

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**COLEGIO DE HISTORIA**

**EL CORO BAJO DEL CONVENTO DE SAN JOSÉ:**

**ESPACIO DE LA RITUALIDAD FEMENINA EN EL SIGLO XVII**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN HISTORIA**

**PRESENTA:**

**MARINA TÉLLEZ GONZÁLEZ**

**ASESORA:**

**DRA. ESTELA ROSELLÓ SOBERÓN**

**MÉXICO D. F.**

**ABRIL 2013**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	5
<b>Capítulo 1. Las mujeres, su control y su participación dentro de la institución eclesiástica. La monja carmelita en el siglo XVII</b> .....	26
Las mujeres en la Institución Eclesiástica .....	28
El monacato femenino .....	31
La Orden del Carmen .....	34
La Regla y la vida de las carmelitas descalzas .....	39
El desarrollo de la vida conventual femenina en Nueva España y San José en el siglo XVII ...	43
<b>Capítulo 2. El espacio conventual y el coro bajo</b> .....	50
Forma y ubicación de los coros en los conventos femeninos de la ciudad de México. ....	51
Función de los coros.....	58
La ciudad de México y San José en el siglo XVII.....	59
El coro de San José.....	62
<b>Capítulo 3. La muerte al mundo y la construcción de una nueva identidad. Recepción del hábito, profesión y velo</b> .....	68
El noviciado.....	69
La toma de hábito .....	72
La profesión.....	79
La recepción del velo.....	82

<b>Capítulo 4. La muerte física entre las carmelitas descalzas del convento de San José. Enfermedad, tránsito a la otra vida y ritos funerarios.</b> .....	88
La enfermedad, el sufrimiento y el dolor en el convento. ....	89
La administración del viático a las religiosas enfermas. ....	94
La Extrema Unción.....	100
Ayudar a bien morir, la recomendación del alma y el Responso por la difunta.....	103
Exequias y exposición pública del cuerpo.....	106
<b>Consideraciones finales</b> .....	111
<b>Índice de imágenes</b> .....	116
<b>Profesiones: San José 1616-1656</b> .....	117
<b>Bibliografía</b> .....	120

*A Rigoberto, Amalia, Carmen, Matilde y Gandhi*

*In memoriam Francisca González y Félix Téllez*

## **Agradecimientos**

Gracias al apoyo de numerosas personas, el presente trabajo pudo llegar a buen puerto. Dedicó estas líneas a reconocer sus muchas, variadas y valiosas aportaciones.

Mi más sincero y profundo agradecimiento a la presencia, paciencia, comprensión e incondicional apoyo de mi familia. He aquí los primeros resultados de su generosa apuesta.

También, mi infinito aprecio al tiempo y atención de mi querida asesora Dra. Estela Roselló Soberón; a los doctores Mauricio Sánchez Menchero y Angélica Morales Sarabia con quienes compartí mis primeras inquietudes sobre el tema de la salud y la enfermedad en los conventos femeninos novohispanos; y a mis sinodales Dr. Martín Ríos, Dr. Jorge Traslosheros y Dra. Rosalva Loreto por la atenta lectura del trabajo terminado, sus enriquecedores comentarios, sus puestas en crisis y sus motivadoras palabras.

Gracias igualmente a la Dra. Leticia Pérez Puente y a los compañeros y amigos del seminario *Nueva España* por sus solícitas lecturas y valiosos comentarios a cada una de las partes que componen este escrito.

A la Universidad Nacional Autónoma de México a quien debo completamente mi formación en la disciplina histórica, también le agradezco el apoyo recibido a través de dos proyectos académicos en los que tuve la oportunidad de participar. Respondo a su confianza con esta tesis que se concretó en el marco del proyecto PAPIIT (IN400911) “Geografías Médicas. Discursos, prácticas y representaciones de la medicina en la Nueva España (siglos XVI-XVII)”, y que fue llevado a buen término gracias al proyecto IACOD (IC400111) “Culturas y universos femeninos: usos, prácticas, experiencias y concepciones del cuerpo de las mujeres seculares en la Nueva España. Siglo XVII”.

Al amigo y colega Salvador A. Martínez Hernández agradezco las traducciones del italiano, y al profesor y también estimado amigo Miguel Ángel Romero Cora la revisión de las traducciones latinas.

A mis entrañables amigos de siempre: Lilia Rosas, Diana Patricia Suárez, Griscelda Hernández y Fernando Velázquez no me queda más que agradecerles su presencia y disposición de compartir conmigo la magnífica aventura de imaginar, escribir y contar historias. Seguimos en la perpetua búsqueda que un día empezamos juntos y con los mejores resultados. Y a mis demás amigos de toda la vida y de la universidad cuyos nombres no aparecen en esta cuartilla por falta de espacio, tengan la certeza de que encontrarán a cada página del presente texto la mejor de las menciones junto con mi mayor gratitud.

## **Introducción**

Los conventos femeninos novohispanos fueron muestra tangible del poder económico, político y moral de la sociedad; su majestuosidad arquitectónica y ornamental embelleció las ciudades; su construcción promovió el trabajo artístico y la religiosidad popular. Pero también, sus interiores fueron recintos sagrados que albergaron a una parte de la población femenina que dejó testimonio escrito de su existencia, y como personajes vivos del pasado sus voces tienen algo que decir, una historia que contar.

El objetivo general de este trabajo es analizar la ritualidad femenina centrada en la relación muerte-vida en el convento de San José de la ciudad de México, durante la primera mitad del siglo XVII, para entender la construcción de la identidad de las monjas traducida en sus testimonios y asociada al espacio conventual denominado coro bajo.

Así pues, un breve recorrido historiográfico pondrá de manifiesto los caminos que han seguido los estudios sobre la vida conventual femenina novohispana al tiempo que ubicará el trabajo dentro de un esquema general de clasificación que toma en cuenta amplitud espacial y temporal, temática, metodología, etc. como criterios de agrupación. Aunado a lo anterior, la presentación de las obras dedicadas específicamente al convento de San José y a sus monjas mostrará la pertinencia y la justificación del tema.

Si bien, la vida de las mujeres de clausura ha sido narrada desde la época colonial, a la historiografía contemporánea le interesó estudiarla desde mediados del siglo XX.<sup>1</sup> Los estudios históricos sobre la vida de las mujeres en religión en Nueva España despuntaron en México con el trabajo pionero y monumental de Josefina Muriel en 1946, quien en una gran labor de rastreo y rescate documental reconstruye la historia de los conventos femeninos de toda Nueva España y esquematiza su expansión en el territorio hispanoamericano. Además de contar la historia de cada fundación, reseñar a sus monjas notables, presumir sus tesoros artísticos y religiosos (reliquias,

---

<sup>1</sup> La historiografía decimonónica y de los primeros años del siglo XX poco dice de estas mujeres, de sus prácticas religiosas y de su función social. Manuel Ramírez Aparicio y Antonio García Cubas son de los pocos testimonios que de manera genérica abordan el tema, haciendo un mayor énfasis en la destrucción de los edificios conventuales efectuada en las grandes ciudades virreinales durante la segunda mitad del siglo XIX. Manuel Ramírez Aparicio, *Los conventos suprimidos en México: Estudios biográficos y arqueológicos*, México, Porrúa, 1982; Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos. Narraciones históricas, anecdóticas y de costumbres mexicanas anteriores al actual estado social*, México, Porrúa, 1986.

esculturas, pinturas), busca demostrar las distintas líneas de participación social de los conventos y de sus habitantes en el ámbito cultural, religioso y económico novohispano. Aunque expone aspectos relativos a la vida en el interior de los recintos sagrados, su propuesta está dirigida a analizar la vida conventual hacia el exterior, y justificar en ese mismo ámbito su relevancia social y la utilidad de su existencia.<sup>2</sup>

A partir de la publicación del libro *Conventos de monjas en la Nueva España* se impulsó el interés de los investigadores por la historia de la mujer durante el periodo colonial y con ello el incremento considerable de los estudios sobre la vida conventual femenina, haciendo aportes significativos a la comprensión de la sociedad virreinal en aspectos tan variados como el económico, político, social, religioso, administrativo y cotidiano.

Aunque la historia del arte desde principios del siglo pasado se había interesado en los conventos de mujeres (como inmueble) y en su producción artística, esta disciplina no buscó explicarlos en relación a sus funciones sociales ni a su dinámica interna, pretensión que historiadores del arte posteriores a 1946 sí buscan y que algunos privilegian. Cristina Ratto, por ejemplo, se acercó a la historia del convento de san Jerónimo tomando como objeto de estudio la arquitectura,<sup>3</sup> mientras que Alma Montero Alarcón, en un estudio comparativo y de alcances latinoamericanos analizó retratos de monjas coronadas como fuente y eje articulador de su trabajo para acercarse a la vida de aquellas mujeres que vivieron tras los anchos muros de un convento.<sup>4</sup>

Sin embargo, las fuentes privilegiadas para adentrarse en la vida y desarrollo histórico de los conventos han sido sobre todo textos escritos. Impresos (*Reglas, Constituciones*, manuales, exhortaciones, prácticas) y manuscritos elaborados por ellas (libros de cuentas, cartas, biografías) o por sus confesores, así como crónicas y sermones en gran medida inéditos, son los documentos que han revelado con mayor claridad el mundo femenino intra y extramuros. Entre los máximos

---

<sup>2</sup> Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, 2 ed., México, Jus, 1995.

<sup>3</sup> Cristina Ratto, "El convento de San Jerónimo de la ciudad de México. Tipos arquitectónicos y espacios femeninos en los siglos XVII y XVIII", tesis doctoral en Historia del Arte, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2006.

<sup>4</sup> Alma Montero Alarcón, *Monjas coronadas. Profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, México, Pérez y Valdés, 2008. Trabajos que asemejan a los anteriores en cuanto al peso que les dan a los inmuebles y al valor artístico de las fundaciones son los de Mina Ramírez Montes, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro (1607-1864)*, México, UNAM- Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005 y Concepción Amerlinck y Manuel Ramos, *Conventos de Monjas. Fundaciones en el México virreinal*, Madrid, CONDUMEX, 1998.



exponentes de esta historiografía encontramos los trabajos de investigadores como Asunción Lavrin, Rosalva Loreto López, Doris Bieñko de Peralta y Manuel Ramos Medina.

La forma de acercarse al estudio de la vida conventual no sólo ha variado a partir de las fuentes utilizadas, también los temas se han polarizado dependiendo de los intereses de los investigadores y de la metodología de la que echan mano. Además de la historia del arte, la historia económica, la historia social, cultural y de las mentalidades han permeado el análisis de muchas fundaciones conventuales femeninas. La mayor parte de las veces no de manera aislada sino combinando varias metodologías dependiendo del aspecto de la vida de las monjas que pretenden analizar.

Aún nos falta un estudio pormenorizado de crítica historiográfica que nos muestre los aspectos y fenómenos mayormente estudiados, las líneas metodológicas favorecidas y el tipo de fuentes más utilizadas.<sup>5</sup> Sería imposible tratar de catalogarlos aquí porque hemos prestado mayor atención al convento de carmelitas descalzas de San José, al siglo XVII y a un aspecto específico: su ritualidad. No obstante, podemos aventurar un esquema general de clasificación de la historiografía.

En primer lugar encontramos los trabajos monográficos o bien, los que basan su análisis en un sólo convento independientemente de la variedad temática que aborden. Al lado de ellos, estarían los estudios de caso; investigaciones que abordan la vida de una monja venerable o de algún escrito en particular. Después ubicamos aquellos trabajos que toman como criterio de delimitación una región geográfica. En este rubro entrarían desde las obras que abarcan toda la Nueva España, Latinoamérica, alguna ciudad en específico, o bien las que hablan de la vida conventual de manera general. Un tercer puesto lo ocuparían los trabajos que siguen a una orden religiosa en particular, sin importar la distancia temporal o espacial entre las fundaciones. Y finalmente, estarían los estudios que como criterio clasificador toman en cuenta el tipo de vida de

---

<sup>5</sup> El estudio que más se asemeja a una revisión historiográfica y que esboza una propuesta de clasificación temática y temporal es un artículo de Rosalva Loreto que tiene por objetivo mostrar las múltiples posibilidades de acercamiento y estudio de los conventos femeninos a partir de la diversidad de fuentes que las mismas instituciones ofrecen o bien en los muchos documentos que hablan de ellos. Rosalva Loreto López, “La función social y urbana del monacato femenino novohispánico” en María del Pilar Martínez López-Cano (Coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2012. pp. 237-265.

la orden (descalza, austera, recoleta, de vida común o relajada, urbanista, de vida particular) o su relación con la autoridad eclesiástica (dependencia o no del obispo). Hasta la fecha no he encontrado trabajos que lo hagan para Nueva España pero entraría en el esquema general de clasificación para futuras investigaciones.

Las diferencias temáticas bien pueden entenderse a partir de dos grandes rubros: vida externa y vida interna. Vida externa abarcaría las relaciones económicas (préstamos, ingresos, egresos, patronazgos, construcciones y remodelaciones del espacio conventual), relaciones familiares, clientelares y demás vínculos sociales, cuestiones políticas y administrativas del convento con otros grupos de la sociedad novohispana (religiosidad popular, devociones, fiestas) o con la ciudad misma (arquitectura, abastecedores de agua, organizadores del espacio urbano). Mientras que vida interna privilegiaría desde el análisis de los documentos en sí mismos en tanto discursos y su uso como fuente, la construcción de identidades femeninas y modelos de comportamiento, administración interna (cargos, oficios y obligaciones), vida cotidiana, espiritualidad, imaginario, conductas, actitudes, sentimientos y sensibilidades femeninas.

Siguiendo este esquema, la presente investigación formaría parte de los estudios monográficos, por centrar su atención únicamente en un convento, el de San José. Y privilegiaría el análisis de la vida interna, pues busca dar cuenta de la construcción de la o las identidades de sus monjas a partir del análisis de fuentes documentales: *Regla*, *Constituciones*, rituales y los testimonios de su propia autoría. La particularidad del trabajo es que pretende integrar a la lectura y análisis de los textos el espacio. Esto es, la presentación y estudio del lugar físico. La ubicación y forma dentro del conjunto conventual del coro bajo se hizo indispensable para entender íntegramente la ritualidad femenina centrada en la relación muerte-vida que las monjas rememoran en sus narraciones y en la que fundamentan su identidad como religiosas de vida contemplativa.

Ahora bien, el desarrollo histórico del convento de San José de la ciudad de México, así como las vidas de las monjas del siglo XVII, han sido objeto de estudio de múltiples investigadores. En primer lugar, Josefina Muriel nos habla de la fundación del convento y de sus

cronistas.<sup>6</sup> Asunción Lavrin utiliza sus testimonios en varios artículos para ejemplificar diversas actitudes, modelos de comportamiento, actividades cotidianas compartidas por todos los conventos y monjas novohispanas.<sup>7</sup> Y muchos de los trabajos dedicados al convento de Jesús María durante el siglo XVII o bien, a la obra de Sigüenza y Góngora *Parayso Occidental*, tocan tangencialmente en sus análisis la vida de Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación por haber formado parte de su comunidad antes de pasar como fundadoras al convento de San José.

Dentro del género historiográfico de la monografía se encuentran dos obras dedicadas a las mujeres del carmelito descalzo novohispano, ambas de Manuel Ramos Medina. La primera intitulada *Imagen de santidad en un mundo profano* se publicó en 1990 y narra la historia de la fundación y vida del convento durante el siglo XVII. En ella, el autor, demuestra que la fundación y sus características particulares (orden, ubicación, habitantes, etc.), imagen misma de santidad, respondieron a los “intereses profanos” de la alta aristocracia novohispana (arzobispo, virrey, autoridades locales y nobles) a quienes favorecía el establecimiento de un convento como el de carmelitas descalzas en 1616.<sup>8</sup>

La segunda obra publicada en 1997 bajo el título *Místicas y descalzas: fundaciones femeninas Carmelitas en la Nueva España* amplía el espacio y la temporalidad de análisis a las fundaciones de las ciudades de Puebla, México, Guadalajara y Querétaro con una propuesta semejante a la anterior. Es decir, el autor estudia los procesos fundacionales destacando la

---

<sup>6</sup> Josefina Muriel, *Conventos de monjas...*, pp. 377-420. Y de la misma autora: *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1994, pp. 54-56; 66-70.

<sup>7</sup> Por ejemplo, en su artículo “Vida conventual: Rasgos históricos” ejemplifica con los testimonios de las monjas de San José la flexibilidad, los límites del voto de obediencia y las formas de desobediencia de las monjas novohispanas frente a la autoridad arzobispal. Asunción Lavrin, “Vida conventual: Rasgos históricos” en Sara Poot Herrera, *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana-Gobierno del Estado de Puebla-Fondo de Cultura Económica, 1995. pp. 57-58. Respecto a la expresión de la espiritualidad y la cotidianidad del claustro: Asunción Lavrin, “Cotidianidad y espiritualidad en la vida conventual novohispana: siglo XVII” en *Memoria del coloquio internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano 1995*, 1 ed., México, Instituto Mexiquense de Cultura-UAEM, 1995. Finalmente un artículo que pretende dar un panorama de los aspectos más importantes de la vida al interior del convento según los intereses de las mismas monjas manifiestos en sus testimonios y en fuentes institucionales y legales. Asunción Lavrin, “La celda y el convento: una perspectiva femenina” en Raquel Chang-Rodríguez (Coord.), *Historia de la Literatura Mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, Vol. 2 “La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII”, 1 ed., México, Siglo XXI, pp. 372-410.

<sup>8</sup> “[...] las carmelitas descalzas nacieron y se desarrollaron, al menos durante el siglo XVII, porque estaban inmersas en un campo social y político que reflejaba el poder de aquellos que lo provocaron.” Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad en un mundo profano. Historia de una fundación*, México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, México, 1990. p. 109.

participación de las diferentes autoridades coloniales en el proceso dependiendo de sus intereses económicos, políticos o sociales, y analiza la vida conventual de las monjas dando mayor peso a su participación hacia el exterior del claustro.<sup>9</sup>

Algo que sale a relucir en ambos trabajos, es el vínculo que establece Manuel Ramos entre la rama masculina de la orden y la historia y el desarrollo de su contraparte femenina. La propuesta no carece de argumentos pero, desde mi punto de vista, los regulares no prestaron mucha atención a las fundaciones femeninas de su propia regla, ya fuera por llevarles más tiempo la empresa de evangelización de los indios (como los franciscanos, dominicos o agustinos) o bien porque la responsabilidad moral y administrativa de los conventos femeninos estaba a cargo del Ordinario, como fue el caso de las carmelitas de San José. El presente trabajo, en este sentido, analiza las fundaciones conventuales femeninas independientemente de la historia y el desarrollo de las provincias religiosas masculinas. Esto no porque crea en la inexistencia de vínculos entre las dos ramas, sino porque considero que la historia de las mujeres en general y de las religiosas en este caso, responde a parámetros distintos y por ende su desenvolvimiento en el mundo histórico responde a un tiempo y a un espacio diferente.

A partir de esta base historiográfica que se ha ocupado de la fundación del convento y ha señalado sus vínculos con el mundo social, este trabajo buscará profundizar en el análisis de sus interiores, es decir, buscará comprender por qué los testimonios escritos de monjas carmelitas de la ciudad de México, de la primera mitad del siglo XVII, construyeron su identidad como comunidad religiosa en relación directa con el espacio del coro bajo y la ritualidad expresión de la idea muerte-vida.

En el espacio conventual denominado coro bajo se realizaban los ritos de iniciación a la vida de clausura: toma del hábito, profesión y recepción del velo. Dentro de estas ceremonias la mujer hacia el juramento de la *Regla y Constituciones*, prometía pobreza, castidad y obediencia, muriendo simbólicamente al mundo terrenal para renacer en una vida sacralizada. Las exequias de las monjas profesas se realizaban también en el mismo lugar y bajo él eran colocados sus restos mortales para su descanso eterno. Así pues, el análisis de la ritualidad asociada a los

---

<sup>9</sup> Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas: fundaciones femeninas Carmelitas en la Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México-CONDUMEX, 1997.

momentos aquí mencionados nos ayudará a entender que el discurso escrito de las monjas carmelitas del siglo XVII a través del cual construyeron, expresaron y perpetuaron su identidad, fundamentó gran parte de su contenido en las experiencias de dolor, sufrimiento y muerte simbólica y física.

Los conventos femeninos fundados durante el siglo XVI en Nueva España respondieron a la necesidad de proteger la integridad física-económica y social de las mujeres peninsulares y criollas en el Nuevo Mundo, así como a la necesidad de dar a dichas mujeres una formación educativa básica y propia de su condición. A finales de este siglo y durante todo el XVII surgió y se consolidó un nuevo tipo de fundaciones que convivieron con las anteriores practicando un tipo de vida religiosa diferente: conventos de estrecha observancia, comunidades reformadas y austeras.

El convento de San José de la ciudad de México formó parte de estas nuevas manifestaciones de la vida conventual femenina y de una forma muy particular, pues su fundación se hizo bajo la orden del Carmen en su rama reformada. De tal suerte, podemos decir que se eligió como comunidad de análisis en este trabajo porque creemos que es el mejor ejemplo del modelo establecido por el Derecho Canónico tridentino de perfección religiosa femenina. Y por tanto, una institución privilegiada donde se puede leer el modelo de feminidad propio de las mujeres religiosas de vida contemplativa.

La estrecha cercanía de las carmelitas a los círculos de poder civil y eclesiástico durante la primera mitad del siglo XVII da cuenta de una posible relación entre el prestigio espiritual de la orden y la condición social de sus profesas, así también de un potencial uso político de este prestigio y forma de vida entre los diversos sectores para fines diversos y ajenos al ideal de vida religiosa de estrecha clausura. Este aspecto aunque sólo quedará esbozado en el trabajo es importante tenerlo en cuenta como un factor de cambio dentro del discurso, principalmente cuando se intente hablar de la vida de las religiosas en relación con el mundo profano representado por los virreyes o por las mismas autoridades eclesiásticas novohispanas.

