mariano de la Santísima Trinidad, ambos carmelitas descalzos.

---

<sup>554</sup> Edelmira Ramírez Leyva, *María Rita Vargas y María Lucía Celis: beatas embaucadoras de la colonia. Un cuaderno que recogió la Inquisición a un iluso, Antonio Rodríguez Colodrero, solicitante de escrituras y vidas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 10.

Debido a que no se cuenta con la parte correspondiente a la denuncia, la presentación de testigos y primeras diligencias del Tribunal, vamos a pasar directamente al auto que se formó a sor María Micaela. Del expediente correspondiente, contamos con la declaración de la monja, quien va respondiendo a los cuestionamientos que se le formulan. En ella dice que el Padre Estevez la tenía por santa, y que cuando pretendió convencerle de que sus visiones eran engaños (mismas que había comenzado a manifestar en septiembre de 1779, el sacerdote los tenía por tentación del enemigo con lo cual se alucinaba más, pues también buscaba atraerle seguidores y se “acaloraba” cuando dudaban de la religiosa.<sup>555</sup>

La monja también mencionó a los clérigos Pavón, Bustos y Ávila, y en su declaración dice que antes dudaban de sus revelaciones, pero que hasta ese momento ya las tenían por verdaderas,<sup>556</sup> lo que revela que esas ideas cada vez se iban expandiendo más, en distintos círculos, y posiblemente germinaría en nuevas expresiones de heterodoxia. Además, sor María Micaela señaló que cuando su confesor ya tenía conocimiento de sus falsedades, aun así la instó a que escribiera las cartas que preparaba para sus admiradores, pues “veía los buenos efectos que producían.”<sup>557</sup> Sin embargo, parece que esas cartas no fueron los únicos documentos en donde la religiosa dejó asentadas sus historias, pues se mencionan tres cartas proféticas y un diario espiritual que contenía 29 visiones que, lamentablemente, no se encuentran en este expediente y no se han podido localizar.<sup>558</sup>

A pesar del cuidado que tanto monja como confesor pusieron en remitir las cartas a sus destinatarios, parece que el obispo se enteró de esa actividad y prohibió a la religiosa volver a escribir a sus “admiradores”. Pese a ello, la orden fue incumplida, pues sor María Micaela continuó, con aprobación de Estevez, dirigiendo consejos a sus adeptos, aunque las escribía sin fecha, “para que si las encontraban, no conozcan inobediencia.”<sup>559</sup> Según dijo, el mismo clérigo le proporcionaba papel y tinta para tal ejercicio.

Con base en esto, y como ya señalamos, buena parte de las posturas heterodoxas de este caso recaen también en el clérigo, a quien más tarde se le atribuyeron cargos por solicitante, pues varias veces había intentado tener contacto carnal con la religiosa, como cuando en el confesionario le decía a esta que acercaran sus bocas, para “infundirle” el

---

<sup>555</sup> AGN, *Inquisición*, año 1803, vol. 1419, exp. 5, F. 203

<sup>556</sup> *Ídem*

<sup>557</sup> *Ídem*

<sup>558</sup> *Ibidem*, f. 204.

<sup>559</sup> *Ibidem*, f. 207.

Espíritu Santo; por ello se le acusó de molinista,<sup>560</sup> una de las herejías más perseguidas por la Inquisición en España, y que parece tenía algunos resabios en Nueva España, de apostata, de embustero y otros delitos. Además, parece que las funciones que tanto confesor como monja ejercían se invirtieron en algún momento, pues según relató la monja, el clérigo buscaba que ella lo absolviera de sus pecados, como si fuera a recibir la verdadera absolución, tal como lo declaró la monja mientras hablaba con él:

Mire vuestra merced que tentación [tengo] me quiero sentar en el confesionario, a lo que me dio la gana de sentarme; a lo que me contestó diciéndome, siéntate, y yo me hincó y te sientas, y tú me hablas de tu, y yo de usted; y comenzó a hacerlo y ahora me absuelves. No lo permita, le expliqué, ni me hable vuestra merced de usted ni yo de tu, ya solo lo dije por la gana que me dio. Y me dijo otra vez, te mando que te sientes, lo hago para quitarte el miedo, para que puedas hacer logros, vaya siéntese, y me senté por darle gusto...<sup>561</sup>

Este intercambio de roles entre la autoridad, representada por el confesor y la confesanda, quien debía acatar sus mandatos y tener un rol pasivo, muy probablemente escandalizó a los inquisidores. La heterodoxia en este caso se manifestaba no solo mediante proposiciones heréticas, sino en alterar el orden y la jerarquía que ambos actores, como miembros de la Iglesia, debían guardar y respetar durante la confesión. Pero Estevez no se conformó con ser el único en recibir de ella el sacramento, pues, según la religiosa, este la llevó al padre Mellado y a otros eclesiásticos para que hiciera lo mismo con ellos, y que la consultaba sobre los temas que debía tratar con otros penitentes, pues en cierto día:

...cuando iba a confesar alguno de sus hijos o hijas me decía: voy a confesar a fulano o a fulana, no tienes algo para el que decir acerca de su interior, o

---

<sup>560</sup> Doctrina fundada por Miguel de Molinos, fraile natural de Muniesa, en la provincia de Zaragoza, que aunque estudio en colegios católicos ortodoxos, pronto se desvió y siguió ideas distintas a las marcadas de como relacionarse con Dios. Por ejemplo, decía que había dos modos de llegar a él: uno, por consideración y discurso, y otro por pureza de fe, noticia indistinta, general y confusa. El primero se llama meditación; el segundo, recogimiento, interior o adquirida contemplación; es el segundo, de aprovechados; el primero es sensible y material, el segundo es más desnudo, puro e interior. Para Molinos, cuando el alma ya había pasado por el estado de la razón, Dios obraba en ella y la llenaba de luz, la extraía de aquel estado sensible y material, en el que ya no era necesaria la cualidad de la gnosis. Después de un tiempo de meditación, la siguiente etapa era la contemplación, que podía ser activa o pasiva. La primera era imperfecta y estaba en mano del hombre llegar a ella. En cuanto a la contemplación infusa o pasiva, era de segundo grado y era una gracia de Dios. Miguel de Molinos, “Guía espiritual que desembaraça el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz” en Guillermo Díaz Plaza (prol.) *Antología mayor de la literatura española*, tomo II, Madrid, Siglo XVI- Editorial Labor, 1958, p. 1136.

<sup>561</sup> AGN, *Inquisición*, año 1803, vol. 1419, exp. 5, f. 206.

dirección, señalándome los días en que los confesaba, para que yo determinara sobre ello. Como me oprimía tanto esto, toda yo me turbaba para responderle, a lo que me decía no tengas miedo, responde, si me resistía me decía estas palabras: *imperet tibi Dominus*, que me dijo querían decir, te lo mande Dios o el Señor, y me decía, que a mí me pertenecía el versículo de salmo *beati omnes* de la feria cuarta de vísperas que dice así: *fili tui sicut novella olivarum*, y el ultimo del mismo salmo, que él interpretó a su modo, aplicándolo a mí, no me acuerdo si me lo escribió, pero me lo dijo la octava del corpus, que rezó vísperas en el confesionario.

Como vemos, las ideas molinistas provenían del mismo confesor y se la transmitía a su hija espiritual. Además, podemos apreciar que aunque el clérigo partía de la lectura de fuentes ortodoxas, como el referido salmo 127 *Beati omnes quitiment Dominum* (La prosperidad viene del Señor)<sup>562</sup> les daba una interpretación distinta a la aceptada por la Iglesia, y trataba de adecuarla a la situación de la monja, a quien consideraba santa.

La monja reconoció la gravedad de sus culpas, engaños y fingimientos, y trató de defenderse ante los funcionarios del Tribunal, alegando que en ese delito también había jugado una parte muy activa su confesor, pues aunque “mi fin era engañarlo, lo conseguí de modo por su tenacidad y credulidad,” señalando que este era obstinado y que deseaba continuar con aquellas ideas a pesar de que ella le había advertido de su falsedad. Una de las primeras medidas que los inquisidores tomaron fue quitarle a Estevez las licencias para confesar y apartarlo del trato con sor María Micaela.

Debido a que el expediente presenta faltantes, no sabemos con exactitud las medidas que se tomaron contra ambos acusados, pero lo que sí conocemos es que para julio de 1803 el padre Estevez estaba cautivo en las cárceles de la Inquisición, pues así lo revela un informe y una amonestación que se le presentó en dicho año, en el que se revela que estaba en la cámara del secreto del Tribunal. En ese informe, los funcionarios del Santo Oficio calificaban a la monja de hipócrita perversa, engañadora de confesores y de otras personas para perderlos; también decían que era otra monja de Portugal, soberbia, sacrílega, embaucadora, profetisa maliciosa, fingidora de visiones, seductora capciosa de su director y de otras almas, escandalosa, temeraria y otros epítetos similares.

Llama la atención que haya sido considerada como “otra monja de Portugal” en clara alusión a sor María de la Visitación, priora del convento de la Anunziata, en Lisboa,

---

<sup>562</sup>Salmo 127, en “Psalmi 127. Salmos 127 VULGATE;LBLA,” disponible en <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Psalmi+127%2CSalmos+127&version=VULGATE;LBLA>, [consultada el 11-09-16].

quien por 1586 tenía fama de mística, de extática y de haber recibido favores divinos como las siete llagas de Cristo: estas se presentaban en los pies, manos y costado, y todos los viernes, según dijo, se abrían y manaban sangre; además de que los jueves al cantarse el Ave María, sentía en su cabeza los dolores de la Corona de espinas.<sup>563</sup>

Esta monja también había repartido algunos papeles y reliquias suyas, y los había dado a sus adeptos. Finalmente, la Inquisición la investigó y se descubrieron sus mentiras, que las llagas eran pintadas y otras habían sido abiertas con un cuchillo, y se llegó a la conclusión de que todas sus revelaciones eran ficciones para que la tuvieran por santa.<sup>564</sup> La única diferencia que los inquisidores novohispanos veían entre esta y aquella, era que la portuguesa había negado la fe, y esta había confesado.

En cuanto a Estevez, lo encontraban cómplice de todos los delitos que se le acusaron: fue considerado un iluso y un director falaz que abusó de su ministerio, embaucado por la religiosa, engañado y engañador, sospechoso de molinismo y otras acusaciones semejantes.<sup>565</sup> Sin embargo, para julio de 1803, parece que el clérigo todavía estaba aferrado en creer en la santidad de la monja, pues cada día “se confirma[ba] más, y más en la virtud de aquella, y en el concepto de ser de Dios sus cosas.”<sup>566</sup>

Entonces, su abogado, don José Miguel Alcocer, procedió a leerle lo que habían declarado otros testigos. Sin embargo, en el proceso se ocultaba información, pues como indica Henry Kamen, aunque al reo se le exponía lo declarado por los testigos, se suprimían algunas partes, los nombres y cargos que estos tenían, con el fin de que no pudiera identificar de quiénes se trataba y esclarecer del todo el delito por el que se le acusaba.<sup>567</sup> Estevez fue amonestado una vez más y recibió la visita de los calificadores fray Francisco de San Cirilo y fray Mariano de la Santísima Trinidad, quienes examinaron la postura religiosa del reo.

Primero fue cuestionado por fray Mariano de la Santísima Trinidad, quien aún encontraba error en sus proposiciones. Fray Mariano se respaldó teológicamente por Eusebio Amort y Jean de Charlier de Gerson, quienes eran considerados versados en temas

---

<sup>563</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. II, edición dirigida y ordenada por Félix F. Corso, Buenos Aires, Librería Perlado, 1945, pp. 226-228.

<sup>564</sup> *Ídem*

<sup>565</sup> AGN, *Inquisición*, año 1803, vol. 1419, exp. 5, f.209.

<sup>566</sup> *Ídem*

<sup>567</sup> Henry Kamen, *La inquisición española*, México, Grijalbo/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, p. 237.

de herejía. Para este calificador el confesor tenía indudables muestras de solicitante y molinista, evidentes por ejemplo, cuando besaba la mano de la religiosa, acto cargado de lascivia, el hablar sobre el aspecto de sus pechos o el “ósculo mutuo de sus lenguas” y para validar su opinión respecto a esto, cita la cláusula no. 67 de las proposiciones de Molinos.<sup>568</sup> A continuación en el expediente se anexaba el “parecer” de fray Francisco de San Cirilo, mismo con el que no contamos, pero creemos se fraguó una opinión similar a fray Mariano, debido a que como teólogo muy posiblemente encontró significados heréticos en las acciones de los implicados.

Al padre Estevez se le formó una primera audiencia en la que dijo no creía que hubiese cometido delito ni tampoco la dicha religiosa, porque según él, la tenía por un alma justa y para exponer sus razones, pidió que se le entregara un cuadernillo en donde lo manifestara.<sup>569</sup> En la segunda audiencia, llevada a cabo el 21 de marzo de 1801 y presidida por el inquisidor don Antonio Bergosa y Jordán, presentó los diez pliegos de papel en los que dejaba constancia de lo que él consideraba la verdad.

A ello se le preguntó sobre los testigos que en la Ciudad de México habían negado de la santidad y dones de sor María Micaela, y respondió que estos habían sido don Pascual Alba, natural de Puebla -según pensaba-, abogado antes y después comerciante, el doctor Alcocer, que aunque no le habló directamente, indicó que pensaba en contra, don Marcos Santa María, vicerrector del colegio de San Andrés y don Vicente Hoyos, que fue a visitar al declarante cuando era ya preso.

En todo esto notamos la perseverancia de Estevez por defender la santidad de la religiosa, que visto desde la óptica de la Inquisición, era una clara muestra de su postura heresiarca, pues deseaba permanecer en el error. Además, con la mención de los testigos que dudaban de la monja, se sabe que no todos los que conocieron sobre ella le dieron crédito de verdad, ni a ella ni a los consejos que ofrecía por medio de sus cartas. Otro punto interesante de este caso, y a diferencia de los otros, es que parece que la acusación se centra más en el confesor que en la monja, quien reconoce muy pronto sus mentiras y, según se señala, rápidamente se arrepintió de sus culpas.

---

<sup>568</sup> AGN, *Inquisición*, año 1803, vol. 1419, exp. 5, f. 213.

<sup>569</sup> AGN, *Inquisición*, año 1801, vol. 1189, exp. 35.

