



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 7

CT 120 VIDA Y PENSAMIENTO DE LAS IGLESIAS EN AMÉRICA LATINA

Lavrin, Asunción. “Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica”. En *Historia de las mujeres en España y América Latina. Volumen 2. El mundo moderno*, dirigido por Isabel Morant, 667-693. Madrid: CÁTEDRA, 2006.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica

ASUNCIÓN LAVRIN

Uno de los propósitos de la conquista española de los territorios del Nuevo Mundo fue la transferencia del cristianismo como parte del acervo cultural español y europeo. La Iglesia tuvo un papel preeminente en el proceso de conquista y evangelización de los indígenas como ente que reunía poder político y espiritual, pero su presencia no los afectó solamente a ellos. Religión e Iglesia eran realidades hondamente arraigadas entre la población española, que apenas acababa de recuperar su propio territorio del último emirato musulmán.

A comienzos del siglo xvi, y como resultado de la unificación política y religiosa de España, la Iglesia católica comenzó un proceso de reforma interna para solidificar las bases espirituales de la religión, que eventualmente se reafirmó como contraparte de la emergencia y expansión del protestantismo. Como resultado, el siglo xvi produjo algunas de las figuras más notables de la espiritualidad católica. Entre ellas figuraba Teresa de Ávila, quien canonizada en el siglo xvii, estuvo a la vanguardia de la reforma de la Orden Carmelita, a la que confirió un prestigio que después sería actualizado en Hispanoamérica. Igualmente, Beatriz de Silva fundó la Orden Concepcionista en el siglo xv, que fue agregada a la Orden Franciscana en 1506, y cuyas reglas fueron puntualizadas en 1516. La espiritualidad teresiana y la Orden Concepcionista, aunque no relacionadas directamente, habrían de expandirse rápidamente en el Nuevo Mundo y constituirse en los pilares de la vida religiosa femenina en Hispanoamérica.

Otra fuerza espiritual de gran influencia en la formación de conventos y mujeres dispuestas a entrar en los claustros fue la del recogimiento interior, o reclusión dentro de sí, preámbulo de la comunicación directa con Dios. El recogimiento podía llevar al alumbradismo y al quietismo, formas de comunión espiritual eventualmente denunciadas por la ortodoxia católica. El Concilio de Trento (1543-1565), al redefinir las normativas del Catolicismo Romano, cortó los ímpetus del misticismo, que si no desterrado, fue reformado para acomodar una nueva visión religiosa en la cual se daba preferencia al culto mariano, el culto de los santos y la mediación de los ministros de la Iglesia en el proceso de salvación. El recogimiento se hizo físico con la aceptación de la enclaustración completa para las órdenes femeninas, reforzándose el énfasis en la oración y la penitencia. Al mismo tiempo, el catolicismo contrarreformista aceptó una espiritualidad visionaria que llegó a favorecer a las mujeres siempre y cuando se conformara dentro de los conventos o de las reglas prescritas por la Iglesia y la Inquisición.

Desde el punto de vista social y económico, el rápido crecimiento de las órdenes religiosas femeninas en Hispanoamérica respondió a las condiciones específicas de la formación de nuevas sociedades ultramarinas. La violencia de la conquista sólo comenzó a superarse en los centros urbanos a mediados del siglo XVI, pero persistió en zonas alejadas de esos centros durante mucho más tiempo. La migración de personas, ideas y creencias se llevaba a cabo en un ambiente que ofrecía múltiples desafíos. Quienes iban a «las Indias» se encontraban en un medio rico en novedades y pugnas. La miríada de poblaciones indígenas eran culturalmente diferentes entre sí y de Europa; los conquistadores y pobladores, en busca de movilidad económica y social, se empeñaban en rivalidades entre sí y con el poder real y su burocracia. La Iglesia no sólo tenía que preocuparse por la evangelización de los indígenas, sino por la ortodoxia de la religión entre los españoles.

Las mujeres españolas en Hispanoamérica, al participar en la transferencia material y cultural, ocuparon un lugar preeminente en la fundación de conventos y la formación de una espiritualidad que florecería del siglo XVII en adelante. La situación de inestabilidad social dentro de la cual vivieron las de primera generación, y sus ya americanas hijas, explica la visión de los conventos como lugares de recogimiento y protección para muchas que quedaron marginadas a raíz del fracaso de sus parientes, situación que en cierto modo replicaba aquella en la que se encontraban muchas mujeres de la Península, así como algunas hijas mestizas de conquistadores. Ya para mediados de siglo, tanto en México como en Lima y Cuzco, existían recogimientos para mujeres,

algunos de los cuales evolucionaron rápidamente a conventos para la siguiente década.

Desde el último cuarto del siglo XVI, los conventos femeninos figuraron en todo centro urbano de categoría. Sus residentes despertaron reverencia como ejemplos de devoción y sacrificio personal, y como intercesoras ante Dios por el beneficio de la comunidad de almas. Además de su significado religioso, los conventos tuvieron fuertes relaciones familiares y económicas con la comunidad circundante. De hecho, estas instituciones fueron el único y más visible grupo corporativo femenino en la sociedad hispanoamericana. Ningún otro grupo de mujeres tuvo la coherencia interna, la presencia económica y el ascenso social y espiritual que tuvieron las religiosas. Así, a pesar de no ser un grupo numéricamente grande, ejercieron autoridad y recibieron un respeto más allá de lo que se podía esperar en razón de su género y su perfil demográfico.

FUNDACIÓN Y PATRONAZGO

La fundación de conventos comenzó alrededor de 1550, apenas a sesenta años del descubrimiento y treinta de la conquista de Tenochtitlán (México), y se extendería hasta comienzos del siglo XIX. El proceso de independencia de la metrópoli estancó el proceso fundacional, que ya había comenzado a declinar en la segunda mitad del siglo XVIII. El apogeo de fundaciones tuvo lugar entre 1630 y 1750, periodo que marcó la cúspide del fervor católico y del barroquismo cultural que lo apoyaba. Los centros virreinales, México y Lima, acumularon el mayor número de conventos, pero los mismos también se fundaron en ciudades alejadas de esos centros de riqueza, ya que las élites locales perseveraron en su empeño de dar realce a sus comunidades con la fundación de claustros para sus mujeres.

Desde finales del siglo XVI y hasta mediados del XVII, la población indígena decayó notablemente, lo cual afectó a la fisonomía demográfica de algunas regiones y al desarrollo económico de las mismas. Se ha establecido que ese siglo sufrió una contracción económica en cuanto a producción mineral. Sin embargo, la riqueza estuvo concentrada en manos locales, a veces de forma desproporcionada. Las grandes fortunas se empleaban en su propio medio, específicamente en la subvención de la Iglesia, las obras pías y las corporaciones religiosas. La multiplicación de conventos femeninos durante este siglo fue el resultado del patronazgo de las élites económicas, pero también de la interven-