Ahora bien, la temporalidad del trabajo responde al inicio y término de la producción de los testimonios de las monjas que se conservan en el archivo. Es decir, únicamente la primera

mitad del siglo XVII. Los trece textos biográficos y autobiográficos de autoría femenina que se utilizaron en el trabajo fueron escritos entre los años de 1625 y 1646-1647 aproximadamente. Elemento que, aunado al camino recorrido por la historiografía sobre el convento de San José y al hecho de que las dos crónicas fundacionales, escritas por las monjas Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación estaban ya publicadas, permitió tal delimitación temporal.

Para responder a la pregunta ¿cómo se construyó la identidad carmelitana de las monjas del convento de San José durante la primera mitad del siglo XVII en relación a la ritualidad desarrollada en el espacio del coro bajo? hemos desglosado el análisis en cuatro apartados.

El primer capítulo está dirigido a contextualizar la vida de la mujer consagrada en el Cristianismo, específicamente dentro de la orden del Carmen hasta el periodo de la Reforma Católica. Esto con el objetivo de conocer las formas y las posibilidades de actuación social de las monjas, sus limitaciones, exigencias y el parámetro de valoración sobre los cuales se midió la virtud y la femineidad de las carmelitas en el siglo XVII de la ciudad de México. Dicho apartado sigue la propuesta historiográfica que desde mediados del siglo XX, afirma que la historia y la historiografía de *las mujeres* ha dejado de ser un mero rescate de figuras sobresalientes y su inserción en el discurso histórico general para convertirse en el estudio “de la construcción cultural e histórica de las identidades de los sujetos”; la comprensión no sólo de personajes particulares femeninos sino del género en su conjunto con el fin de comprender su particularidad, lo que las hace ser, y con ello el discurso que ha construido y validado tal o cual diferenciación.<sup>10</sup>

Una vez esclarecido el modelo que la institución eclesiástica ofreció a las mujeres que ingresaban a la clausura (en los términos propuestos por la historiografía antes mencionada), y de conocer el desarrollo de la vida conventual femenina en Nueva España durante el siglo XVI, se pasará a analizar la ubicación del convento de San José dentro de la traza urbana y el lugar del coro bajo dentro del conjunto arquitectónico. El capítulo 2 no sólo servirá para conocer el *contexto físico* del convento y tener una imagen mental del lugar que se describe en las ceremonias de iniciación (toma de hábito, profesión y recepción del velo), y de muerte, sino también para vislumbrar la relación que la comunidad de monjas tuvo con el espacio del coro

---

<sup>10</sup> Isabel Morant, “Mujeres e historia” en Ma. A. Querol, C. Martínez, R. Pastor y A. Lavrin (Coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la prehistoria a la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 2005. pp. 7-16.

bajo identificando en él su poder ritual, su sentido sagrado y su enorme valor simbólico identitario.<sup>11</sup>

Los capítulos 3 y 4 explicitarán la forma en la que las mujeres que habitaron el convento de San José de México durante la primera mitad del siglo XVII relataron de su propia experiencia los momentos que podemos llamar de muerte: el ingreso al convento y el fallecimiento de alguna de las hermanas de la comunidad. La ritualidad carmelitana de iniciación y de muerte destacará el sentido nupcial de la vida de clausura femenina y demostrará que aquellas monjas construyeron y fundamentaron una “identidad femenina carmelitana” en su particular forma de vivir la muerte al mundo y la muerte física.

En el capítulo 3 se describen los principales gestos y signos rituales de la ceremonia de toma de hábito, profesión solemne y recepción de velo, y se interpretan sus significados a la luz de las descripciones y menciones de los testimonios de las monjas carmelitas. Y antes de pasar a analizar los ritos funerarios en el capítulo 4, nos fue imprescindible explicar el significado de la enfermedad, el dolor y el sufrimiento en el contexto de la vida femenina consagrada y presentar la ritualidad asociada a controlar, dirigir y explicar las emociones y expresiones resultantes de sus experiencias con el dolor. Todo esto con el propósito de comprender el rito, y la forma y el contenido del discurso de las monjas, singularmente femenino en Nueva España.

El análisis de los ritos funerarios y el significado de la muerte para la comunidad conventual de San José se expone en la cuarta y última parte del trabajo, concluyendo finalmente presentando la relación simbólica de la ritualidad asociada a la muerte y manifiesta en los capítulos 3 y 4, con el espacio de representación y recreación del rito: el coro bajo. Espacio en

---

<sup>11</sup> La propuesta metodológica de Carmen Morales y Ángeles Sánchez para acercarse, comprender e interpretar al convento como un *espacio femenino* incluye tres aspectos fundamentales. El primero lo denomina “marco físico” y abarca el origen del convento y las transformaciones del solar y del edificio en el que se funda. El segundo lo componen las bases espirituales, es decir, los documentos que “organizan el espacio y los parámetros mentales de las monjas (*Reglas y Constituciones*), documentos que establecen (Bulas de fundación, testamentos, patronatos, etc.) y textos que hablan sobre el desarrollo de la comunidad entre los que cita pleitos, memorias, y yo añadiría, libros de cuentas e intervenciones arquitectónicas. Finalmente estarían los documentos que reflejan “el conjunto o la individualidad de las mujeres más destacadas de cada comunidad” y que son las que demuestran la configuración de su espacio como femenino. Carmen Morales García y Ángeles Sánchez González, “Las fuentes de la memoria. Espacios de identidad femenina en la Salamanca conventual del s. XVI” en Gloria García, María Luz de Prado (Coords.), *Espacios visibles. Espacios invisibles. Mujer y Memoria en la Salamanca del siglo XVI (Selección Documental)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. pp. 54-55.

que se manifiesta y se rememora la identidad femenina carmelitana y del sentido trascendente de la vida religiosa.

El presente trabajo busca recuperar las huellas y la memoria de aquellas mujeres cuyas voces permanecieron ocultas o subordinadas al discurso de un cronista, confesor u otra autoridad religiosa masculina. Revaloriza las fuentes dándoles otra lectura, comprendiéndolas desde otro punto de vista. Así mismo, el análisis busca reafirmar a la mujer como sujeto histórico y presenta su experiencia de vida no como un discurso accesorio o al margen de la historia, por el contrario, demuestra la singularidad de la estructura y contenido de cada uno de sus testimonios a partir de la comprensión de su condición histórica.

Los resultados de la investigación pretenden aportar al conocimiento de la vida cotidiana de las mujeres dentro de los conventos de clausura y profundizar en dos prácticas concretas, los ritos de iniciación a la vida religiosa y los ritos funerarios; ritos que a pesar de que la historiografía definió como procesos cruciales en la vida de las monjas y se reconoció su eminente carga simbólica pocos se aventuraron a analizarlos y aún menos a profundizar en ellos. En este sentido, el trabajo aquí presente ofrece una explicación de estas prácticas rituales con el fin de entender la preponderancia y constante reiteración de estos momentos en la articulación del discurso de las monjas. Y con ello rescatar desde las voces de sus protagonistas el significado y sentido de la vida religiosa de clausura. Sin duda, una opción de vida considerable para las mujeres durante la época virreinal.

El esclarecimiento de una parte tan importante en la vida de las mujeres del convento de San José nos devela un mundo singular, de intereses y preocupaciones diferentes que sin duda nos hará reflexionar sobre la construcción del discurso histórico en general y aún más sobre la condición histórica de las mujeres y la construcción de su o sus múltiples identidades en el siglo XVII.

La base documental del trabajo está conformada por tres tipos de textos. En primer lugar los documentos normativos: la *Regla* de la Orden del Carmen, la sesión XXV del Concilio de Trento y las *Constituciones* de la rama reformada. En segundo, la ritualidad carmelitana de la



profesión y la muerte, contenidas en el *Método de las funciones de hábito, profesión y velo*<sup>12</sup> y en el *Manual o Proccionario*.<sup>13</sup> Y en tercer lugar, los testimonios de las propias habitantes del convento. Crónicas, autobiografías, biografías y pequeños relatos que salen de la mano de las mismas monjas nos darán la visión desde el interior de convento,<sup>14</sup> es decir, nos ofrecerán una perspectiva femenina del pasado a la manera como lo propone Asunción Lavrin, descubriéndonos la forma en la cual se están pensando y construyendo, fortaleciendo ciertamente un modelo que, sin embargo, les da la oportunidad de manifestar un modo propio de ser.<sup>15</sup>

Para el desarrollo de los capítulos 3 y 4 tomamos como eje articulador la ritualidad carmelitana. Ésta, a pesar de que le da forma a las ceremonias que nos interesa destacar y sintetiza en forma simbólica el sentido que tendría la vida de las religiosas, poco nos diría leída de manera aislada. Por eso, se descifrará el significado de las ceremonias de ingreso (entiéndase con ello las tres que lo componen: toma de hábito, profesión y recepción del velo) y las funerarias a partir de la lectura las *Constituciones* de Santa Teresa, y los diferentes escritos de las religiosas del convento de San José de la primera mitad del siglo XVII.<sup>16</sup>

La lectura de manera paralela de las *Constituciones* y los testimonios nos ayudará a comprender mejor a las monjas de San José, puesto que, en el primer caso se encuentran las bases espirituales que organizan sus espacios, tiempos, comportamientos, actitudes, gestos y pensamientos, mientras que en el segundo, los testimonios muestran la interpretación y la experiencia de vida que las monjas hicieron de dichas bases. Acciones que sin duda, sirvieron

---

<sup>12</sup> Carmelitas, *Método de las funciones de hábito, profesión y velo de las religiosas carmelitas descalzas conforme al ceremonial de la misma orden*, Con las licencias necesarias, Valencia, por D. Francisco Brusola, impresor de cámara de S. M. Año 1816. Biblioteca Nacional-Fondo Reservado (BN-FR en adelante), Colección Monografías.

<sup>13</sup> Carmelitas, *Manual o Proccionario de las Religiosas Descalzas de la Orden de Nuestra Señora la Virgen Maria del Monte Carmelo segun el Missal, y el Ceremonial Romano reformado*, Con licencia, En VCLES, Por Domingo de la Iglesia, Año 1623. BN-FR, Col. Monografías.

<sup>14</sup> Cuando hablamos de los “relatos que salen de la mano de las mismas monjas” nos referimos ciertamente a los textos que ellas mismas escribieron. De los testimonios utilizados sólo uno fue dictado, pero no a un confesor sino a otra monja.

<sup>15</sup> Asunción Lavrin, “La celda y el convento...”, pp. 372-374.

<sup>16</sup> Cabe señalar que hemos dejado fuera los textos, apuntes y documentos que escribieron y/o publicaron cronistas, confesores y Provinciales de la Orden, personas ajenas a sus protagonistas. Tampoco los textos de autores como fray Agustín de la Madre de Dios, fray Juan Bautista Méndez y Carlos de Sigüenza y Góngora quienes reseñaron parte de las historias de las carmelitas y del convento de San José con fines muy diversos. Si bien todos ellos echaron mano de los diferentes testimonios y de la información proporcionada por las mismas religiosas, su versión muchas veces difiere de lo que ellas mismas relataron. Este trabajo pretende concentrarse en la voz de las mujeres, una voz que contribuyó en la creación y construcción de una identidad femenina carmelitana.

para cimentar los lugares donde vivieron, se desarrollaron y configuraron un espacio propiamente suyo, un espacio femenino.<sup>17</sup>

Sobre los ceremoniales y los textos normativos es importante hacer las siguientes aclaraciones. Las *Constituciones* pasaron a Nueva España en una versión revisada y aprobada por los frailes carmelitas de la península en 1581. Es probable que las que circularon en los conventos femeninos carmelitas novohispanos deriven de esta versión, ya que las referencias al Concilio Tridentino son explícitas y muy frecuentes. Existe un ejemplar de este año en un archivo conventual carmelita poblano, sin embargo las *Constituciones* que utilizamos están fechadas en 1786 y publicadas hasta 1816 en Valencia.<sup>18</sup>

Podemos afirmar también, con cierta seguridad que este documento, las *Constituciones*, no sufrió grandes modificaciones respecto de su contenido desde finales del siglo XVI hasta los últimos años del siglo XVIII tanto en la península como en América, pues en nuestro ejemplar aparece una Bula del papa Pío VI de 1786 que hace referencia a las “primeras” modificaciones, adiciones y mutaciones de las *Constituciones* de Teresa de Ávila en la Península Ibérica. Si bien, aun dudando de que estas no sean las “primeras” modificaciones del texto, el cotejo de nuestra fuente con otras dos versiones de las *Constituciones* publicadas una a finales del siglo XVIII y otra de principios del XIX en Nueva España nos demuestra que no hay alteraciones importantes en aquellos aspectos que son de mi interés.<sup>19</sup>

Respecto de los ceremoniales, son dos en los que centraremos el análisis: el ceremonial de iniciación y el ceremonial funerario. Ambos están descritos en el *Método de las funciones de habito, profesion y velo de las religiosas carmelitas descalzas conforme al ceremonial de la misma orden*,<sup>20</sup> publicado en 1816 y también impreso en Valencia, y en el *Manual o Processionario de las Religiosas Descalzas de la Orden de Nuestra Señora la Virgen Maria del*

---

<sup>17</sup> Carmen Morales García y Ángeles Sánchez González, “Las fuentes de la memoria...”, p. 55.

<sup>18</sup> Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones de las religiosas descalzas de la orden de la Gloriosísima Virgen Maria del Monte Carmelo*, Confirmada por N. SS. P. Pio Papa VI en 12 de Mayo de 1786, Con las licencias necesarias. Valencia, por D. Francisco Brusola, Impresor de Cámara de S. M, año 1816. BN-FR, Col. Monografías.

<sup>19</sup> No descartamos de ninguna manera que versiones de otras comunidades conventuales carmelitas tengan alteraciones importantes. Sin embargo, hasta corroborarlo podremos afirmar lo contrario.

<sup>20</sup> En adelante sólo se hará referencia a él dentro del texto como *Método*. Carmelitas, *Método de las funciones...*

*Monte Carmelo*,<sup>21</sup> impreso en 1623 pero que tiene como base una edición de 1616. El primero no es del siglo XVII, sin embargo, el cotejo de la ceremonia de recepción de velo que es la ceremonia que aparece en ambos textos no presenta cambios substanciales, por lo que suponemos que las otras dos ceremonias tampoco sufrieron variaciones significativas en los 200 años separan su aparición.<sup>22</sup>

Finalmente, nos encontramos con los diversos escritos de las monjas moradoras del convento de San José. El corpus documental consta de dos Crónicas Fundacionales. La primera escrita por Inés de la Cruz en 1625 por mandato del provincial de la orden del Carmen fray Esteban de San José y de su confesor el jesuita Gaspar de la Figuera.<sup>23</sup> Mientras que la segunda, elaborada por Mariana de la Encarnación en 1641. Además, 12 testimonios elaborados por las diferentes hermanas de la comunidad conventual y escritos poco después de 1646. La mayor parte de ellos son fragmentos biográficos pero también nos encontramos con dos narraciones autobiográficas, desafortunadamente fragmentadas, escritas por Isabel de la Visitación y Ana de San Bartolomé.<sup>24</sup> Todos los textos fueron redactados, al parecer, por solicitud de fray Agustín de la Madre de Dios, quien preparaba su *Mina Rica de ejemplos y virtudes en la Historia de los carmelitas descalzos de la Provincia de la Nueva España*.<sup>25</sup>

Apoyo esta hipótesis con este breve comentario de una de las monjas. Nos dice Ana de San Bartolomé al terminar uno de sus relatos:

[...] y a **vuestra reverencia** mi padre frai agustin guarde muchos años para que siempre ce ocupe en cosas de su cerbisio i gloria y le premie a **vuestra reverencia** el trabajo que toma i le de mucha pasiencia con mis mal ordenados garabatos i toscas razones **vuestra**

---

<sup>21</sup> Carmelitas, *Manual o Proccionario...* En adelante denominado *Manual*.

<sup>22</sup> El *Manual* de 1616 únicamente añade una oración antes de bendecir el Velo, todo lo demás permanece invariable respecto del *Método* de 1786.

<sup>23</sup> Inés de la Cruz, “Fundación del convento” en Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas...*, p. 313.

<sup>24</sup> Retomamos y utilizamos el término “autobiografía” tal como lo propone Doris Bienko, para referirnos a los testimonios en los que “el narrador sea al mismo tiempo el protagonista de los hechos relatados”. Doris Bieñko de Peralta, “Los territorios del yo. La autobiografía espiritual en la época virreinal” en *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI – XVIII*, Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (Coords.), 1 ed., México, ENAH-INAH-CONACULTA, 2008. pp. 35-36.

<sup>25</sup> Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano. Mina Rica de ejemplos y virtudes en la Historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, México, Probusa-Universidad Iberoamericana, 1984.

**reverencia** me encomiende a dios **que** me aga berdadera carmelita descalsa cuia sierba i capellana soi [...] <sup>26</sup>

Margarita de San Bernardo, otra biógrafa del convento, hace referencia a la comunidad de escritoras que trabajan para este mismo proyecto. Lo que nos lleva a afirmar que la cultura escrita en los conventos femeninos revela “un verdadero movimiento intelectual desarrollado por mujeres a lo largo de todo el Renacimiento” palpable hasta los confines de la Nueva España durante el siglo XVII. <sup>27</sup>

[...] me e acordado de algunas cosas vien notables por çierto por no las digo porque las refieren las que estan escriviendo y las que an escrito [...] <sup>28</sup>

El texto está dirigido a “vuestra reverencia”, ella nunca menciona un nombre en específico, pero al principio de su escrito señala que en la mañana del día que escribe, le avisaron que aquel personaje deseaba “saver como se entendian o la sertidumbre que tienen algunos puntos açerca de la vida de la madre ynes de la cruz que refieren los versos de ese libro”. <sup>29</sup> Lo primero que imaginamos al leer esta cita es que quien pregunta es ajeno a la comunidad, por lo tanto debe ser su confesor o el Provincial de la orden que necesita la información de primera mano. Por otro lado, Margarita señala la existencia de un libro que trata sobre la vida de Inés de la Cruz y al que líneas adelante debate. Esto sin duda confirma la idea de que circulaba una “relaçion de su vida” por Nueva España para el momento que ella escribe (alrededor de 1653), que interesaba a la sociedad y que el relato ya se había distorsionado.

La práctica de la escritura en los conventos de monjas estuvo ligada directamente al mandato de alguna autoridad masculina (confesor, Provincial, obispo, etc.), nuestros testimonios son resultado de ésta práctica cultural de arraigada tradición medieval pero consolidada y

---

<sup>26</sup> Ana de San Bartolomé, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan e Inés de la Madre de Dios], Doc. 10, foja: [43v]. Archivo Histórico-Centro de Estudios de Historia de México-CARSO (en adelante AH-CEHM-CARSO), Colección Adquisiciones diversas, Fondo CCLXXXII. Todos los testimonios de las monjas pertenecen a la misma colección y fondo, por lo que en adelante únicamente se hará referencia a la autora, el título, el número del documento y la foja.

<sup>27</sup> Gloria García González, “La experiencia de la mujer hecha memoria”, pp. 27-29.

<sup>28</sup> Margarita de San Bernardo, [Apuntes sobre la vida de Inés de la Cruz, Beatriz de San Francisco, Bernarda de San Juan y Clara de Santa Teresa], Doc. 7, foja: 22.

<sup>29</sup> Margarita de San Bernardo, [Apuntes sobre la vida de Inés de la Cruz, Beatriz de San Francisco, Bernarda de San Juan y Clara de Santa Teresa], Doc. 7, fojas: 21-21v.

difundida a partir del siglo XVII en Nueva España.<sup>30</sup> Por otro lado, los modelos narrativos que sirvieron de guía a las monjas que nos relataron sus propias vidas y las de sus hermanas se los proporcionaron los relatos hagiográficos, vidas de santos y venerables que escuchaban en sermones, en el refectorio, o en las pláticas espirituales con confesores.<sup>31</sup> Las carmelitas de San José tuvieron en la obra de Santa Teresa de Jesús, particularmente en el libro de su *Vida*, la mejor escritura a imitar.<sup>32</sup>

Los discursos de las monjas en sus diferentes géneros narrativos (crónica, biografía u autobiografía) reflejan un modo de comportamiento, de participación social y un tipo de experiencias cotidianas propias de la condición de mujer novohispana, noble o adinerada y religiosa del siglo XVII.<sup>33</sup>

Una de las características comunes, aunque no exclusivas del discurso femenino proveniente de la vida de clausura y que más ha destacado la historiografía, es el uso de la retórica de la humildad. Palabras o frases que exacerban el autodesprecio, la poca certeza de lo dicho, la humillación y en las que constantemente se recuerda el sufrimiento y el desprecio hacia el acto de escribir por parte de quien toma la pluma, se ha leído como una estrategia de negociación utilizada por las monjas para negociar con cualquier tipo de autoridad. Es decir, al reiterar que su escritura es por obedecer el mandato de algún confesor o prelado y aludir constantemente a su ignorancia y poca capacidad les permitiría a las monjas escritoras justificar más fácilmente cualquier falta a la ortodoxia y mantener la atención y confianza de su interlocutor. En la medida en que la monja manifieste las diferencias de autoridad entre ella y el

---

<sup>30</sup> Gloria García González, “La experiencia de la mujer...”, pp. 30-31.

<sup>31</sup> Doris Bieñko, “Los territorios del yo...”, pp. 40-47.

<sup>32</sup> Mariana de la Encarnación en su crónica nos refiere este contacto con el libro de la *Vida* manuscrito durante su estancia en el convento de Jesús María. “[...] trayéndome a este tiempo para despertador unos cuadernos de la vida de nuestra Santa Madre Teresa de Jesús, misericordias todas no merecidas. Era de mano de estos cuadernos, que sus libros aún no estaban impresos y si lo estaban no había llegado a mí noticia”. Mariana de la Encarnación, “Historia...”, p. 333.