Este caso guarda relación con sor María Coleta de San José, monja capuchina de Oaxaca que había redactado varias epístolas dirigidas solo a su confesor, pero en las que hacía evidente la transgresión a la que llegaron sus ideas, precisamente por el anhelo de conseguir la santidad. Vanessa Guerra opina que esta capuchina cayó en la exageración y el protagonismo tan mal visto por la Iglesia, además de hacer una interpretación peligrosa del discurso teológico.<sup>570</sup> Así como sor María Coleta, sor María Micaela también había sobrepasado los requerimientos ideológicos que imponía la Iglesia y se procedió a la censura, no solo de sus reinterpretaciones de las hagiografías, sino también de las nuevas “atribuciones” o actividades que la monja desempeñó con permiso de su confesor, como el confesar a clérigos, absolverlos y enviar consejos a individuos externos al convento.

En tercer lugar apreciamos que el caso fue dirigido por el mismo inquisidor fiscal que actuó en los dos anteriores casos, aunque vimos que en aquellos el proceso de investigación se quedó en la primera o segunda fase, ya por ausencia de testigos o porque para llegar a una resolución no fue preciso desplegar todo el aparato judicial, pero en este, a pesar de que no se cuenta con la totalidad del cuerpo documental que lo componía, vemos que se llevó hasta las últimas fases, pues el clérigo fue arrestado, llevado a las cárceles del Santo Oficio, se le montaron dos audiencias y varias ratificaciones de sus testimonios, no así para la monja, quien se deslindó de manera más o menos rápida.

Tal vez la gravedad del caso responda no solo a las proposiciones de herejía, engaños y falsas visiones en las que participaron monja y confesor, sino también a que en él involucraron a varios clérigos que habían creído en ellas, y puesto que algunos eran confesores, a su vez podían expandir esas ideas entre sus hijas espirituales, como de hecho ocurrió con fray Pavón, quien autorizó que sor María Micaela enviara una de sus cartas a la madre Ochoa. Por lo tanto, la labor de los inquisidores era obtener el testimonio de todos los implicados y dilucidar, a través de sus declaraciones, si estos se habían corrompido con aquellas ideas.

Desgraciadamente no conocemos el desenlace de este caso, pero lo expuesto hasta aquí muestra claramente la separación o ruptura de los patrones canónicos sobre cómo

---

<sup>570</sup> Vanessa Guerra, “Las cartas secretas de la monja María Coleta de San Joseph” en Margarita Peña Muñoz (Coord. y pról.), *De monjas, crónicas, burlas y amores (rescate de documentos novohispanos de los siglos XVII y XVIII)*, México, ADABI de México, 2013, p. 93. Disponible en [ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/4278](http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/4278) [consultado el 17-09-16].

actuar, cómo pensar la religión católica, la aceptación que debían tener de los sacramentos y el respeto que debían guardar por el orden eclesiástico y jerárquico previamente establecido.

La heterodoxia en este caso fue dual, y si bien la había iniciado la monja, esta encontró el respaldo y la motivación de su confesor para continuar en ella, e incluso le consiguió un público para exponer sus supuestos dones, lo que en una reflexión más profunda nos hace pensar: ¿hasta qué punto estaban comprendidas y aceptadas las verdades dogmáticas y canónicas de la Iglesia en el círculo donde se movió sor María Micaela? No lo sabremos con exactitud, pero es evidente que estas expresiones de heterodoxia se desprendían de aquellas de ortodoxia, y como en este caso, ambas posturas tuvieron en común la aspiración a contar con una santa y visionaria, aunque al momento de entenderlo y llevarlo a la práctica se haya incurrido en proposiciones heréticas.

A diferencia de los casos anteriores, en donde se presentaron testigos en mayor o menor cantidad, en este último caso solo contamos con las declaraciones de los principales actores, sor María Micaela y el padre Estevez, que sin embargo nos parecen suficientes para darnos una idea de la posición que tomaron respecto al ideal de virtud religioso. También aunque no aparecen los documentos que formaron parte del aparato burocrático de la Inquisición, como la denuncia formal, ratificaciones, concesiones al comisario, nombramiento de los abogados, sabemos, por las respuestas que dio el confesor en su segunda audiencia, que procedieron con todos los pasos necesarios y llegaron a la fase plenaria, en la que fue encarcelado, amonestado y seguramente fue penitenciado e instado a jurar de *vehementi*, dada la gravedad de su caso y si deseaba reconciliarse con la Iglesia.

Casi siempre los castigos para los clérigos que habían incurrido en una falta grave eran la negación de volver a officiar la misa, ya fuera por cierto período o de forma definitiva, no confesar a mujeres, hombres o monjas según el caso del agravio, recibir cierta cantidad de azotes, pedir perdón a la comunidad que había sido ofendida (esta podía ser el convento afectado o a la que pertenecía el clérigo), realizar penitencias espirituales, recluirlo en un monasterio alejado del lugar donde habían ocurrido los hechos o el destierro, que podía ser temporal o definitivo. Una recreación del castigo a las mujeres enjuiciadas por la inquisición fue anexado a la obra de M. V. de Féreal de la que ya nos hemos referido brevemente (Imagen 12).



Imagen 12. *Supplicio de azotes*. Grabado De Moraine y Verdeil. En él se ven penitentes condenados a recibir azotes públicos, mientras caminan encadenados, despojados de la parte superior de sus ropas, tapando sus “vergüenzas” mientras son flagelados por los verdugos. También se ve a un hombre vestido de negro y con sombrero de ala ancha, posiblemente representando a uno de los inquisidores. Al fondo, un fraile encapuchado. Imagen tomada de *Misterios de la Inquisición de España*, 1845, disponible en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/grabados/grabados.htm>

Para las monjas heterodoxas, la abjuración casi siempre consistía de *levi*, es decir, una sentencia espiritual y casi siempre leve, a pesar de que como hemos visto, sus actuaciones a veces eran realmente transgresoras. Esto puede responder a varias razones: una de ellas tiene que ver con que en Nueva España las herejías no fueron un tema de gravedad, como había ocurrido en España, donde germinaron verdaderos focos de alumbrados y molinistas, por ejemplo.

La inquisición novohispana casi siempre se movió en el terreno de las sospechas, pero rara vez una monja sería considerada hereje formal. Esto se debe a que un gran sector de ellas fueron criollas, y crecieron en hogares donde el catolicismo estaba fuertemente arraigado, por lo que el peligro de que adoptaran posturas heréticas era menor que en España, por ejemplo, donde sí habían germinado puntos importantes de alumbrados y molinistas. Por lo tanto, las influencias de herejía que tuvieron fueron superficiales, ya por contacto de un confesor o de otra persona, pero casi siempre consistieron en desviaciones y malas interpretaciones del dogma, quizás con algunos matices de herejías, pero nada de fondo.

Otra razón para que los inquisidores no fueran severos con las monjas es la que señaló Evy Pérez de León: se trataba de mujeres,<sup>571</sup> y desde el discurso patriarcal, protector y a veces misógino, de la sociedad, las monjas, beatas y seglares debían estar protegidas y dirigidas espiritual y moralmente por los hombres, ya que tenían una inclinación natural al mal y necesitaban ser guiadas. En explicación de los inquisidores, esa misma debilidad fue la que las llevó a caer en tentaciones y falsas ilusiones.<sup>572</sup>

Como vemos, el mismo discurso sobre la debilidad femenina, usado desde la ortodoxia para hablar de monjas virtuosas que habían logrado superar esa tendencia, guiadas por los confesores, es el argumento usado para “justificar” el porqué las inculpadas habían obrado de mala forma. Es muy probable que las monjas heterodoxas conocieran y usaran esa “estrategia femenina” para liberarse, en la medida de lo posible, de una fuerte reprensión y castigo.<sup>573</sup>

#### **4.3.4 Elementos comunes y particulares en las actas inquisitoriales analizadas**

En los tres casos de inquisición que hemos analizado podemos notar que están provistos de varios elementos que los hacen semejantes entre sí. Por ejemplo, las tres religiosas fueron consideradas heterodoxas debido a que adoptaron conductas impropias para las monjas, ya que como parte del cuerpo eclesiástico de la Iglesia tenían que abstenerse de participar en escándalos sociales y de inmiscuir a otras personas en ello. Así, sor María de Santa Inés

---

<sup>571</sup> Evy Pérez De León, “Monjas denunciadas ante la Inquisición en Guatemala siglo XVIII,” en *Boletín AFEHC*, N°57, publicado el 04 junio 2013, disponible en: [http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=3563](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3563) [consultado el 14-09-16].

<sup>572</sup> *Ídem*

<sup>573</sup> Sobre esto, Evy Pérez de León realiza un estudio sobre las monjas acusadas por la Inquisición durante todo el periodo colonial. En él nos habla de varias cuestiones de interés: la primera es que los casos que fueron más duramente castigados pertenecen al siglo XVI y corresponden con sor Elena de la Cruz (1568), sor Agustina de Santa Clara (1586) y sor María de la Natividad (1598). Las tres fueron extraídas de sus respectivos conventos, llevadas a las cárceles de la Inquisición, encontradas culpables, instadas a cumplir ciertas penitencias espirituales, privarles permanente del velo (lo que era una vergüenza perpetua en la comunidad religiosa), y ser tenida como la última en el coro. Naturalmente que esa marca permanecía imborrable para toda la vida de la religiosa. Evy Pérez de León, “Las religiosas y sus prácticas transgresoras en el siglo XVIII” en Luis René Guerrero Galván (Comp.), *Inquisición y derecho. Nuevas visiones de las transgresiones inquisitoriales en el Nuevo Mundo, del antiguo régimen a los albores de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Estudios Jurídicos, no. 239, 2014, pp. 15-18. Disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/3654-inquisicion-y-derecho-nuevas-versiones-de-las-transgresiones-inquisitoriales-en-el-nuevo-mundo-del-antiguo-regimen-a-los-albores-de-la-modernidad> [consultado el 14-09-16].

Lacal fue acusada de ilusa, histérica e incluso por demente, sor María de la Luz Martínez fue vista como calumniante, al acusar a varios clérigos por solicitudión y sor María Micaela por embustera, tenida por fingidora de revelaciones y embaucadora, y que en estricto sentido fue la que se aproximó más a una postura herética.

En los tres casos se nota la presencia destacada de los confesores, aunque estos actuaron con funciones distintas a las que practicaban en los conventos: en el primero fue uno de sus confesores quien delató a la monja frente al Tribunal y con su denuncia se inició el proceso de averiguación. En el segundo, fue uno de los confesores de la religiosa inculpada, quien abogó para que esta ratificara las denuncias que había hecho cuando aún era seglar. En el tercer juicio, fue el propio director quien tomó una postura de herejía y heterodoxia, y podemos decir, de contribuir en la desviación de la monja, al aconsejarla espiritual y moralmente a actuar de cierta manera, y ambos realizaron una serie de actividades para montar un “escenario de santidad” en torno a ella.

Otro elemento en común fue que los tres expedientes fueron atendidos por los mismos jueces del Tribunal, lo que podría indicar que se apoyaron en criterios más o menos similares respecto a lo que consideraban agravios y disidencias. Debemos recordar que para finales del siglo XVIII la Inquisición como institución atravesó por una serie de cambios en la relación que guardaba con la Corona y el proyecto reformista, y que esto significó considerar las prácticas inquisitoriales y la forma como el Santo Oficio enjuiciaba a los inculpados.

No es que el reformismo de Carlos III fuera anticlerical, pero lo que se buscaba era redefinir y afianzar el poder del monarca sobre la Iglesia, y minimizar el poder del Tribunal en los asuntos que eran meramente de Estado.<sup>574</sup> Esto no quiere decir que los inquisidores descuidaran la forma en cómo evaluaban a los denunciados, pero con esas medidas la Corona deseaba lograr un mayor control y conocimiento sobre cómo el Santo Oficio enjuiciaba a los procesados, principalmente si eran funcionarios reales.<sup>575</sup>

Los tres casos sucedieron en el ocaso de ese siglo y se caracterizaron, además, porque las monjas acusadas eran jóvenes, lo que podría interpretarse que tal vez por esa condición fue que actuaron de forma rebelde. Sor Ana María Lacal y sor María Rosa de

---

<sup>574</sup> Francisco Sánchez-Blanco, *El absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons-Ediciones de Historia, 2002, p.54.

<sup>575</sup> Gabriel Torres Puga, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, p. 23.

Santa Brígida son las más jóvenes, en el momento de la denuncia tenían alrededor de 18 años, mientras que sor María Micaela aunque no se especifica su edad, se indicaba que también era joven. Con respecto a los confesores, tanto el III como el IV Concilio recomendaban que fueran mayores de 40 años, precisamente con la idea de evitar este tipo de conflictos, aunque en la práctica es probable que los clérigos que atendían a los conventos no alcanzaran esa edad.

En cuanto a los rasgos particulares, lo que se desea exaltar es precisamente el delito por el que fueron enjuiciadas, los argumentos que las monjas presentaron para su defensa o el reconocimiento de sus culpas, características que van acompañadas de algunas muestras de su personalidad: por ejemplo, de sor Ana María Lacal se alcanza a percibir que tenía un temperamento bipolar, pues a veces estaba alegre, cantaba y bailaba, y otras, se sumía en una profunda melancolía y deseaba apartarse de sus compañeras, ya que como queda asentado en las actas, aquellas la consideraban loca y tendían a aislarla.

Sobre sor María de la Luz se aprecia un gusto desmesurado por la mentira, los embustes y cierta habilidad para parecer arrepentida y hacer creer que su abadesa se había ensañado contra ella. En este caso también se nota que no poseía una verdadera vocación religiosa, y que había profesado en el convento por creer que era la única opción honorable que tenía para vivir. Además, nos encontramos ante una monja que no reunía algunos de los rasgos del carácter de una monja virtuosa según el ideal, por ejemplo no era obediente ni sumisa. Finalmente, de sor María Micaela podemos decir que también tuvo habilidad para las mentiras, pero todo ello derivado del deseo de ser santa. En su caso se vio involucrada en una relación que hizo pensar a los inquisidores que el afecto entre confesor y confesanda fue más allá de lo meramente espiritual.

Un elemento en común en los procesos de sor María Rosa Josefa y sor María Micaela de San José es el referente a las “culpas compartidas,” es decir, que las faltas no recayeron solo en ellas sino en otros individuos implicados en sus juicios que no actuaron conforme a lo que se esperaba de ellos. En el primero de estos casos, sucede cuando la priora de Santa Catalina de Sena, sor María Josefa de Jesús, protestó por las acciones realizadas por el comisario, ya que este pasó por alto su autoridad como abadesa e interrogó directamente a sor María Rosa sin su consentimiento.