ción de ciudades, miembros de la Iglesia secular y numerosos patrones de medios reducidos. ¿Qué motivación tenía la gente de todas las esferas para pedir a las autoridades la fundación de un convento, recoger donaciones, obtener el apoyo de las religiones y la Iglesia secular, y esperar a veces décadas la venia real? Las fundaciones obedecieron a complejas causas espirituales, sociales y económicas, muchas de ellas explícitas en los documentos de fundación. Los argumentos religiosos demuestran cuán profunda y popular fue la visión de la «edificación» pública encarnada en mujeres que voluntariamente se retiraban del mundo y sus vanas glorias, para buscar una satisfacción más alta en el recogimiento perpetuo, la oración, la salvación de su alma y la renuncia a los apetitos de la carne. La dedicación a Jesucristo como sus elegidas esposas recibió un espaldarazo en las obras de los grandes «espirituales» y docentes del siglo XVI, como Fray Luis de León y Luis Vives, quienes, a pesar de escribir para mujeres laicas, propagaban la noción de los Padres de la Iglesia de que la virginidad dedicada a Cristo era un estado superior al estado de casada. Una ola de fervor siguió a la muerte de Teresa de Ávila (1582) y su canonización (1622), hechos que favorecieron la fundación de conventos, no solamente los de adscripción Carmelita, que demandaban calidades espirituales no siempre presentes en las postulantes, sino de otras órdenes, especialmente la Concepcionista y Franciscana. La «solución» conventual a necesidades familiares de origen económico y social fue natural, y producto de una época en la cual existían muy pocas alternativas aceptables fuera del hogar. En Hispanoamérica, las mujeres hijas o descendientes de pobladores empobrecidos se enfrentaban con una situación con pocas opciones para lograr matrimonios «entre iguales». La falta de alternativas matrimoniales aceptables para las mujeres españolas y sus descendientes fueron argüidas eficazmente por los primeros fundadores y patrones que se empeñaban en mantener el estatus de estas mujeres en sociedades donde la mezcla de razas y la volatilidad de las fortunas parecían amenazar el concepto y la realidad de jerarquía social. Desde finales del siglo XVI hasta mediados del XVII, se leen peticiones que mencionan el exorbitante costo de dotes para lograr matrimonios favorables que doncellas de modestos medios no podían alcanzar. Sin embargo, la pobreza no fue impedimento para profesar, pues usualmente se exigían dotes en la mayoría de los conventos. Éstas se podían conseguir de varios modos, no así la calidad de española descendiente de cristianos viejos, que estaba en el fondo de esas peticiones que deseaban salvaguardar esa «calidad» étnico-social.

Si el temor a la caída social estuvo detrás de numerosas peticiones para fundar conventos, el concepto de «limpieza de sangre» no se que-



Anónimo, *Sor Juana de la Cruz* (biznieta de Hernán Cortés, y fundadora del convento de S. Gerónimo de México). Oleo, siglo xviii. Madrid, Museo de América.

dó atrás. Rechazado por Teresa de Ávila en sus conventos, otras órdenes y otros patronos no desestimaron el valor de preservar la endogamia racial entre sus élites. El matrimonio con Dios permitía el deseado fin de proteger a las hijas de los buenos cristianos y preservar la honra social de sus familias. Con pocas excepciones en Perú, por ejemplo, los monasterios de religiosas sólo admitieron a mujeres de probada ascendencia española, sin mezclas de «malas razas». Si en España éstas incluían moros y judíos, en las Indias se incluían negros e indios. Durante tres siglos el requisito de «limpieza de sangre» protegió la admisión de «españolas» (mujeres blancas), con muy contadas excepciones. La admisión de mestizas, como se hizo en varios conventos peruanos, era parte de una estrategia de aculturación y conversión que, sin embargo, las relegaba al estado de monjas «legas» (o de velo blanco) encargadas de los trabajos físicos del convento y exentas de los rezos obligatorios de la comunidad. Las monjas de coro y velo negro, con todos los derechos conventuales, escrutaban cuidadosamente a todas las aspirantes por orden de sus superiores y en atención a sus reglas conventuales. La Corona apoyó este exclusivismo racial hasta el siglo XVIII, cuando en 1724 se fundó en México el primer convento dedicado exclusivamente a monjas indígenas, cuya categoría social, sin embargo, debía ser la de «caciques o principales», nunca de padres de oficios «viles». La calidad racial se subrayó con la del nacimiento. La legitimidad era de rigor, pero aquí la disciplina se relajó en numerosas ocasiones, admitiéndose a mujeres de nacimiento «natural», hijas de hombres de alcurnia que respaldaban con su prestigio y pureza racial la transgresión del nacimiento fuera del matrimonio durante su soltería.

La fundación de monasterios de mujeres fue ampliamente debatida en cuanto a la habilidad de las comunidades urbanas de sostener estas fundaciones. Algunas Cédulas Reales trataron de poner freno a la proliferación de claustros femeninos, pero no tuvieron efecto alguno ante la insistente demanda de fundaciones, y la propia Corona auspició varios «conventos reales» como el de Jesús María en México. Éste albergó capellanas del rey desde su fundación en 1580 hasta bien entrado el siglo XVIII.

Los patronos que promovieron la fundación de conventos eran, usualmente, hombres y mujeres de amplios recursos monetarios provenientes de negocios, minas, o abundantes propiedades, que deseaban alcanzar dos metas: ayudar a la salvación de sus almas, y realzar el prestigio de su familia a través de la fundación. Los patronos recibían privilegios especiales, tales como colocar a sus protegidas o familiares en el convento sin pago de una dote; el de recibir misas en favor de su alma,

o el de ser enterrados en la iglesia del monasterio. Algunos conventos albergaron a mujeres de una misma familia por varias generaciones. Miembros de la sociedad secular y hombres en la religión aunaron sus esfuerzos «cívicos» para las fundaciones. Sin embargo, no se necesitaba ser exorbitantemente rico para colaborar en una fundación. Se recogían limosnas entre quienes apenas podían dar unos cuantos pesos, pero que compartían el deseo de ayudar a un fin piadoso cuyo valor era compartido por todos.

No cabe duda, sin embargo, de que las grandes dotaciones impresionan aún hoy en día. Dos ramas de la familia Tejada, de la ciudad de Córdoba (hoy Argentina), fundaron los conventos de Santa Catalina y de San José de Carmelitas. Doña Leonor de Tejada, hija de un poblador, cedió todas sus propiedades a Santa Catalina; Juan de Tejada ofreció dos casas y 12 esclavos. Dos de sus hijas, su viuda y tres nietas profesaron en el convento. Así se estableció un patrón que favorecía a las familias de fundadores y que ligaba los monasterios a los intereses locales. El obispo Fernando Arias y Ugarte fundó el convento de Santa Clara en Santa Fe de Bogotá en 1625 para su hermana y sobrinas. En Puebla, Rosalva Loreto ha comprobado el apretado nudo que unía a varias familias con las fundaciones de esa ciudad. En el siglo xviii, once miembros de la familia Yáñez ingresaron en dos conventos de la ciudad.

Las mujeres desempeñaron un papel estelar en las fundaciones. Como patronas ofrecieron sus recursos para favorecer a otras mujeres. En Nueva España, 16 conventos fundados entre mediados del siglo xvi y finales del xviii fueron directamente promovidos por viudas o mujeres solteras. Dos más fueron la obra de ricas herederas que profesaron en ellos. Nueve de 13 conventos fundados en Lima entre 1561 y 1732 fueron inspirados o promovidos por mujeres, y en Santa Fe de Bogotá doña María Caycedo, mujer de un oidor, donó minas de oro en Ibagué, 34 esclavos, y una hacienda de ganado y cacao, con un valor total de 40.000 pesos, para la fundación del convento de La Enseñanza. Entre los muchos monasterios a cargo de patronazgo femenino se encontraban los de Santa Inés y Carmelitas, en Bogotá; Santa Clara y Santa Teresa, en Cartagena; Santa Catarina de Sena, en Quito; Santa Clara y Santa Catalina, en Arequipa; y la Santísima Trinidad, en Santiago de Chile.