<sup>33</sup> “[...] si de lo que se trata es de vidas de mujeres, el relato adquiere un particular perfil donde la necesidad actúa como acicate en la búsqueda de experiencias vividas por mujeres para comprender el modo en que en un momento y un contexto dado se forja una determinada manera de ser, de sentirse y de actuar como mujer y una especial manera en que ese estatus diferenciador marca, igualmente, sus percepciones, sus sentimientos, sus expectativas o sus sueños.” Gloria García González, “La experiencia de la mujer...”, p. 26.

prelado a quien dirige sus escritos y se sujete a su opinión, el discurso mantendrá validez y aceptación por parte de quien la lee, en tanto no refleja una crítica frontal al orden establecido.<sup>34</sup>

Según el libro de Profesiones (reconstruido por Josefina Muriel), treinta y dos monjas profesaron en el convento de San José desde su fundación (1616) hasta 1656.<sup>35</sup> Muchas de ellas sabían escribir, sin embargo, las reseñas nos relatan la vida ejemplar (o una pequeña parte) de sólo 13 de ellas.<sup>36</sup>

Las crónicas, las biografías y las autobiografías, también es importante señalarlo, exponen una intencionalidad adjunta a sus escritos, hasta ahora poco o casi nada trabajada. Más allá de los motivos por los que confesores, Provinciales de la orden u obispos solicitaban sus testimonios, ellas denotan la necesidad de “construirse una Historia” en donde se reconozcan, se valoren y sean partícipes.<sup>37</sup>

Sus textos además de servir como fuente para los cronistas constituyen para ellas una especie de “manual” en donde no sólo se recuerdan las monjas del pasado sino que también a partir de sus ejemplos se construyen las del presente y se modelan a las religiosas de

---

<sup>34</sup> Doris Bieñko, “Los territorios del yo...”, pp. 47-53. Asunción Lavrin, “Vida conventual...”, pp. 56-63.

<sup>35</sup> Josefina Muriel, presenta la relación de profesiones desde la fundación hasta el siglo XIX de manera ininterrumpida, lo que nos hace afirmar que tuvo acceso a un libro diferente respecto de los que nosotros consultamos. Las primeras fojas del documento 6 del Fondo CCLXXXII en el AH-CEHM-CARSO nos presenta una pequeña relación de las Profesiones y origen de algunas monjas, este, no obstante, abarca hasta el año 1643 y varía en el número de profesas así como en la fecha de ingreso de algunas de ellas. Josefina Muriel, *Conventos de monjas...*, pp. 415-421.

<sup>36</sup> Los nombres de las mujeres de las que conocemos alguna parte de su vida son: Inés de la Cruz, Mariana de la Encarnación, Ana de San José, Isabel de San Alberto, Beatriz de San Francisco, María de la Concepción, Bernarda de San Juan, Inés de la Madre de Dios, Beatriz de Santiago, Isabel de la Visitación, Ana de San Bartolomé, Margarita de San Bernardo y María del Sacramento. No incluyo a Juana María de San Esteban ni a María de la Natividad porque de ellas la primera fue monja carmelita pero del convento de Santa Teresa La Nueva y desconozco la razón de que su biografía se encuentra entre los documentos del convento de San José, y la otra porque es una religiosa del mismo convento pero que profesó a finales del siglo XVII. AH-CEHM-CARSO, Colección Adquisiciones diversas, Fondo CCLXXXII, Documento 14 y 15.

<sup>37</sup> “[...] en la construcción de la memoria de grupo, es necesario fijar de forma selectiva los recuerdos, proceder a la construcción de una imagen genérica y simbólica, y, a su vez, realizar una función de legitimación, continuadora de una identidad y de una coherencia del propio grupo, además de una función afectiva. La memoria colectiva al ser normativa, no sólo proporciona imágenes del pasado, actúa, a la vez, como memoria ejemplar para el propio grupo portador. Su condición de normativa y de simbólica la sitúan fuera del tiempo, de ahí que la clausura femenina, como forma específica de memoria religiosa, tenga cierto carácter de inmutable por lo que no se limita sólo a experiencias, constituye y utiliza símbolos que remiten a un significado.” María Luz de Prado Herrera, “La memoria, objeto de la Historia”, p. 43.

generaciones posteriores, pues sus relatos muestran lo que es ser “verdaderas” carmelitas descalzas.

En este sentido, el trabajo intenta dar continuidad al planteamiento de Doris Bieñko quien al explicar las fuentes y la construcción de la autobiografía de María de San José nos dice que cuando “imitaba la escritura y los episodios de las vidas de las otras monjas, en la configuración de su identidad reconstruía su presente y reinterpretaba su pasado a través de la apropiación de imágenes y del reflejo de ellas”.<sup>38</sup> De tal manera que si llevamos el planteamiento a la comprensión de toda una comunidad conventual podemos aventurar la hipótesis de que los textos biográficos funcionaron de manera semejante a las autobiografías, es decir, como constructoras de una identidad colectiva que buscó constituir un presente mediante la selección de momentos y mujeres ejemplares, así como de la particular interpretación de un pasado común.<sup>39</sup>

Inés de la Cruz, al inicio de su crónica dice que la escribe “para gloria de Dios, y que sea servido y amado de las almas de este vergelito”. El vergelito al que se refiere es, por supuesto, el convento de San José.<sup>40</sup> De igual manera, Mariana de la Encarnación, al final de su crónica hace el señalamiento de que escribirá “la perfección y puntualidad con que se observó la regla y Constituciones en estos tres años [primeros de la fundación] [...] para edificación de las hermanas”.<sup>41</sup> Es decir, al momento de escribir, las dos fundadoras trascienden el plano individual y temporal; cuentan la historia de la comunidad como parte de su propia experiencia de vida y marcan el camino a seguir para todas las mujeres que en ese momento y en un futuro integrarán la población conventual.

---

<sup>38</sup> Doris Bieñko, “Los territorios del yo...”, p. 47.

<sup>39</sup> En esta misma línea interpretativa, Gloria García afirma que en las autobiografías escritas por monjas de clausura “es posible reconocer una *autoría* colectiva, tanto en las experiencias relatadas cuanto en el valor y significación que se destaca de ellas. El texto en el espacio conventual es siempre patrimonio colectivo, dado que por el bien de la comunidad fue gestado y para su uso fue producido. [...] El texto da testimonio de una experiencia, de una historia de vida que, haciendo referencia a individualidades excepcionales, forma parte de la común experiencia de todo el convento. El texto incorpora vivencias particulares a la memoria de una comunidad, que no es sólo el agregado de sus integrantes, sino entidad superior engrandecida en su carácter y reconocimiento público a partir de las acciones y vivencias de las monjas que la comunidad integra.” Gloria García González, “La experiencia de la mujer...”, pp. 31-33.

<sup>40</sup> Inés de la Cruz, “Fundación...”, p. 313.

<sup>41</sup> Mariana de la Encarnación, “Historia...”, p. 368.

De igual manera, las experiencias narradas en crónicas, biografías, autobiografías y pequeños relatos de igual manera “fijan referentes de moralidad y ejemplos de vida, dignos de ser recordados” por ellas mismas (para su presente) y por las que vendrán (para un futuro próximo). Pues lo que rescatan de las hermanas a las que reseñan son sus virtudes como religiosas carmelitas y la forma en la que las acrecentaron y fortalecieron durante su permanencia en el convento con el objetivo explícito de tratar de imitarlas.<sup>42</sup>

La sociedad novohispana del siglo XVII, donde el sujeto se reconoce, constituye e identifica a través de la pertenencia a un grupo o sector social, y el ser individual “se configura mediante la imitación de modelos de comportamiento”, la repetición consciente de ellos no sólo era fomentado sino también deseado.<sup>43</sup> Así lo confirman Margarita de San Bernardo y Ana de San Bartolomé en sus textos. Margarita, por ejemplo, nos dice al hablar de la vida de Clara de Santa Teresa que “en el año de mi noviçiado murio una religiosa mui sierva de [**nuestro**] señor fue poco lo que la conoçi pero siempre me dieron sus virtudes gran motivo de edificación [...]”.<sup>44</sup> De igual manera, Ana de San Bartolomé al inicio de uno de sus relatos escribe que “[...] en esto de decir las virtudes de mis madres y hermanas que digo con toda verdad que venero lo mucho que en cada una rreconozco y hallo que ymitar [...]”.<sup>45</sup>

Al igual que en los textos autobiográficos, las biografías poco tienen de espontáneo y directo. Su proceso de construcción de igual manera implica una “reinterpretación” de los hechos pasados, seleccionados, analizados y dispuestos de tal manera que constituyen una “representación” de lo se quiere dar a conocer.<sup>46</sup> Los textos de las carmelitas en este sentido son representaciones de ellas mismas y de sus hermanas en religión, reinterpretaciones de sus vidas con el claro objetivo de dotar de significado su presente y un pasado que les es común.

Las monjas del convento de San José que vivieron durante los primeros 40 años entre sus muros escribieron, sí, por obediencia y para un confesor, pero también sentaron las bases sobre

---

<sup>42</sup> Gloria García González, “La experiencia de la mujer...”, p. 34.

<sup>43</sup> Doris Bieñko de Peralta, “Los territorios del yo...”, pp. 37-38.

<sup>44</sup> Margarita de San Bernardo, [Apuntes sobre la vida de Inés de la Cruz, Beatriz de San Francisco, Bernarda de San Juan y Clara de Santa Teresa], Doc. 7, foja 28.

<sup>45</sup> Ana de San Bartolomé, [Apuntes sobre la vida de Beatriz de Santiago], Doc. 11, foja: 44.

<sup>46</sup> Doris Bieñko de Peralta, “Los territorios del yo...”, p. 36.



las que se reconocieron ellas y la comunidad de monjas en sucesivas generaciones. Independientemente de la crónica o crónicas que elaboraron las autoridades masculinas a partir de sus textos, ellas conservaron los escritos de sus fundadoras y los testimonios de sus hermanas como parte importante de su constitución como comunidad. Y son estos textos, con esta intencionalidad de fondo, a partir de los cuales leeremos la ritualidad de los momentos relacionados con la muerte simbólica y física desarrollados en el espacio del coro bajo.

Cada testimonio redactado por las monjas de San José contribuyó en gran medida a consolidar una “identidad carmelitana” propia. Propia no por diferenciarse radicalmente de las fundaciones peninsulares o de las novohispanas de la misma orden, sino por ofrecer ejemplos cercanos que imitar, en los cuales pudieran reconocerse, identificarse y valorar sus actitudes, comportamientos, emociones, sensaciones y gestos. Pero dentro de todo el universo de posibilidades en el que las monjas carmelitas pudieron haber fraguado sus lazos identitarios, privilegiaron la narración de los ritos que daban inicio a la vida de clausura y los momentos de sufrimiento, principalmente los asociados a los últimos instantes de vida de sus hermanas. Momentos que como todo acto al interior de la vida conventual, también se enmarcaron dentro de alguna práctica ritual.

Los ritos, que junto con las creencias forman parte esencial de todo fenómeno religioso y que al lado de mitos, dogmas y ceremonias constituyen parte esencial de toda religión, traslucen en cada uno de sus movimientos, palabras, gestos, expresiones y fórmulas los pensamientos que los justifican y les dan sentido, es decir, la creencia que los fundamenta.

En los ritos se desarrolla el sentido, en toda su plenitud, y la emoción compartida por una comunidad que se encuentra realizando los mismos gestos y participando de forma conjunta en la misma pasión. El rito se orienta hacia un eje “vertical” que liga a los seres humanos con las potencias sagradas que lo animan.<sup>47</sup>

De tal suerte, los ritos como parte de un complejo sistema religioso, nos aproxima a la manera que estos, en tanto actuación hacia un objeto considerado “sagrado”, contienen y expresan en signos “las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas” que como afirma Émile Durkheim, “son o representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas

---

<sup>47</sup> Jacques Le Goff y Jean Claude Shmitt (Eds.), *Diccionario razonado del occidente medieval*, Trad. Ana Isabel Carrasco Manchado, Madrid, Akal, 2003. Voz: *Ritos*, p. 689.

sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas.”<sup>48</sup>

La noción de “lo sagrado” y su oposición y diferenciación irreconciliable en términos ontológicos con “lo profano”, punto de partida de toda creencia religiosa, justifica cabalmente el aislamiento, la clausura en la que vivieron las monjas por su calidad de mujeres consagradas, así también, la búsqueda de la perfección a partir de la separación con lo terrenal, con la vida orgánica que separa al hombre de la “heterogeneidad absoluta”, de “lo sagrado” en plenitud.

De los dos grandes procesos rituales que se estudian aquí podemos confirmar no sólo la variedad de prácticas coexistentes dentro de los complejos sistemas religiosos, como fue el cristianismo católico occidental del siglo XVII, sino también los diferentes grados de contacto con lo sagrado. Los ritos de iniciación del tercer capítulo tienen un carácter de relación con lo sagrado menor que los ritos propiamente funerarios esbozados en el cuarto apartado. Éstas cuestiones diferenciadoras que en el discurso definen y organizan la realidad, dan paso a la conformación de modelos identitarios en la medida en que se interiorizan, se negocian y se transforman en cada sujeto o bien en un grupo social determinado.<sup>49</sup>

En el primer caso, capítulo 3, nos encontramos con una práctica ritual que no tiene el estatuto de sacramento. La profesión religiosa femenina no es considerada por la Iglesia Católica como portador de “gracia”, siendo la misa (rito eucarístico) que precede a la consagración de la virgen, el rito predominante que contiene la mayor jerarquía en relación con lo sagrado.<sup>50</sup> Ahora bien, éste signo diferenciador señala una primera asociación en la construcción de la identidad individual y colectiva: el de ser mujer. Su condición genérica a la que la religión católica romana le asignó una posición y función específica, marca de entrada limitaciones y restricciones que condicionan o dirigen la actuación social de los sujetos.

---

<sup>48</sup> Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Trad. Ramón Ramos, 2 ed., México, Coyoacán, 2001. pp. 32-33.

<sup>49</sup> Mónica Bolufer e Isabel Morant, “Identidades vividas, identidades atribuidas” en Pilar Pérez-Fuentes Hernández (Ed.), *Entre dos orillas. Las mujeres en la Historia de España y América Latina*, España, Icaria, 2012. pp. 317-326.

<sup>50</sup> “[...] una religión no se conduce generalmente a un culto único sino que consiste en un sistema de cultos dotados de una cierta autonomía. Esta autonomía es, por otro lado, variable. A veces, los ritos están jerarquizados y subordinados a alguno predominante en el que se acaban incluso por diluirse.” Émile Durkheim, *Las formas elementales...*, p. 37.

Por el contrario, en los ritos que llamamos de muerte, confluyen tres sacramentos: Eucaristía, Confesión y Extrema Unción. La relación “vertical” de los ritos aquí es mucho más evidente pero también lo es la subordinación de la sacralidad de la mujer en el sistema de creencias cristianas católicas romanas del siglo XVII. Las monjas, a quienes se les hace sagradas, se les aísla y se les atribuyen cualidades y poderes intercesores ante la divinidad pero al margen, siempre vigiladas y dirigidas por una figura consagrada masculina. Limitación que después de ser asumida por sus protagonistas pasará a formar la base sobre la cual las monjas, en este caso las de San José de la ciudad de México, midan sus formas de relación con “lo sagrado” y “lo profano”.

Ahora bien, el sentido de las relaciones con los otros e incluso con la divinidad requiere necesariamente la identificación con un lugar. Lugar que al mismo tiempo que se relaciona con cierto tipo de prácticas se construye y significa por esas mismas relaciones desarrolladas en su espacialidad que bien manifiestan, justifican, apoyan y reproducen el sentido de tal o cual práctica, de tal o cual modo de vida.<sup>51</sup> Es a partir de las relaciones sociales y sacras que se desarrollan en el lugar del coro bajo que las monjas crean y significan éste como propio para las manifestaciones espirituales, como identitariamente suyo, como símbolo de su forma de vida y como parte integrante de su identidad personal y colectiva.

---

<sup>51</sup> “Place and Identity” en Doreen Massey, *Space, Place, and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.

## Capítulo 1

### Las mujeres, su control y su participación dentro de la institución eclesiástica.

#### La monja carmelita en el siglo XVII

No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana. La civilización en su conjunto es quien elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado que se suele calificar de femenino.<sup>52</sup>

Entendemos la *condición de mujer* totalmente como “una creación histórica”, como el “conjunto de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser social y cultural genérico” en un tiempo y lugar determinado.<sup>53</sup> Más allá de la diferencia propiamente fisiológica que siempre ha existido entre hombres y mujeres, es la interpretación que se le da a la naturaleza femenina la que condiciona o propicia su participación en una determinada sociedad.<sup>54</sup> Ahora bien, esta condición se conforma por las relaciones vitales en las que están inmersas y participan “independientemente de su voluntad y su conciencia”. Por lo que el análisis de “las instituciones políticas y jurídicas que las contienen y las norman” y de “las concepciones del mundo que las definen y las interpretan”<sup>55</sup> contribuirán en gran medida a comprender la “condición histórica” de la mujer en una sociedad de un tiempo y de un lugar específico.

---

<sup>52</sup> Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Trad. Alicia Martorell, V. II, Madrid, Cátedra, 1998. p. 13.

<sup>53</sup> Marcela Lagarde, *Los cautiverios de mujeres: madre esposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1993. pp. 77-85.

<sup>54</sup> En este último punto diferimos del planteamiento de Marcela Lagarde ya que no consideramos como parte de la naturaleza femenina formas de comportamiento, actitudes, capacidades intelectuales o físicas que consideramos también históricas, aprendidas, modeladas y desarrolladas a través del tiempo. Marcela Lagarde, *Los cautiverios...*, p. 77.

<sup>55</sup> A pesar de que las propuestas teóricas de Marcela Lagarde, abrevan directamente del materialismo histórico, de categorías de análisis que derivan de conceptos tales como propiedad privada, relaciones de producción, etc., y además de que su obra es un análisis y una lectura de “la historia de las mujeres” a partir de un feminismo que bien se puede catalogarse de moderado, hemos tomado su propuesta teórica únicamente en lo que corresponde a la afirmación de la condición de la mujer es una construcción histórica así como la diferenciación entre los vocablos mujer y mujeres. Por otro lado, nuestro trabajo no utilizará categorías tales como opresión, cautiverio, y semejantes ya que podrían limitar la comprensión de la participación histórica de las monjas novohispanas y disminuir consecuentemente el valor documental de la producción escrita emanada de los conventos femeninos en general.

Para analizar a las monjas carmelitas novohispanas del siglo XVII necesitamos conocer por un lado, el rol que el cristianismo occidental le asignó a la mujer en su orden del mundo, y por otro lado, la institución que la produjo y justificó, es decir, el convento y la orden del Carmen. Y entender, además, la idea que de la mujer consagrada presentó y defendió la Reforma Católica en el siglo XVI y Santa Teresa de Jesús.

Una última acepción teórica que nos será de utilidad para la construcción de este capítulo son las categorías *mujer* y *mujeres*. A pesar de que ambas se presentan como categorías de análisis histórico, la primera de ellas hace referencia a “una abstracción teórica” que abarca “todo aquello que da vida a las mujeres existentes, concretas, tangibles; a las vivas y a las muertas”, las relaciones genéricas económicas, sociales, jurídicas y políticas, las instituciones que las reproducen y las formas de conciencia social que las legitiman (lenguajes, cosmogonías, ideología, etc.).<sup>56</sup> Mientras que la segunda categoría, *las mujeres*, expresa la existencia “real-concreta” de *mujeres* particulares, actrices de una situación histórica y determinadas por un tipo específico de relaciones sociales. De tal suerte, *la mujer* en esta investigación se hace presente cuando hablamos de Eva, María o Teresa de Jesús. A diferencia de *las mujeres* a las que aludiremos bajo nombres concretos y experiencias específicas habitantes del convento de San José durante la primera mitad del siglo XVII en la capital del virreinato de la Nueva España.

El vínculo entre ambas categorías es inherente puesto que *las mujeres*, concretas y reales, son pensadas y viven no sólo a partir de sus condiciones materiales de vida sino también a través de ser aprehendidas y valoradas “desde una construcción teórica sobre la mujer”, es decir, desde una idea abstracta de *la mujer*.<sup>57</sup>

La concepción de la mujer en el mundo cristiano occidental y la descripción detallada del “espíritu teresiano” clarificará el referente de las monjas del convento de San José de carmelitas descalzas durante el siglo XVII novohispano. Su conocimiento se hará imprescindible para comprender la *condición histórica* de las mujeres consagradas, el porqué de sus actos y de sus decisiones, sus límites y sus posibilidades de participación social, y en la medida de la

---

<sup>56</sup>Marcela Lagarde, *Los cautiverios...*, pp. 79-84.

<sup>57</sup> *Ibidem*

construcción en el relato de sus propias experiencias, el nivel de interacción con los modelos y los caminos por los que se puede encontrar su singularidad contextual propia.

### **Las mujeres en la Institución Eclesiástica**

La idea mayormente difundida sobre la “naturaleza” de la mujer en el cristianismo deriva de una interpretación particular del libro del Génesis y del corpus paulino (Corintios, Gálatas y Efesios especialmente). Interpretación que apoyada por la patrística (siglos II-IV), sobre todo en los escritos de San Agustín de Hipona, San Jerónimo, y posteriormente por la escolástica de los siglos XII-XIII sobre todo con la obra de Santo Tomás de Aquino, se presenta como la justificación del ser y quehacer de la mujer al inicio de la época moderna no sólo en el ámbito secular (o laico) sino también al interior de la institución religiosa, que es el tema que nos interesa resaltar en adelante.<sup>58</sup>

El libro del Génesis narra el origen de la estirpe humana en dos relatos.<sup>59</sup> El primero describe la creación de la pareja Primordial en igualdad de condiciones: simultaneidad temporal y similitud constitutiva, es decir, ambos hechos “a imagen y semejanza divina”. Mientras que el segundo, introduce las primeras diferencias genéricas: material de elaboración (Adán de barro, Eva de su costilla), primacía temporal del varón (Dios crea el paraíso para el hombre y a la mujer para que no esté sólo) y diferencia del lugar de creación.<sup>60</sup>

No obstante, es el acontecimiento de *la caída o la expulsión del paraíso* el que estigmatiza y condena, bajo la figura de Eva,<sup>61</sup> a la mujer de todos los tiempos, pues en su carácter simbólico de madre del linaje humano, ésta, la mujer en general, comparte con la primera iguales debilidades e inclinaciones. La frágil voluntad de Eva provocó la desobediencia del mandato divino al comer del árbol del bien y del mal (llamado también de la ciencia o del

---

<sup>58</sup> Ángela Muñoz, “Mujer y religión en las sociedades ibéricas: voces y espacios, ecos y confines (siglos XIII-XVI)” en *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la prehistoria a la Edad Media*, Isabel Morant (Dir.), Ma. A. Querol, C. Martínez, R. Pastor y A. Lavrin (Coords.), 1ª ed., Madrid, Cátedra, 2005. pp. 713-743. Cristina Ratto, “El convento de San Jerónimo...”, pp. 256-258.