La priora deseaba evitar a toda costa el escándalo en aquella comunidad y el descontento que sentía hacia las acciones del comisario y otros funcionarios del Tribunal que lo acompañaban se vio reflejado al negarse a firmar en varias ocasiones los avisos que los inquisidores le mandaban. Estas medidas tuvieron por consecuencia una represión que desahogó a su vez con castigar a sor María Rosa. Lo reprochable de sus acciones, según informó el comisario, era que entorpecían el proceso de averiguación además de que cuestionaban el proceder del Tribunal.

En el caso de sor María Micaela, como ya referimos, buena parte de la culpa recaía en su confesor, el padre Estevez, quien fue castigado con mayor severidad que su hija espiritual, ya que en aquella concepción patriarcal y tradicional, el varón debía velar por el bienestar moral y religioso de la mujer, y él como su confesor y superior eclesiástico, tenía la obligación de combatir su heterodoxia y no de participar en ella. En ambos casos se muestra que cuando ocurrían posturas transgresoras en los conventos, al ser espacios cerrados y habitados por mujeres, y asistidos espiritualmente por confesores, las desviaciones rara vez permanecían ocultas, al contrario, no tardaba en que la comunidad las conociera, y en varios casos algunas compañeras o el confesor se hacían co-partícipes de aquellas ideas.

Los expedientes analizados proporcionan información a partir de la cual podrían construirse datos biográficos, y en algunos casos se observa una intención de la monja por tratar de imitar a los santos, aunque lo hace fuera de los cánones de la Iglesia. La diferencia fundamental reside en que las *Vidas ejemplares* fueron escritos pensados específicamente para mostrar el seguimiento del canon ortodoxo de la Iglesia, en donde las protagonistas seguían un camino progresivo hacia la virtud, la imitación de los santos pero siempre respetando los límites que la condición humana les ponía, es decir, de no pretender “ser más santas que las santas.”<sup>576</sup> Tal parece que una de las claves para no pasar de una postura ortodoxa a una heterodoxa era no excederse en esas pretensiones, puesto que en las *Vidas* analizadas todas las protagonistas sentían menosprecio por sí mismas, se consideraban las criaturas más ruines y que no avanzaban en su perfeccionamiento, se amparaban bajo la protección de los santos, pero no expresaban haber obtenido dones superiores a los de estos,

---

<sup>576</sup> Un claro ejemplo de este lo encontramos en sor Ana María Lacal cuando manifestó que ninguna de cuantas santas hay había merecido lo que ella en materia de visiones y favores dados por Dios.

simple y sencillamente, según estos relatos, las gracias llegaban cuando Dios así lo disponía, y en el grado y cantidad que Él dispusiera.

En contraste, en las actas inquisitoriales en donde se les acusa de falsas visiones, revelaciones, éxtasis y embustes, siempre se presenta el exceso, la mezcolanza entre opiniones ortodoxas y aquellas que lo contrariaban, la ostentación de las virtudes, es decir, el exhibir abiertamente y ante un público ser poseedoras de ciertos dones, el presumir tener dones equiparables o superiores a los de los santos y, como consecuencia de todo esto, el escándalo.

Además, las Vidas ejemplares estaban respaldadas por la opinión de teólogos versados en asuntos de dogmas y ortodoxia, que les daban validez para hacer frente a los cuestionamientos que pudieran surgir. En las actas inquisitoriales el objetivo era dar cuenta de los delitos, de lo considerado heterodoxo, herético e inmoral de los actos de las culpadas. Naturalmente que en ambas fuentes, dada la mirada con la que se observa, se exalta la postura que se desea mostrar.

Otra diferencia consistía en el tipo de fuentes que se emplearon para la construcción de esos documentos. En las Vidas ejemplares, dado que fueron pensadas como literatura piadosa y de orientación moral, para su construcción se utilizan fuentes que van desde escritos de las monjas, hagiografías, la Biblia y tratados teológicos, hasta crónicas conventuales y actas de profesión. En las actas inquisitoriales aparecen menos fuentes que en aquellas, puesto que su función era ser un instrumento útil para sus funcionarios, una guía para que en ella se asentara la información que ofrecían los testigos, en suma, un documento sobre cómo impartía justicia el Tribunal. Además, no se pretendía publicarlo, sino que únicamente cumpliera con su función burocrática.

Sin embargo, se apreciaron dos tipos de fuentes: el testigo, que podía ser de vista o de oído, cuyo testimonio fue considerado para reconstruir los hechos de la religiosa inculpada. Luego se tienen los documentos que contenían la normatividad, estos eran los *Manuales de inquisidores* y las *Guías o Instrucciones para los comisarios*, que eran los que dictaban cómo debía seguirse el proceso.

Como hemos visto a partir de los casos analizados, el cumplimiento del ideal de virtud y santidad fue una empresa que requirió de esfuerzos, constancia y disciplina por parte de la monja, y el apoyo del confesor para darle el respaldo de ortodoxia necesario

para, quizás en un futuro, lograr el reconocimiento y el prestigio social. Sin embargo, en el caso de estas monjas tenidas por herejes, locas, calumniantes o embusteras, el error, la desviación y la malinterpretación fueron los distintivos de sus posturas, y esto no fue pasado por alto por la Inquisición.

La reflexión final de este apartado nos deja entrever que podían aspirar a lograr esos estados de perfección, pero siempre sujetándose a lo permitido por la Iglesia, desechar la fantasía y el exceso de imaginación, y dedicarse a vivir en el ámbito conventual cumplidamente. Si era constante en las virtudes y se apegaba a lo estrictamente señalado y aceptado para su estado, podía llegar, con esfuerzos, a un estado de mayor virtud. Toda interpretación que saliera de ese esquema normativo y paradigmático, debía ser combatida y reducida a su más mínima unidad.

## Reflexiones finales

Como hemos visto en este ejercicio, el ideal de virtud para las monjas que se conoció en el siglo XVIII novohispano trató de seguir muy de cerca las pautas canónicas y ortodoxas que la Iglesia marcaba y recomendaba para su cumplimiento. Aunque este ideal se construyó en el transcurso del tiempo, recuperando elementos de las Sagradas Escrituras, la tradición y el pensamiento de autores e intérpretes cristianos, fue en el siglo XVI cuando se realizó un gran esfuerzo por redefinirlo, esto como una de las consecuencias del movimiento contrarreformista, que además pretendía hacer frente a los ataques protestantes, afianzar las verdades de la fe católica y reformar el estilo de vida que se llevaba en los monasterios tanto masculinos como femeninos, en la búsqueda de una mayor estrechez.

En la conformación de ese ideal, que tenía ciertos rasgos del humanismo cristiano, destacaron autores como Luis Vives, Francisco de Osuna, fray Luis de Granada, fray Luis de León, Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz. Aunque en la confluencia de pensamientos que contribuyeron a delinear dicho modelo participaron muchas corrientes espirituales, creemos que destacaron especialmente tres de ellas, debido a sus aportes y al seguimiento de sus ideas: los carmelitas, los franciscanos y los jesuitas.

Una gran cantidad de textos piadosos y didácticos que circularon en los claustros femeninos provenían de estas congregaciones y reflejaban la incorporación de sus ideas en la concepción de vida monástica. Los escritos de Santa Teresa y San Juan de la Cruz constituían un camino para la mística, la espiritualidad franciscana impulsaba la fuerza de la oración y apoyaba la idea de vivir con pobreza y austeridad; en cuanto a los jesuitas, fueron conocidos en los conventos tratados de esta orden para dirigir los espíritus y las conciencias y reconocían la importancia de utilizar los sentidos en la experiencia religiosa.

Sin embargo, una vez que pasó la “fiebre reformista” del siglo XVI y el clima espiritual en Europa se relajó, volvieron a aparecer heterodoxias, movimientos que se distanciaban del canon y de la ortodoxia católica, y que según la Iglesia, eran formas erróneas de pretender relacionarse con Dios, que se originaban mediante desviaciones, de una lectura errada de las Escrituras o de una abierta herejía y distanciamiento que se oponía a aquellos preceptos, por lo que dichas expresiones fueron perseguidas incesantemente por la Inquisición española.

Algunos resabios de esos movimientos heterodoxos y heréticos como el alumbradismo, el iluminismo o el molinismo fueron conocidos y perseguidos en Nueva España, aunque nunca adquirieron las dimensiones ni la gravedad que tuvieron en la Península, pues en la mayoría de los casos novohispanos se trataron solo de sospechas o proposiciones, que no obstante, también fueron investigados. Por todo ello, en esta investigación resultó necesario remontarnos al período contrarreformista, la mención del Concilio de Trento y el clima espiritual que se vivía en España en aquel siglo como sucesos importantes que delinearon la concepción de vida religiosa que se conoció en Nueva España durante la colonia.

Desde que se instauró este virreinato se recibió el influjo de la cosmovisión española y en lo que respecta a la concepción de vida religiosa femenina se procedió a imitar y reproducir aquellos esquemas, aunque a medida que pasó el tiempo, se añadieron los rasgos de la religiosidad barroca del siglo XVII, caracterizados entre otras expresiones, por la exaltación de la Pasión de Cristo, la teatralidad de algunas representaciones, como las procesiones, la importancia de las penitencias y el castigo del cuerpo, con el objeto de generar mayor conciencia sobre el pecado y la salvación de los creyentes. Así, la religiosidad novohispana del siglo XVIII fue heredera del misticismo del siglo XVI y de la devoción y piedad barroca del XVII.

Como hemos visto en esta investigación, las pautas marcadas por Trento y los Concilios Provinciales Mexicanos regularon la vida del clero novohispano, y señalaron, entre otros asuntos, las características para la vida conventual femenina, tanto en el aspecto administrativo y cotidiano, como en lo espiritual y las relaciones que las monjas debían guardar con sus confesores. El cumplimiento de estas normas, determinó que la Iglesia reconociera a las religiosas que las siguieron como de conducta ortodoxa y ejemplar, pero también señaló las conductas que eran reprobadas por la Iglesia católica, y que aquellas que las realizaran fueron consideradas heterodoxas.

El III Concilio estuvo vigente hasta mediados del siglo XVIII, momento en el que la Corona considero necesario reformar al clero, y más tarde, pronunció la celebración del IV, que recuperaba varios preceptos de los anteriores, añadiendo los fines del reformismo borbónico. Sin embargo, este nuevo Concilio no fue tan determinante para la vida conventual de finales del siglo XVIII porque aunque representó “el punto más acabado de

una reforma a las representaciones religiosas” finalmente no recibió la autorización y reconocimiento ni del rey ni del Papa.<sup>577</sup> Esto significó que aunque se implementaron diversas acciones de la reforma conventual, en realidad, y al menos en lo que restaba de esa centuria, se continuó con los parámetros normativos del III Concilio.

Otro resultado es que en las fuentes que analizamos tampoco se vio reflejado, de una manera determinante, ese espíritu de reforma: en las Vidas ejemplares, dado que son anteriores a aquellos cambios y en su narrativa no se apreció alguna modificación (pues lo que se buscaba era continuar con el modelo de virtud y el deseo de preservar los valores morales y religiosos de las centurias anteriores), solo se evidenció algo de ese espíritu cuando los examinadores señalaban en los “pareceres” que esas obras no atentaban contra los intereses del monarca, una convicción que se buscaba en el reformismo Borbón.

Sobre esto, hicimos una comparación con Vidas ejemplares de la primera mitad del siglo XVIII, y en ellas no aparece tal encomienda. Sin embargo creemos que esas ideas comenzaron a infiltrarse en el pensamiento novohispano aunque todavía no se “oficializara” la reforma, y los miembros del clero que fueron examinadores, a medida que tenían mayor contacto con aquellas ideas, creyeran que su deber era actuar a favor de los dos poderes, tanto el espiritual como el terrenal. Esto no significa que anteriormente no tuvieran esa noción, pero sí es claro que se inclinaban más hacia el aspecto religioso y así lo reflejaban en sus revisiones.

En cuanto a las actas inquisitoriales, aunque corresponden con las últimas décadas del siglo XVIII, época en la que se realizaron esos esfuerzos, en su contenido jamás se alude al reajuste en las atribuciones de la Inquisición, aunque como señalamos, en el caso del tribunal novohispano permaneció casi con las mismas facultades que tenía, en las que se esperaba actuara conjuntamente con el virrey, pero se acentuó su capacidad para censurar libros prohibidos y detectar y atacar ideas simpatizantes con los postulados jesuitas. Dicho esto, es preciso señalar las reflexiones finales que tenemos de estas fuentes.

---

<sup>577</sup> Francisco Javier Cervantes Bello, Silvia Marcela Cano Moreno y Ma. Isabel Sánchez Maldonado, “Estudio introductorio. Cuarto concilio provincial mexicano” en *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*.

Las Vidas ejemplares fueron una de las formas<sup>578</sup> en las que se expresó ese ideal de virtud y que reflejaban aquellas aspiraciones hacia la santidad y la perfección moral del individuo cristiano. En ese sentido las virtudes eran pilares que sostenían la vida religiosa y la intención de redactar estos escritos era ofrecer un modelo para aquellos que tomaban los votos y en un segundo orden para los lectores laicos que tenían acceso a ellas.

En esas obras se apreció que la virtud no se lograba sin esfuerzo y sufrimiento, ya que era preciso que la monja tuviera control sobre su cuerpo y su espíritu, normalmente padecía enfermedades que en aquel imaginario debían ser deseadas y llevadas con resignación, unidas a los achaques de las penitencias cotidianas, ya que la monja virtuosa anhelaba padecer las adversidades en recuerdo del *vía crucis* de su Esposo.

En todos los casos que analizamos, según se narró, después de recorrer un tortuoso camino de espinas, las protagonistas llegaron a la perfección moral y religiosa. Además, casi siempre se señalaba que si la monja era virtuosa, el confesor que la había dirigido también lo era, es decir, había una correspondencia, situación que no se reflejaba con las monjas heterodoxas, donde a veces, el confesor se deslindaba de toda culpa. También se hacía evidente la presencia diabólica en estas historias, pues era permitida por Dios para el crecimiento espiritual de la monja.