Matrimonios sin descendencia eran usuales patronos de conventos femeninos. El marqués de San Miguel de la Vega y su acaudalada esposa, Dionisia Pérez Manrique, contribuyeron con sus fortunas a la fundación del convento de Carmelitas de Popayán. La marquesa donó 70.000 pesos

propios. Nuestra Señora de los Remedios, en Cuzco, fue obra de Luisa de Padilla y Jerónimo Pacheco. Doña Luisa profesó en el mismo cuando envidó. Juan Solano de Herrera y su mujer Francisca de Vega Monsalve contribuyeron con 30.000 pesos para las Carmelitas Descalzas de Guatemala, mientras que Francisco Aguirre Caballero y su mujer gastaron 100.000 pesos en fundar la orden de Santa Brígida en México a mediados del siglo XVIII. La marquesa viuda de Selvanevada, Antonia Gómez de Pedroso, donó un caudal de más de 100.000 pesos para la fundación del convento de Carmelitas Descalzas de Querétaro, México, en 1802.

Los miembros de la Iglesia también fueron patronos de fundaciones. El obispo Agustín de Ugarte y Sarabia, durante su tenencia en Quito y Perú, contribuyó con fuertes sumas a las fundaciones de Santa Teresa en Quito y Lima, respectivamente. Fray Juan de Arguinao, arzobispo de Pamplona en Nueva Granada, ayudó a la refundación de Santa Inés de Monte Policiano con dinero en efectivo, y con la compra de una hacienda que el convento había perdido en un juicio. En un par de ocasiones, aun los virreyes se interesaron en fundaciones. El virrey peruano Fernando Torres Portugal, conde de Villa, colaboró en la fundación del convento de Clarisas Santa María la Gracia, en Trujillo, Perú, mientras los vecinos aportaban 20.000 pesos. Baltasar de Zúñiga, marqués de Valero y virrey de Nueva España (1716-1722), fue el promotor del primer convento exclusivamente para mujeres indígenas en toda Hispanoamérica. A ese propósito, donó 40.000 pesos y aseguró la fundación desde España. Por otra parte, la fundación de muchos conventos fue obra de colectas populares entre los vecinos de una región o una ciudad, o aun miembros de los cabildos seculares o eclesiásticos. Aunque el real convento de Jesús María en México logró apoyo de Felipe II, sus comienzos se remontaban a una colecta iniciada por varios hombres *motu proprio*, y llevada a cabo en zonas mineras aledañas a la capital. En Arequipa, Perú, el cabildo de la ciudad comenzó a recoger limosnas en 1550 para una fundación que eventualmente fue la de Santa Catalina. Aunque este patronato secular fue aprobado por el virrey Antonio de Toledo, un siglo más tarde las autoridades eclesiásticas demandaron su patronazgo.

EXPANSIÓN

Todas las órdenes femeninas existentes en España en los siglos XVI y XVII recrearon claustros en las posesiones ultramarinas. La orden más popular fue la Concepcionista. En términos numéricos, la siguieron las Clarisas, las Dominicanas, las Agustinas y las Carmelitas. La Orden Car-

melita, inspirada en la reforma teresiana, así como las Capuchinas Franciscanas, fueron reputadas como las más observantes y rigurosas, y su disciplina interior sólo permitía un número limitado de profesas. Si bien entre las fundadoras de los siglos XVI y comienzos del XVII había mujeres peninsulares, su reducido número medró a medida que el número de conventos crecía y las criollas comenzaron a desplazarlas. Las únicas órdenes que aún recibieron monjas españolas en el siglo XVIII fueron La Enseñanza y las Brigittinas, que llegaron en ese siglo. En el proceso de crecimiento, los conventos «madres» estaban usualmente situados en las capitales virreinales, pero a través del tiempo el crecimiento de las órdenes siguió cursos inesperados. Las Clarisas de La Habana llegaron de Cartagena, y la fundación de La Concepción de Santa Fe de Bogotá fue hecha por monjas Clarisas de Tunja, del cual también salieron las fundadoras del convento de Clarisas de Mérida, Venezuela. De forma más tradicional, Lima sirvió de fuente para las Capuchinas y Concepcionistas de Santiago de Chile, las Concepcionistas de La Paz y las Carmelitas de Guatemala. Por su parte, las Carmelitas de La Plata (Audiencia de Charcas) fueron las generatrices de las de Cuzco, Potosí, Santiago de Chile, La Paz y Cochabamba.

La ubicación de los conventos de monjas hispanoamericanas fue netamente urbana. En las pocas ocasiones en que fueron fundados fuera de las ciudades, el fracaso las devolvió a los centros urbanos, de donde provenían los fondos para su mantenimiento. Como mujeres, no se creía aconsejable que vivieran expuestas en lugares donde su enclausración las dejara sin la protección de los vecinos. De hecho, la ubicación de los conventos fue celosamente supervisada por las autoridades civiles y eclesiásticas a cuyo cargo quedaba el proceso de fundación. Los cabildos seculares y eclesiásticos tenían que dar su aprobación en el proceso de petición para un nuevo convento. Asimismo, los vecinos de la ciudad, como posibles patrones y sostenedores de las fundaciones, remitían informes. Las órdenes masculinas y femeninas ya establecidas en la comunidad también debían informar sobre la conveniencia de la nueva fundación. Era imprescindible examinar el número de candidatas que iban a profesar, ya que la falta de conventos para aquellas que tenían vocación o necesitaban protección fue un argumento de peso en la decisión final, que provenía directamente del Consejo de Indias y la Corona. Las fuentes de sostenimiento para un convento tenían que ser amplias, ya que cualquier nueva adición significaba que la comunidad se comprometía a sostenerla con obras pías y se suponía no debía mermar las fuentes de ingreso de otros conventos ya establecidos. Estas variables contribuyeron a que algunas fundaciones se de-



Anónimo, *Sor María Josefa Agustina Dolores*. Óleo, 1759. Tepotzotlán (México), Museo Nacional del Virreinato.

sarrollaran muy lentamente si existía una oposición fuerte. Por otra parte, la gran mayoría de las fundaciones se lograron con la anuencia de los vecinos y las autoridades civiles y eclesiásticas en un tiempo medio de no más de cinco a siete años.

La expansión numérica de los conventos fue rápida en los siglos xvii y xviii. A finales del periodo virreinal había evidentes disparidades en el número de conventos en las jurisdicciones americanas. En el Virreinato de Nueva España existían 59 conventos en 1810. Lima tenía 13 conventos en 1700; para finales del siglo xvii, el Virreinato de La Plata contaba con cuatro y la Audiencia de Chacas con nueve. En la Audiencia, y desde el siglo xviii, en el Virreinato de Nueva Granada había 12 conventos a finales del siglo xvii, añadiéndose cuatro en el siguiente siglo. En cuanto al número de monjas dentro de cada convento, no hay cifras exactas para todo el periodo virreinal, dada la pérdida de muchas fuentes de información. Las Reglas de las Descalzas reducían el número de admisiones. Las Carmelitas usualmente sólo admitían 21, pero a veces solían tener menos. El convento de Carmelitas de Buenos Aires sólo tenía 18 profesas en 1733. Las Brígidas de México se reducían al número 30 de su orden. Por otra parte, las órdenes tradicionales no tenían otra restricción numérica que el número que se pudieran mantener. Así, algunos conventos llegaron a tener cientos de monjas, sin contar con las criadas y protegidas de todas edades que residían en ellos. Nuestra Señora de La Concepción en Lima tenía 80 monjas a principios del siglo xvii y 247 en 1700. Las Agustinas de La Concepción en Santiago de Chile, con 10 monjas en 1578, tenían 150 profesas en 1619. Santa Clara de México, fundada en 1573, ya tenía 170 monjas en 1603, un crecimiento demográfico que insinúa la popularidad de la profesión en ese tiempo. En contraste, en 1750 el convento sólo tenía 79 monjas. Ya desde mediados del siglo xviii el número de profesiones comenzó a declinar, sugiriendo un cambio en la sensibilidad religiosa y una apertura hacia la vida secular en el género femenino. En la última década del siglo, la ciudad de México contaba con 888 profesas en sus conventos, y en 1814, a pesar de la fundación de un nuevo convento, el número era de 852 monjas.