<sup>59</sup> Gén 1, 26-27. Todas las referencias a la biblia están tomadas de *Biblia de Jerusalén*, s. ed., España, Porrúa, 1997.

<sup>60</sup> Gén 2, 7-25.

<sup>61</sup> Es curioso que sea Adán el que dé el nombre de Eva a su compañera y notablemente paradójico que lo haga una vez expulsados del paraíso. Esto probablemente nos subraye la idea de subordinación expresada anteriormente. Gén 3, 20.

conocimiento), y por consecuencia la expulsión del paraíso de la humanidad entera y el castigo de Dios hacia su femenina naturaleza: sufrimiento físico durante el embarazo y el parto y su permanente subordinación a la voluntad de un varón.<sup>62</sup>

Si bien, la interpretación de este relato bíblico justificó y explicó la subordinación de la mujer al tiempo que determinó su rol en la sociedad, también proporcionó una explicación del origen del sufrimiento presentándolo “como signo permanente de su transgresión” y por tanto inherente a la existencia humana y a la muerte.<sup>63</sup>

De igual forma, las epístolas de Pablo, ya en el Nuevo Testamento, remarcan el papel de sujeción y subordinación de la mujer a la figura masculina en el ámbito privado y explicitan la prohibición de enseñar y participar en asuntos públicos.<sup>64</sup> Además se exalta y se promueve la vida célibe, tanto para la mujer como para el hombre, ya que es el estado en el que el tiempo y la atención se pueden dedicar totalmente al servicio de Dios.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> “A la mujer le dijo: multiplicaré tus sufrimientos en los embarazos y darás a luz a tus hijos con dolor. Siempre te hará falta un hombre, y él te dominará.” Gén 4, 16. Cristina Ratto llama a este pasaje la “triple condena” que fundamenta la subordinación de la mujer al hombre. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar que si bien esta es la interpretación aceptada como “oficial” por la institución eclesiástica, existe una larga tradición de interpretaciones de estos mismos pasajes bíblicos totalmente favorables a las mujeres. Vid. Ángela Muñoz, “Mujer y religión...”, pp. 716-718 y Roger Archer, *Misoginia y defensa de las mujeres: antología de textos medievales*, Madrid, Cátedra, 2001. Cristina Ratto, “El convento de San Jerónimo...”, p. 257.

<sup>63</sup> Yonsoo Kim, *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna. Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey de Teresa de Cartagena*, Córdoba-España, Universidad de Córdoba, 2008. p. 61.

<sup>64</sup> 1 Timoteo 2, 9-15; 1 Corintios 14, 34-35; Efesios 5, 21-33; Colosenses 3, 18-19. Por otro lado, cabe señalar que la misma Teresa de Jesús lo tiene muy presente pues en sus reflexiones sobre la vida monacal “Camino de Perfección” exhorta a sus hermanas en religión a “ser predicadoras de obras, pues el Apóstol y nuestra inhabilidad nos quita que lo seamos en las palabras”. Como se puede observar, dos son las cosas que le impiden a una mujer en religión predicar a la manera de los varones. Por un lado y en primer lugar el mandato de la escritura bajo las restricciones de San Pablo o “el Apóstol” como le nombra la santa, y por el otro lado, la naturaleza propiamente femenina que se cree inhábil para dicha tarea. San Pablo no aparece aquí por casualidad pues es uno de los modelos a seguir según la propia regla del Carmen. “Capítulo XI. Exhortaciones”, Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 8-11.

<sup>65</sup> 1 Corintios 7, 32-40.

“La paradoja central de las actitudes cristianas hacia la mujer consiste en que intenta rehabilitar a las mujeres suprimiendo las condiciones que la marcan como inferior y la mantienen en servidumbre: matrimonio y maternidad. Teólogos como Cipriano (258 d. C.), Tertuliano y Jerónimo piden a las mujeres que adopten la vida virginal si no quieren sufrir las consecuencias del Pecado Original; recalcan constantemente las alegrías de la vida solitaria, sin marido al que obedecer ni los embarazos permanentes. Una virgen escapa a las múltiples aflicciones de la concepción a la que su sexo ha sido condenado por la caída y ella no suspirará por su marido ni será dominada por él, pues se ha ahorrado la condición marital. Hasta cierto punto, la virginidad le dará la vuelta a la Caída.” Marina

Fundamentada bíblicamente la naturaleza débil y desobediente del género femenino desde su origen mismo, la figura que se contrapuso y se erigió como modelo de perfección fue la de María.<sup>66</sup> Mujer que no sólo redimió la naturaleza humana en la historia de la salvación cristiana y que se introdujo al “esquema masculino de representación de la divinidad” con gran éxito,<sup>67</sup> sino que también, al representar el ideal de “lo femenino” exigido por la Institución eclesiástica,<sup>68</sup> dio pauta a que muchas mujeres se abrieran camino y encontraran espacios de participación importantes dentro de los lugares institucionalizados (como lo fueron los conventos), observando los patrones de comportamiento aceptados y fomentados por la misma Iglesia.<sup>69</sup>

Así pues, la “construcción mítica”<sup>70</sup> de la vida de la Virgen María constituyó el más importante “ideal” a imitar cuanto más por las mujeres que entraban en religión, ya que demostraba en sí misma “la capacidad de las mujeres para superar su propia naturaleza, con la ayuda de Dios”.<sup>71</sup>

---

Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Trad. Juan Luis Pintos, Madrid, Taurus Humanidades, 1991. p. 112.

<sup>66</sup> Cristina Ratto, “El convento de San Jerónimo...”, pp. 261 y 311.

<sup>67</sup> Ángela Muñoz, “Mujer y religión...”, pp. 723-724.

<sup>68</sup> “María, por su faceta de virgen y madre a la vez, se convirtió en el espejo ideal en que habrían de mirarse tanto las mujeres laicas como las célibes. Pero, pese a que en el siglo XIII la Iglesia dignifica el matrimonio y la maternidad, la virginidad seguirá siendo considerada como un estado superior y la vía más segura para la salvación de la mujer.” Cristina Álvarez Díaz, “La vida conventual femenina en la Edad Media castellana: poder, misticismo y prácticas devocionales en las ‘Cantigas de Santa María’” en María Isabel Viforcós Marinas, Rosalva Loreto López (Coords.) *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América*, León-España, Universidad de León-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007. p. 50.

<sup>69</sup> “Es crucial recordar que, a despecho de la misoginia que subyace a la religión cristiana, ella ofrece a las mujeres una revolución en tanto en cuanto se apunten a sus mandatos. San Pablo escribió: ‘Ya no hay judío, ni griego, ya no hay esclavo ni libre, ya no hay hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús’. (Gálatas 3, 28). La Iglesia primitiva ofrecía fraternidad a todos los hombres y mujeres de un modo desconocido en el mundo de la Antigüedad tardía. Al mismo tiempo que consideraba a la mujer sometida socialmente al varón, le garantizaba una misma alma inmortal. Las mujeres eran, por tanto, iguales en la religión en tanto en cuanto era aceptado el código cristiano y éste vinculaba a la aceptación del punto de vista sobre el sexo y el parto.” Marina Warner, *Tú sola entra las mujeres...*, p. 112.

<sup>70</sup> Hablamos de “construcción mítica” al referirnos a la vida de María puesto que es el resultado un largo proceso de interpretación de teólogos y religiosos que presentaron a la Virgen de tal manera que armonizara por completo con cada aspecto de la historia de la salvación, con el canon y los presupuestos defendidos en la Iglesia. Marina Warner, *Tú sola entra las mujeres...*, pp. 18-20.

<sup>71</sup> Roger Archer, *Misoginia y defensa de las mujeres...*, p. 27.



## **El monacato femenino**

Establecida desde los primeros siglos del cristianismo la exclusión de la mujer del ministerio sacerdotal, la opción de participación “institucionalizada” y regulada se la ofrecieron las órdenes monacales y regulares.

Habrà que distinguir las manifestaciones femeninas de vida ascética o eremita de los primeros siglos del cristianismo del desarrollo del monacato femenino propiamente institucionalizado. Si bien, las primeras sientan las bases de la posterior conformación y aprobación de las distintas órdenes, no es menos cierto que las condiciones con las que surge la vida monacal femenina reglamentada tienen características muy específicas que hacen posible diferenciarla.

El monacato se liga directamente a una tradición pagana, ya que la costumbre de tener “vírgenes” al servicio de la divinidad no tiene antecedentes judíos.<sup>72</sup> Desde los primeros siglos del cristianismo hubo mujeres que optaron por una vida de oración, célibe y, en muchos casos, ascética,<sup>73</sup> haciendo votos de silencio, obediencia o pobreza según convicciones individuales, viviendo “en la casa paterna o en ciertas moradas en torno al círculo familiar” y siempre “bajo la responsabilidad eclesiástica”.<sup>74</sup>

Sin lugares específicos destinados para tales prácticas, bajo normas diversas y flexibles, sin hábitos o vestiduras distintivas y sin pronunciar voto alguno como obligación, estas expresiones ascéticas sentaron las bases del monacato femenino.<sup>75</sup> Gran parte de los autores que refieren el origen de las comunidades religiosas de mujeres toman como punto de partida los

---

<sup>72</sup> Esta referencia es importante para entender por un lado el antecedente el monacato cristiano y por otro, el por qué el rito de profesión se asemeja al del matrimonio. (Capítulo III). Marina Warner, *Tú sola entra las mujeres...*, pp. 58-59.

<sup>73</sup> “Durante los primeros siglos de la era cristiana, las figuras para las vocaciones femeninas eran sorprendentes, el papa Cornelio (m. 253) dice que mil quinientas viudas habían sido consagradas a Cristo; San Juan Crisóstomo (m. 404) estimaba que había en torno a tres mil vírgenes y viudas viviendo en Antioquía en su época; el cronista Palladio escribió que diez mil hombres y veinte mil mujeres se retiraron a vivir al desierto. Santa Sinclética (m. c. 400) estableció el primer convento para mujeres en Tierra Santa; Padua, una matrona romana y su hija Eustoquio, que fueron figuras prominentes del círculo de San Jerónimo, abrieron una casa para peregrinos y un convento en Belén.” Nota general al capítulo V, Marina Warner, *Tú sola entra las mujeres...*, p. 119. El debate sobre las primeras fundaciones conventuales femeninas es amplio pero de lo que no cabe duda es que a la par del desarrollo histórico del monacato masculino siempre hubo expresiones de religiosidad semejante por parte de personajes femeninos.

<sup>74</sup> Mina Ramírez Montes, *Niñas, doncellas...*, p. 31.

<sup>75</sup> Mina Ramírez Montes, *Niñas, doncellas...*, pp. 29-35.

siglos III-IV, y señalan a las regiones orientales (Mediterráneo Oriental, el desierto de la Tebaida, el Bajo Egipto) como los lugares en donde primero floreció la vida eremítica y cenobítica para ambos sexos.<sup>76</sup> El desarrollo de las organizaciones masculinas está mucho más documentado, pero es posible afirmar, como Antonio Linaje, que la “vocación suscitada por un hermano y la vinculación de la comunidad femenina al monasterio de los hombres fue una situación típica”.<sup>77</sup>

Antonio (354), Pacomio (346 o 347) y san Basilio Magno (329-379) en Oriente, y Martín (397), Agustín (354-430) y Jerónimo (345-420), por mencionar a los más representativos, en Occidente, ofrecieron los primeros ensayos de organización y directrices de la vida monástica femenina. No obstante, es a partir de la creación de la regla de San Benito (480-547) que se intentó homogeneizar las múltiples y diversas expresiones de vida cenobita tanto masculina como femenina. Ya bien entrada la Edad Media, la diversificación de órdenes religiosas y la aparición de los mendicantes en el siglo XIII permitieron y favorecieron la fundación de los monasterios femeninos y su incursión, aunque siempre secundaria a la Institución eclesiástica.<sup>78</sup>

En occidente, el desarrollo del monacato femenino devela una realidad plural, por lo que no es posible asumir que desde su origen representó una forma estricta de control y vigilancia sobre los cuerpos, actitudes y pensamientos de las mujeres. La época coyuntural a la que aquí se hace referencia (siglos XV-XVI) nos habla de un “momento de rearme disciplinar y normativo en los que se tendió a controlar [y regular] estos espacios”<sup>79</sup> y se procuró si no desaparecer, si por lo menos desaprobar, evitar fomentar y deslegitimar toda manifestación de religiosidad femenina externa a los conventos (beatas, terciarias, emparedadas, etc.) razón por la que la vida conventual puede parecer tan cerrada, excluyente, rígida y represiva.<sup>80</sup>

En el caso del mundo ibérico, encontramos una inmensa diversidad de expresiones religiosas femeninas reguladas y marginales ya para el siglo XIII. Y dentro de los numerosos intentos de reforma de la vida religiosa femenina destaca el iniciado por los Reyes Católicos

---

<sup>76</sup> Mina Ramírez Montes, *Niñas, doncellas...*, p. 29 y Antonio Linaje Conde, *La vida cotidiana de los monjes en la Edad Media*, España, Editorial Complutense, 2007. pp. XI-XIX

<sup>77</sup> Antonio Linaje Conde, *La vida cotidiana...*, p. 86.

<sup>78</sup> *Ibidem*

<sup>79</sup> Ángela Muñoz, “Mujer y religión...”, pp. 724-728.

<sup>80</sup> “Ciertamente el estado monacal es un típico enigma cristiano, a la vez opresivo y liberador, basado en el desprecio del sexo femenino o en el respeto hacia él.” Marina Warner, *Tú sola entra las mujeres...*, p. 118

desde 1493.<sup>81</sup> Bajo la dirección del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros y dentro de un programa general de reforma al clero regular se intentó “homogeneizar” la variedad de expresiones conventuales femeninas existentes en la península a partir de la estrecha observancia de la clausura.<sup>82</sup> Sin embargo, el movimiento de Reforma protestante y la evangelización americana modificó las circunstancias y los parámetros de negociación, impidiendo así que se implementara gradual y paulatinamente cualquier tipo de reforma monástica dirigida a las organizaciones de mujeres.<sup>83</sup>

Dentro del difícil contexto de Reforma-Contrarreforma, poco tiempo después, se inscribe la vida y la obra de una mujer sobresaliente y por demás influyente en la historia monacal femenina, en la de la Iglesia, en el mundo americano y sobre todo en la vida de las habitantes del convento de San José en Nueva España: Teresa de Ávila (1515-1582). Sobresaliente no por haber transgredido las normativas de su condición femenina en su tiempo, no por lo menos abiertamente, sino porque encontró un camino para “adaptar la espiritualidad femenina medieval al mundo pos-tridentino, negociando un espacio para influencia y creatividad femeninas” a través de la reforma de la orden a la que pertenecía.<sup>84</sup>

Teresa de Jesús, la orden del Carmelo y su reforma constituyen para el mundo americano, y en especial para las mujeres que habitan el convento de San José en la capital del virreinato de Nueva España, algo más que un referente: son los modelos a imitar, el parámetro sobre el cual dirigir sus vidas y sus conciencias. Siendo así, la exposición de la reforma aclarará en la medida de lo posible, la particularidad de la rama de las “Descalzas”, y la justificación que Teresa de

---

<sup>81</sup> Cristina Ratto afirma que la historia del monacato femenino se puede entender como la historia del concepto de clausura, sin embargo, hace importantes señalamientos respecto a la recurrente necesidad de imponer esta condición en la vida religiosa femenina. Decretos de concilios provinciales desde el siglo VI hasta el XI recomendaban la estricta clausura estricta tanto para monjes como para mujeres; las resoluciones del capítulo general de la orden del Cister (1256-1257) igualmente intentó obligar a respetar el encierro sin resultados; Urbano VIII en la regla dada a las monjas franciscanas en 1263 impuso como voto la clausura pero fue hasta la promulgación de la bula Periculoso del Papa Bonifacio VIII en 1293 que la clausura se hizo ley para todos los conventos femeninos. Es importante señalar que la clausura se menciona sólo como precepto pero no como voto. Cristina Ratto, “El convento de San Jerónimo...”, pp. 262-263.

<sup>82</sup> Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, UNAM- Facultad de Filosofía y Letras, México, 2000. pp. 38-51.

<sup>83</sup> *Ibidem* y Ángela Muñoz, “Mujer y religión...”, pp. 740-741.

<sup>84</sup> Alison Weber, “Teresa de Ávila. La mística femenina”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*, Isabel Morant (Dir.), M. Ortega, A. Lavrin y P. Pérez Cantó (Coords.), 2ª ed., Madrid, Cátedra, 2006. pp. 107-129.

Jesús le da a su movimiento reformador mostrará el objetivo de la vida contemplativa que se trató de seguir dentro de la orden del Carmen. Estas especificaciones servirán no sólo para establecer el modelo sino también para medir qué tanto las monjas novohispanas de San José lo interpretaron y vivieron para construirse una identidad carmelitana propia.

### **La Orden del Carmen**

La Orden del Carmen definió su particularidad como organización religiosa en la vida eremítica, es decir, privilegiando la soledad, el ascetismo, el silencio y la oración. Su modelo y fundador lo tomó de los profetas Elías y Eliseo (aproximadamente siglo IX a. C) y su nombre lo adoptó del Monte Carmelo “un monte [más bien cordillera] de Palestina que se adentra en el mar Mediterráneo, formando la orilla sur de la bahía de Haifa”. Lugar que además de propiciar la contemplación por sus características geográficas, según la tradición, fue el refugio de estos primeros eremitas.<sup>85</sup>

Pero, es hasta el siglo XII cuando comienza propiamente su desarrollo histórico. Los movimientos de renovación espiritual de estos años que proponían regresar a los orígenes, a la vida sencilla de los principios evangélicos, aunado a los grandes movimientos belicosos dirigidos a recuperar Tierra Santa (Las Cruzadas), despertaron en algunos los deseos de servir a Dios a través de la renuncia al mundo, dedicando su vida a la oración, viviendo en soledad (o en pequeñas comunidades) y disciplinando su cuerpo por medio de penitencias físicas para así purificar sus almas.

Los ermitaños obedecían a un superior, sus relaciones eran de reverencia (c.18), sin más especificación, por parte del sujeto, y de servicio por parte del prior (c.17). Cada ermitaño tenía su propia celda (c.3) separada de los otros, donde había de permanecer día y noche meditando en la ley del Señor y vigilando en oración (c.7). Se prescriben las prácticas comunes de penitencia, ayuno y oración (cc. 12 y 16). Los ermitaños se juntaban diariamente a oír misa en el oratorio que se levantaba en medio de las celdas.<sup>86</sup>

A principios del siglo XIII, “entre 1206 y 1214, Alberto [patriarca de Jerusalén] escribió una regla para los ermitaños del Monte Carmelo ocultos en la montaña que él podía divisar al otro

---

<sup>85</sup> Joaquín Smet, *Los carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*, Trad. Antonio Ruiz Molina, V. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987. pp. 3-8; 12-14.

<sup>86</sup> Joaquín Smet, *Los carmelitas...*, pp. 8-12.

lado de la bahía de Acre”. Esta norma es la que constituye su primera regla o “regla primitiva” de la Orden del Carmen, la cual fue confirmada en 1226 por Honorio III y ratificada como regla por Gregorio IX. Sin embargo, años después (1238) cuando la situación política y bélica de la región de Palestina obligó a los ermitaños carmelitas a salir de territorios orientales la regla tuvo que adaptarse al clima y circunstancias europeas. Inocencio IV fue quien se encargó de modificar la regla, manteniendo el tinte contemplativo (oración, silencio, soledad, trabajo y penitencias) pero relajando su rigurosidad original, corría el año de 1247.<sup>87</sup>

La expansión de la Orden del Carmen en la península Ibérica fue lenta y tardía. La provincia de España fue una de las últimas en erigirse, poco antes de 1281, y su situación para 1344 ubicaba la mayor parte de las fundaciones -que no superaban las 20- en territorios aragoneses y sólo dos en el reino de Castilla. Aunado a la expansión de la orden y su adaptación a territorios y funciones eclesiásticas que no tenían originalmente, se solicitó una nueva mitigación de la Regla que Eugenio IV aprobó en 1432. La relajación de la norma y el incumplimiento de los preceptos monásticos consecuentes impulsaron movimientos aislados de reforma dentro de la propia Orden, no obstante, no fue sino hasta el siglo XVI que las circunstancias obligarían a nuevos actores y actrices a dirigir la renovación monástica.<sup>88</sup>

La rama femenina se institucionaliza en el siglo XV por iniciativa del Beato Juan Soreth y del prior de Florencia Bartolomé Masi. Nicolás V papa, a través de la bula *Cum nulla* fechada el 7 de octubre de 1452 concede la autorización para recibir mujeres en la Orden:

[...] se concede al prior general y provinciales de la Orden Carmelita los mismos privilegios que a los dominicos y agustinos respecto a la recepción, modo de vida, admisión y protección de vírgenes religiosas, viudas, beguinas, mantellatas, que, individualmente o en grupos (*conventus*), estuviesen viviendo o en el futuro pidiesen vivir bajo el hábito y la protección de la Orden del Carmen.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Joaquín Smet, *Los carmelitas...*, pp. 11-19.

<sup>88</sup> Joaquín Smet, *Los carmelitas...*, pp. 45, 78 y 114.

<sup>89</sup> Joaquín Smet, *Los carmelitas...*, p. 142.