A pesar de que en las tres Vidas se observó una estructura similar en cuanto a la forma de presentar el contenido, en ellas se pudo detectar un esfuerzo de sus respectivos autores por hacerlas ver como individuos singulares, que habían destacado en dos o tres virtudes que las hacían únicas, por la forma en cómo las habían vivido, y que eso, unido a algunos rasgos de su personalidad, dibujaba la imagen de una religiosa que antes que todo había sido humana, con errores, temperamento y circunstancias familiares y sociales que las hacían distintas.

Pero debido a que la santidad exigía ser y actuar de una forma ya predeterminada, estas religiosas, según se narró, tuvieron que ajustarse a ese modelo. Sin embargo, como

---

<sup>578</sup> Asunción Lavrin menciona que algunas órdenes femeninas contaban con metáforas espirituales para visualizar las virtudes, por ejemplo, las monjas capuchinas, de quienes dice, las podían representar mediante vestiduras simbólicas. Por ejemplo, sor María Juana Nepomuceno, fundadora de San Felipe de Jesús, en la Ciudad de México, refería una imagen que había tomado de Santa Brígida: “camisa de contrición, calzado de afectos para enmendar los pecados cometidos y obrar bien y abstenerse de lo malo; túnica de esperanza en Dios, con las mangas de su justicia y misericordia, cubierta de fe, salpicada con motas de caridad; justillo de meditación de la pasión del Salvador; y peinado de castidad. Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, p. 135.

vimos en el análisis, los rasgos de sus personalidades parecieron no diluirse por completo bajo el prototipo de santa y salían a flote de vez en cuando, como para mostrar que seguían ahí y que el adiestramiento de esas características fue lo que les permitió pasar a los estados de virtud.

Encontramos también que las Vidas están plagadas de visiones y narraciones de sucesos maravillosos en los que Dios se hacía presente y que en aquel tenor, se le mostraban a la religiosa mediante algunos recursos retóricos como sueños, premoniciones o eran observadas con los “ojos interiores” mientras estaba en éxtasis. Esas escenas eran narradas por las monjas a sus confesores, quienes seguramente se las pedían por escrito, para después, darles un significado teológico.

El confesor o el autor al que se le enviaban los manuscritos de las religiosas, al considerar esos relatos para construir la historia, echaba mano de sus conocimientos en materia de alegorías y simbolismo cristiano, para dotar de significado a aquellas visiones en las que, según se decía, la monja rara vez las interpretaba. Por lo tanto, todo el discurso que aparece en las Vidas, el contenido, las visiones y los “pareceres” de los examinadores, va encaminado a sustentar esa ortodoxia.

En cuanto a las actas de inquisición, nos mostraron que cuando se trataba de enjuiciar a monjas, el Santo Oficio tenía que proceder con todo el rigor que los casos merecían, ya que al ser estas parte del cuerpo eclesiástico de la Iglesia, debían ser ejemplo de rectitud cristiana, pero que cuando esto no ocurría, era preciso investigar a fondo los delitos por los que se les acusaba. En los tres casos que abordamos se habló de ilusas, de falsas visionarias, pero también de calumniantes, embusteras y embaucadoras, es decir, tocaban tanto lo religioso como lo moral. Aunque las tres monjas mostraron posturas heterodoxas, creemos que solo una de ellas – sor María Micaela de -San José- fue la que se acercó de una manera más peligrosa a una herejía (en su caso, molinismo), en donde se notaba que su confesor le infundía esas ideas y participaba de ellas. Sin embargo, como hubo arrepentimiento, el Tribunal le dio la absolución.

Puesto que el objetivo principal de las actas era “revelar la ofensa, despertar el remordimiento, inducir al arrepentimiento y administrar el castigo indicado,”<sup>579</sup> era de

---

<sup>579</sup> *Ibidem*, p. 278.

esperarse que nunca se pensara en publicar las denuncias, pues no era ejemplo de lo deseable, sino de lo impropio y mal visto que debía permanecer en secreto.

Algunos de los argumentos que creemos tomaron los inquisidores<sup>580</sup> para no castigar con gravedad a las religiosas fueron que las acusaciones casi siempre se trataron de sospechas, pues rara vez se comprobó que una monja fuera una hereje en toda su plenitud. Esto respondió a que casi todas las religiosas novohispanas se habían criado en una familia católica, que por ejemplo, no había focos de alumbrados de donde pudiera haberse formado desde pequeña, y que las proposiciones heterodoxas que proferían habían sido por contacto con un tercero o producto de su imaginación. Además, la Iglesia, a través de la Inquisición, deseaba evitar el escándalo que significaba que monjas fueran enjuiciadas, pues esto contradecía el ideal de individuo cristiano que proponía y que debía ser representado por las religiosas, y por ello, una vez investigado el caso, y al no encontrar delitos graves o apego a una herejía, les ofrecía la posibilidad de reconciliarse con ella.

La otra razón era que seguían considerándolas como menores de edad, “eternas niñas” que, aunque monjas, eran mujeres, y que por tanto necesitaban de la figura masculina para que las protegiera, las orientara y cuidara de su honor, recluidas en un convento, bajo la mirada inquisitiva de sus confesores y sus superiores eclesiásticos. La desviación en estas religiosas pudo considerarse producto de un descuido por parte de su director espiritual o fruto de la tendencia natural al mal de aquellas, que como Eva, se inclinaban al pecado, pero que a fin de cuentas ahí estaba el varón para hacerle ver sus errores e instarlas a corregirlos.

Como señalamos en el último capítulo, ese discurso patriarcal y protector era un arma de doble filo, si bien alababa aquellas monjas que habían superado su “debilidad natural” y habían alcanzado la virtud, incorporando algunos elementos del carácter varonil, como el coraje y la habilidad para entender temas teológicos, también era usada para argumentar que debido a esa inclinación a pecar, a un limitado discernimiento para distinguir lo malo de lo bueno y a su debilidad carnal, la monja que transgredía las normas de conducta religiosa, en aquel contexto, era presa fácil para que el Demonio la engañara y cometiera sus faltas.

---

<sup>580</sup> Dado que esto es difícil de dilucidar sobre todo porque en las actas inquisitoriales solo aparecen los testimonios y el proceso de las averiguaciones, pero nunca las “razones” de los inquisidores y solo se anota lo que determinan hacer o la sentencia que imponen.

Un punto de análisis que fue posible percibir en ambas fuentes fue el papel que otros actores cumplían en la construcción de ambas fuentes. Tanto en las actas inquisitoriales como en las Vidas ejemplares la opinión de heterodoxa u ortodoxa dependía en buena medida de lo que los otros percibían de ellas, de sus testimonios y del significado con el que dotaban las acciones y expresiones de aquellas.

Relacionado con esto, el tiempo era un factor determinante: a la que se tenía por virtuosa podía ser un sentimiento compartido por el confesor y algunas de sus compañeras mientras esta vivía, pero definitivamente, era después de su muerte y con la redacción y publicación de su Vida que esa opinión se convertía en algo más generalizado, más universal, en donde su existencia ortodoxa se daba a conocer en otros círculos y espacios distintos a los que habitó, y pasaba a ser parte de la misma postura que había seguido. Este era un proceso similar al que ocurría en las hagiografías, y que fue señalado en nuestra actualidad por Francois Dosse al proferir que el santo se convertía en tal con su muerte y hasta que alguien escribía sobre ello.<sup>581</sup>

En contraste, las actas inquisitoriales solo reflejaban un período de la vida de la religiosa inculpada, el tiempo en el que justamente había caído en la transgresión, pero no se habla en absoluto de los acontecimientos anteriores o posteriores, y esas faltas eran tenidas como suficientes para considerarla de conducta desviada y reprochable. Además, es probable que ese estigma de haber errado, a pesar del perdón de la Inquisición y de la incorporación a su comunidad, las haya perseguido como una marca imborrable durante el resto de sus días. La reconciliación en teoría borraba toda falta cometida y restablecía su imagen antes del agravio, pero las actas de su proceso darían testimonio a través del tiempo de sus actuaciones heterodoxas.

De la misma manera, en las fuentes apreciamos que el confesor era una figura clave en ambas posturas: en los conventos era el dirigente espiritual de la religiosa, su labor era mantenerla en la ortodoxia y dar las armas espirituales para el cumplimiento de aquel ideal. En las actas inquisitoriales, participaba en igual plano o en uno secundario al de la monja acusada, pero siempre estaba implicado de una u otra manera: el confesor visto como cómplice y participante activo de la herejía, el acusador; quien había percibido esas ideas

---

<sup>581</sup> Francois Dosse, *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 2007, pp. 118-133.

contrarias, el agraviado, aquel al que se le levantaban falsos o la figura que ayudaba para que la religiosa disidente confesará finalmente sus culpas. Sin embargo, las actuaciones del confesor son más evidentes en los procesos de inquisición.

Otro punto de análisis entre ambas fuentes fue el relativo a la sexualidad. Mientras que en las Vidas ejemplares esta se espiritualizaba hasta alturas insospechadas, donde la virtuosa establecía vínculos amorosos con Cristo, y en algunas se hacía muy evidente un diálogo cargado de significados eróticos, este siempre permanecía en el terreno de la pureza debido al contexto que lo había generado. En contraste, en varios de los casos de monjas heterodoxas se apreció una sexualidad más desinhibida, caracterizada por la lascivia y el desenfreno. En estos el deseo se volcaba no en la figura divina sino en el contrario, en el Demonio, con quien según se dijo, cometían actos torpes o con el hombre mismo, a través de los confesores, con quienes varias heterodoxas desahogaron sus apetitos.

Además, la enfermedad adquiría matices distintos en ambas fuentes. En las Vidas eran consideradas pruebas de Dios para hacer que las virtuosas alcanzaran estados de mayor perfección, pero en las actas de inquisición, las disidentes que habían mostrado algún padecimiento mental o físico tenían una connotación negativa: si era epiléptica, posiblemente era demente o sus convulsiones eran fruto de sus tratos con el Maligno; si pasaba por estados de melancolía, iban en el mismo sentido, es decir, las experiencias cotidianas y los acontecimientos de las protagonistas tenían un sentido distinto dependiendo de si eran ejemplares o reprobables.

Aparte de estas diferencias y semejanzas ¿en que residía lo ortodoxo y lo heterodoxo en ambas fuentes? Además de la mala interpretación tanto de los cánones, de las Sagradas Escrituras o la vida de los santos, encontramos que las monjas consideradas heterodoxas se caracterizaron por el exceso, el llevar las supuestas muestras de virtud hacia planos insospechados y mayores que las ortodoxas, apartarse de las recomendaciones canónicas, además de que mezclaban con creencias que lo contrariaban. Unido a esto, encontramos el desapego, la distancia, corta o grande, que se toma respecto al “patrón de santidad”, y en su lugar vimos una intención por encontrar formas alternativas de vivir la espiritualidad, y que esta diferencia es lo que parecía peligroso para la Iglesia, una institución tradicional y conservadora que no aceptaba otras formas de expresarla.

Encontramos también el respaldo de la Iglesia hacia las Vidas ejemplares, carácter necesario para dotarlas de ortodoxia para aquellos que se atrevieran a cuestionarlas. En contraste, en las vidas de heterodoxas es la misma institución la que se escandaliza por el distanciamiento que tomaron respecto al ideal y al ser miembros de su cuerpo eclesiástico, es la encargada de reprender aquellas faltas.

Por lo tanto, al trabajar con estas fuentes que son diferentes, en este ejercicio pretendimos demostrar que no eran tan desiguales entre sí, pues a pesar de que cada tipo tenía objetivos y una estructura en específico, ambas arrojaron luz para entender posturas hacia una misma realidad: las formas en cómo cada protagonista entendió que debía ser y vivir una religiosa, un estado al que todas, aunque por diferentes circunstancias, habían aspirado alcanzar y que una vez logrado, les dio una identidad, un rol y un sentido de pertenencia a una comunidad, en una sociedad a la que se debían.

Creemos que los aportes de esta investigación residen precisamente en este ejercicio comparativo en que se mostraron algunas de las razones por las cuales, a ojos de la Iglesia, unas monjas alcanzaron ese ideal de virtud, y otras no solo eso, sino que se alejaron a tal grado que fueron consideradas heterodoxas. Además, fue evidente que aunque existían los sistemas normativos que indicaban cómo debían actuar, pensar y concebirse a sí mismas, la libertad de elección de estas religiosas siempre jugó un papel determinante, puesto que en última instancia fue lo que motivó a tomar una u otra postura, y que mostraron la capacidad que como individuos tuvieron para aceptar o distanciarse de ese “paradigma de perfección.”

Por tanto, en la convicción por seguir aquel ideal de virtud se pueden apreciar los procesos de larga duración que había mencionado el famoso historiador Fernand Braudel<sup>582</sup>, y también algunos de los supuestos teóricos del sociólogo Norbert Elías,<sup>583</sup> ya que lo que se deseaba transmitir en estas obras era la preservación de la tradición religiosa, las cualidades que según los novohispanos debía tener la monja perfecta y las formas en cómo las manifestaba, ya que tenían el deber de procurar no solo la salvación de sus almas, sino también, mediante sus oraciones, buscar el perdón para los pecadores.

---

<sup>582</sup> Fernand Braudel, *La historia y las Ciencias Sociales*, Josefina Gómez Mendoza (trad.), España, Alianza Editorial, 1970.

<sup>583</sup> Norbert Elias, *El Proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Rubén García (trad.), 2da. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

En cuanto al método, tratamos de hacer un ejercicio comparativo, inspirados un poco en las reflexiones de Alfonso Mendiola<sup>584</sup> respecto a tomar en consideración la forma en cómo un observador percibe una realidad determinada, y que es tan importante lo que dice de ella como la manera en cómo se pregunta por la misma, pues el observador es introducido en la descripción de ese pasado.

Para esto, partimos de géneros narrativos que nos son familiares, como la biografía, la autobiografía y la hagiografía, y encontramos elementos de estos en las obras que nos hablaron sobre las monjas virtuosas, y que en un esfuerzo por tratar de restituir las a su posible nominación y función, hemos llamado *Vidas ejemplares*. La intención fue realizar un ejercicio de auto-observación tomando en consideración los horizontes culturales de estas dos dimensiones del tiempo: aquel pasado y nuestro presente y aplicarlas al análisis de estas fuentes. Esperamos haberlo logrado.

---

<sup>584</sup> Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado,” en *Historia y Grafía, Revista de la Universidad Iberoamericana*, no. 15, 2000, pp. 181-208. Disponible en [server2.docfoc.com/uploads/Z2015/12/.../34e10c19b1b6ecb80f350c72b15506de.pdf](http://server2.docfoc.com/uploads/Z2015/12/.../34e10c19b1b6ecb80f350c72b15506de.pdf)

## Índice de imágenes (que aparecen en el cuerpo del trabajo)

Imagen 1. La religiosa mortificada. Grabado que aparece en la obra del mismo título, escrita por fray Manuel de Espinosa, Madrid, 1804.