LA VIDA CONVENTUAL

El mundo conventual era un espejo de la sociedad secular que lo rodeaba. Sus lazos familiares y económicos con el ambiente urbano así lo determinaban. En sociedades heterogéneas como las del Nuevo

Mundo, los claustros, a pesar de su encierro físico, no eran impermeables, y dentro de sus muros acomodaban un mundo femenino multirracial y jerárquico. A pesar de la rígida definición racial de las monjas, las Calzadas —que eran la mayoría— estaban rodeadas de criadas y hasta esclavas que rompían la presunta homogeneidad racial.

Las criadas conventuales eran mayoritariamente indígenas y mestizas, pero también las había mulatas y negras. Esclavas existieron, tanto de comunidad como de propiedad particular, aunque su presencia era más bien una excepción que una regla. El número de criadas en los conventos de Calzadas llegó a ser un problema para las autoridades eclesiásticas, que veían en ese mundo abigarrado una relajación de las Reglas conventuales. Ya desde mediados del siglo xvii tanto los superiores de órdenes mendicantes como las autoridades episcopales trataron de restringir el número de sirvientas, sin éxito alguno. El ambiente americano, acostumbrado a la existencia de una capa demográfica encargada de trabajar para la élite española o blanca, conspiraba contra tal restricción. A mediados del siglo xvii, el provincial franciscano Fray Francisco de la Rúa, recién llegado a Nueva España, trató de reformar las Clarisas bajo su jurisdicción, imponiendo reglas que comprendían desde los alimentos hasta el número de criadas. Las monjas respondieron con un «recurso de fuerza» ante la Audiencia, proceso que permitía a las órdenes apelar a las autoridades laicas en casos de abuso de sus superiores. La Audiencia rescindió la orden del Provincial en espera de un dictamen real. Cuando éste llegó, años después, apoyaba al Provincial, quien ya había dejado el virreinato. Ese atentado de reforma no cambió la costumbre, ya que se argüía que las jóvenes se habían criado dentro de un ambiente en el cual requerían ayuda física mientras ellas se concentraban en la vida espiritual.

Alrededor de 1765, y bajo la visión reformista de varios obispos y arzobispos, se intentó en América una reforma de la vida conventual bajo el nombre de «vida común», que obligaba, entre otras medidas, a despedir a gran número de sirvientas y de innumerables seglares que vivían en los conventos bajo el apelativo de «niñas». El proceso de imponer la vida común causó grandes fricciones entre prelados y súbditas, pero en Nueva España tuvo un efecto positivo en cuanto a despedir a gran número de criadas y «niñas». Aun así, dado el hecho de que se permitió a las monjas retener al menos una sirvienta cada una, a finales de siglo el número de criadas en los conventos capitalinos igualaba al número de profesas. La vida común tropezó con muchos problemas en su ejecución y apenas logró ser implementada en el resto de Hispanoamérica, y el «problema» del servicio nunca fue resuelto. Sabe-

mos muy poco sobre estas mujeres que servían a las monjas. Cada religiosa se ocupaba de mantener a las suyas, y las cuentas conventuales dicen poco o nada sobre ellas. Sin embargo, algunas de estas mujeres, conocidas como «donadas», dejaron su huella en las crónicas conventuales por su ejemplarísima vida cristiana. Las «donadas» eran indias o negras que habían sido prácticamente regaladas de por vida a los conventos. Allí sirvieron guardando el voto de clausura, a diferencia de otras sirvientas a quienes les era permitido salir ocasionalmente, o a quienes se podía despedir. En Puebla, las Carmelitas de San José llegaron a dar el hábito, en tránsito de muerte, a una devotísima criada negra, Juana Esperanza de San Alberto. En el convento de Jesús María, en México, dos sirvientas indias y una negra fueron elogiadas por su cronista, Carlos de Sigüenza y Góngora. También en Lima se distinguieron varias donadas.

FUNCIONAMIENTO ECONÓMICO

El voto de pobreza que se hacía al profesar era simbólico, ya que las novicias debían asegurar su estancia con una dote que fue aumentando en valor con el tiempo. Tampoco existía entre las Calzadas ningún rigor en cuanto a vivir en «común», compartiendo dormitorios o refectorio. A principios de su existencia, cuando sus recursos eran pocos y los gastos de construcción de iglesia y claustro mermaban sus ingresos, algunos conventos vivieron una verdadera pobreza monástica, que sólo los de Descalzas y algunos de Calzadas de pocos recursos mantuvieron a través del tiempo. A medida que se acumularon riquezas y el número de profesantes, los conventos ampliaron sus plantas físicas, adquirieron propiedades, prestaron dinero a interés, celebraron fiestas con notable boato y añadieron constantes preocupaciones materiales a su vida interior que nada tenían que ver con la vida espiritual.

La Corona no desempeñó un papel muy importante en el sostenimiento de los cientos de conventos en el Nuevo Mundo. La hacienda real destinó pequeñas cantidades para el aceite de las iglesias, y en algunos casos permitió la cesión de trabajo indígena (repartimiento) para ayudar a la construcción de la fábrica material o el pago de tributos a los conventos. Hubo conventos, como el de Jesús María en México, que estuvieron oficialmente bajo el patronato real, y que lograron en varias ocasiones donaciones importantes de la Corona, pero estos casos fueron excepcionales. En algunas instancias de extrema penuria, los monasterios se dirigieron al rey en busca de auxilio. El convento de

Capuchinas de Nuestra Señora del Pilar, en Buenos Aires, fundado sin patrones confiables, recibió 12.000 pesos de la Corona en 1769 para la construcción de un claustro y una iglesia.

La base económica de los conventos fue compleja y evolucionó a través del tiempo. Todas las fundaciones se originaron en donaciones pías de los patrones que permitieron la compra de las casas que usualmente fueron su núcleo fundacional. Los patrones recibían, a cambio, misas y beneficios espirituales. A estas donaciones iniciales se añadían las dotes que las monjas debían proporcionar en su profesión, las rentas producidas por hipotecas hechas a favor de la institución por sus bienhechores y la inversión de dinero en efectivo, capital acumulado por donaciones piadosas o producto de una administración cuidadosa. En Hispanoamérica, los conventos de monjas usualmente no confiaron en propiedades agrícolas. Sin embargo, en algunas áreas andinas las monjas eran considerables terratenientes. Éste fue el caso de los conventos de Santa Clara en Cochabamba y las Concepcionistas de La Paz. La gran mayoría de los conventos invirtieron en propiedades urbanas arrendables que producían un ingreso mensual considerable. En todos los casos, las monjas requerían de los servicios de mayordomos o administradores de propiedades, de cuya honestidad y buen manejo dependían. Se llevaba un sistema de doble administración, un libro de cargo y gastos mantenido por el mayordomo, y otro por las monjas. Cada cierto tiempo el administrador y la madre contadora rendían cuentas mutuas, notariándose los resultados. En los conventos sujetos a autoridades episcopales, las cuentas debían ser aprobadas por el Vicario de Monjas, quien vigilaba todos los aspectos de la vida conventual. Los Provinciales de las órdenes ejercían la misma supervisión.