Las reformas en la península Ibérica impulsadas por los Reyes Católicos favorecieron el establecimiento de conventos femeninos de carmelitas, pero pronto perdieron rigidez y se relajaron.<sup>90</sup>

El mundo conventual que vive Teresa de Cepeda y Ahumada en el convento de la Encarnación en Ávila es éste, el de excesos y relajación de la regla. La reforma impulsada por ella, además de que refleja la culminación de un proceso de reforma que viene gestándose siglos atrás, y que incluye no sólo a la orden sino a la Iglesia entera, se presenta también como otro frente del movimiento de la Reforma Católica. Un frente que hizo presente la participación de las mujeres en el desarrollo de la historia eclesiástica del siglo XVI.<sup>91</sup>

La reforma teresiana se consolidó a partir de una iniciativa totalmente femenina y es precisamente la conciencia que Teresa de Ávila tuvo de su condición de mujer y por tanto de sus limitaciones y posibilidades de actuación social la que la llevó a replantear la misión (por decirlo de alguna manera) de “las” carmelitas descalzas en la Iglesia Católica. Ya sea que ella haya estado de acuerdo o no con los parámetros de valoración de su tiempo, lo que es importante resaltar es la capacidad de encontrar o bien, de crear un espacio de participación “activa” y reconocida por la institución eclesiástica en tiempos de crisis.<sup>92</sup>

La bandera de la reforma de Teresa de Jesús fue sin duda la observancia de la “estricta clausura”. Sin embargo, ella le dio un tinte apostólico al carisma de la orden al afirmar algunas veces que su búsqueda de perfección espiritual buscaría contribuir a la defensa de la religión católica frente al movimiento protestante.<sup>93</sup>

Y como me vi mujer y ruin, y imposibilitada de aprovechar en nada en el servicio del Señor, que toda mi ansia era, y aún es, que pues tiene tantos enemigos y tan pocos amigos, que éstos fuesen buenos; así *determiné a hacer eso poquito que yo puedo y es*

---

<sup>90</sup> Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad...*, pp. 17-26.

<sup>91</sup> Gonzalo Balderas Vega, *La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

<sup>92</sup> Alison Weber, “Teresa de Ávila...”, pp. 107-117

<sup>93</sup> A pesar de que el luteranismo no tuvo una presencia significativa en territorios españoles como sí en la región nórdica de Europa, fue para Teresa de Jesús uno de sus incentivos explícitos en los que también justificó la necesidad de su reforma. Cfr. José Luis González Novalín, “Teresa de Jesús y el Luteranismo en España” en Teófanos Egido Martínez, Víctor García de la Concha, Olegario González de Cardedal (Coords.), *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, V. I, Salamanca, Universidad de Salamanca-Universidad Pontificia de Salamanca-Ministerios de Cultura, 1983. pp. 351-387.

*en mí*, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese y procurar estas poquitas que están aquí hiciesen lo mismo, confiada yo en la gran bondad de Dios, que nunca falta de ayudar a quien por Él se determina a dejarlo todo, y que siendo tales cuales yo las pintava en mis deseos, entre sus virtudes no ternían fuerza mis faltas y podría yo contentar al Señor en algo, para que todas ocupadas en oración por los que son defensores de la Iglesia y predicadores y letrados que le defienden, ayudásemos en lo que pudiésemos a este Señor mío, que tan apretado le train a los que ha hecho tanto bien, que parece le querrían tornar ahora a la cruz estos traidores y que no hubiese a donde reclinar la cabeza.<sup>94</sup>

El reconocimiento de su condición de mujer la determina y centra su quehacer en el perfeccionamiento de su vida (y las de sus seguidoras) a partir de la observancia de “los consejos evangélicos” y en la oración por y principalmente en favor de “defensores, predicadores y letrados” de la Iglesia Católica. Hay un reconocimiento no sólo de su papel como monja dentro de la iglesia y de una función precisa, también se puede leer una clara conciencia de su influencia y la proyección de su ejemplo en otras mujeres, además de una justificada utilidad de su quehacer al afirmar que con sus oraciones ayudan “en lo que pudiésemos a este Señor mío” representado por la institución eclesiástica.

Los principales cambios que santa Teresa introdujo a la orden estuvieron encaminados a romper viejas estructuras de privilegio. Su condición de conversa, como lo señalan muchos de sus críticos, tuvo mucho que ver con la disposición de “abolir las distinciones de rango” o de nobleza al interior del convento, lo que no significaba la eliminación de jerarquías, por el contrario, se establecía la igualdad de trabajo en la comunidad pero la estricta obediencia hacia las superiores y a las autoridades eclesiásticas.<sup>95</sup>

La defensa de la oración mental, la lectura directa de la biblia así como su interpretación, que en el fondo implicaba la comunicación con Dios sin la necesidad de intermediarios, práctica

---

<sup>94</sup> “Camino de Perfección” en Teresa de Jesús, *Obras completas*, transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, 8 ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986. p. 239. Las cursivas son mías.

<sup>95</sup> Además de abolir las distinciones nobiliarias otro gran logro de la reforma de Teresa de Ávila fue el derecho de las monjas a elegir a sus prioras, a sus capellanes y a solicitar el cambio de algún confesor que consideraran poco apto o inapropiado para el desarrollo y cultivo del espíritu carmelitano. Estos dos últimos puntos pocas veces se hicieron efectivos en Nueva España sin embargo, el referente de negociación estaba dado por la misma reformadora. Alison Weber, “Teresa de Ávila...”, pp. 110-113.

totalmente opuesta a los principios tridentinos<sup>96</sup> pero justificada claramente en el carácter contemplativo de la orden del Carmen dio a la reforma un tinte humanista profundo.<sup>97</sup>

La búsqueda incesante de la perfección en las vidas de las mujeres que ingresaban a los conventos reformados tenía como objetivo agradar más a Dios para así ser más dignas de ser escuchadas en sus peticiones y asegurar los favores de la divinidad. Este proceso subrayaba su papel de intermediarias entre el universo de lo sagrado y lo terreno, y por lo tanto demuestra una participación reconocida institucionalmente de influencia y consejo espiritual femenino, igualmente correspondido en la Nueva España.

En una época de extremada vigilancia, la expresión de un movimiento de reforma encabezado por una mujer no sólo parecía sospechoso a nivel “dogmático”, sino también inconcebible para las interpretaciones poco favorables a las mujeres derivadas de la lectura de las cartas paulinas, que negaban toda capacidad intelectual de la mujer para entender y atender los asuntos relacionados con las sagradas escrituras y que incluso prohibía la manifestación pública de sus ideas. No obstante, la restricción a sus libros, las acusaciones ante la Inquisición y demás obstáculos hacia la expansión de su reforma, Teresa consiguió “disfrazar sus enseñanzas espirituales como confesiones autobiográficas, cartas administrativas, consejos prácticos para monjas, o como escritura por obediencia”.<sup>98</sup> Esto último no es un simple dato, Teresa de Ávila al ser escritora prolífica y reconocida incentivó a muchas de las mujeres que buscaron imitarla, sobre todo en el territorio americano, a tomar la pluma y dejar testimonio escrito de su existencia y participación en la sociedad de su tiempo.

---

<sup>96</sup> “Decreta además, con el fin de contener los ingenios insolentes, que ninguno fiado en su propia sabiduría, se atreva a interpretar la misma sagrada Escritura en cosas pertenecientes a la fe, y a las costumbres que miran a la propagación de la doctrina cristiana, violentando la sagrada Escritura para apoyar sus dictámenes, contra el sentido que le ha dado y da la Santa Madre Iglesia, a la que privativamente toca determinar el verdadero sentido, e interpretación de las sagradas letras; ni tampoco contra el unánime consentimiento de los santos Padres, aunque en ningún tiempo se hayan de dar a luz estas interpretaciones.” ‘Decreto sobre la edición y uso de la Sagrada Escritura’ SESIÓN IV, Celebrada en 8 de abril de 1546 en *Sacrosanto, ecuménico y general concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Agrégase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564, Madrid, en la Imprenta Real, 1785. [Versión digital].

<sup>97</sup> Otras dos propuestas de reforma que la necesidad modificó en poco tiempo en los conventos fundados por Teresa fueron la idea de fundar sin renta y aceptar novicias sin dote o flexibilizando la cantidad estipulada. Lo primero serviría evitar pleitos y encuentro de intereses con patronos, vivir de limosnas, donaciones y del trabajo de las monjas, mientras que lo segundo abría la posibilidad a muchas mujeres de pocos recursos de ingresar a un convento. Alison Weber, “Teresa de Jesús...”, p. 113.

<sup>98</sup> Alison Weber, “Teresa de Ávila...”, pp. 113-117.



## La Regla y la vida de las carmelitas descalzas

De manera casi paralela, la Iglesia Católica iba afirmando su dogma y la reforma de sus costumbres en el Concilio de Trento (1545-1563) mientras Teresa de Jesús consolidaba su reforma sentando su ideal de vida en sus *Constituciones*.<sup>99</sup> Afirmar qué tanto uno recibe influencias del otro resulta complicado, sin embargo, cabe señalar que la reforma carmelita se sujetó en todo a la ortodoxia católica desde sus inicios y que el Concilio de Trento no tuvo entre sus prioridades la reforma de los regulares, mucho menos de sus ramas femeninas.

La sesión XXV del Concilio Tridentino celebrada los días 3 y 4 de diciembre de 1563 es la única dedicada a los regulares y las monjas. Se compone de 22 capítulos de los cuales 6 hacen referencia a la vida conventual femenina (V, VII, IX, X, XVII y XVIII), 7 se dedican explícitamente a las organizaciones masculinas (IV, VIII, XII, XIII, XIV, XX Y XXI) y 9 son aplicables para ambas comunidades (I, II, III, VI, XI, XV, XVI, XIX y XXII).

Dentro de estas disposiciones “la clausura fue la única expresión de religiosidad femenina admitida”.<sup>100</sup> A saber, el capítulo V de la sesión establece:

[...] manda a todos los Obispos, poniéndoles por testigo la divina justicia, y amenazándolos con la maldición eterna, que procuren con el mayor cuidado restablecer diligentemente la clausura de las monjas en donde estuviere quebrantada, y conservarla donde se observe, en todos los monasterios que les estén sujetos, con su autoridad ordinaria, y en los que no lo estén, con la autoridad de la Sede Apostólica; refrenando a los inobedientes, y a los que se opongan, con censuras eclesiásticas y otras penas, sin cuidar de ninguna apelación, e implorando también para esto el auxilio del brazo secular, si fuere necesario. El santo Concilio exhorta a todos los Príncipes cristianos, a que presten este auxilio, y obliga a ello a todos los magistrados seculares, so pena de excomunión, que han de incurrir por sólo el hecho. Ni sea lícito a ninguna monja salir de su monasterio después de la profesión, ni aun por breve tiempo, con ningún pretexto, a no tener causa legítima que el Obispo aprueba: sin que obsten indultos, ni privilegios algunos. Tampoco sea lícito a persona alguna, de cualquier linaje, condición, sexo, o edad que sea, entrar dentro de los claustros del monasterio,

---

<sup>99</sup> Este tipo de documentos sirvieron desde el siglo XIII para solucionar los problemas que iban surgiendo conforme se adaptaba la Regla a nuevos contextos o bien, cuando la Regla no era lo suficientemente clara o daba lugar a muchas posibilidades de interpretación. Siempre se entendió como una adición o suplemento a la Regla Carmelita Joaquín Smet, *Los carmelitas...*, p. 26. El ideal carmelitano también se encuentra en otras obras de Teresa de Ávila, como lo son el libro de la *Vida, Camino de Perfección* y las *Moradas del castillo interior* por mencionar las principales. Sin embargo, queda planteado el problema de la recepción de la obra escrita de la santa en territorio novohispano, pues no todas las obras llegaron y tampoco fue fácil para las monjas acceder al texto ya fuera manuscrito o impreso.

<sup>100</sup> Cristina Ratto, “El convento de San Jerónimo...”, p. 265.

so pena de excomunión, que se ha de incurrir por solo el hecho; a no tener licencia por escrito del Obispo o superior.<sup>101</sup>

La principal preocupación, como se observa, fue la observancia de la clausura. Ninguna monja debía salir una vez hecha la profesión y nadie ajeno puede entrar, sin privilegios ni excepciones. Además, se acentuó la estricta vigilancia del ordinario y su responsabilidad en cuanto a la observancia del precepto. En el caso de las monjas de San José de la ciudad de México este punto fue fundamental pues a pesar de que las *Constituciones* dicen que las monjas deben de estar en todo sujetas al provincial de la orden, las fundaciones carmelitas novohispanas estuvieron sujetas al ordinario.

Un último aspecto que hay que señalar sobre la sesión XXV es el margen de flexibilidad que ofrece la legislación; el obispo por razones justas o necesarias puede dar licencia a más de una prescripción, lo que de alguna manera ayudó a que la rigidez de la clausura tuviera un matiz particular en territorios novohispanos.

La Iglesia cristiana desde tiempos muy tempranos (siglos VI hasta el XI) y a través de distintas autoridades eclesiásticas y de concilios provinciales “recomendaba” y en algunas ocasiones exigía la estricta clausura de las mujeres de religión. No obstante, hasta la regla dada por el papa Urbano VIII en el siglo XIII se decretó la clausura perpetua como cuarto voto a observar pero sólo para las comunidades franciscanas. Fue a partir de la bula de Bonifacio VIII Periculoso (1293) cuando se comenzó a sancionar con mayor rigurosidad y se generalizó el precepto (como precepto, no como voto) para todos los conventos femeninos. El capítulo V de la sesión XXV del Concilio de Trento no innova en este aspecto únicamente “renueva” (sin cambiar nada) los preceptos de Periculoso y exige su estricta observancia.<sup>102</sup> El desarrollo de tales disposiciones así como su progresiva implementación exigió la creación de espacios especiales y la constitución de una arquitectura particular.

---

<sup>101</sup> SESIÓN XXV, Que es la IX y última celebrada en tiempo del sumo Pontífice Pío IV, principiada el día 3, y acabada en el 4 de diciembre de 1563, en *Sacrosanto, ecuménico y general concilio de Trento...*

<sup>102</sup> Cristina Ratto, “El convento de San Jerónimo...”, pp. 262-263. Teresa de Jesús decretó para sus fundaciones el estricto encerramiento, en primera porque no se aceptaba otra forma de vida religiosa femenina, pero además porque de esta manera “aseguraba que las monjas tuviesen la librtas de distracciones necesaria para ejercer un apostolado indirecto de influencia espiritual, sea por sus oraciones o sea por sus coloquios con amigos espirituales”, es decir, la santa rescata así la tradición de religiosidad informal de finales de la Edad Media que veía en las emparedadas, fleilas, reclusas, beatas, beguinas, terciarias, etc. una forma de dirección y consejo espiritual femenino hasta ahora poco estudiado. Alison Weber, “Teresa de Ávila...”, p. 116 y Ángela Muñoz, “Mujer y religión...”, pp. 734-740.

En este mismo capítulo (V) se señala también el carácter urbano que deben tener las fundaciones conventuales femeninas, en primer lugar para evitar robos, insultos y vejaciones y, en segundo, para asegurar la manutención de los mismos y su custodia.<sup>103</sup> Este penúltimo punto también lo señaló Teresa de Jesús, ya que si bien ella proponía vivir sólo de limosnas y del trabajo manual de la comunidad, la necesidad de asegurar un ingreso económico constante se hizo evidente y las rentas y los patronatos volvieron a escena.

Trento también declara la sujeción de los conventos a la autoridad del Obispo o en su defecto a los generales de la orden propia de la regla que profesaron (cap. IX), la manera en que se debe de elegir a las superioras, así como las características de aquellas mujeres que pretendan serlo (cap. VII), la regularidad de la confesión y la comunión, la asignación de un confesor extraordinario dos o tres veces al año y la prohibición de conservar la Eucaristía dentro de la clausura (cap. X).

Los capítulos XVII y XVIII merecen mención aparte. El primero manda al ordinario a “explorar la voluntad de la doncella” que solicita el ingreso a la vida de clausura dos veces: la primera cuando pide tomar el hábito (con el que se inicia el noviciado) y la segunda antes de profesar solemnemente. Todo esto para asegurar la vocación, virtud y libertad con la que la doncella ingresa a tal o cual convento. El capítulo XVIII, en complemento a éste, condena a quien obligue, o por el contrario, impida a una mujer (sea doncella o viuda) entrar a un monasterio.

Algunos autores coinciden en que el concilio de Trento tomó como ejemplo de vida conventual femenina la propuesta por Teresa de Jesús, no obstante, la sesión XXV sólo debe entenderse como el esquema o bien, los lineamientos generales que la Iglesia Católica tridentina estipula en lo referente a los monasterios de mujeres. Dentro de cada orden religiosa, la vida de las monjas se complementa y matiza a través de las diferentes reglas y constituciones que las rigen, y que para nuestro caso es la *Regla* del Carmen y las *Constituciones* expedidas por Teresa de Ávila.

---

<sup>103</sup> “Y por cuanto los monasterios de monjas, fundadas fuera de poblado, están expuestos muchas veces por carácter de toda custodia, a robos y otros insultos de hombres facinerosos; cuiden los Obispos y otros superiores, si les pareciere conveniente, de que se trasladen las monjas desde ellos a otros monasterios nuevos o antiguos, que estén dentro de las ciudades, o lugares bien poblados; invocando también para esto, si fuese necesario, el auxilio del brazo secular.” SESIÓN XXV, Cap. V, *Sacrosanto, ecuménico y general concilio de Trento...*

La *Regla Primitiva* de las y los religiosos de la orden del Carmen fue escrita por Alberto, Patriarca de Jerusalén, un 13 de enero de 1161 y aprobada en 1248 por el papa Inocencio IV. Consta de XV capítulos y contiene los principales lineamientos de la vida común que deben seguir quienes dedican su vida al servicio de Dios. Está dirigida a los “Religiosos Ermitaños” habitantes del Monte Carmelo pero por la generalidad de sus cláusulas fue posible tomarla también para las comunidades de mujeres.<sup>104</sup>

El Breve que en 1562 aprobaba la fundación del convento reformado por Teresa de Jesús, San José en Ávila, daba también “licencia y libre facultad” a su priora “de hacer estatutos y ordenaciones lícitas y honestas, no contrarias al derecho canónico” con las cuales se gobernarán.<sup>105</sup> La aprobación papal de tales *Constituciones* se consiguió en 1565, y tres años más tarde el general de la orden aceptó el texto como base para futuras fundaciones.<sup>106</sup>

Una vez aprobada su expansión, el crecimiento de la orden reformada dentro y fuera de los territorios de la Península Ibérica se potenció con la publicación de la bula *Militantis Ecclesiae* en 1565 que ordenaba la reforma de la orden del Carmen y de San Benito con la intención de impulsar el nacimiento de una rama descalza dentro de la vida regular en general, a ejemplo de San José de Ávila.<sup>107</sup>

La propagación de la reforma a la rama masculina de la Orden del Carmen se consolidó hacia el año 1568, y creció tanto y tan rápido como la femenina que para finales de 1593 los y las Carmelitas Descalzos se erigieron como una nueva orden dentro de la familia de la Orden del Carmen.<sup>108</sup>

El documento compuesto por 15 capítulos explicita la particularidad de esta nueva orden que se caracterizará por la rigidez y dureza de sus normas. Y su contenido sintetiza las principales costumbres y hábitos que han de seguir quienes se adhieran a ella (tiempos y forma de oración,

---

<sup>104</sup> Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 1-14.

<sup>105</sup> El Breve de fundación fue aprobado por el papa Pío IV a 7 de febrero de 1562. “Constituciones” en Teresa de Jesús, *Obra...*, p. 817.

<sup>106</sup> El primer texto de las *Constituciones* fechado entre 1562 y 1565 se perdió, por lo que la edición más cercana a él en “forma”, “disposición” y “estilo” es la editada por Jerónimo de San José en su *Historia de la Reforma* y retomada por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink en la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos y fechada en 1568. Por estos últimos sabemos de la existencia de otra versión de las *Constituciones* que se aprobaron en 1581, resultado del Capítulo Provincial de los Carmelitas en Alcalá y cuyo principal cuidado fue la adecuación de éstas a las disposiciones del Concilio de Trento.

<sup>107</sup> Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad...*, pp. 40-42.

<sup>108</sup> *Ibidem*

estudio, trabajo; responsabilidades de los diversos oficios monásticos, regulación de relaciones interpersonales internas y externas, disciplinas, corrección y castigo de faltas, etc.).<sup>109</sup> Estas especificaciones y matices tuvieron como finalidad señalar la forma de vida religiosa de las integrantes del Carmelo reformado, por lo que se pueden considerar como textos formadores de una identidad particular dentro de la institución eclesiástica, es decir, como portadores de un carisma. De ahí su importancia para acercarnos a la comprensión de las vidas de las monjas de San José de la ciudad de México.

### **El desarrollo de la vida conventual femenina en Nueva España y San José en el siglo XVII**

El convento de Carmelitas descalzas de San José, conocido más tarde como Santa Teresa la Antigua se fundó en la ciudad de México en el año de 1616.<sup>110</sup> El virreinato para entonces ya contaba con 26 conventos femeninos, 12 en la ciudad de México (sin contar San José) cinco en Puebla, dos en Oaxaca y uno en Chiapas, Valladolid (Morelia), Querétaro, Guadalajara, Mérida, Guatemala y la Habana respectivamente.<sup>111</sup>

San José de México se erigió como el segundo convento de vida contemplativa y de estricta clausura en América, sólo después del convento del mismo nombre fundado en Puebla en 1604. Su fundación se fraguó entre los muros del convento concepcionista de Jesús María pues fueron dos de sus religiosas quienes concibieron la idea de fundar un convento de la Orden reformada del Carmelo Descalzo. Inés de la Cruz (toledana) y Mariana de la Encarnación (criolla) encontraron apoyo e incentivo por parte de los padres Carmelitas Descalzos,

---

<sup>109</sup> “Constituciones” en Teresa de Jesús, *Obra...*, pp. 817 – 840.

<sup>110</sup> El 10 de septiembre de 1684 se dedicó el nuevo templo del convento auspiciado por el capitán Esteban de Molina Mosquera quien solicitó, como patrono, que se cambiara la advocación de San José por la de Nuestra Señora de la Antigua. La devoción del capitán se vio reforzada por la presencia de la imagen central del retablo de altar mayor del templo, también de Nuestra Señora de la Antigua. Ambos factores se conjuntaron y al paso del tiempo tanto el templo como el convento fusionaron ambas advocaciones en un sólo nombre “Santa Teresa la Antigua. Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad...*, pp. 118-119.