Imagen 2. Cristo y monja. 1804. AGN Historia, vol. 77, exp. 2, f. 19, no. 251. Catálogo de ilustraciones. Imagen tomada de *Cuerpo y religión en el México barroco*.

Imagen 3. Anónimo, 1738, óleo sobre lienzo. El traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento en Valladolid. Museo Regional Michoacano. Imagen tomada de <http://miriadacolumna.blogspot.mx/2009/12/pintura-novohispana-de-tamano-mural.html>

Imagen 4. La escala de Jacob. 1585. Grabado flamenco anónimo basado en el diseño de Martín de Vos, para ilustrar la vida de Jacob y de Esaú, editadas por Gerard de Jode. Imagen tomada de <http://www.colecciondeverda.com/2013/03/la-escala-de-jacob.html>

Imagen 5 (Izq.). Cornelis Galle. Siglo XVIII. “Severa in corpus” Penitencia de Santa Rosa, Imagen tomada de <http://books.openedition.org/cemca/2316>

Imagen 6 (Der.). Arriba, cilicios, abajo, disciplinas de sangre y simples. Convento de Santa Inés, Ciudad de México. Fotografía tomada de Andrea Durán Cingerli, *La mujer bajo el hábito...*, p. 235.

Imagen 7. José Benito Ortuño. Siglo XVIII. Grabado que representa a la madre María Anna Águeda de san Ignacio. La cartela dice “Verdadero retrato de la reverenda madre María Anna Águeda de San Ignacio, primera priora y fundadora de este convento de monjas recoletas de Santa Rosa de Santa María, de la ciudad de Puebla de los Ángeles. Murió a 26 de febrero de 1756, a los 61 años de edad.” Imagen tomada de <https://es.pinterest.com/pin/394979829793480657/>

Imagen 8. José Morales. Grabado que representa a sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, “la Paloma penitente,” siglo XVIII. La cartela dice “Verdadero retrato de la venerable madre sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, religiosa de velo negro en el convento de San Juan de la Penitencia de México, de donde fue natural. Murió a 4 de

octubre de 1757, de 48 años.” Imagen tomada de <https://es.pinterest.com/pin/394979829793897522/>

Imagen 9. Cristóbal de Villalpando. Rosa atacada por el demonio (1695-1697), óleo sobre tela, retablo de Santa Rosa de Lima, capilla de San Felipe de Jesús, Catedral metropolitana de la Ciudad de México. Imagen tomada de [www.cristobaldevillalpando.com/starosa.htm](http://www.cristobaldevillalpando.com/starosa.htm)

Imagen 10. Monja condenada. Imagen tomada de “Historias de Valladolid: La monja de Carrión, una visionaria perseguida por la Inquisición,” 20 de mayo de 2011, en Asociación Cultural DOMVS PVCELAE, disponible en [domuspucelae.blogspot.com/](http://domuspucelae.blogspot.com/) 1 blog.

Imagen 11. Escena de solicitud a una religiosa. Grabado de Eusebio Planas en *Misterios de la Inquisición de España*, 1869. Imagen tomada de <http://www.todocoleccion.net/libros-antiguos-novela-historica/misterios-inquisicion-espana-m-fereal-juan-pons-ed-1869-2-vol-ilustrado~x42399372>

Imagen 12. Suplicio de azotes. Grabado De Moraine y Verdeil. En él se ven penitentes condenados a recibir azotes públicos, mientras caminan encadenados, despojados de la parte superior de sus ropas, tapando sus “vergüenzas” mientras son flagelados por los verdugos. También se ve a un hombre vestido de negro y con sombrero de ala ancha, posiblemente representando a uno de los inquisidores. Al fondo, un fraile encapuchado. Imagen tomada de *Misterios de la Inquisición de España*, 1845, disponible en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/inquisicion/grabados/grabados.htm>

## **Índice de cuadros**

Cuadro 1. Clasificación de las virtudes según su naturaleza, y el vicio contra el que luchaban

Cuadro 2. Delitos perseguidos por el Santo Oficio, su naturaleza y características

## Anexo

Esta sección la hemos dedicado a mostrar algunos grabados de los siglos XVII y XVIII que son ilustrativos respecto al ideal de monja virtuosa que hemos analizado en esta investigación. En ellos se representa a Santa Teresa de Jesús, una de las figuras que más influyó en la espiritualidad barroca de aquellos tiempos y que se convirtió en prototipo de ejemplaridad. Las imágenes provienen de dos fuentes: la primera aparece en la obra del carmelita fray Antonio de San Joaquín, *Año Teresiano*,<sup>585</sup> en el que se expone la idea de que la santa recibe, arrodillada, los doce dones del Espíritu Santo simbolizados mediante un árbol con frutos. El grabado es pertinente para nuestro tema, pues como lo explicamos, en la concepción de vida religiosa de aquel tiempo, se creía que poseer esos dones era expresión de la virtud de una religiosa.

Las siguientes imágenes forman parte del gran compendio de *Idea Vitae Teresiane*, una obra producto de varias comunidades carmelitas de los Países Bajos en la que se reproducen 101 grabados del artista Jacob Mesens.<sup>586</sup> En esta se expresan mediante alegorías el ideal de vida carmelita: la primera parte dedicada al uso de la cognición o la razón, la segunda expresa la mortificación, la tercera señala más propiamente la adquisición de las virtudes, la cuarta el tiempo dedicado a la oración mental y la quinta la contemplación de las cosas divinas. Aunque estos simbolizan los ideales de aquella orden, creemos, en un sentido más amplio, que eran valorados en la vida religiosa femenina en general. Seleccionamos algunos de esos grabados que muestran los distintos tipos y naturaleza de las virtudes, y que por la riqueza iconográfica e iconológica que guardan, ambas fuentes merecen un estudio aparte.

---

<sup>585</sup> Fray Antonio de San Joaquín, O.C.D., *Año Teresiano: diario histórico, panegírico moral, en que se describen las virtudes, sucesos y maravillas de la seráfica y mística doctora de la iglesia, Santa Teresa de Jesús, asignadas a todos los días de los meses en que sucedieron, proponese con varia exornación de todo género de letras divinas y humanas, historiales y símbolos, sentencias de Santos Padres y filósofos antiguos*, tomo II, Madrid, Imprenta de Manuel Fernández, 1735. Imagen tomada de la Biblioteca Digital de Castilla y León, disponible en [http://bibliotecadigital.jcyl.es/bdter/es/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?texto\\_busqueda=&path=10064036&presentacion=pagina&posicion=38&registrardownload=0](http://bibliotecadigital.jcyl.es/bdter/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?texto_busqueda=&path=10064036&presentacion=pagina&posicion=38&registrardownload=0)

<sup>586</sup> Jacob Mesens, *Idea Vitae Teresianae Iconibus Symbolicis expressa in quinque partes divisa. prima figurat sui cognitionem, secunda sui mortificationem, tertia virtutum acquisitionem, quarta mental emorationem, quinta divina contemplationem, dedicada al patriarca Huberto de San Juan Bautista, carmelita de la provincia de Flandes- Bélgica*, Aniverpie, 1680. Colección Digital Especial de la Universidad de Utrecht, disponible en [objects.library.uu.nl/reader/resolver.php?obj=34712&type=6](http://objects.library.uu.nl/reader/resolver.php?obj=34712&type=6) [consultada el 09-10-16].



Imagen 1. Fray Antonio de San Joachin, O.C.D., *Las virtudes o dones de Santa Teresa*. En *Año Teresiano*. Imagen tomada de Biblioteca Digital de Castilla y León, [http://bibliotecadigital.jcyl.es/bdter/es/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?texto\\_búsqueda=&path=10064036&presentacion=página&posicion=38&registrardownload=0](http://bibliotecadigital.jcyl.es/bdter/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?texto_búsqueda=&path=10064036&presentacion=página&posicion=38&registrardownload=0)

(8)

Voluntas.



Fertur homo voluptate,  
 Cæcâ suâ voluntate,  
 In objectum obvium,  
 Sibi bonum uil tale,  
 Apprehensum, vel reale,  
 Frequens sed in devium.

Tota paret hic alata,  
 Ut illius agitata  
 Signetur velocitas,  
 Nam quæ docet mens amare,  
 Ad hæc facit hanc volare  
 Affectus agilitas.

Sibi currit inæqualis  
 Velut cæca, sensuali  
 Extrâ scopum deb  
 Specie que bonitatis  
 In profundum cæcit  
 Secum trahit Spir

(10)

Passiones inordinatæ.



Appetitus sensitivus,  
 Nobis inest qui natus,  
 Habet multa capita:  
 Sex ardentèr concupiscunt,  
 Irâ quinque invalescunt  
 Et hiant ad vetita.

Hæc vocantur Passiones,  
 Quæ frequentèr ut dracones  
 Præ fervore rabiunt;  
 Et dum menti dominantur,  
 Nèc rigore cicurantur,  
 Nèc amore Sapiunt.

Plûs mirandum si te totum,  
 Per Circeum velût porum,  
 Transforment in bestiam;  
 Pænâ Deus hæc multavit  
 Sontem Adæ, dum peccavit,  
 Inobedientiam.

Imágenes 2 (derecha) "Voluntad" y 3 (izquierda) "Pasiones desordenadas." En Jacob Mesens, *Idea Vitæ Teresianaæ*. Grabados pertenecientes a la primera parte del compendio dedicada al uso de las virtudes relacionadas con la razón.

(15)

Mortificatio interior.



Qui non est mortificatus  
 Juxta Leges sui status,  
 Nec politus malleo,  
 Cruci sed nec est affixus,  
 Christo clavis & confixus  
 In agone felicis.

Numquam iste se transcendet,  
 Nec ad Deum hinc ascendet,  
 Illius Oratio;  
 Nam cor mundum, & purgatum,  
 Vult quietum, & pacatum  
 Meus elevatio.

Hinc Lex prima purgando  
 Contra Legem est membra  
 Audacter insurgere;  
 Et hanc menti repugnantem  
 Vel ad malum incitantem  
 Ferventer subigere.

(25)

Perseverantia in Mortificatione.



Palma pondus ad immensum  
 Non succumbit, sed appensum  
 Sursum trahens superat;  
 Est dicata hinc Victori,  
 Nulli cedit qui labori,  
 Donec palmam referat.

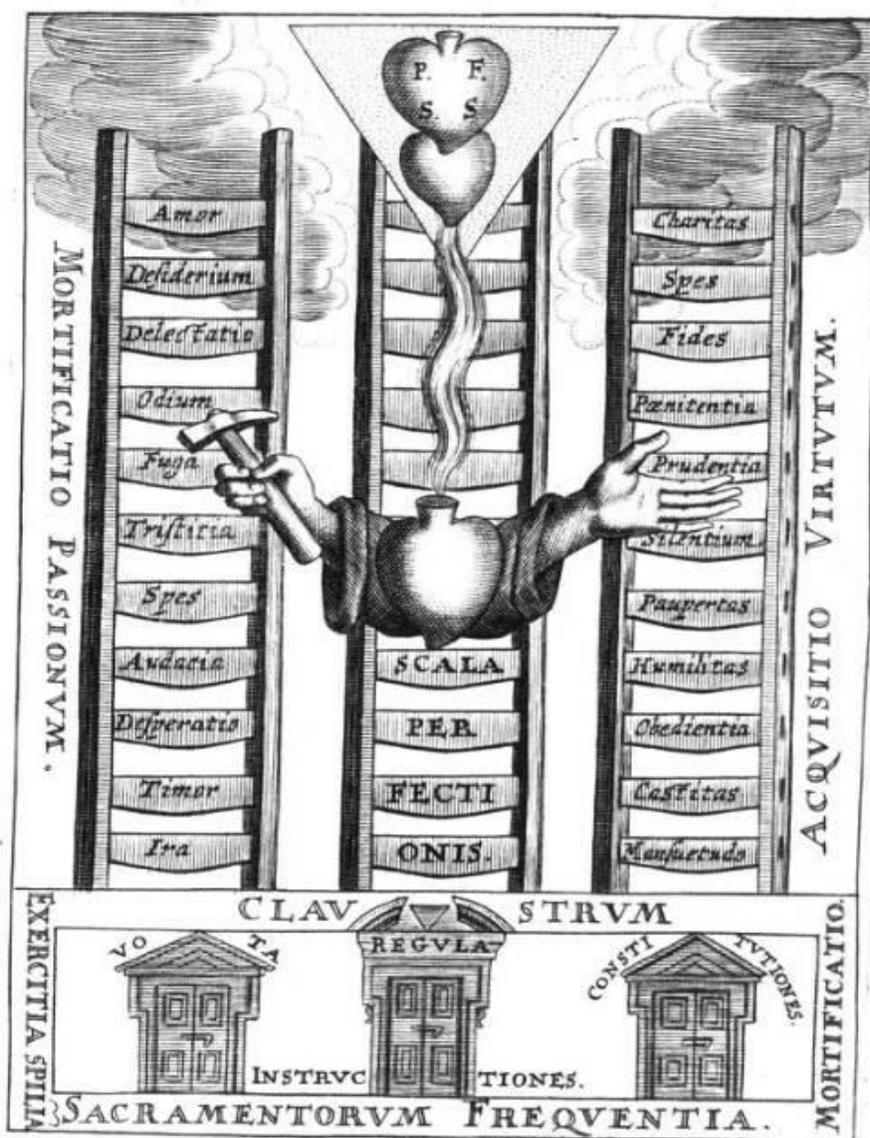
Palma crux est, in qua pendet  
 Qui hanc amat, nec descendet  
 Ab hoc ramo gloriae,  
 Sciens quod sic persistendo,  
 Violenter & agendo,  
 Certus sit victorie.

Hic est status Deo gratus,  
 Et instantèr commendatus,  
 Dum perseverantibus  
 Illè Christus in agone,  
 Repromittit jus coronæ  
 Regnis in caelestibus.

G

Imágenes 4 (derecha) "Mortificación interior" y 5 (izquierda) "Perseverancia en la mortificación" en Jacob Mesens, *Idea Vitae Teresiana*. Grabados de la segunda parte del compendio que se refieren a la práctica de las mortificaciones tanto internas como externas.