La evolución económica de la mayoría de los conventos femeninos es un tema de reciente investigación que ha dado como resultado el aprecio de su papel como propietarios e inversionistas en sus respectivas comunidades. Comenzando con la donación inicial de los patrones, que se esperaba se iría aumentando con las de otros a través del tiempo, los conventos invirtieron esos caudales en la compra de casas para el claustro y la construcción de su iglesia. Una vez invertidos estos fondos, se necesitaban nuevas contribuciones para mantener el convento. Las dotes de las profesas formaron un fondo constante y necesario. Las dotes del siglo XVI fueron relativamente modestas. Uno de los argumentos a favor de las fundaciones fue que doncellas virtuosas no podían acumular grandes dotes para sus matrimonios. Así que sumas de 1.000 y 2.000 pesos fueron lo común en los siglos XVI y XVII. La habilidad de tocar un instrumento o poseer una buena voz abrió las

puertas del convento a mujeres sin otros recursos. También hubo fondos para dotar mujeres —fuera para el matrimonio o la profesión— que algunas usaron para lograr su objetivo. Ya para mediados del siglo XVIII las dotes habían subido a 3.000, y para finales de ese siglo algunos conventos exigían 4.000 pesos para la profesión. Esta suma no cubría el pensionado del noviciado, el ajuar de la esposa de Cristo y los gastos de su profesión. Tampoco incluía el costo de una celda de uso privado, que corría a cargo de la familia si podía erogar su costo. Así, la profesión no era un camino barato para deshacerse de hijas poco casaderas. Al contrario, el aporte que muchas monjas de familias notables hicieron a sus conventos, en forma de donaciones personales, fue considerable.

El destino de dotes y obras pías era el de comprar casas cuyas rentas sostenían o a la monja personalmente, o al convento, una vez que ella muriera. En todas las ciudades coloniales, los conventos llegaron a poseer un número considerable de casas, haciéndolos propietarios de consideración. En México, la única ciudad donde este fenómeno ha sido estudiado extensivamente, ocho de los conventos más poderosos de la ciudad tenían propiedades evaluadas en más de siete millones de pesos en la primera década del siglo XIX. Otra forma de favorecer a los conventos fue la de imponer hipotecas sobre propiedades urbanas y rurales, cuyo interés del 5 por 100 se convertía en ingreso anual para la institución. De este modo, muchos benefactores simplemente establecían una hipoteca sobre su propiedad a favor del convento y pagaban el interés anual sin tener que desembolsar ninguna cantidad en efectivo. Si la propiedad venía a menos, el convento sufría. De hecho, los juicios por bancarrota en los cuales figuraba un convento fueron bastante comunes.

Otra forma de inversión que comenzó a favorecerse a finales del siglo XVII fue la de préstamos en efectivo a personas de confianza y con crédito establecido en la comunidad. A pesar de prohibiciones contra la usura, estos «depósitos» fueron aceptados por las autoridades eclesiásticas y llegaron a convertir a algunos conventos en verdaderos bancos. La escasez de numerario en Hispanoamérica fue proverbial, y cualquier institución con dinero en efectivo en su posesión se convertía *ipso facto* en un centro financiero. Las listas de préstamos a depósito de algunos conventos mexicanos revelan los nombres de bien conocidos mineros, propietarios y mercaderes, que habitualmente acudían a los cofres conventuales para sus operaciones. Todos los préstamos estaban garantizados por propiedades o fiadores. Se daban, usualmente, por tres o cinco años, pero llegaron a hacerse extensiones si así lo acor-

daban las partes interesadas. Los conventos novohispanos de La Concepción, La Encarnación y Jesús María hacían circular cientos de miles de pesos en la economía urbana, con algunos préstamos de 50.000 y 100.000 pesos en efectivo. Estas sumas inauditas indican la importancia económica inusitada que los monasterios llegaron a tener. Aun en regiones tan apartadas como el Alto Perú, las Clarisas y las Carmelitas de Cochabamba tenían fuertes sumas de dinero a préstamo.

Desde luego, hubo numerosas ocasiones en que las inversiones de los conventos fracasaron, y aún se veían obligados a cumplir sus compromisos espirituales que mermaban otras rentas. Las propiedades necesitaban reparaciones frecuentes; los inquilinos de las casas de menor valor huían sin pagar el alquiler y algún que otro mayordomo fracasaba en el manejo de los fondos. La administración de sus bienes siempre fue una tarea que demandaba constante atención, ya que la vitalidad del convento y el bienestar de las profesas dependían de los mismos. A ese efecto, las familias de abundantes recursos aseguraban que sus hijas tendrían la mayor comodidad comprándoles sus propias celdas y asignándoles rentas propias. Esto ocasionó la existencia de jerarquías sociales dentro de los conventos, donde monjas pobres convivían con otras que gozaban de una vida más cómoda. Esa afición a la «vida particular» en sus propias celdas, con sus sirvientas guisando sus comidas, y hasta ciertos deslices de lujo en el uso de los hábitos, crearon tensiones entre los prelados y sus súbditas desde mediados del siglo XVII.

EL INTERIOR DEL CONVENTO

A pesar de que el voto de obediencia a su Priora y a sus prelados era la base de la vida conventual, y que el mismo se mantenía fielmente por la mayoría de las profesas, los conventos eran un mundo propio dentro del cual las personalidades de las numerosas monjas crearon fricciones entre sí. Tampoco sus relaciones con sus superiores fueron los modelos de humildad que podrían haberse esperado. En la historia conventual de varias audiencias y virreinos existen eventos dignos de recordarse simplemente como evidencia de las presiones que les fueron impuestas a las religiosas por sus superiores, y de las respuestas que ellas dieron como expresión de una autonomía contestataria de la dependencia de la jerarquía masculina. Los conventos sujetos a órdenes mendicantes tuvieron disensiones profundas con sus superiores. Éste fue el caso de las Clarisas de Santiago, cuyo lugar de origen, Osorno, fue

abandonado tras de una rebelión indígena. En 1604, el obispo de Santiago transformó lo que había sido beaterio en convento bajo la autoridad franciscana, pero para 1641 las monjas enviaron un informe secreto a Roma sobre su inconformidad con la orden. Sin respuesta, en 1654, 50 monjas de coro y 30 legas pidieron al obispo las recibiera bajo su jurisdicción. Los Franciscanos se opusieron a la petición y recurrieron a la Audiencia y el virrey en Lima. La Audiencia de Santiago favorecía a las monjas y la orden de restablecer a los Franciscanos no sólo fue ignorada, sino que pretendió llevarse a cabo rodeando el convento de soldados. Las monjas recurrieron a sus familiares hombres, que iniciaron una batalla con los soldados. Sesenta monjas escaparon del convento y se refugiaron en el convento agustino de La Concepción. El escándalo involucró a toda la ciudad. Aunque las monjas regresaron a su convento y se sometieron a los Franciscanos, en 1661 el Papa resolvió hacerlas súbditas de la sede episcopal.

Una situación de similar descontento con sus superiores Franciscanos tuvo lugar entre las Clarisas neogranadinas desde finales del siglo XVI y a lo largo del XVII, aparentemente debido al extremado celo de autoridad y tratamiento áspero a las monjas. Las Franciscanas buscaron pasarse a la jurisdicción episcopal, aunque sin mucho éxito. Situaciones semejantes de tensiones entre preladados de órdenes mendicantes y sus ramas femeninas tuvieron lugar en la audiencia de Charcas en el Alto Perú y en Lima, donde la Orden Dominica tuvo enormes dificultades con las monjas bajo su jurisdicción en el siglo XVII. En esos mismos tiempos, las Carmelitas de México pretendieron inútilmente por varias décadas separarse de la sujeción episcopal y pasar a la de su orden. La oposición arzobispal fue acompañada por una investigación inquisitorial e impidió el cambio de jurisdicción.