Actualmente es Museo de Arte Contemporáneo/Alternativo y está ubicado en la calle Lic. Primo de Verdad núm. 8 en el Centro Histórico de la ciudad de México. El edificio forma parte de los Museos del Instituto Nacional de Bellas Artes. El proyecto que dio origen a su función actual nació en 1993 bajo el nombre de “Ex Teresa Arte Alternativo”, pero desde 1998 adoptó el que lleva hasta la fecha “Ex Teresa Arte Actual”. Funciona como un espacio expositivo y de desarrollo de “prácticas artísticas actuales, entre ellas la instalación, el arte acción, el arte sonoro y el arte multimedia” a nivel internacional. En “Datos Generales”, recuperado el 19 de septiembre de 2012, 4:00 pm de [www.sic.gob.mx/ficha.php?table=museo&table\\_id=77#](http://www.sic.gob.mx/ficha.php?table=museo&table_id=77#)

La página oficial del museo en internet y donde se pueden consultar todas sus actividades:

[www.exteresa.bellasartes.gob.mx](http://www.exteresa.bellasartes.gob.mx)

<sup>111</sup> María Concepción Amerlinck y Manuel Ramos, *Conventos de Monjas...*

consiguieron después de un controvertido pleito legal el fallo a su favor del testamento de Juan Luis de Rivera que les daría los recursos materiales suficientes (las casas y \$ 4,000) como para iniciar el proceso de fundación y solicitar la aprobación por parte de las autoridades civiles y religiosas: el Rey y el Papa.<sup>112</sup>

Finalmente, después de un largo tiempo de negociaciones, fue aprobada la fundación por Paulo V (19 de mayo de 1615) y Felipe III, y el 1 de marzo de 1616 el Arzobispo Pérez de la Serna encabezó la ceremonia de traslado y dio la bendición al nuevo convento, a sus dos fundadoras y a dos hermanas legas.<sup>113</sup>

Su establecimiento, a diferencia de los otros conventos novohispanos, respondía a necesidades que se pueden considerar más espirituales o bien menos materiales pues su vida de total renuncia al mundo negaba la atención de niñas,<sup>114</sup> el ingreso de criadas o servidumbre y la superación de sus integrantes a más de veintiuno.<sup>115</sup> Tales particularidades cobran una mayor relevancia leídas dentro del desarrollo del monacato en tierras americanas.

La vida conventual femenina en Nueva España se implementó y consolidó de manera muy rápida y aún en contra de las políticas reales. Después de la caída militar de Tenochtitlan en 1521, la descomposición social subsecuente así como el proceso de aculturación y evangelización requirió de instituciones dedicadas a la educación de las mujeres, principalmente de las niñas de la nobleza indígena, pero también de mestizas, españolas y criollas que poco a poco

---

<sup>112</sup> Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad...*, pp. 45-73. Josefina Muriel, *Conventos de monjas...*, pp. 377-397.

<sup>113</sup> Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad...*, pp. 72-73.

<sup>114</sup> En el relato-descripción del convento de San José, Josefina Muriel afirma que sí recibían algunas niñas “que sus padres querían dedicar a la vida religiosa” aunque no como en los otros conventos que sí tenían entre sus funciones la educación de infantes. Sin embargo, no he encontrado ninguna referencia en la normatividad carmelitana, crónicas o testimonios dato que lleve a pensar en la presencia de niñas educandas en el convento. Josefina Muriel, *Conventos de monjas...*, p. 395.

<sup>115</sup> “mandamos que en ninguno de ellos haya mas de veinte monjas, incluso las tres hermanas de velo blanco, á no ser que estando completo el dicho número se presentase alguna pretendiente de singular virtud y fervoroso espíritu, la cual con tal de no ser gravosa á la comunidad, y lleve consigo el dote necesario [...]”. “Capítulo II. De la recepción y profesión de las novicias y del número de religiosas que ha de haber en cada convento”, Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 37-39.

El número es de 20, el 21 es contemplando una excepcionalidad y requiriendo de todos los votos del capítulo conventual. Santa Teresa no da números en ninguna de sus obras únicamente dice que han de ser pocas para mejor administración y sostenimiento del convento.

incrementaban en número y con ello los riesgos de sufrir abusos por parte de la población masculina.<sup>116</sup>

Ante este panorama, la solución propuesta por las autoridades civiles y eclesiásticas virreinales fue la instauración de conventos de clausura en los que monjas profesas se encargaran de la educación de las niñas y donde tanto las maestras como educandas permanecieran resguardadas tras altos y fuertes muros.<sup>117</sup> No obstante, la política real, por considerar para estos años no conveniente la fundación de conventos de monjas, recomendó y financió la formación de beaterios y/o colegios dirigidos por mujeres devotas o terciarias.

Bajo el patrocinio de la reina Isabel de Portugal, esposa de Carlos V, se enviaron tres misiones educativas a la Nueva España. La primera, llamada por Josefina Muriel “Misión Imperial” llegó en 1530 junto con la siguiente indicación dirigida a la Segunda Audiencia:

Porque, como vereis, deseando que los dichos naturales de la dicha tierra, así hombres como mujeres, sean instruidos en la cosas de nuestra santa fe católica por todas las formas que para ello se pudieren hallar, y ha parecido que será cosa conveniente que haya casa de mujeres beatas para que con ellas se rijan las niñas y doncellas que tuvieron voluntad para ello, y como vereis van al presente seis beatas, la cuales hemos hecho algunas limosnas, así para sustentamiento como para las casas en que han de morar: por ende, yo os mando que tengais cuidado cómo sean bien tratadas y favorecidas, y que veais cómo la casa en que hubiesen de estar sea la más cerca que se pueda de la iglesia mayor de México, y encomendareis la filiación de ellas al diocesano, porque pues al presente no han de ser profesas ni encerradas, no han de estar sujetas a ninguna de las religiones.<sup>118</sup>

La segunda empresa dirigida por fray Juan de Zumárraga y la marquesa del Valle llegó a la capital en 1534 y una tercera y última a cargo de Doña Catalina de Bustamante un año después. Estas no varían del planteamiento inicial: se mandan beatas, o bien, terciarias, varias de ellas con

---

<sup>116</sup> Josefina Muriel ilustra estos peligros a través del ejemplo del secuestro de “Inesita”, joven robada del colegio de Texcoco por Juan Peláez de Berrio, hermano del presidente de la Primera Audiencia, Diego Delgadillo y que motivó al arzobispo Fray Juan de Zumárraga a solicitar el apoyo real para la formación de colegios. Josefina Muriel, *Conventos de monjas...*, pp. 26-27.

<sup>117</sup> El primer registro documental se encuentra en una carta de 1525 dirigida al rey Carlos V y escrita por el contador de la Real Hacienda Rodrigo de Albornoz quien entre muchos otros asuntos proponía a su majestad: “mandar para un monasterio de mujeres en que se instruyan las hijas de los señores principales, y sepan la fe y aprendan [a] hacer cosas de sus manos y quien las tenga en orden y concierto hasta las casar como hacen las beguinas en Flandes”. Guillermo Porrás Muñoz, *Personas y lugares de la ciudad de México. Siglo XVII*, “Un monasterio de monjas”, p. 92, citado en Cristina Ratto, “El convento de San Jerónimo...”, p. 190.

<sup>118</sup> “Instrucciones para la Segunda Audiencia”, Madrid 12 de julio de 1530 en Ernesto de la Torre Villar (Ed.), *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, Tomo 1, México, Porrúa, 1991. pp. 61-62.

sus familias y se solicita la fundación de casas que funcionen como colegios; se puede deducir, de entrada por salida, ya que se enfatiza explícitamente que las maestras no deben ser profesas ni vivir encerradas.

Sin embargo, los dos proyectos educativos, por un lado, los colegios propuestos por la corona y por otro, los conventos impulsados por las autoridades novohispanas entraron en franca discusión en 1534. Una cédula de Isabel de Portugal dirigida a la audiencia sancionaba la estricta vigilancia con la que los franciscanos pretendían dirigir a las beatas, con la intención de tratarlas y exigirles una vida de estricta clausura que no habían profesado.<sup>119</sup> Mientras que Zumárraga en 1536 en una carta enviada al consejo de Indias y en las disposiciones entregadas a los obispos representantes ante el concilio de Trento expresó la necesidad de los conventos de clausura por el mayor “recogimiento e doctrina” de sus habitantes.

[...] sobre el remedio, acá no se ofrece otro mejor que el quitarles las hijas llegadas a cinco o seis años, y ponellas en las casas donde se críen con sus maestras, y parece por experiencia que antes fuesen religiosas, monjas o beatas, que seglares, por la condición tan íntima y subjeta dellas, y ser tan imitadoras de lo que ven, y porque las que hasta agora han venido por la mayor parte no se aplican ni se humillan a las enseñar y tratar como ellas lo han menester según su condición y manera, mediéndoles el seso y la capacidad, ni tienen el recogimiento y honestidad que ternían las religiosas, que acá es necesaria a los ojos de los padres, [...] y algunas se me han salido de las casas aunque se lo he mandado y puesto de excomunión que no salgan, diciendo que ellas no son esclavas que han de trabajar en balde, y que para médico y botica han menester más cada cien ducados, y quejándose andando de casa en casa que las matan de hambre proveyéndolas yo de todo lo que puedo y (es) necesario. Y por otras causas somos acá de parecer que convenía más monjas, por el recogimiento e doctrina, o beatas profesas o de unas y otras a lo menos hasta media docena para probar [...]<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> “Presidentes y oidores de la nuestra Audiencia y Cancillería de la Nueva España: Juana Velásquez, beata, por sí y en nombre de las otras beatas, sus compañeras, que residen en la ciudad de México, me hizo relación que ya sabíamos lo mucho que habían servido a Nuestro Señor en doctrinar las hijas de los caciques y personas principales de esa tierra, y el recogimiento y honestidad que tiene[n] en su casa; y que, pues ellas no son religiosas no están sujetas a visitación, siendo mujeres honestas, me suplicó y pidió por merced, mandase que no fueren visitadas de los frailes de la Orden de San Francisco, ni las pusiesen en estricta regla, proveyendo que fuesen visitadas por vosotros y que los dichos frailes no tuviesen qué hacer en la visitación de la dicha su casa”. “Documento XVI: A la Real Audiencia que provea que los franciscanos no visiten ya a unas beatas de México. [La reina, Madrid, 27 de noviembre de 1534]” en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, 2 ed., México, Porrúa, 1974. pp. 407-408.

<sup>120</sup> “Documento XIII: Carta de Don Fray Juan de Zumárraga al emperador, México, 25 de noviembre de 1536”, pp. 58-62 y “Documento XIV: Instrucción de Don Fray Juan de Zumárraga a sus procuradores ante el concilio universal, febrero de 1537”, pp. 63-71. De este último documento Mariano Cuevas nos ofrece dos versiones, la segunda se



Ante la pobreza de vida que objetaban las beatas-maestras y la queja ante el excesivo control de los franciscanos muchas de ellas “abandonaron los colegios para servir en casas particulares”, otras regresaron a la península.<sup>121</sup> Zumárraga en contraposición nunca abandonó su pretensión de fundar un convento. A nivel práctico le pareció la opción para solucionar el problema. Ya que por un lado, la vida de las religiosas después de Trento exigió la estricta clausura, y por otro garantizaba su control gracias a la profesión de los votos de obediencia, castidad y pobreza y su sujeción al ordinario.

En otra carta del obispo Zumárraga dirigida al Consejo de Indias en 1537 reitera la necesidad de fundar un monasterio femenino en Nueva España argumentando el beneficio a nivel social de que monjas profesas educaran a la población indígena femenina. En primer lugar Zumárraga pretendía evitar así que las mujeres indígenas fueran ofrecidas como tributo a los caciques que mantenían la poligamia como forma de vida. Y en segundo lugar, porque a ejemplo de los niños “hijos de principales” que los religiosos educaban en sus conventos, Zumárraga vio en la educación de las niñas indígenas un camino seguro y efectivo para propagar y enraizar los valores y formas occidentales sobre la recién cultura conquistada.

Sus aspiraciones como se observa en la siguiente cita, buscaban igualmente el prestigio y distinción que una fundación conventual traía consigo, a nivel espiritual, social y arquitectónico.

[...] monasterio suntuoso de monjas profesas de la manera de Castilla [...] encerrado de buenas paredes altas y convenientes aposentos, con su iglesia y coros alto y bajo, de manera que puedan estar en lo alto las mestizas y en lo bajo las niñas de los naturales [...]<sup>122</sup>

La respuesta del emperador a tal solicitud en 1538 mantuvo su política de no fundación de conventos de clausura por considerarlo no conveniente,<sup>123</sup> decisión totalmente comprensible en

---

publica como apéndice de esta edición y es más rica en detalles. pp. 487-497. Mariano Cuevas (Ed.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, 2 ed., México, Porrúa, 1975.

<sup>121</sup> Josefina Muriel, *Conventos de monjas...*, p. 29.

<sup>122</sup> Documento 32. “Carta de los Illmos. Sres. Obispos de México, Oaxaca y Guatemala sobre la ida al Concilio General, y piden sobre distintos puntos, así de Diezmos, como otros para la buena planta y permanencia de la fe en este Nuevo Mundo [30 de Noviembre 1537] en Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga primer obispo y arzobispo de México*, Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal (Eds.), tomo III, México, Porrúa, 1947. pp. 106-116.

<sup>123</sup> “Acá ha parecido que por ahora no debe haber en las indias monasterio de monjas profesas para la educación de las niñas indias y así he mandado que no se haga por ahora.” Alberto Ma. Carreño, *Un desconocido cedulaario del s.*

una tierra en que se buscaba consolidar la conquista a través del asentamiento y multiplicación de buenas familias cristianas. Pero tal disposición no importó mucho a autoridades virreinales quienes tan sólo dos años más tarde formalizó la fundación del primer convento femenino en América: La Concepción.

Los conventos femeninos en Nueva España cubrieron varias necesidades sociales además de la educación de las niñas, que cabe decir, al poco tiempo resultó únicamente para españolas, criollas o mestizas acaudaladas. La primera y más inmediata, los hizo funcionar como refugio de doncellas españolas y criollas quienes ingresaban mientras esperaban que sus padres concertaran un buen matrimonio que les permitiera un ascenso o estabilidad económica y social. De igual manera albergaron a viudas y huérfanas adineradas quienes a cambio de la inversión de sus bienes en alguna fundación aseguraron su protección y manutención hasta el último de sus días. Otras familias vieron en la vida conventual una opción de vida para las hijas que no alcanzaban a dotar para casarse.

La función espiritual de tales recintos estuvo detrás de cada fundación; tanto para las mujeres que ingresaron como para la población en general, el poder intercesor de la oración y la validez de una vida dedicada al servicio de Dios representó un camino más de acceso y contacto con la divinidad, con lo sagrado.

Ahora bien, aunado a las necesidades antes expuestas podemos hablar de las principales razones por las que personas o familias particulares promovieron, financiaron o protegieron el establecimiento de un convento femenino. La primera y principal fue la obtención de prestigio social, muy importante en una sociedad estamental y jerárquica. La segunda, relacionada íntimamente con éste, aseguraba a los patronos y bienhechores un entierro en un espacio sacro, misas por sus almas y oraciones por su salvación. Y la última, potenciaba el edificio conventual como una forma de expresión económica familiar, daba pretexto para la ostentación artística y engrandecía la belleza y civilidad de la ciudad que lo albergaba.

---

XVI, México, Ed. Victoria, Real Cédula, 28 de agosto de 1538, pp. 122-124. Citado en Josefina Muriel, *Conventos de monjas...*, p. 31.

No cabe duda de que los conventos femeninos contribuyeron al enraizamiento familiar que consolidó la conquista. Estas instituciones sociales de la Península, como bien lo afirma Asunción Lavrin, afianzaron el catolicismo romano en las posesiones de España y fortalecieron la hegemonía del poder regio sobre la Nueva España sobre todo durante el siglo XVII cuando el mestizaje de la sociedad comenzaba a evidenciar los rasgos (no sólo raciales) que harían distintiva a la población en el Nuevo Mundo.<sup>124</sup>

El desarrollo económico del siglo XVII y en buena medida el afianzamiento de fundaciones conventuales que cubrieron la función educativa de la población femenina peninsular y criolla permitieron la llegada de conventos de vida austera como el de San José. El tinte reformista de las órdenes como la del Carmelo descalzo o las Clarisas de la primera Regla o las Capuchinas únicamente pudieron aflorar cuando la necesidad educativa estuvo cubierta por otras instituciones. San José pudo centrar sus actividades en la oración y contemplación porque las circunstancias históricas lo favorecieron, su fundación habla ya de un cambio en la sociedad novohispana del siglo XVII.

---

<sup>124</sup> Asunción Lavrin, "Vida conventual...", p. 38.

## Capítulo 2

### El espacio conventual y el coro bajo

¿quién anda en este mar para anegarse?  
¿De que sirve en quimeras consumirse  
ni pensar otra cosa que salvarse?  
¿De que sirve estimarse y prefesirse,  
buscar memoria habiendo de olvidarse,  
y edificar habiendo de partirse?<sup>125</sup>

Dentro del paisaje urbano de la Nueva España los conventos de monjas ocuparon un lugar preeminente. Estos edificios fueron fundamentales en la configuración del espacio y la organización de las principales ciudades del reino. Su construcción significaba la aparición de recintos que concentraban escenarios de religiosidad femenina, eran “gloria de las ciudades” e indicadores del esplendor económico y cultural de las mismas.

La importancia de los conventos femeninos no sólo estuvo relacionada con el número de sus fundaciones, sino también con el espacio dentro de la traza urbana que ocuparon. Dichos recintos funcionaron como organizadores de la vida pública y cotidiana de las ciudades que los albergaron. Muchos de ellos eran centros de distribución de agua potable, sus templos, porterías y locutorios dieron nombre a espacios públicos como calles, plazas y barrios, y la mayoría formaba parte de los caminos procesionales de las grandes fiestas religiosas.

No obstante, los procesos de exclaustración de la segunda mitad del siglo XIX y las necesidades urbanísticas de la nueva sociedad mucho más secular que se fraguaba por aquellos años, impidieron conservar íntegramente los grandes conjuntos conventuales templos-claustros coloniales. Tal es el caso del convento de San Felipe de Jesús de México fundado en 1665 y que fue destruido en su totalidad para abrir calle de Lerdo, o el de Santa Isabel, también en la capital, que dejó un espacio que actualmente ocupa una parte del Palacio de Bellas Artes.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> *Soneto 20* (fragmento), “Rimas” en Félix María Lope de Vega, *Lírica*, Selección, introducción y notas José Manuel Blecua, Madrid, Castalia, 2001. p. 121.

<sup>126</sup> Antonio García Cubas, *El Libro de mis recuerdos...*, pp. 31-32.

Dentro de los conventos femeninos los espacios más importantes y representativos fueron los coros bajos, tanto por sus dimensiones, su ubicación en los conjuntos conventuales y por sus funciones litúrgicas. La arquitectura de los majestuosos conventos de monjas de la Nueva España y en específico de la distribución, forma y lugar de sus coros se muestra imprescindible para comprender e imaginar las fastuosas ceremonias de toma de hábito y las exequias así como para entender la construcción del espacio que las monjas hacen en sus crónicas y testimonios.

La idea de estricta y perpetua clausura de la vida religiosa femenina determinó un estilo de relacionarse con el mundo y, además, una forma de organizar los espacios, es decir, un tipo de construcción: una categoría arquitectónica.

### **Forma y ubicación de los coros en los conventos femeninos de la ciudad de México.**

Para entender la función de los coros dentro de los conventos de monjas en Nueva España es necesario explicar primero la forma que se esperaba tuvieran éstos según los lineamientos generales dictados por la Iglesia Tridentina. Pero dicha reconstrucción no resultaría provechosa si no atendiéramos al diseño resultante de la adaptación de los preceptos en tierras americanas, es decir, de la forma que en que los arquitectos novohispanos aseguraron la clausura de las esposas de Cristo manteniendo el carácter público de sus templos.

Sin duda, el texto que buscó fijar en sus indicaciones constructivas una arquitectura religiosa propia para la Iglesia Tridentina fue *Instrucciones de la fábrica y ajuar eclesiástico* de Carlos Borromeo (1538 – 1584). Cabe advertir que dichas instrucciones sirvieron más que como reglas como guías de construcción pero rescataremos lo que dice acerca de los conventos de monjas y de sus coros para saber qué se esperaba de ellos, y cómo las adaptaron y/o modificaron los arquitectos en Nueva España.<sup>127</sup>

En el apartado “De la Iglesia de las monjas”, Borromeo no menciona nada específico sobre los coros, ni los presenta como un espacio autónomo dentro de la nave de la iglesia. Todas sus disposiciones van encaminadas a reforzar y cuidar el precepto de clausura.<sup>128</sup> Únicamente

---

<sup>127</sup> Carlos Borromeo, *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*, Introducción-traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria, Nota preliminar de Elena Isabel Estrada de Gerlero, Notas contextuales de Paola Barocchi, 2 ed., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2010.

<sup>128</sup> “A las monjas ninguna diligencia debe parecer excesiva para la custodia de aquel tesoro, por cuya causa, renunciando a todas las cosas y cuidados cercanos –a la cosa familiar- y terrenos, se recluyeron en los setos del monasterio.” Conc. Prov. I [1565] en *Acta Ecclesiae Mediolanensis ab eius initis usque ad nostram aetatem*, opera et estudio presb. Achillis Ratti, volumen secundum, Milán, 1982. Citada en: Carlos Borromeo, *Instrucciones de la*

encontramos dentro de estas el señalamiento de que se haga “desde la vista del altar” una ventanilla en la pared transversal “de donde las monjas miren y oigan el sacrificio de la misa”.