TERTIA PARS.  
Praxis Virtutum.



Hæc est Scala perfectorum,  
Quam si scandas, vitiorum  
Superatis gradibus,  
De Virtute in Virtutem,  
Gradieris ad salutem  
Magnis inuis passibus.

Nõn jam opus figi clavis,  
Dulcis enim, & luavis  
Nexus erit Charitas;  
Sed hanc scalam ascendentis,  
Et ad culmen conitientis  
Basis est humilitas.

Regularis quodque vita,  
Et Sanctarum stabiliu  
Legum observantia,  
Animarum sunt rectrices,  
Et Virtutum genitrices,  
Sepatæ prudentia.

Imagen 6. "Práctica de las virtudes". Jacob Mesens, *Idea Vitae Teresianae*. Grabado que inicia la tercera parte dedicada a las virtudes y su ejercicio. En él se sugiere que para alcanzarlas aquellas cualidades era preciso cumplir con los votos y la clausura monástica, regidos por el obedecimiento de las reglas y constituciones de la orden. A su vez, ese traslado hacia la perfección religiosa se presenta a manera de escalera, que en esa idea, conforme se subía los peldaños y se triunfaba sobre el vicio o el pecado, se adquiría mayor virtud y perfección.

(27)

## Virtus.



Virtus debet praeliari,  
Velut hastâ militari,  
Æstu & heroicô  
Contra cunctos hostes mentis  
Qui sunt fortes, uti sentis,  
In bellô domesticô.

Pòst certamen coronatur,  
Sed coronam, quâ donatur,  
Offert Dei filio,  
Cujus signis militavit,  
Et ad cœlos evolavit,  
Victrix jam in praelô.

Est præclarus, & beatus  
Hujus in hâc vitâ status,  
Qui Virtutum habitus  
Totô mentis cum vigore,  
Dei solum ex amore,  
Acquisivit cœlitis.

Imagen 7. "Virtud" en Jacob Mesens, *Idea Vitae Teresianae*. Primer grabado que inicia la serie de la práctica de las virtudes.

Humilitas.



Hæc est virtus Christiana,  
Quam nescivit Tusculana  
Ciceronis quaestio,  
Sed nec tota Stoicorum,  
Nec Peripateticorum  
Audiuit congestio.

Nil hæc ambit in hoc mundo,  
Nam in sui cordis fundo  
Vana noscit omnia;  
Hinc coronas, & honores,  
Dona Regum, & favores  
Contemnit ut somnia.

Omnes calcant principatum,  
Nam demissum amat statum,  
Cordis verè subditi,  
Promtè gaudens obedire,  
Sicut globus, qui præire  
Solet tactum digiti.

Imagen 9. "Humildad". Jacob Mesens, *Idea Vitae Teresiana*.

( 36 )

## Obedientia.



Hæc cælesti notione,  
Nôn humanâ ratione,  
Summa diligentia,  
Jugum Christi, sub personâ  
Prælatorum, semper pronâ  
Fert obedientiâ.

Gratum illis inservire,  
Statis horis obedire  
Datam juxta regulam;  
Për hanc mentis cæcitatem,  
Totam subdens voluntatem,  
Deo suo famulam.

Nescit secum disputare,  
Tota nam obtemperare  
Directori didicit;  
Omnis expertus est erroris,  
Sic & qui superioris  
Se præceptis subijcit.

Imagen 8. "Obediencia", Jacob Mesens, *Idea Vitae Teresiana*.

## Fuentes

### Archivos y Bibliotecas

AGN Archivo General de la Nación, México. Ramos Inquisición e Indiferente virreinal

AILV Archivo Histórico José María Basagoiti Noriega del Colegio de S.I. de Loyola Vizcaínas. Colección Convento San José de Gracia

AUANL Archivo de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Colección Digital: Libro Antiguo

BAO Biblioteca Armando Olivares Carrillo, Universidad de Guanajuato. Fondo Conventual

BNDM Biblioteca Nacional Digital de México, Colección Impresos Novohispanos

CEHM Acervo Digital del Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX Colección Biografías

### Fuentes primarias

André, Michel, *Diccionario de Derecho Canónico, traducido por Isidro de la Pastora y Nieto del que ha escrito en francés el Abad Andrés, Canónigo honorario, miembro de la Real Sociedad Asiática de París, arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna*, tomo III, Madrid, Imprenta de don José C. de la Peña, 1848, versión PDF en <https://books.google.com.mx/books?id=3bNolfT1bhWC> [consultada el 04-08-15].

Barón, Jaime (O.P.), *La religiosa enseñada y entretenida en las obligaciones de su noble espiritual estado de esposa del Rey del cielo en una gustosa parábola y dialogo, que instruye, con aprovechamiento, y recreo por adornada de varios símbolos, y ejemplares historias, doctrina útil para religiosas y también para personas seglares que desean aprovechar y caminar por las sendas de la virtud*, Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez, Plazuela de la aduana, 1740, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=htYyHQAACAAJ> [consultada el 04-05-15].

Bellido, Joseph (S.J), *Vida de la muy reverenda madre María Anna Águeda de san Ignacio, primera priora del religiosísimo convento de dominicas recoletas de Santa Rosa de la Puebla de los Ángeles, sacada a la luz por el Ilmo. Sr. Dr. D. Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, arzobispo de la isla de santo Domingo y obispo de la Puebla de los Ángeles*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758.

Borda, Andrés de (O.F.M.), *Practica de confesores de monjas, en que se explican los cuatro votos de obediencia, pobreza, castidad y clausura, por modo de dialogo, dispuesta por el R.P.M.F. Andrés de Borda, de la regular observancia de nuestro padre San Francisco, doctor en santa teología, lector dos veces jubilado por su religión, padre de la provincia del Santo Evangelio, catedrático de Scoto en esta Real Universidad, dedícala a Cristo Crucificado, México, Impresor Francisco de Ribera Calderón, 1708, versión PDF en, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=dlQY5bExwKgC> [consultada el 18-12-15].*

Calderón de Carranza, Pedro, *Práctica espiritual de una religiosa, muy provechosa a cualquier estado de gente, que desea caminar a la perfección*, traducida de toscano en lengua castellana, Medina del Campo, Imprenta de Santiago del Canto, 1595, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=C67ad8xYpXUC> [consultada el 05-08-15].

Calzada, Juan, *Tratado de las indulgencias en general y en particular, compuesto por el R.P. fray Juan Calzada, religioso de la observancia de nuestro padre San Francisco, misionero apostólico, ex guardián de San Fernando de México, padre del colegio de la Santa Cruz de Querétaro, de la provincia del Santo Evangelio y de esta Santa Helena, Habana, Cuba, Imprenta fraternal, 1838, p. 65 disponible en <https://books.google.com.mx/books?id=7kt0EIMSdbC> [consultada el 20-06-16].*

*Cartilla de comisarios del Santo Oficio de la Inquisición. Estudio introductorio*, en Biblioteca Jurídicas UNAM, disponible en [biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2109/29.pdf](http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2109/29.pdf), p. 646 [consultada el 14-09-16].

Chardon, Carlos (O.S.B.), *Historia de los sacramentos donde se refiere el modo observado por la Iglesia en su celebración y administración, y el uso que ha hecho de ellos desde el tiempo de los apóstoles hasta el presente, tomo IV. Del sacramento de la Penitencia, traducido por Fray Alberico Echandi, monje cisterciense dos veces ex abad del Real Monasterio de Fitero, y don Juan de Campo y Oliva, Madrid, Imprenta Real- don Pedro Pereyra, Impresor de cámara de su majestad, 1799, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=bMbtD4QtW1MC> [consultada el 22-08-16].*

*Constituciones generales para todas las monjas y religiosas sujetas a la obediencia de la orden de nuestro padre San Francisco en toda esta familia cismontana, de nuevo recopiladas de las antiguas y añadidas con acuerdo, consentimiento y aprobación del capítulo general, celebrado general, celebrado en Roma a 11 de junio de 1639, ponese al principio las reglas de Santa Clara, primera y segunda ; la de las monjas de la Purísima Concepción, y la de Terceras de Penitencia, Madrid, Imprenta Real, 1642, p. 2, Disponible en <https://books.google.com.mx/books?id=CjGid1SisA8C> [consultada el 20-06-16].*

Eguiara y Eguren, Juan Joseph de, *La mujer edificativa. Panegírico fúnebre que el día 12 de junio de 1755 se pronunció en las honras de la M.R.M. Agustina Nicolasa María de los Dolores Muñoz y Sandoval*, México, Imprenta nueva de la biblioteca mexicana, 1755.

Espinosa, Manuel de, *La religiosa mortificada, explicación del cuadro que la presenta con sus inscripciones tomadas de la Sagrada Escritura: a que se añade el Manual del alma religiosa, que es un compendio de sus más principales obligaciones para el aliento y estímulo de las almas que se consagraron a Dios y desean hacer felizmente su carrera*, 2da ed., Madrid, Imprenta real, 1804, p. 114, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=zuu4-Bbdu28C> [Consultada el 07-08-15].

Eymerico, Nicolao, *Manual de inquisidores para uso de las inquisiciones de España y Portugal o compendio de la obra titulada Directorio de inquisidores de Nicolao Eymerico, inquisidor general de Aragón*, traducida del francés por Joseph Marchena, Montpellier, Imprenta de Feliz Aviñón, 1821.

Fabián y Fuero, Francisco, *Colección de providencias diocesanas de la Puebla de los Ángeles, hechas y ordenadas por su Señoría Ilustrísima el señor don Francisco Fabián y Fuero, obispo de dicha ciudad y obispado del consejo de su Majestad*, Puebla, Imprenta del Real Seminario Palafoxiano de la expresada ciudad, año de 1770.

Gómez de la Parra, José, *Fundación y primero siglo del muy religioso convento del señor San José de religiosas carmelitas descalzas de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, el primero que se fundó en la América Septentrional en 27 de diciembre de 1604*, México, Universidad Iberoamericana, 1992.

*Idea Vitae Teresianae Iconibus Symbolicis expressa in quinque partes divisa . prima figurat sui cognotionem, secunda sui mortificationem, tertia virtutum acquisitionem, quarta mentale morationem, quinta divina contemplationem, dedicada al patriarca Huberto de San Juan Bautista, carmelita de la provincia de Flandes- Bélgica*, grabados de Jacob Mesens, Aniverpieae, 1680. Colección Digital Especial de la Universidad de Utrecht, disponible en [objects.library.uu.nl/reader/resolver.php?obj=34712&type=6](https://objects.library.uu.nl/reader/resolver.php?obj=34712&type=6) [consultada el 09-10-16].

*Instrucción de Comisarios del Santo Oficio de la Inquisición*, Madrid, Imprenta Real, 1816.

*Instrucción y Orden de procesar que han de guardar los comisarios y notarios del Santo Oficio de la Inquisición, en las causas y negocios de fe, informaciones de limpieza de sangre, y demás que se ofrecieren. La letra redonda sirve de advertencia y la escolástica contiene la forma y tenor de lo que se suele poner por escrito*, Sevilla, Imprenta Real, 1815.

Lorea, Antonio de (O.P.), *La Venerable Hipólita de Jesús y Rocaberti, religiosa de la orden de N.P. Santo Domingo, en el monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles de la*

*ciudad de Barcelona. Epitome de su prodigiosa vida, virtudes, y admirables escritos sacado de los procesos de su beatificación y canonización*, Valencia, Vicente Cabrera, impresor de la ciudad, 1679, versión PDF en [https://books.google.com/books?id=5j\\_ZnVKEF1QC](https://books.google.com/books?id=5j_ZnVKEF1QC) [consultada el 02-07-15].

Lorenzana y Buitrón, Francisco Antonio, *Cartas Pastorales y Edictos del Ilustrísimo señor don Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México*, México, Imprenta del Superior Gobierno del bachiller don Joseph Antonio de Hogal, Calle de Tiburcio, 1770, versión PDF en [consultada el 12-05-15].

Machado de Chaves, Iván, *Perfecto confesor y curas de almas. Tomo segundo en el cual con suma claridad, breve y científico método se recogen todas las materias pertenecientes a los estados de la republica cristiana: esto es, al eclesiástico, religioso y secular. Y asimismo, para complemento de la obra, se trata en el postrer libro de la bondad, prudencia, caridad, y celo tanto, de que debe estar adornado para cumplir enteramente con tan soberano ministerio*, por Iván Machado de Chaves, natural de la ciudad de Quito en Indias, y arcediano de la Iglesia catedral de Trujillo, Madrid, por la viuda de Francisco Martínez, 1646, versión PDF en [versión PDF en https://books.google.com.mx/books?id=-OHt422LfJAC](https://books.google.com.mx/books?id=-OHt422LfJAC) [consultada el 03-03-16].

Marín, Miguel Ángel, *La perfecta religiosa, obra igualmente útil a todas las personas que aspiran a la perfección*, trad. Don Pedro Nolasco Plana, doctor en Derecho canónico, Tarragona Imprenta de Magin Canals, mercader de libros, 1781, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=zMxVWH4ZHxkC> [consultada el 05-08-15].

Núñez de Miranda, Antonio (S.I.), *Distribución de las obras ordinarias, y extraordinarias del día, para hacerlas perfectamente conforme al estado de las señoras religiosas instruidas con doce máximas substanciales para la vida regular y espiritual que deben seguir, sale a la luz a solicitud y expensas de las señoras religiosas del convento real de Jesús María, quienes la dedican a Cristo señor sacramentado*, México, por la viuda de Miguel de Ribera Calderón, 1712.

Pinelli, Lucas (S.I.) *Tratado de la perfección religiosa, y de la obligación que todos los religiosos tienen de aspirar a ella*, trad. De José de Arriaga S.J., 5ª impr., tomo II, Valencia, Benito Monfort Impresor, 1773, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=UOAh1cESBEIC> [consultada el 06-08-15].

Ponce de León, José Antonio, *La abeja de Michoacán: la venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud*, México, Imprenta Nuevo Rezado de doña María de Ribera, 1752.