En el siglo XVIII, la pretensión de las autoridades seculares de imponer la «vida común» entre los conventos de monjas ocasionó una serie de serios enfrentamientos entre monjas y sus superiores. La reforma se trató de imponer en Lima y en el Virreinato de Nueva España, donde fue iniciada en 1768 por el obispo de Puebla, haciéndose extensiva al arzobispado de México y otros obispos del virreinato. En Puebla y México, la mayoría de las monjas se opusieron a la reforma, arguyendo que ellas no habían profesado en esa vida y que otros preladados de siglos atrás consideraron su observancia suficientemente ortodoxa. El obispo de Puebla ejerció su autoridad de forma a veces violenta, suscitando una serie de desobediencias interiores, la división de comunidades en dos facciones, y numerosas peticiones legales a Madrid y al Vaticano para establecer el derecho de las profesas a elegir su modo de

vida. En 1774, la Corona estableció la libertad de escoger entre las ya profesas, y favoreció la vida común para las de nueva profesión. Tras una década bastante intempestiva, la vida común estaba lejos de ser admitida por las comunidades de religiosas, pero los obispos lograron sacar muchas seglares de los conventos. Para finales de siglo, la vida común había perdido su atracción entre los prelados y las comunidades que habían sido divididas posiblemente retornaron lentamente a su antigua forma de observancia, ya que este tema no se volvió a debatir en Hispanoamérica.

La elección de abadesas podía causar conmociones políticas alejadas de los modelos de perfección cristiana que se proponía para los conventos, dando pie a manipulaciones de tipo político dentro del claustro. Las abadesas de conventos ricos eran a veces mujeres de familias que tenían gran orgullo en hacer públicos esos cargos como muestra de su posición social y la munificencia del patronazgo podía depender de la jerarquía que las monjas alcanzaran en el gobierno interior. En Lima, las elecciones de abadesas llegaron a ser celebradas con música y festejos en casas de sus parientes. Luis Martín documenta ampliamente las intrigas y partidismos que reinaban en las elecciones conventuales limeñas desde mediados del siglo XVII y que las convirtió en hábiles «políticas», ejerciendo actividades que estaban vedadas a las seglares fuera de los claustros. Las elecciones de preladas y oficiales les daban el derecho del voto y la experiencia de influir sobre sus compañeras de claustro en el proceso. También los prelados intervenían, señalado o aun forzando sus candidatas favoritas. Para evitar excesos de influencia exterior durante las elecciones, las autoridades seculares se vieron obligadas en alguna que otra ocasión a ordenar rodear los conventos con soldados para evitar «desórdenes».

VIDA CULTURAL Y ESPIRITUAL

Indudablemente, la historia de los conventos no se puede reducir sólo a sus aspectos económicos o de disciplina conventual. Fueron también centros de educación y de espiritualidad muy apreciados por sus contemporáneos. Respecto a la educación femenina, se ha subrayado el carácter «educacional» de los claustros en cuanto centros de docencia dentro de la sociedad colonial. Para ingresar en un convento se exigía saber leer y escribir y habilidad para seguir los rezos en latín. Las madres contadoras sabían llevar las cuentas del convento, habilidad que pocas llevaban consigo al profesar pero que adquirían dentro del

mismo. Todo el proceso de administrar el convento, social y económicamente, implicaba una educación y una experiencia práctica. Aunque los conventos femeninos no tuvieron bibliotecas organizadas, las religiosas tenían sus propios libros y había libros para la lectura común en los refectorios y las «lecciones» en común, especialmente en los conventos de Descalzas y Capuchinas. No cabe duda de que hubo monjas estudiosas y preparadas en materias teológicas derivadas de sus lecturas y que se hace patente en sus obras escritas. La mitologizada biblioteca de Sor Juana Inés de la Cruz se ha estimado en miles de libros, aunque es muy posible que este número sea exagerado. Aun así, Sor Juana resplandeció en cuanto a su vasta cultura.

La imagen del convento como centro de educación se ha construido sobre el internamiento de niñas que quedaban a cargo de parientas o protectoras, y que residían en los conventos hasta su «toma de estado», fuera religioso o matrimonial. Aunque la presencia de estas niñas nunca estuvo de acuerdo con las Reglas de las órdenes femeninas tradicionales, ésta se hizo menos conspicua a medida que su número aumentaba, y pocos prelados pusieron objeciones. De hecho, las autoridades civiles y eclesiásticas respaldaron esa labor educativa. El convento de Jesús María, en México, fue excepcional en cuanto a que en su fundación en 1580 se estipuló la recepción de niñas para su educación y tenía un pequeño colegio adjunto a su claustro. No existía ningún sistema pedagógico establecido para educar a las niñas, especialmente en los siglos XVI y XVII. Aprendían oraciones, catequismo, lectura y escritura, además de aritmética, labores de manos y posiblemente algún instrumento musical. El convento fue una opción válida para ese tipo de instrucción, dado el limitado número de escuelas para mujeres en las ciudades.

Esta situación cambió en el siglo XVIII, cuando se generalizó el concepto de educación femenina, y se introdujo en Hispanoamérica la Orden de la Compañía de María, conocida como La Enseñanza, fundada por Juana de Lestonnac en Francia en 1607. Su primera casa fue en Haití (1733), aún colonia francesa. En Hispanoamérica, se funda la primera Enseñanza en México en 1754, tras superar antagonismos episcopales. Su patrona y fundadora fue la Madre María Ignacia Azlor y Echeverz, miembro de una rica familia noble. En 1780, una segunda institución se funda en Mendoza con monjas Clarisas provenientes de Santiago de Chile y de un modo tan *sui generis* que su existencia sólo fue conocida por las monjas de la Península en 1811. El tercer convento se abrió en Santa Fe de Bogotá, Virreinato de Nueva Granada, en 1783. Su patrona fue una viuda, Clemencia de Caycedo, que profe-

só en el convento. Las monjas de La Enseñanza estaban entrenadas para educar y abrieron escuelas privadas para niñas que podían pagar por su educación, y públicas, en las que se admitía a todas sin distinción de raza o clase. Aunque el grado de educación en ambos institutos nunca sobrepasó la enseñanza elemental, la apertura de estos conventos estimuló el proceso educacional femenino en general.

En contraste con la parquedad informativa respecto a la educación como objetivo conventual, la vida espiritual de las religiosas está ampliamente documentada, ofreciendo una profundidad y riqueza insospechada hasta muy recientemente. La espiritualidad de los conventos hispanoamericanos no fue muy diferente de la que se desarrolló en España en los siglos XVII y XVIII, y se nutrió de modelos teresianos, de los escritos de la Madre María de Ágreda, de lecturas de vidas de santos y devocionarios escritos para religiosas. Sin embargo, en algunas monjas se detectan lecturas más amplias de Padres de la Iglesia y clásicos de espiritualidad bíblica como el Cantar de los Cantares, así como vidas de santas medievales. Las fuentes más fiables para comprender el ideario de la vida religiosa son las crónicas de las órdenes, las biografías de religiosas que frecuentemente eran de un marcado carácter hagiográfico, los sermones fúnebres y los escritos didácticos para la educación de las religiosas en su estado. Asimismo son importantes las Reglas conventuales, que explicaban minuciosamente las formas de comportamiento dentro de la comunidad. También son imprescindibles las contadas autobiografías que han sobrevivido y que, en muchos casos, sirvieron de base para la escritura de las crónicas o biografías, tarea que se asignaba con muy pocas excepciones a la pluma de los hombres. Durante el siglo XVII las propias monjas escribieron biografías y crónicas que permanecieron olvidadas hasta hace poco, o simplemente se perdieron. Con excepción de Sor Juana Inés de la Cruz, no fue sino hasta el siglo XVIII que algunas monjas vieron sus escritos publicados. Hoy en día, se están recuperando textos que han permanecido archivados por cientos de años y que prometen enriquecer el panorama literario femenino hispanoamericano. Entre aquellas obras que se han recuperado en la segunda mitad del siglo XX, sobresalen los escritos de la clarisa Sor Úrsula Suárez, y la dominica Sor María de los Dolores, de la Audiencia de Chile; las nuevagranadinas Sor Jerónima de Saavedra y la Madre Concepción del Castillo; las quiteñas Madre Gertrudis de San Ildefonso, Josefá de la Providencia y Catalina de Jesús Herrera; las mexicanas Sor María de San José y Sor María Anna Águeda de San Ignacio, y la peruana Sor María Manuela de Santa Ana, cuyos escritos han sido analizados con alguna extensión. La publicación de trabajos iné-