Esta ventana, así como el altar, extiéndase, trazada a lo alto, aproximadamente dos codos; su parte inferior, desde la superficie del altar, quede construida de alto con la pared de un codo y al menos diez pulgadas. Protéjase con rejas de fierro, y éstas dobles y semejantes y distantes entre sí aproximadamente doce pulgadas. Empero las celosías de cada obra enrejada, sin embargo, podrían unirse de tal modo que sus intervalos no sean de más de tres pulgadas, y tan bien cercados, que de ningún modo puedan fácilmente separarse o desunirse uno de otro. Pero por dentro tenga batientes, protegidas con pestillo y llave: las cuales podrían cerrarse por los lados o conducirse hacia arriba con una polea o con un cable tractor.<sup>129</sup>

Más allá de las especificaciones sobre las medidas y distancias es importante resaltar la presencia de las celosías y rejas de fierro dobles, que serán características fundamentales de los coros en Nueva España.<sup>130</sup> La solución arquitectónica que en estos reinos se dio tanto a la ubicación, distribución y forma del templo hizo de sus coros algo “novedoso”. En opinión de Francisco de la Maza, el sistema coro alto, bajo, criptas fue algo que sólo se dio en territorios americanos, ya que tal distribución y relación espacial no existió en los templos españoles del mismo periodo.<sup>131</sup>

Queda claro que la vida religiosa femenina exigió una arquitectura diferente, adecuada a las necesidades de quienes por precepto desarrollarían todas sus actividades dentro de la clausura, es decir, dentro de un espacio físico muy bien delimitado y protegido. Una vez hecha la profesión, la monja “ni viva ni muerta volvía al mundo”, los únicos espacios de contacto con el exterior eran los coros, tribunas y confesionarios<sup>132</sup> dentro el templo, y los locutorios, torno y portería por la parte de la clausura.<sup>133</sup>

---

*fábrica...*, Nota 92, p. LXXXII. Siguiendo las notas contextuales de Paola Barocchi es en el Concilio Provincial Milanés de 1565 donde se establece con mayor amplitud la distribución de los espacios del monasterio y las normas de la vida monástica. Queda la incertidumbre de qué tanto la sociedad novohispana los tuvo en cuenta a la hora de construir o planear una fundación, por ello únicamente hago referencia al lector de su existencia. Carlos Borromeo, *Instrucciones de la fábrica...*, Nota 102, p. LXXXVI.

<sup>129</sup> Carlos Borromeo, *Instrucciones de la fábrica...*, p. 86.

<sup>130</sup> Las medidas y distancias referidas en las *Instrucciones* de Carlos Borromeo difícilmente podían respetarse en las construcciones conventuales femeninas novohispanas puesto que la mayor parte de las fundaciones comenzaban en casas improvisadas que con el paso del tiempo se iban adaptando.

<sup>131</sup> Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros de monjas en México*, 2 ed., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1973. p. 9.

<sup>132</sup> Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros...*, pp. 10-11.

<sup>133</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, 2000. p. 117.

Aunque no podemos hablar de los conventos femeninos como un todo puesto que cada uno tiene sus particularidades, como bien lo hace notar Manuel Toussaint al describir los conventos de monjas del siglo XVII, sí se puede hablar de ellos como una categoría arquitectónica ya que su formación es más o menos uniforme.

En general, el templo siempre es de una sola nave, trazada de forma paralela a la calle, lo que facilitó el acceso de la gente por las dos portadas laterales, característica esta última también distintiva de los templos de monjas novohispanos, sobre todo de los construidos durante el siglo XVII.

Sus coros merecen mención aparte, de ellos Manuel Toussaint nos dice:

Se desarrolla ampliamente el coro, que a veces se ve casi tan grande como la misma nave y además doble, es decir, uno en la planta baja y otro arriba; el coro de la planta baja está dividido de la nave del templo, por una reja cuyos hierros presentan hacia afuera picos terribles que parecen simbolizar las garras de un dragón que defendiese a las monjas del peligro exterior [...] El coro alto no ostenta esa reja formidable, sino otra más sencilla, pero cubierta, como la de abajo, con mamparas de tela que permiten ver desde el interior y no toleran que la mirada del pueblo se dé cuenta de lo que acontece en los coros.<sup>134</sup>

Toussaint como vemos, destaca en primer lugar, el gran tamaño de los coros, su composición (alto y bajo) y las rejas que protegían la clausura, dobles en los coros bajos y sencillas en los altos.

Las iglesias conventuales se componían de espacios muy bien determinados, a saber: presbiterio, sacristía, confesionarios, tribunas, coros y criptas. El presbiterio era el espacio propio de realización del ritual eucarístico y se diferenciaba “jerárquicamente del resto de la iglesia por medio de gradas que la rodeaban por sus tres lados”,<sup>135</sup> lo enmarcaban grandes y ostentosos altares y su posición permitía que desde cualquier lugar se apreciara lo que sucedía en él.<sup>136</sup> La sacristía, ubicada de manera regular al lado del presbiterio y sin acceso al monasterio, era el lugar en donde se guardan las ropas, los instrumentos y lo todo lo necesario para la misa. Los confesionarios, adosados a la pared que comunicaba con el claustro, permitían llevar a cabo la

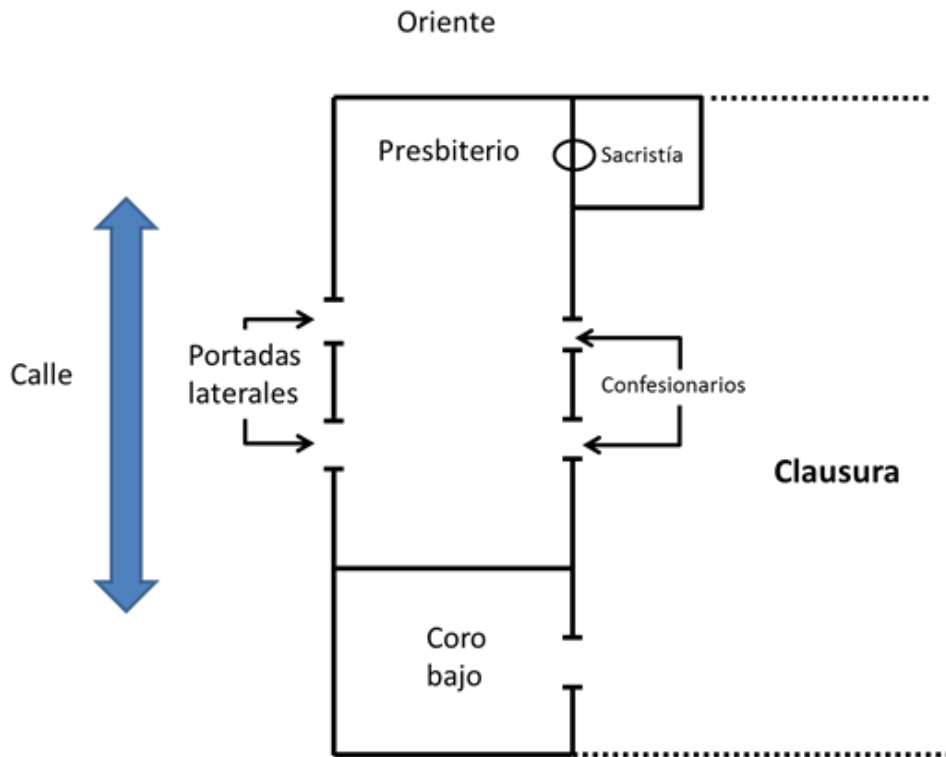
---

<sup>134</sup> Manuel Toussaint, *Arte Colonial en México*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1962. pp. 98-99.

<sup>135</sup> “De las gradas del altar mayor” en Carlos Borromeo, *Instrucciones de la fábrica...*, pp. 17 – 18.

<sup>136</sup> Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos...*, p. 100.

comunicación sin romper la clausura. Mientras que coros y tribunas eran los espacios desde donde las monjas profesas participaban de las celebraciones religiosas.<sup>137</sup>



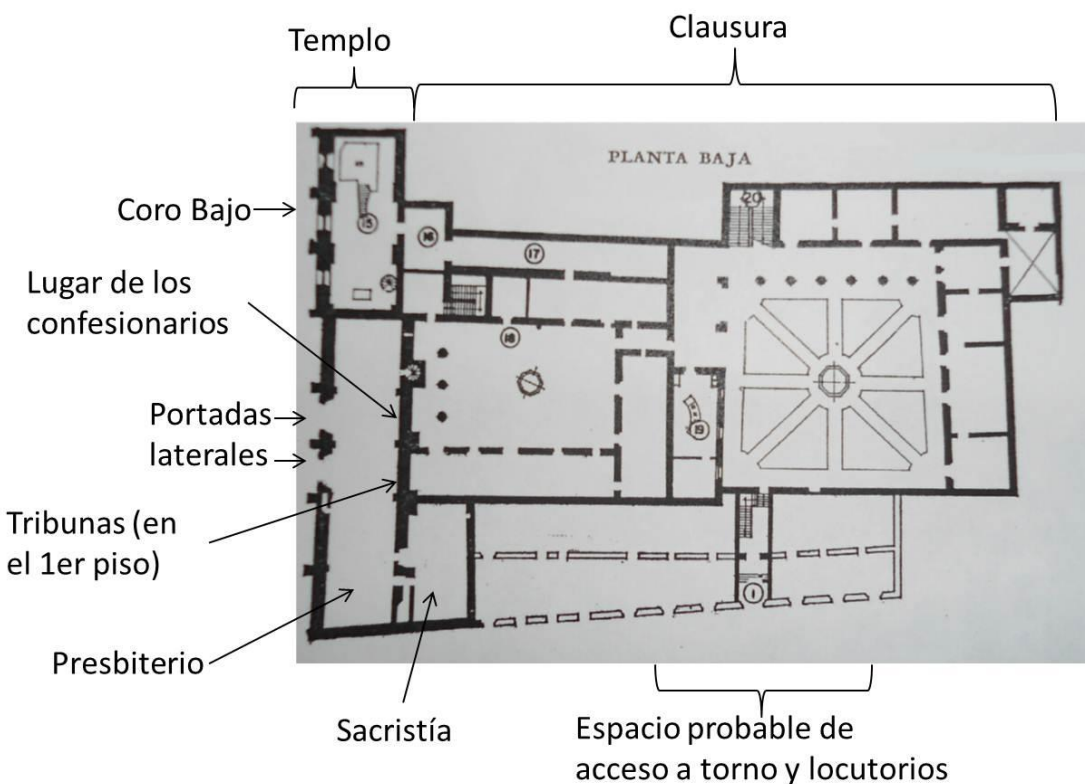
**Fig. 1 Templo. Planta baja de un conjunto conventual femenino del s. XVII.  
Reconstrucción**

La estructura y ubicación de los coros, aunado a la existencia de dos portadas de acceso (o portadas gemelas) y al eje longitudinal del templo paralelo a la calle fueron, a decir de los historiadores del Arte, las tres características arquitectónicas particulares de los templos de los conventos de monjas en Nueva España durante el siglo XVII.<sup>138</sup>

<sup>137</sup> Las “tribunas o balcones daban al altar mayor, y a veces ocupan el segundo cuerpo de un retablo”, regularmente se construyeron a lo largo de la nave y estaban destinadas a las monjas enfermas y ancianas o en su defecto albergaban a las “niñas recogidas” o “educandas”. Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros...*, p. 11.

<sup>138</sup> Diego Angulo Íñiguez, Enrique Marco Dorta y Mario Buschiazzo, *Historia del arte hispanoamericano*, Vol. II, cap. 1ro, “La arquitectura del siglo XVII en México”, p. 6. Citado en Cristina Ratto, “El convento de San Jerónimo...”, p. 42.





**Fig. 1 Un ejemplo de distribución de espacios en un convento femenino. Museo de Arte Religioso, Antiguo Convento de Santa Mónica, Puebla, Plano de la Planta Baja.<sup>139</sup>**

En una de las crónicas fundacionales del convento de San José encontramos la mención de las dos puertas de acceso, característica arquitectónica propias de un convento de monjas. Lo que nos hace pensar que tal particularidad arquitectónica a principios del siglo XVII era ya una característica física de una construcción conventual femenina.

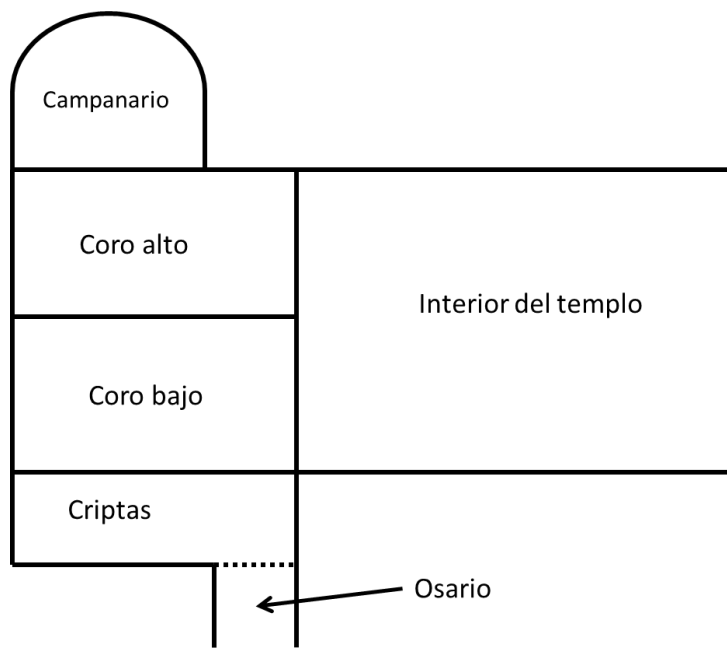
Inés de la Cruz recuerda las palabras proféticas de Marina de la Cruz, una monja de vida ejemplar con quien convivió y compartió sus deseos de abrazar una vida más austera que la profesada en el convento de Jesús María, que le aseguró la fundación del convento de carmelitas descalzas haciendo referencia a las dos puertas, que suponemos custodiarían la entrada al templo.

<sup>139</sup> Este esquema aunque no corresponde a la ciudad ni a la orden que aquí se estudia tiene por objetivo dar al lector una idea de un conjunto conventual completo. Los dos claustros que se observan en el espacio de la clausura son resultado de las reformas del siglo XVIII, donde se pide que novicias y profesas vivan en claustros separados.

Sintiéndose Inés de la Cruz muy enferma pidió la bendición de su hermana Marina quien le respondió:

[...] no hija, no se morirá tan presto. Mucho le queda por pasar que el convento de San José se hará y tendrá dos puertas. A la una le guardará Nuestra Señora y a la otra san José, y [de] él se servirá mucho Nuestro Señor.<sup>140</sup>

Por otro lado, los coros en las construcciones de los siglos XVI y XVII “se encontraban dispuestos de manera frontal al presbiterio” sin restar espacio a la iglesia.<sup>141</sup> Y su distribución generalmente respondió al esquema: coro alto, coro bajo, cripta y osario.



**Fig. 2 Vista lateral de la distribución de los coros en los conventos de monjas del siglo XVII. Reconstrucción**

El convento de San José por lo que hemos podido observar en los documentos y en los resultados de las excavaciones arqueológicas no tuvo cripta. Las monjas eran enterradas bajo el coro bajo y muy probablemente después de cierto tiempo, o cuando moría otra religiosa se exhumaba algún enterramiento, quizá el más antiguo, para dar cabida a un nuevo cuerpo y los restos de la monja desenterrada eran depositados en el osario, es decir, en un espacio común donde se colocaban los

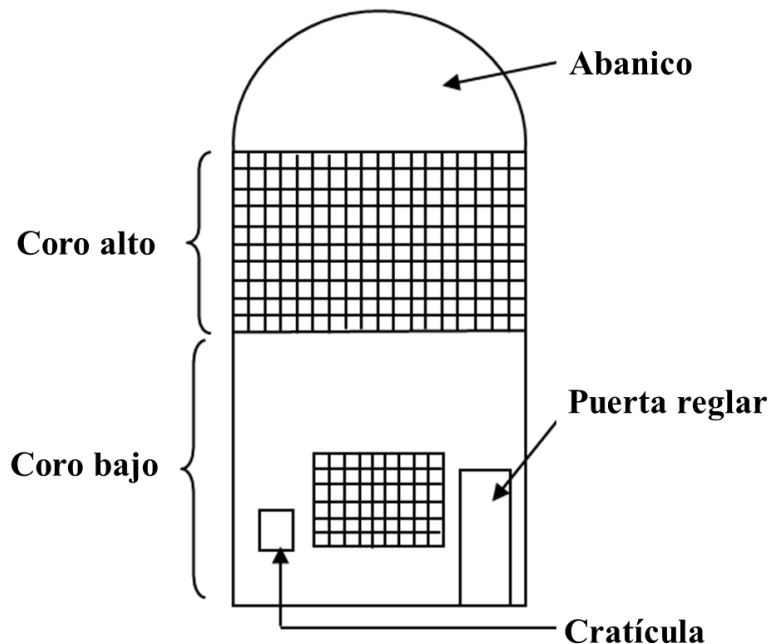
<sup>140</sup> Inés de la Cruz, “Fundación...”, p. 321.

<sup>141</sup> Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos...*, pp. 100-105.

huesos de las monjas exhumadas y que según nos permiten deducir se encontraba en medio del coro bajo cerca de la reja.<sup>142</sup>

Ahora bien, la distribución de los coros era la siguiente:

El coro bajo ocupa la mitad, arrancando directamente del piso, hasta el arco y la bóveda divisorios del coro alto. Lleva este coro bajo, en medio, un gran hueco rectangular, adintelado, o un arco rebajado, en donde van las rejas. Son éstas siempre dos, una hacia la iglesia y otra hacia el interior del coro. A un lado, cabe la puerta de la Iglesia, se abre la puerta de comunicación con ésta, que servía para la entrada de las novicias cuando se despedían del mundo o para llevar solemnemente el viático; del otro, y haciendo simetría con esta entrada, estaba la cráticula.<sup>143</sup>



**Fig. 4 Vista frontal de los coros. Reconstrucción**

La constitución de un coro alto como un lugar amplio e independiente atípico en conventos españoles y la ubicación de la cráticula (o comulgatorio) a las orillas del coro bajo en lugar del

<sup>142</sup> Elsa Hernández Pons, “El coro bajo de Santa Teresa la Antigua”, *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 9, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1987. pp. 220 – 221. Véase el esquema 2 “Área del coro bajo con las fosas y una esquematización general de los entierros encontrados”.

<sup>143</sup> Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros...*, p. 17.

centro<sup>144</sup> acrecientan la singularidad de las construcciones novohispanas. Los conventos de Capuchinas y los de la Compañía de María (ya para el XVIII) en la ciudad de México fueron la excepción a esta regla, pues sus coros bajos se ubicaron junto al altar mayor y no frente al altar.<sup>145</sup>

### **Función de los coros.**

Aunado a estas particularidades arquitectónicas lo que completó el sentido y significado a los coros fueron las actividades que allí se desarrollaban diariamente. Los coros eran “centro y corazón de los conventos” no sólo por ubicarse en el espacio liminal entre el mundo profano y el sagrado, entre la sociedad y la comunidad monacal, sino porque en ellos se desarrollaron las actividades más importantes de la vida religiosa femenina.

En el coro alto se rezaba cada día el oficio divino: maitines a media noche o al alba, laudes o prima antes de amanecer, tercia, sexta, nona, vísperas y completas durante las primeras horas de la mañana y el resto de la tarde hasta caer la noche.<sup>146</sup> Los horarios del rezo variaban no sólo de orden a orden, también de convento a convento dependiendo muchas veces del clima de la región, del cambio estacional o del ritmo económico-social de la región donde se asentaban. Lo que sí es innegable es la obligatoriedad de la actividad y la gran cantidad de tiempo dedicada a ella.

Las carmelitas descalzas, según las *Constituciones* de Santa Teresa se levantaban a las cinco de la mañana, y después de la oración personal que duraba una hora rezaban prima y tercia.

---

<sup>144</sup> “En España no le llaman ‘crátula’ sino simplemente comulgatorio. Casi siempre se encuentra en el medio del Coro bajo, entre dos rejas, y forma un altar pequeño en el que el lugar del Sagrario lo compone la rejilla para comulgar. Los Coros altos, bien raros en España, tienen un balcón con reja y no existen, por lo menos en Castilla, los esplendentes “abanicos” mexicanos que cubren todo el espacio bajo el arco toral.” Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros...*, p. 10.

<sup>145</sup> Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros...*, p. 10. Rosalva Loreto señala que en Puebla el conjunto coro-alto coro-bajo se respetó generalmente durante el siglo XVII, en particular en los conventos de calzadas, es decir, en los que llevaban una vida más flexible en sus costumbres y de menos rigor disciplinario. Pero ya en el siglo XVIII sucede lo mismo que en los conventos de Capuchinas y los de la Compañía de María de la ciudad de México pues Santa Teresa, Capuchinas, La Soledad y Santa Rosa en Puebla, desplazaron la ubicación de sus coros bajos al lado del altar mayor. Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos...*, p. 107.

<sup>146</sup> Francisco de la Maza describe y diferencia dos horarios del rezo divino, el primero válido para monjas de vida calzada y el segundo para monjas de vida rigurosa o también llamadas descalzas. Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros...*, pp. 13-14. Rosalva Loreto por su parte presenta el horario del convento de Santa Catalina de Siena de Puebla. Remito al lector a estos trabajos para que corrobore la variedad de horarios. Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos...*, pp. 108-109.

Escuchaban misa a las ocho. A las dos de la tarde hacían vísperas, a las seis pasado el medio día completas y después de las nueve, maitines. En invierno las actividades matutinas se retrasaban una hora y por la tarde se adelantaban, es decir, se levantaban a las seis, y rezaban completas a las cinco manteniendo el mismo orden de sus demás actividades. Pero, habrá que señalar que los días de fiestas religiosas, los domingos y el tiempo litúrgico (Cuaresma, Adviento, Pascual, etc.) también hacían variar el horario, la forma (cantada o rezada) y algunas fórmulas.<sup>147</sup>

El coro bajo, en cambio, era el lugar donde se escuchaba misa diario, se elegía priora y se nombraban los principales cargos administrativos de la comunidad. Las novicias recibían el hábito, un año después profesaban solemnemente (quienes cumplieran con los requisitos) y al final de sus vidas, este mismo espacio recibía sus restos mortales, perdiéndose finalmente su recuerdo en la eternidad del osario.<sup>148</sup>

De esta variedad de actividades desarrolladas en el espacio del coro bajo nos interesa destacar las ceremonias de toma de hábito, profesión y muerte, para mostrar el estrecho vínculo entre la sociedad y la comunidad monacal reflejado en el aspecto público de las ceremonias, pero sobre todo por el significado que adquirieron estos momentos rituales entre sus protagonistas.

Las crónicas fundacionales y los testimonios escritos de las monjas enfatizan la descripción de estas ceremonias, de sus principales signos y gestos porque a partir de sus significados asociados a las experiencias de dolor y sufrimiento, así como del sentido trascendente de la ritualidad se constituyen “verdaderas” carmelitas descalzas a nivel personal y colectivo.