-----, *La azucena entre espinas, representada en la vida y virtudes de la V.M. Luisa de Santa Catarina, definidora de su convento de religiosas dominicas de Santa Catarina de*

*Sena, de la ciudad de Valladolid, provincia de Michoacán. La escribe don Joseph Antonio Ponce de León, cura beneficiado por su majestad de la ciudad de Pátzcuaro, su vicario in capite, juez eclesiástico, comisario de los santos tribunales de la inquisición, y cruzado, y vicario visitador del convento de religiosas dominicas de Nuestra Señora de la Salud, catedrático que fue de filosofía del Real Colegio del señor de San Nicolás de Bari, de la ciudad de Valladolid, prosecretario de visita del dicho obispado de Michoacán, quien lo dedica al incomparable honor de España, patriarca y fundador de la Compañía de Jesús, San Ignacio de Loyola, México, Imprenta del Colegio Real de San Ildefonso de México, 1756.*

-----, *Carta que escribe a las religiosas dominicas de Nuestra Señora de la Salud de la ciudad de Pátzcuaro, en ocasión de haber muerto la primera, la R.M. Josefa Petra Juana Nepomuceno del señor San Miguel, en el siglo Arrambide, México, Imprenta Nueva de la Biblioteca, 1758.*

*Regla y Constituciones para las religiosas recoletas dominicanas del Sagrado Monasterio de la gloriosa y esclarecida virgen Santa Rosa de Santa María, fundado en la ciudad de la Puebla de los Ángeles, en virtud de la bula de N.M.S.P. Clemente duodécimo, de feliz memoria, expedida en Roma en Santa María la Mayor, a veintidós de mayo de mil setecientos treinta y nueve, lleva al fin el modo de dar el hábito y hacer la profesión conforme a la observancia de sus estatutos, reimpressas en la Puebla, ofical del Real Seminario Palafoxiano, 1789. Disponible en <https://books.google.com/books?id=hkdL7bvezkAC> [consultada el 09-07-16].*

San Bernardo, Fray Alonso de, *Vida del glorioso San Pedro de Alcántara, padre y maestro de los frailes menores descalzos, de N.P.S. Francisco, fundador de las provincias descalzas de San Joseph, S. Juan Bautista, S. Pablo y las demás que de estas han salido, 2da. Impresión, España, Joaquín Ibarra, Impresor de Cámara de S.M., 1783, versión PDF en [https://books.google.com/books?id=4mgZaC\\_ApdgC](https://books.google.com/books?id=4mgZaC_ApdgC) [consultada el 10-10-2014].*

San Ignacio, Sor María Anna Águeda de, *Devociones varias, compuestas por la Venerable y R. M. Sor María Anna Águeda de San Ignacio, priora y fundadora que fue del Sagrado Monasterio de Recoletas Dominicanas de Santa Rosa de Santa María de esta ciudad de la Puebla de los Ángeles sacadas de la Vida y obra de la misma venerable madre reimpressas y unidas en este cuaderno para su más fácil uso a expensas de varios bienhechores, en la Oficina del Real Seminario Palafoxiano de dicha ciudad de Puebla, 1791.*

San Ignacio, Sor María Anna Águeda de, *Obras de la Madre María Anna Águeda de San Ignacio, Puebla, imprenta del Seminario Palafoxiano, 1756.*

San Joaquín, fray Antonio de (O.C.D.), *Año Teresiano: diario histórico, panegírico moral, en que se describen las virtudes, sucesos y maravillas de la seráfica y mística doctora de la iglesia, Santa Teresa de Jesús, asignadas a todos los días de los meses en que sucedieron,*

*proponese con varia exornación de todo género de letras divinas y humanas, historiales y símbolos, sentencias de Santos Padres y filósofos antiguos*, tomo II, Madrid, Imprenta de Manuel Fernández, 1735. Biblioteca Digital de Castilla y León, disponible en [http://bibliotecadigital.jcyl.es/bdter/es/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?texto\\_busqueda=&path=10064036&presentacion=pagina&posicion=38&registrardownload=0](http://bibliotecadigital.jcyl.es/bdter/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?texto_busqueda=&path=10064036&presentacion=pagina&posicion=38&registrardownload=0) [consultada el 12-10-16].

Valdés, Joseph Eugenio , *Vida admirable y penitente de la venerable madre sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, religiosa de coro y velo negro en el religiosísimo convento de señoras religiosas clarisas de San Juan de la Penitencia de esta Ciudad de México, refiérela fray Joseph Eugenio Valdés, Lector de prima en Sagrada Teología de este convento de San Diego de franciscos descalzos, dedicase a la Altísima Divina Providencia*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, Puente del Espíritu Santo, 1765, disponible en <http://catalogo.iib.unam.mx/F/I3KM1MLUNCUHY2QV75SBK74CJ4U3XKL22M4JMY9Q6PUSF6D99N-13316?> [Consultada el 01-06-16].

Villa Sánchez, Juan de, *Justas y debidas honras que hicieron, y hacen sus propias obras a la M. R. M. María Anna Águeda de S. Ignacio, primera priora del convento de religiosas dominicas de Santa Rosa de Santa María de la Puebla de los Ángeles en las exequias que hizo el Ilmo. Sr. Don Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu*, Puebla, Imprenta de la Biblioteca Americana, 1756.

## **Bibliografía**

Alberro, Solange, *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 169-170. Estos porcentajes los ofrece la autora con base en un análisis de los informes de la Inquisición.

Alberigo, Giuseppe y Piergiorgio Camaiani, “Reforma Católica y Contrarreforma” en [http://www.mercaba.org/Mundi/5/reforma\\_catolica\\_y\\_contrarreform.htm](http://www.mercaba.org/Mundi/5/reforma_catolica_y_contrarreform.htm), [consultada el 28-08-15].

André, Michel, *Diccionario de Derecho Canónico, traducido por Isidro de la Pastora y Nieto del que ha escrito en francés el Abad Andrés, Canónigo honorario, miembro de la Real Sociedad Asiática de París, arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna*, tomo III, Madrid, Imprenta de don José C. de la Peña, 1848, versión PDF en <https://books.google.com.mx/books?id=3bNolfT1bhwC> [consultada el 04-08-15].

Anes, Gonzalo, “Regalismo y manos muertas en la España de las Luces” en *Ediciones de la Universidad de Salamanca*, no.1, 2000, pp. 209-222, versión PDF en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2153048.pdf> [consultada el 03-01-15].

Arenas Frutos, Isabel, “El convento de Jesús María en el México criollo del siglo XVII” en *I Congreso internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Tomo I, León, España, Universidad de León- Secretariado de Publicaciones, 1993.

-----, *Dos arzobispo de México -Lorenzana y Núñez de Haro- ante la reforma conventual femenina (1766-1775)*, León, Universidad de León-Secretariado de Publicaciones, Col. Tradición Clásica y Humanística en España e Hispanoamérica; no. 2, 2004.

Aquino, Santo Tomás de, *Suma de teología*, vol. II, España, Biblioteca de los Grandes Pensadores.

Bazarte Martínez, Alicia, Enrique Tovar Esquivel y Martha A. Tronco Rosas, *El convento Jerónimo de san Lorenzo (1598-1867)*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2001.

Bernal Ruiz, Graciela, *El convento de Santa Teresa la Nueva de la ciudad de México, actores e institución religiosa en la Nueva España, 1704-1800*, Tesis de Licenciatura, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2001.

Bieñko de Peralta, Doris, “Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII” en *Relaciones*, no. 139, verano 2014, p. 157.

*Biografía de san Juan de la cruz*, en [http://ec.aciprensa.com/wiki/San\\_Juan\\_de\\_la\\_Cruz](http://ec.aciprensa.com/wiki/San_Juan_de_la_Cruz), [consultada el 08/08/2015].

Borja Gómez, Jaime Humberto, “Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada” en *Fronteras de la Historia*, no. 12, 2007, p.53, Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83301202> [consultada el 19-06-16].

Bravo, María Dolores, *La excepción y la regla: estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*, en [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com) [consultada el 04/08/2015].

Braudel, Fernand, *La historia y las Ciencias Sociales*, Josefina Gómez Mendoza (trad.), España, Alianza Editorial, 1970.

Cardaillac, Louis, “Erotismo y santidad” en *Cahiers d'études romanes. Revue du Caer: herméneutiques, hommage a Monique de Lope*, no. 26, 2013, disponible en <https://etudesromanes.revues.org/3920> [consultado el 21-04-16].

Caro Baroja, Julio, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, El libro del Bolsillo- Alianza Editorial, sección Humanidades, 1968.

Carreño A., Gloria, *El colegio de Santa Rosa María de Valladolid 1743-1810*, Michoacán, Departamento de Investigaciones Históricas/ Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo, 1979.

Cervantes, Francisco Javier Lucrecia Enríquez y Rodolfo Aguirre (Coord.), *Tradición y reforma en la Iglesia hispanoamericana, 1750-1840*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”- Benemérita Universidad Autónoma de Puebla- Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación- Centro de Estudios Bicentenario, 2011.

*Congreso internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, Tomo I, León, España, Universidad de León- Secretariado de Publicaciones, 1993.

Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3ra. ed., muy revisada y mejorada, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca Romina Hispánica, 1987.

Chenu, Marie Dominique “Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo” en Jacques Le Goff (Comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, España, Ministerio de Educación y Ciencia- Siglo XXI Editores, 1987.

Cruz Barney, Oscar “Relación Iglesia-Estado en México: el Regio Patronato Indiano y el gobierno mexicano en la primera mitad del siglo XIX” versión HTML en <http://biblio.juridicas.unam.mx> [consultada el 21-03-16].

“Delitos juzgados por el Tribunal de la Inquisición” en [www.congreso.gob.pe/museo/inquisicion/delitos-juzgados1.pdf](http://www.congreso.gob.pe/museo/inquisicion/delitos-juzgados1.pdf), [consultada el 17-08-16].

Díaz, Mónica “Biografías y hagiografías: la diferente perspectiva de los géneros,” en Beatriz Mariscal y Blanca López de Mariscal (Eds.), *Actas XV del Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas “Las dos orillas”*, vol. III, Monterrey, México, Fondo de Cultura Económica/ Asociación Internacional de Hispanistas/ Tecnológico de Monterrey/ El Colegio de México, 2007, col. Lengua y Estudios literarios. Disponible en [cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/15/aih\\_15\\_3\\_042.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/15/aih_15_3_042.pdf) [consultada el 18-07-16].

Díaz Plaza, Guillermo (prol.), *Antología mayor de la literatura española*, tomo II, Madrid, Siglo XVI- Editorial Labor, 1958.

*Diccionario de autoridades*, consultado en línea en: <http://web.frl.es/DA.html>

Dosse, Francois, *La apuesta biográfica. Escribir una vida*, trad. Josep Aguado y Concha Miñana, Valencia, Universitat de Valencia, 2007.

Durán Cingerli, Andrea, *La mujer bajo el hábito. Estudio histórico-antropológico en torno a la corporalidad en las monjas de la Hispanoamérica colonial*, Universidad de León, España (tesis doctoral) disponible en: <https://buleria.unileon.es/.../La%20mujer%20bajo%20el%20hábito.pdf?> [consultada el 17-11-15].

-----, *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana- Departamento de Historia, 2007.

*Edad Media: Tópoi*, en <http://aetasmedievalis.blogspot.mx/2009/08/topoi.html>, [consultada el 06-07-16].

Eich, Jennifer, “The Mystic Tradition and Mexico: Sor María Anna Águeda de San Ignacio”, en *Letras Femeninas*, vol. XXII, no.1-2, 1996.

Eich, Jennifer L., *The Other Mexican Muse: Sor María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756)*, New Orleans, University Press of the South, 2004.

*Ejercicios Espirituales Ignacianos. San Ignacio de Loyola*, Nicaragua, Centro de Pastoral Universitario UCA, Nicaragua, Managua, 2013, en <http://www.uca.edu.ni/pastoral/docs/ejercicios.pdf>, [consultada el 05/07/2015].

Elias, Norbert, *El Proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Rubén García (trad.), 2da. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

*Escritos- santa Teresa de Jesús*, en <http://www.santateresadejesus.com>, página de Orden del Carmelo seglar, Madrid, 2010 [Consultada el 02/08/2015].

Espejo, Beatriz, “Vidas de monjas mexicanas,” en [www.revistadeluniversidad.unam.mx/ojs.../13845-19243-1-PB.pdf](http://www.revistadeluniversidad.unam.mx/ojs.../13845-19243-1-PB.pdf) [Consultada el 23-03-16].

Evdokimov, Paul, *Ortodoxia*, trad. Enrique Prades, Barcelona, Ediciones Península, Col. Pensamiento cristiano, 1968.

Fereal, M.V. *Misterios de la Inquisición de España. Con notas históricas de Manuel Cuendias, edición ilustrada con magníficas láminas del reputado artista D. Eusebio Planas*, vol. 1, Barcelona, Biblioteca Ilustrada de Ambos Mundos- Juan Pons editor, 1869, en <http://www.todocoleccion.net/libros-antiguos-novela-historica/misterios-inquisicion-espana-m-fereal-juan-pons-ed-1869-2-vol-ilustrado~x42399372> [Consultada el 14-09-16].

Fernández Collado, Ángel (Coord.), “El cardenal Lorenzana: semblanza de un singular arzobispo de Toledo” en *El cardenal Lorenzana, arzobispo de Toledo. Ciclo de conferencias en el II centenario de su muerte (1804-2004)*, Toledo, Instituto Superior de Estudios Teológicos san Ildefonso, 2004.

García Alarcón, Elvira “Luis Vives y la educación femenina en la América colonial,” en *América sin nombre*, no. 15, 2010, pp. 112-117, versión PDF en [rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/16022/1/ASN\\_15\\_12.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/16022/1/ASN_15_12.pdf) [Consultada el 05-10-15].

García Ayuardo, Clara y Manuel Ramos Medina (Coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Estudios de Historia de México Condumex-Universidad Iberoamericana, 1997.

García Ibarra, José Gerardo, et.al., *Introducción a la ética*, Monterrey, Nuevo León, Universidad de Nuevo León -Fondo universitario, 1985, pp. 83-87, en [cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020115213/1020115213\\_019.pdf](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020115213/1020115213_019.pdf) [Consultada el 03-03-16].

Gil Fernández, Luis, Luis Gómez Canseco, José Luis Gonzalo Sacher-Molero, Antonio Mestre Sanchis y Pablo Pérez García, *La cultura española en la edad moderna*, dir. Alfredo Alvar Ezquerro, España, Istmo, serie historia de España, 2004.

González Marmolejo, Jorge Rene, *Sexo y confesión: La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Plaza y Valdés, 2002.

González Polvillo, Antonio, *El gobierno de los otros. Confesión y control de la conciencia en la España moderna*, Sevilla, Universidad de Sevilla- Secretariado de Publicaciones, 2010.