Anónimo, «Sor María Bárbara de San José». Óleo, 1765. Tepotztlán (México), Museo Nacional del Virreinato.

ditos va aumentando y formará un cuerpo literario de significación en el futuro.

Aunque hay notables diferencias entre las hagiografías y los escritos de las monjas, se pueden extraer de ambos las características fundamentales de la espiritualidad que se practicaba en los siglos XVII y XVIII. El objetivo principal de la vida monástica era asegurar la salvación del alma, que se creía se lograría a través de la puntual observancia de las Reglas de la Orden, la oración, la disciplina física y espiritual. El ejercicio de la oración era muy estimable, por cuanto a través de ella se llegaría a un alto grado de contemplación y unión con Dios, y se recibirían favores del cielo tales como visiones, señales simbólicas del destino que Dios deparaba a la religiosa. La frecuencia de los sacramentos y la exaltación de los beneficios de una vida ascética fueron modelos paradigmáticos de la espiritualidad que se desarrolló en el siglo XVII y que se ha denominado «barroca». La exaltación de lo afectivo, el énfasis en la pasión de Cristo y el ansia de padecer son algunas de las características de esa espiritualidad.

Aunque la oración llevaba a una vida interior intensa, había que ir más allá del recreo espiritual que se lograba de manera abstracta con la comunicación personal e íntima que parecía ser la norma de la espiritualidad del recogimiento renacentista de un San Juan de la Cruz o un Fray Luis de León. En la religiosidad barroca se esperaba padecer física y espiritualmente. Como los sufrimientos físicos fueron pruebas de la voluntad de padecerlos por amor a Cristo, los espirituales abrían la puerta a regiones más exclusivas. Prácticas ascéticas de cilicios y penitencias fueron comunes en las vidas de monjas ejemplares. «Sequedades» en la fe, dudas interiores, constantes acusaciones de ineptitud e inmerecimiento alternaron con visiones privilegiadas del cielo, diálogos íntimos con Cristo o la Virgen María, iluminaciones especiales sobre el misterio de la Trinidad y otras experiencias negadas no ya a los seglares, sino a la mayoría de los hombres en religión.

La mayoría de los teólogos, confesores y cronistas que aconsejaron a las religiosas consideraron la observancia de las Reglas de su orden la base de su vida religiosa. Los cuatro votos que se hacían en la profesión: obediencia, virginidad, clausura y pobreza, definieron los límites de la observancia, o forma de cumplir con las Reglas y el estado religioso. Por ejemplo, el cronista de la Orden Carmelita en Nueva España, José Gómez de la Parra, explicaba la humildad como desprecio de sí misma; despreocupación de rangos, y práctica de mortificaciones que demostraban la capacidad de la religiosa para humillarse, como comer en el suelo, besar de rodillas los pies de todas las religiosas,

barrer, fregar o servir en la cocina. También elogiaba la pobreza, denotada por el abandono de las propiedades y cuidados materiales. La conducta dentro del convento sería un espejo de la práctica social de la religiosidad. Se citaban la humildad y la paciencia para con las compañeras, el trabajo manual, la prudencia en el habla, la caridad con las demás religiosas y la obediencia ciega a los superiores como virtudes que todas las profesas debían esmerarse en conseguir. Todas esas formas de comportamiento eran «prescritas» en cuanto que, explicadas como la perfección en la observancia, establecían los parámetros a que debía aspirar toda religiosa. Como ya vimos, la realidad era muy distinta, pero dentro de la religión se esperaba una constante lucha entre lo ideal y lo real.

Dentro de la espiritualidad conventual, recibir la facultad de obrar milagros o ser objeto de un milagro, proyectar la visión del futuro a través del don de la profecía fueron signos importantes del privilegio espiritual de algunas religiosas. En rasgos generales, el mundo visionario de las religiosas de los siglos XVII y XVIII fue rico en la variedad de las experiencias, pero se centró en Jesucristo y María, aunque hubo casos extraordinarios como el de la Madre María de Jesús Tomellín, concepcionista poblana, cuyas experiencias incluyeron viajes místicos a Etiopía, España y Francia, y la visión de un ataque a la flota española en 1628 por un pirata holandés. Más frecuentemente se trataba de visiones en las cuales Cristo o la Virgen María entablaban diálogos con las profesas respondiendo a sus preguntas y dudas, consolándolas con gestos de amor o, al contrario, expresando a veces reproches o desaprobación. Estas comunicaciones místicas se desenvolvían dentro de una atmósfera de intimidad en la cual el trato con la divinidad tenía lugar con una familiaridad que sólo se explica por la «elección» especial de la religiosa y su carácter de esposa de Cristo. Cada cronista o biógrafo se enorgullecía del amor que Jesucristo tenía a las religiosas de su orden o su biografiada. La narrativa de visiones del cielo, o aun del infierno, fue teatral y llena de colorido. La religiosa fue testigo de espectáculos deslumbrantes de la corte celestial, pero siempre participando con reverencias, alabanzas y actos de humillación que son pagados con la atención y bienvenida de ángeles, santos y la majestad de Dios.

Dentro de los recintos claustrales también se libraban los más formidables encuentros simbólicos y visionarios entre las religiosas y demonios. En esas batallas con los demonios, las religiosas ganaban atributos viriles y marciales, o vivían a su modo la experiencia de los frailes y seculares en el mundo exterior. Otras muchas virtudes especiales elogiadas en la hagiografía de esos siglos fueron el don de profetizar

eventos como fundaciones, terremotos, accidentes en el convento, y la muerte de otras personas y la propia. El don de profecía se estimaba como una participación de la ciencia divina, una luz derivada del mismo Dios, que permitía rebasar los límites de la inteligencia humana por gracia de la voluntad de Dios, de quien dependía ese conocimiento. Otras formas de gracia fueron los éxtasis o arrobos, signos de elección que son marcados a veces con la levitación, cuya veracidad se empeñan los cronistas en verificar con los testimonios de varios testigos. Las religiosas también cumplían un papel de intercesoras —como María— de las ánimas del purgatorio, y una de sus grandes preocupaciones era la oración para sacar a quienes allí cumplían su castigo y ayudarlos a alcanzar la salvación final. Las monjas que acreditaron tener estas gracias especiales cobraron fama fuera del convento, ganando ellas y su institución en la estimación popular. Es fácil comprender una de las muchas razones que hicieron de los claustros y a algunas religiosas objeto de culto popular. En términos prácticos, esa estimación podía muy bien significarles una dádiva monetaria, el legado de una obra pía o la atracción de novicias, todos elementos esenciales para la supervivencia de los conventos. La hagiografía que recoge estos modelos de espiritualidad y observancia reafirmaba la validez de esas mujeres perpetuamente encerradas y convertidas en paradigmas de perfección, legendarias sostenedoras del imaginario religioso, que daba al género femenino un espacio dentro de la cultura religiosa.

La escritura de las religiosas ofrece una variedad notable. Las autobiografías espirituales nacieron casi siempre de la obligación impuesta por el confesor de relatar su vida interior. El temor a encontrar proposiciones heterodoxas en las experiencias místicas o prácticas ascéticas de las religiosas estaba detrás de la repetida demanda de escribir. Sin embargo, en muchos casos, tras la retórica de obediencia al confesor, las escritoras revelan el acto de escribir como ordenado directamente por Dios, y al convertirse en medio a través del cual se expresa la palabra divina, adquirirían un grado de autoridad que oficialmente no tenían en la Iglesia. También escribieron historias de la fundación de sus conventos o las vidas de sus hermanas en religión, que después serían incorporadas a crónicas o biografías, mayormente por historiadores hombres. Los epistolarios entre profesas y directores espirituales, o aun entre sí, iluminan las relaciones especiales que se establecían en los claustros. Entre otras formas de escritura están libros de devociones y ejercicios espirituales para las hermanas en religión y aun seculares; poesías devotas que expresan gran afectividad y se centran en las figuras de Cristo, María, José y algunos otros santos favoritos; obras de teatro

para fiestas del calendario eclesiástico, y ensayos de carácter místico-teológico, como algunos de los escritos de la dominica poblana Sor María Anna Águeda de San Ignacio.

En los diarios espirituales de carácter autobiográfico, las religiosas usualmente adoptaban una postura de humildad y negación de habilidad que era parte de la etiqueta de la escritura conventual. No cabe duda de que muchas religiosas con esta actitud revelaban verdaderas luchas interiores, parte de la imaginación religiosa de ese periodo. Por otra parte, los méritos de estos escritos, cuidadosamente analizados por críticas literarias, son múltiples en cuanto a revelar habilidades técnicas en la narrativa, identidades bien delineadas y en muchos casos un profundo conocimiento de los cánones religiosos. Aun así, todos revelan experiencias de corte místico o visionario en diversos grados de intensidad. La experiencia mística tenía una base muy fuerte en la España del siglo XVI, aunque muy supeditada a la supervisión inquisitorial. Las visionarias seglares o «beatas» abundaron en Hispanoamérica, como atestiguan numerosos procesos inquisitoriales. Aunque la experiencia visionaria fue frecuente entre las monjas, relativamente pocas de ellas fueron investigadas por el Santo Oficio. En general, la profesión o aun sus propios confesores protegían la ortodoxia de sus testimonios. Las monjas visionarias se aproximaban a Dios y recibían sus favores en perfecta humildad; en ningún modo proclamaban actuar *motu proprio*, sino siempre en observancia de los cánones de la religión, que aceptaban los conceptos de vías purgativa, iluminativa y unitiva, como parte esencial del misticismo. Siguiendo una tradición bien establecida por Ignacio de Loyola, la visualización como base de la meditación fue un ingrediente esencial de la espiritualidad barroca. Así, muchas religiosas pudieron expresarse libremente sobre sus visiones, raptos místicos y arrobamientos espirituales que constituyeron la espina dorsal de la escritura autobiográfica y biográfica de las monjas hispanoamericanas.

La riqueza de la historia conventual femenina hispanoamericana entre los siglos XVI y XVIII se ha hecho patente bajo la luz de la investigación histórica de los últimos veinticinco años, y aprovecha el creciente interés sobre el tema en España. El análisis social, económico y cultural de las instituciones monásticas y las mujeres que las habitaron e hicieron funcionar nos revelan actoras históricas con capacidades que iban más allá de la oración, y fueron plenamente reconocidas por sus contemporáneos. Si bien cada convento fue un mundo propio, en su conjunto fueron una constelación que nos dice mucho sobre las relaciones de género, la construcción del concepto «género» en sí, la

creatividad femenina y las formas de inserción de la mujer dentro de la sociedad en la que vivieron.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENAL, Electa y SCHLAU, Stacey (eds.), *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989.
- ARMACANQUI-TIPACTI, Elia J., *Sor María Manuela de Santa Ana. Una teresiana peruana*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1999.
- BAZARTE MARTINEZ, Enrique, ESQUIVEL, Tovar y TRONCOSO ROSAS, Martha A., *El convento Jerónimo de San Lorenzo (1598-1867)*, México, Instituto Politécnico Nacional, 2001.
- BURNS, Kathryn, *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco*, Durham, Duke University Press, 1999.
- CASTILLO, Sor Josefá de la Concepción del, *Obras Completas*, ed. Dario Achury Valenzuela, Bogotá, Talleres Gráficos del Banco de la República, 1968, 2 vols.
- EICH, Jennifer, *The Other Mexican Muse. Sor María Anna Agueda de San Ignacio (1695-1756)*, Nueva Orleans, University Press of the South, 2004.
- FOZ Y FOZ, Pilar, *Mujer y educación en Colombia, siglos XVI-XIX: aportaciones de Colegio de La Enseñanza, 1783-1990*, Bogotá, Academia Colombiana de la Historia, 1997.
- *La revolución pedagógica en Nueva España, 1754-1820: María Ignacia de Azlor y Echevers y los colegios de La Enseñanza*, Madrid, Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo (C.S.I.C.)», 1981.
- ITURBURU, Fernando, *(Auto)biografía y Misticismo Femeninos en la Colonia*, Nueva Orleans, University Press of the South, 2000.
- JARAMILLO DE ZULETA, Pilar, *En olor de santidad. Aspectos del convento colonial, 1680-1830*, Bogotá, OP Gráficas, 1992.
- JIMÉNEZ, Iván R. y BRIDIKHINA, Eugenia, *Las esposas de Cristo. Vidua religiosa y actividades económicas en los conventos de Charcas del siglo XVIII*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano, 1999.
- LAVRIN, Asunción y LORETO, Rosalva (eds.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, Archivo General de la Nación, Universidad de las Américas, 2002.
- LORETO LÓPEZ, Rosalva, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000.
- MARTIN, Luis, *Daughters of the Conquistadores. Women of the Viceroyalty of Perú*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983.
- McKNIGHT, Kathryn Joy, *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo 1671-1742*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1997.
- MURIEL, Josefina, *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, UNAM, 1963.
- *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial Santiago, 1946.
- MYERS, Kathleen A., *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, Liverpool, Liverpool University Press, 1993.
- MYERS, Kathleen A. y POWELL, Amanda (eds. y trads.), *A Wild Country Out There in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Indiana, Indiana University Press, 1999.
- RAMOS MEDINA, Manuel, *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Condumex, 1997.

- ROBLEDO, Ángela Inés, *Jerónima de Saavedra. Autobiografía de una monja venerable*, Cali, Universidad del Valle, 1994.
- SIVERT, Ana Sofie, *Crónica de las monjas Brigidas de la Ciudad de México*, Estocolmo, Stockholms Universitet, 1992.
- SUAREZ, Sor Úrsula, *Relación autobiográfica [1730]*, ed. Mario Ferreccio Podestá y Armandó de Ramón, Santiago de Chile, Academia Chilena de la Historia, 1984.
- TUDELA, Elisa Sampson Vera, *Colonial Angels: Narratives of Gender and Spirituality in Mexico (1580-1750)*, Austin, University of Texas Press, 2000.
- VARGAS UGARTE, Rubén, S. J., *El monasterio de La Concepción de la ciudad de los Reyes*, Lima, Talleres Gráficos de la editorial Lumen, 1942.