-----, *Decálogo y gestualidad social en la España de la Contrarreforma*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2011.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Las mujeres en la Nueva España: Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México- Centro de Estudios Históricos, 1987.

-----, *Historia de la educación en la época colonial: la educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México- Centro de Estudios Históricos, 1990.

Guerra, Vanessa “Las cartas secretas de la monja María Coleta de San Joseph” en Margarita Peña Muñoz (Coord. y pról.), *De monjas, crónicas, burlas y amores (rescate de documentos novohispanos de los siglos XVII y XVIII)*, México, ADABI de México, 2013, p. 93. Disponible en [ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/4278](http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/4278) [consultado el 17-09-16].

Jesús, Santa Teresa de, *Camino de perfección*, 5 ed., Madrid, Espasa-Calpe, col. Austral, 1956.

-----, “El Castillo interior o las Moradas: Segunda Morada, 1” en <http://www.santateresadejesus.com> [Consultada el 02/08/2015].

-----, “Las Constituciones: Cap. 3, 1”, en <http://www.santateresadejesus.com> [consultada el 02/08/2015].

-----, *Libro de la Vida*, cap. II, en <http://www.santateresadejesus.com> [consultada el 02-08-2015].

Jimenez Caro, Luz del Carmen, *Tipología de los templos conventuales poblanos. Análisis arquitectónico comparativo*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Área de Estudios para la Conservación y Difusión del Patrimonio con Valor Cultural, 2008.

Jiménez Rueda, Julio, *Herejías y supersticiones en la Nueva España (los heterodoxos en México)*, México, Imprenta universitaria- Universidad Nacional Autónoma de México, col. Monografías históricas, 1946.

Kamen, Henry, *La inquisición española*, México, Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

Kreeft, Peter, *Cristianismo católico. Parte III Cómo viven los católicos, sección cuatro: Virtudes y vicios*, Caballeros de Colón (serie Luke E. Hart), 2001. versión PDF disponible en [www.kofc.org/es/resources/cis/cis127.pdf](http://www.kofc.org/es/resources/cis/cis127.pdf) [consultada el 20-04-16].

Laguna González, Mercedes “La escritura autobiográfica”, en *LINDARAJA. Revista de estudios interdisciplinarios*, No. 3, septiembre de 2005, versión en PDF en <http://www.filosofiayliteratura.org/Literatura/escrituraautobiografica.htm> [consultada el 02-03-15].

Lavrin, Asunción, “De su puño y letra: epístolas conventuales” en Manuel Ramos Medina (Coord.), *Memoria del II Congreso Internacional. El monacato femenino en el imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*, México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1995.

-----, “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia” versión en PDF en [www.historicas.unam.mx](http://www.historicas.unam.mx), 2000, pp. 57-61 [consultada el 02-03-16].

-----, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, trad., Alejandro Pérez-Sáez, rev. Darío Zarate Figueroa, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

-----, “La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana” en Leslie Bethell (Ed.), *Historia de América Latina. 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Barcelona, Universidad de Cambridge-Editorial Crítica, 1990.

-----, “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos” en Monika Bosse, Barbara Potthast y André Stoll (Editores), *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico. María de Zayas- Isabel Rebeca Correa- sor Juana Inés de la Cruz*, Edition Reichenberger- Kasse, 1999, p. 535, versión PDF en [net.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4132020](http://net.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4132020) [bajada el 03-03-16 [Consultada el 03-03-16].

Lavrin, Asunción “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial” en *Colonial Latin American Review*, Vol. 2, Nos. 1-2, 1993, versión PDF en [www.academia.edu/.../La\\_vida\\_femenina\\_como\\_experiencia\\_religiosa](http://www.academia.edu/.../La_vida_femenina_como_experiencia_religiosa)[Consultada el 11-01-15].

Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto López (Eds.) “Introducción” en *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, 2006.

Lejeune, Phillippe “El pacto autobiográfico, veinticinco años después” en <http://bibliologia.info/archivos/lejeune25.pdf>.

López Santidrian, Saturnino, *Decurso de la heterodoxia mística y origen del alumbradismo en Castilla*, Burgos, Facultad de Teología del Norte de España, serie Cuadernos de Teología, no. 19. 1981.

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

Loreto López, Rosalva “Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana” en *Estudios Humanísticos. Historia*, no. 5, 2006, pp. 93-119, versión PDF en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2237206.pdf> [Consultada el 05-12-15].

Martínez López-Cano, María del Pilar (Coord.), *Los Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial*, Edición en disco compacto, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, (Serie instrumentos de consulta 4), 2004.

May, George, *La autobiografía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Mendiola, Alfonso, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado,” en *El impacto de la Cultura de lo Escrito en la historia de México, siglos XVI-XX. Una aproximación desde la Historia Cultural*, en *Historia y Grafía, Revista de la Universidad Iberoamericana*, no. 15, 2000, pp. 181-208. Disponible en [server2.docfoc.com/uploads/Z2015/12/.../34e10c19b1b6ecb80f350c72b15506de.pdf](http://server2.docfoc.com/uploads/Z2015/12/.../34e10c19b1b6ecb80f350c72b15506de.pdf) [Consultada el 06-10-16].

Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo III, edición dirigida y ordenada por Félix F. Corso, tomo III, Buenos Aires, Librería Perlado, 1945.

Mitre Fernández, Emilio “Cristianismo medieval y herejía”, en *Clío y Crimen*, no. 1, 2004, p. 22-41, versión PDF en [dialnet.unirioja.es/servlet/extaut?codigo=88726](http://dialnet.unirioja.es/servlet/extaut?codigo=88726) [Consultada el 04-08-15].

Montiel Ontiveros, Ana Cecilia y Luz del Carmen Beltrán Cabrera, “Paula de Benavides: impresora del siglo XVII. El inicio de un linaje”, en *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 10, enero-junio, 2006, pp. 103-115, versión HTML [Consultada el 07-10-15].

Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial JUS, 1946.

-----, *Cultura femenina novohispana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

Osorio Romero, Ignacio, *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Filológicas, col. Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 1997, Disponible en red: [www.invaluable.com/auction-lot/osorio-romero](http://www.invaluable.com/auction-lot/osorio-romero) [Consultada el 04/11/15].

Paniagua Pérez, Jesús (Coord.), *España y América entre el barroco y la Ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del cardenal Lorenzana (1804-2004)*, León; España, Universidad de León, 2005.

Pasamar Lázaro, José Enrique, “El comisario del Santo Oficio en el distrito inquisitorial de Aragón,” en *Revista de la Inquisición*, no. 6, Universidad Complutense de Madrid, 1997. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/157803.pdf> [Consultada el 12-07-16].

Paz Torres, Margarita “Inquisidores, exorcistas y obsesos en la América Colonial: El caso de Luisa Benítez y las monjas clarisas de Trujillo (Perú)”, en *Revista Científica Vozes dos Vales- Publicações Académicas*, Brasil, no. 6, año III, 10/2014, ISSN: 2238-6424, disponible en <http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2014/10/Inquisidores-exorcistas-y-obsesos-en-la-Am%C3%A9rica-colonial.pdf>, [Consultada el 18-08-16].

Peña Pérez, Javier “El renacimiento de la biografía” en *EDAD MEDIA. Revista de historia*, no. 5, 2002, pp. 39-66, versión PDF en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/625747.pdf> [Consultada el 07-03-15].

Pérez De León, Evy “Monjas denunciadas ante la Inquisición en Guatemala siglo XVIII,” en *Boletín AFEHC- Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica- N°57*, publicado el 04 junio 2013, disponible en: [http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=3563](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3563) [Consultada el 14-09-16].

-----, “Las religiosas y sus prácticas transgresoras en el siglo XVIII” en Luis René Guerrero Galván (Comp.), *Inquisición y derecho. Nuevas visiones de las transgresiones*

*inquisitoriales en el Nuevo Mundo, del antiguo régimen a los albores de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Estudios Jurídicos, no. 239, 2014, pp. 15-18. Disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/3654-inquisicion-y-derecho-nuevas-versiones-de-las-transgresiones-inquisitoriales-en-el-nuevo-mundo-del-antiguo-regimen-a-los-albores-de-la-modernidad> [Consultada el 14-09-16].

Pimentel, Francisco, *Obras completas de Francisco Pimentel. Miembro que fue de varias sociedades científicas y literarias de México, Europa y Estados Unidos de Norteamérica*, tomo I, México, Tipografía Económica, 1903, En <https://books.google.com.mx/books?id=sZASAAAAYAAJ> [Consultada el 28-06-16].

Pinelli, Lucas (S.I.) *Tratado de la perfección religiosa, y de la obligación que todos los religiosos tienen de aspirar a ella*, trad. De José de Arriaga S.J., 5ª impr., tomo II, Valencia, Benito Monfort Impresor, 1773, versión PDF en <https://books.google.com/books?id=UOAh1cESBEIC> [Consultada el 06-08-15].

Ramírez Leyva, Edelmira, *María Rita Vargas y María Lucía Celis: beatas embaucadoras de la colonia. Un cuaderno que recogió la Inquisición a un iluso, Antonio Rodríguez Colodrero, solicitante de escrituras y vidas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

Ramos Medina, Manuel (Coord.), *Memoria del II Congreso Internacional: El monacato femenino en el imperio español, monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*, México, Centro de Estudios de historia de México CONDUMEX, 1995.

*Reformas Borbónicas y movimientos comuneros en América*, en [www.bibliotecanacional.gov.co/.../la-rebelión-de-los-comuneros-reformas-borbónicas](http://www.bibliotecanacional.gov.co/.../la-rebelión-de-los-comuneros-reformas-borbónicas). [Consultada el 02-11-16]-

Rodamilans Ramos, Fernando “Herejías en la Península Ibérica hasta el siglo IX” en *Ab Initio*, Núm. 2, 2011, pp. 61-79, versión PDF en [www.ab-initio.es/wp-content/uploads/2013/11/0204-herejias.pdf](http://www.ab-initio.es/wp-content/uploads/2013/11/0204-herejias.pdf) [Consultada el 04-08-15].

Rossi de Fiori, Íride María, Rosanna Caramella de Gamarra, Soledad Martínez de Lecuona y Helena Fiori Rossi, *La palabra oculta. Monjas escritoras en La Hispanoamérica colonial*, Salta, Universidad Católica de Salta y Biblioteca de textos Universitarios, 2008.

Rubial García, Antonio, “¿Herejes en el claustro?, monjas ante la inquisición novohispana del siglo XVIII” en *EHN*, no. 31, jul-dic 2004, pp. 19-38, disponible en versión PDF [www.academiaedu.es](http://www.academiaedu.es) [consultada el 16-07-2015].

-----, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica de México, 1999.

-----, *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México/ Fondo de Cultura Económica / Facultad de Filosofía y Letras/ Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, Col. "Historia."

-----, "La obediencia ciega. Hagiografía jesuítica femenina en la Nueva España del siglo XVIII" en Perla Chinchilla y Antonella Romano (Coords.), *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana-Biblioteca Francisco Javier Clavijero, 2008, Col. El mundo sobre papel pp. 161-175.

Rubial García, Antonio y Doris Bieñko de Peralta (Coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Promep, 2011.

Ruiz Martínez, Cristina, "La moderación como prototipo de santidad: una imagen de la niñez" en Sergio Ortega (Ed.), *De la santidad a la perversión o de porque no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Editorial Grijalbo, 1985, pp.58-59.

*Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, consultado en <http://www.historia-religiones.com.ar/el-concilio-de-trento-85> [consultado el 08-08-15].

Salmo 127, en "Psalmi 127. Salmos 127 VULGATE;LBLA," disponible en <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Psalmi+127%2CSalmos+127&version=VULGATE;LBLA>, [Consultada el 11-09-16].

Sánchez Blanco, Francisco, *El absolutismo y las luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons- Ediciones de Historia, 2002.

Sánchez Lora, José, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

St. Clair Segurado, Eva, "Padrecito, los padres jesuitas vuelven. Revelaciones, profecías, y otros hechos maravillosos en Nueva España tras la expulsión de la Compañía de Jesús (1767-1772)" en *Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante*, nº 21, 2003, versión PDF en [rua.ua.es/dspace/handle/10045/1385](http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/1385) p. 11 [Consultada el 05-07-15].

Sarrión Mora, Adelina, *Sexualidad y confesión: La solicitud ante el Tribunal del Santo oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Serrano Espinoza, Luis, *San Diego: el templo conventual de San Pedro de Alcántara*, Guanajuato, Ediciones la rana/ Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2002, col. Arquitectura de la fe, p. 33.

Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Paraíso Occidental*, prol. Margarita Peña, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, 1995.

Torres Puga, Gabriel, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004.

Vallarta, Luz del Carmen, “Voces sin sonido: José Eugenio Ponce de León y su modelo de mujer religiosa”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, no. 45, invierno 1991, vol. XII, p. 44. Disponible en [www.colmich.edu.mx/.../1313-articulo-45-voces-sin-sonido-jose-eugenio-ponce-de-l](http://www.colmich.edu.mx/.../1313-articulo-45-voces-sin-sonido-jose-eugenio-ponce-de-l) [Consultada el 20-06-16].

Vargas Lugo, Elisa y Gustavo Curiel (Coords.), *Juan Correa: Su Vida y su Obra*, tomo III, vol. 4, nota 66, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

Viforcós Marinas, María Isabel, charla sobre “Mujeres en el Nuevo Mundo: de la norma a la realidad”, impartida en la Universidad de Córdoba en mayo de 2015.

-----, Seminario “Mujer y reclusión en la América colonial: opción religiosa e imperativo social” en *Mujeres de América. Trabajo, Religión, Universidad*, Granada, Universidad de Granada-Instituto de Estudios de la Mujer, del 23-26 de mayo de 2006.

Viforcós Marinas, Ma. Isabel y Ma. Dolores Campos Sánchez-Bordona (Coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, España, Universidad de León- Secretariado de Publicaciones, 2005.

Vives, Juan Luis, *Instrucción de la mujer cristiana*, trad., Juan Justiniano, introd., y revisión de Elizabeth Teresa Howe, Madrid, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, col. Espirituales españoles, 1995.

Vizmanos, Francisco de B. (S.I.), *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva: Estudio histórico-ideológico seguido de una antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1949.

Wobeser, Gisela von, *El crédito eclesiástico en la Nueva España siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Zahino Peñafort, Luisa, *El cardenal Lorenzana y el IV concilio provincial mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Jurídicas- Serie C: Estudios históricos, 1999.