### **La ciudad de México y San José en el siglo XVII.**

Retomando la idea de Gabriella Zarri quien afirma que “la estructura material en que monjas y religiosos transcurrían gran parte de su vida era expresión primaria no sólo de su presencia en un lugar, sino de la dignidad, riqueza y potencia del orden religioso y de quien la profesaba”<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> “Constituciones” en Teresa de Jesús, *Obra...*, pp. 819-822.

<sup>148</sup> Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros...*, pp. 14-23. Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos...*, pp. 109-116. Alma Montero Alarcón, *Monjas coronadas...*, pp. 50-53.

<sup>149</sup> “la struttura materiale in cui monaci e religiosi trascorrevano gran parte della loro vita era espressione primaria non soltanto della loro presenza in un luogo, ma della dignità, ricchezza e potenza dell’Ordine religioso e di chi vi professava.” Gabriella Zarri, “La vita religiosa tra rinascimento e controriforma Sponsa Christi: nozze mistiche e

entenderemos cabalmente la preeminencia del convento de San José dentro de la sociedad colonial del siglo XVII.

San José y sus monjas, según el planteamiento de Manuel Ramos Medina en su obra *Imagen de santidad en un mundo profano*, constituyeron una verdadera “aristocracia espiritual”, por la calidad social de sus habitantes, por la rigidez de la regla del Carmelo reformado cuya fama en Europa y América a principios de siglo era indiscutible y por la perfección religiosa que sus monjas demostraban.<sup>150</sup> No es casual el interés del arzobispo Pérez de la Serna en propiciar la fundación, en ir él mismo a tomar posesión de las casas, arreglar el fallo del testamento y traer reliquias para “engalanar” el templo.<sup>151</sup>

El lugar privilegiado de la traza urbana que se les otorgó a las carmelitas para su fundación también es un reflejo de esta misma idea. Pues para 1616 contando ya la capital del virreinato con 12 conventos femeninos, el de San José se ubicó atrás de la casa Arzobispal, casi al costado del Palacio Virreinal y a menos de una cuadra de la Catedral.

**Conventos de monjas fundados para 1616**

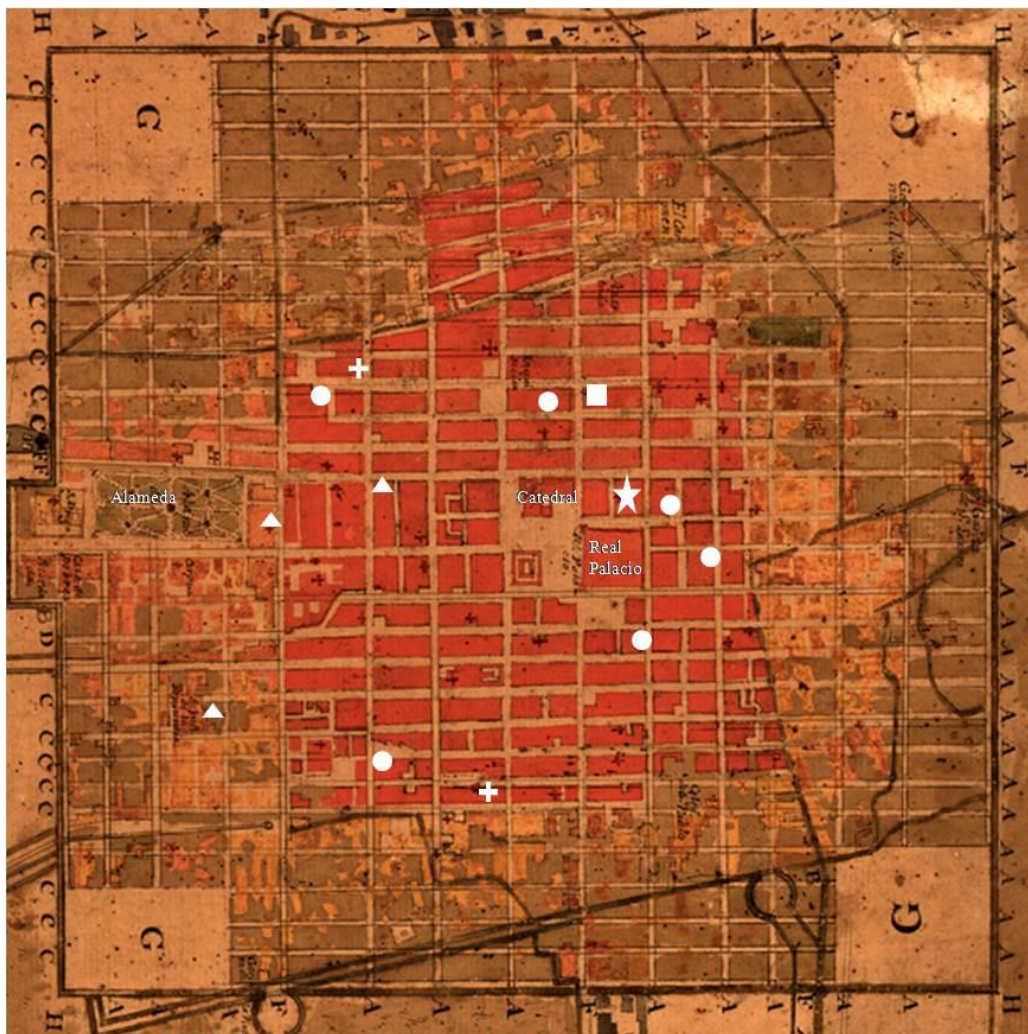
Orden Religiosa	Símbolo	Conventos
Concepcionistas	●	La Concepción, Regina Coeli, Jesús María, La Encarnación, Santa Inés, Nuestra Sra. de Balvanera.
Clarisas Urbanistas	▲	Santa Clara, San Juan de la Penitencia y Santa Isabel.
Jerónimas	+	San Jerónimo y San Lorenzo.
Dominicas	■	Santa Catalina de Sena.
Carmelitas Descalzas	★	San José o Santa Teresa la Antigua.

---

professione monastica, en Sara F. MATthewes-Grieco y Sabina Brevaglieri (ed.), *Monaca moglie serva cortigiana: Vita e immagine delle donne tra Rinascimento e Controriforma*, Firenze-Italia, Morgana, 2001. p. 142.

<sup>150</sup> Inés de la Cruz era natural de la ciudad de Toledo y sus padres eran los Hidalgos Francisca de Castellet y Luisa de Ayala. Mariana de la Encarnación por su parte fue hija de Alonso de Herrera e Inés de Pedraza. Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad...*, pp. 51-55.

<sup>151</sup> Sobre los motivos que tuvo el arzobispo Juan Pérez de la Serna para apoyar a tal grado la fundación, no interesan por el momento a nuestro análisis. Si aprovechó el prestigio de la fundación para legitimar su poder, para demostrar su obediencia a las políticas reales y beneficiarse de las limosnas del convento sólo nos interesa en la medida que esto prueba o nos da indicios de la fama de santidad de sus monjas y del prestigio social de la orden. Manuel Ramos Medina, *Imagen de santidad...*, pp. 60-73.



**Fig. 5 Manuel Ignacio de Jesús del Águila, *Plano iconográfico de la Ciudad de México* [...], 1794. Detalle.<sup>152</sup>**

El prestigio social de las habitantes del Convento de San José queda demostrado en los trabajos escritos que reseñaron sus vidas. Sigüenza y Góngora en su *Paraíso Occidental* dedica una parte significativa de su trabajo a las vidas de Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación, siendo su

<sup>152</sup> Manuel Ignacio de Jesús del Águila, *Plano iconográfico de la Ciudad de México que muestra la disposición general de sus calles hermosas y apacibles, así como la reparación y la eliminación de las características negativas de los diferentes barrios, con sus innumerables lugares escondidos, callejuelas desiertas, ruinas (todo obra de la negligencia de sus residentes), a pesar del esfuerzo de los agentes del orden público bajo el mando del Excelentísimo Conde Revilla Gigedo, en la administración del alcalde metropolitano Don Ignacio Castera, 1794. Recuperado de “Biblioteca Digital Mundial”, <http://www.wdl.org/es/item/190/> el 29 de septiembre de 2012.*

objetivo hacer la Historia del Convento Real de Jesús María.<sup>153</sup> Fray Juan Bautista Méndez escribe la *Historia de la fundación de las carmelitas descalzas de San José de México* no importando que él pertenezca a la orden de Predicadores<sup>154</sup> y, finalmente, fray Agustín de la Madre de Dios no deja de mencionarlas en su *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano*, historia de la Orden del Carmen en la provincia de Nueva España.<sup>155</sup>

Cada uno de estos cronistas destaca aspectos diferentes de sus reseñadas, pues tienen objetivos diversos, pero la mención reiterada a sus vidas es ya un indicativo de la importancia de la presencia e influencia social que alcanzaron las monjas de San José. El análisis del uso que les dan a los escritos de las religiosas así como su interpretación de las mismas queda pendiente para otro estudio.

### **El coro de San José.**

La única referencia descriptiva que nos queda del coro de San José es la que ofrece Francisco de la Maza.

Según parece el coro alto estaba formado por barandillas de maderas de granadillo y cedro y tal vez así era el abanico, sin olvidar que se ha dicho que el gran mediopunto de pintura de la Asunción que hoy está sobre el cancel de la puerta principal de la Catedral, ocupaba el arco de Santa Teresa, a la manera poblana. En el coro bajo, arriba de las rejas estaba una pintura de la Piedad. Nada de esto existe ya. Las rejas fueron arrancadas y un muro innoble tapó los arcos. Sólo quedan las solitarias bóvedas y las ventanas de la calle: la del coro alto rasgada y sin reja; la del coro bajo intacta, con su reja cuajada de púas, como desafiando a algún indiscreto y audaz transeúnte que quisiera asomarse por ella.<sup>156</sup>

A pesar de esta romántica descripción de dichos espacios y de la indignación que refleja por su destrucción, la opinión de Francisco de la Maza sobre la historia fundacional del templo San José

---

<sup>153</sup> Sigüenza y Góngora Carlos de, *Parayso Occidental, plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy católicos y poderosos reyes de España Nuestros Señores en su magnífico Real convento de Jesús María de México*, México, CONACULTA, 1995.

<sup>154</sup> Fray Juan Bautista Méndez, *Historia de la fundación de las carmelitas descalzas de San José de México*. AH-CEHM-CARSO, Col. Adquisiciones diversas, Fondo CCLXXXII, Doc.2.

<sup>155</sup> Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano. Mina Rica de ejemplos y virtudes en la Historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, México, Probusa-Universidad Iberoamericana, 1984.

<sup>156</sup> Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros...*, p. 41.

La estructura de los arcos “a la manera poblana” tal como lo refiere la cita de Francisco de la Maza se explican de la siguiente manera. “Vistos desde la iglesia, el muro de los coros terminaba en la parte superior con un inmenso “abanico” que llenaba el medio punto. Este elemento se decoraba con lienzos de pinturas al óleo que cubrían todo el arco, que también podría conformarse de madera labrada.” Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos...*, p. 107.



es diametralmente opuesta. La describe como “una de las más tristes historias de la teocracia colonial”, resume el motivo de su fundación como “un capricho de una monja española” que no conforme con el convento en el que vivía (Jesús María) “quiso construir uno de carmelitas descalzas”, y presenta al arzobispo Pérez de la Serna como un hombre de mal carácter, autoritario e intransigente.<sup>157</sup>

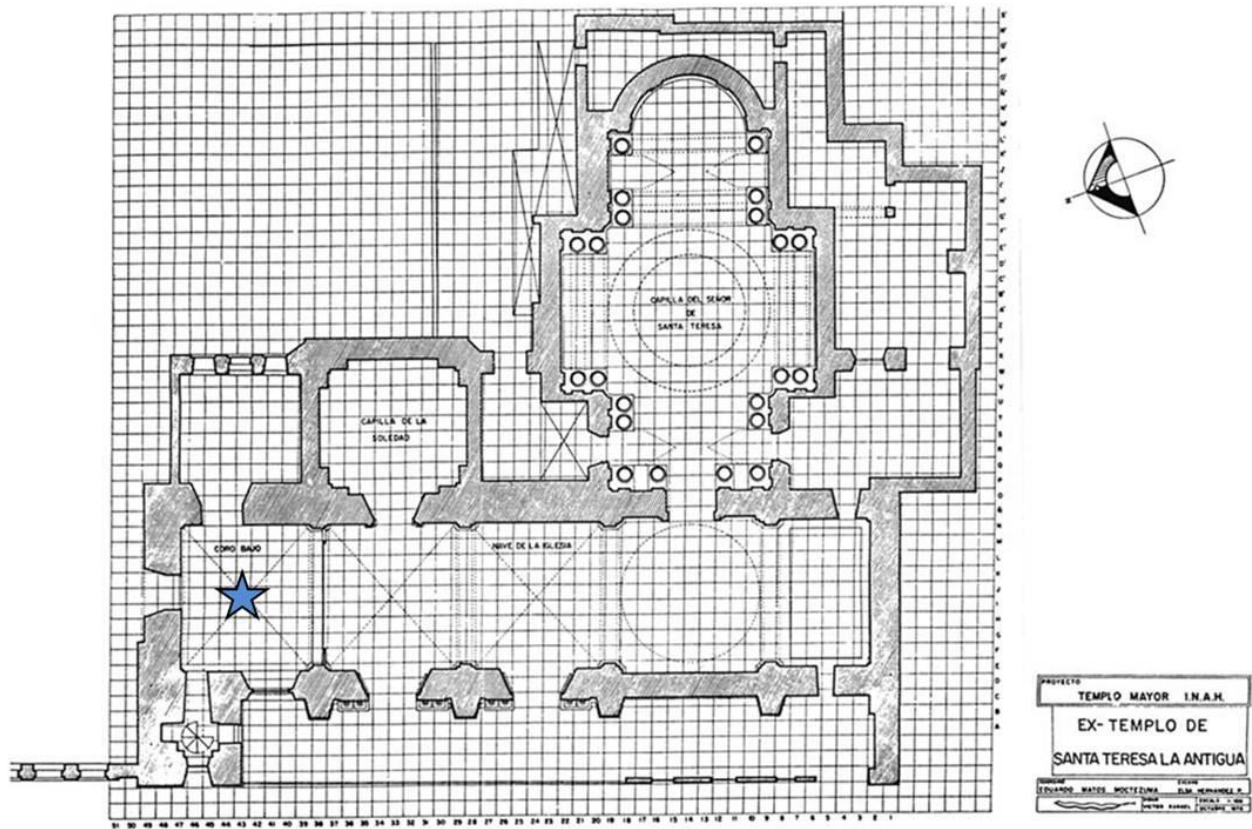
Hago este señalamiento no para enfatizar la opinión negativa de Francisco de la Maza sobre las monjas de San José y el obispo Pérez de la Serna sino para poner de relieve su idea de conservación y preservación de este tipo de espacios a partir del valor estético de los inmuebles, o bien por haber albergado a grandes personajes, como lo fue Sor Juana Inés de la Cruz para el convento de San Jerónimo. Si aplicamos este último argumento al caso de San José no habría porque rescatar ni preservar espacios como este, reflejo del autoritarismo eclesiástico, del capricho de una mujer aristócrata o de la intransigencia de un hombre.

En su opinión la “pura belleza” de estos edificios debiera justificar su existencia y su restauración,<sup>158</sup> con lo cual estoy de acuerdo, pues comparto el mismo gusto y goce al sentir a través de ellas el siglo XVII un poco más cerca. Sin embargo, creo también que si algo nos enseña la Historia es que nada se mantiene inmóvil en el devenir de la humanidad y que tanto las modificaciones, destrucciones y/o renovación de las funciones de los templos también nos hablan de lo que hemos sido y de lo que intentamos ser como sociedad.

---

<sup>157</sup> Francisco de la Maza también echa mano de los manuscritos de Sor Inés de la Cruz resguardados en la Biblioteca de la Universidad de Austin. Asumiendo que no sean los mismos que conservan las carmelitas descendiente de esta fundación en su Archivo Histórico, cabría preguntarnos el porqué de varias copias de un mismo manuscrito femenino, para qué o para quién eran esa copias, cómo circulaban, etc. Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros...*, pp. 39-41.

<sup>158</sup> Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros...*, p. 24.



**Fig. 6 “Plano general de la iglesia con la retícula para el control arqueológico de las diversas áreas de excavación” tomado de Elsa Hernández Pons, “El coro bajo de Santa Teresa la Antigua”.**

Regresando al coro de San José cabe señalar que la ubicación que describe Francisco de la Maza, es la de la iglesia tal y como llegó hasta el siglo XX. La iglesia a la que hacen referencia Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación en sus crónicas fundacionales es la que llamaremos primitiva. La ubicación de su coro en esta primera construcción no la podemos determinar con certeza, sin embargo, no dudamos que haya estado cerca o muy próximo a donde quedó posteriormente.

La primera construcción del convento inició el 5 de julio de 1615 con la demolición de las casas donadas por Juan de Rivera y que el Arzobispo Pérez de la Serna expropió después de conocer el fallo a su favor del testamento de Rivera. La adaptación del espacio duró ocho meses y consistió en improvisar “unas salas bajas para la iglesia, con confesionarios y coros, así como en hacer un campanario”, sólo lo suficiente para dar inicio a la vida monástica.

En ocho meses se hizo la iglesia y los coros, y una salita con cuatro puertas, que no teníamos sitio donde estar, que todo lo demás se deshizo para componerla. Aquí estábamos con mucho miedo de noche, cerrando las cuatro puertas, que lo demás estaba hecho corrales.<sup>159</sup>

El primer templo “se encontraba en la esquina que daba vuelta a la calle del Hospicio, a la que veía la puerta principal”<sup>160</sup> y fue hasta 1684, año en que se dedicó la iglesia con la ubicación que hoy conocemos.<sup>161</sup> Tanto el templo como el claustro continuaron modificándose hasta bien entrado el siglo XIX pero la distribución de los espacios en el templo se mantuvo.<sup>162</sup>



**Fig. 7** Antonio Álvarez (cartógrafo) y Miguel Rivera (creador), *Mapa de la Ciudad de México*, 1720. Detalle. Biblioteca Digital Mundial, <http://www.wdl.org/es/item/2967/> recuperado el 29 de septiembre 2012.

<sup>159</sup> Inés de la Cruz, “Fundación...”, pp. 313-330.

<sup>160</sup> María Concepción Amerlinck de Corsi, “El ex convento de San José y la Iglesia de Santa Teresa la Antigua, sus arquitectos y artesanos” en Manuel Ramos Medina (Coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español. Memorias del II Congreso Internacional*, México, CONDUMEX, 1995. pp. 477-495.

<sup>161</sup> Francisco de la Maza, *Arquitectura de los coros...*, p. 40.

<sup>162</sup> Remito al lector al trabajo citado de María Concepción Amerlinck de Corsi para una mayor explicación de las etapas constructivas del convento de San José desde su fundación hasta el siglo XIX. También véase Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos...*, pp. 34-35.

Sin embargo, como ya hemos señalado, lo que verdaderamente dio sentido y significado a los templos y en especial a los coros de monjas fueron las actividades que ahí se desarrollaban. Entre las más importantes se encuentran sin duda las ceremonias de profesión y las exequias por su carácter público y por la trascendencia de estos momentos en la vida de las religiosas.

Las ceremonias de profesión involucraban y convocaban a una gran parte de la sociedad virreinal. Principalmente porque a los conventos de monjas ingresaban mujeres de la aristocracia o de familias adineradas capaces de pagar la dote, financiar una fundación o pagar una capellanía. Las principales y más ricas familias novohispanas incentivadas por el deseo de incrementar su honra y su prestigio en este mundo y asegurarse un lugar en el paraíso motivaban, propiciaban o persuadían a alguna de sus descendientes a tomar los hábitos. Y cuando alguna decidía hacerlo la suntuosidad y el potencial económico de su familia se reflejaba en la celebración de toma de hábito.<sup>163</sup>

La misma ubicación del convento de San José de México nos habla de las intrínsecas relaciones entre la clase social de sus moradoras, el potencial económico de sus familias y los poderes civiles y eclesiásticos de la Nueva España, pero al mismo tiempo también enfatiza la importancia social de la orden del Carmelo reformado femenino. Su probable uso político en favor de la aristocracia (espiritual y social) novohispana y de algunos intereses de la monarquía hispánica presentes a través de la figura de los virreyes y de la Iglesia Tridentina por medio de su representante el obispo, quedan únicamente señalados por ser presencias constantes en la vida del convento de San José. Qué tanto afectaron o determinaron ciertas acciones de las monjas es un tema que queda pendiente pero que se aleja del sentido trascendente de lo que se pretende estudiar aquí: la construcción de la identidad de las carmelitas descalzas moradoras del convento de San José de México en relación a los ritos de iniciación y de muerte desarrollados en el coro bajo.

La lectura de la ritualidad de la profesión y las exequias a partir de los escritos de sus fundadoras y primeras monjas mostrarán el uso, sentido y significado que el espacio del coro bajo tuvo para las carmelitas del siglo XVII.

---

<sup>163</sup> Alma Montero, *Monjas coronadas...*, pp. 37-50.

Por ser el lugar en que se hacía presente la renuncia simbólica al mundo, pero sobre todo porque albergaba los cuerpos de las monjas al final de su vida mortal, el coro bajo, representó un espacio de tránsito entre el mundo profano y el mundo sagrado, entre el cielo y la tierra y entre la vida y la muerte. Sentido y significado que demostró ser el punto de reconocimiento de las “verdaderas” carmelitas descalzas.

### Capítulo 3

#### La muerte al mundo y la construcción de una nueva identidad.

##### Recepción del hábito, profesión y velo.

Ponme cual sello sobre tu corazón,  
como un sello en tu brazo.  
Porque es fuerte el amor como la muerte,  
implacable como el seol la pasión.  
Saetas de fuego, sus saetas  
una llama de Yahveh.<sup>164</sup>

La vida de una mujer al interior del convento estuvo enmarcada por dos sucesos determinantes, a saber: su ingreso y su muerte física. Como bien lo señala Luz del Carmen Vallarta al describir la idea de muerte en el convento de Santa Catalina de Sena en Michoacán “el lapso que vivían dentro del convento era un *impasse* entre su salida del siglo y su entrada a la vida eterna a través de la muerte física,”<sup>165</sup> una particular forma de “muerte en vida” pues ya no pertenecían al mundo, renunciaban a él y combatían todas sus pasiones, pero tampoco gozaban de la gloria eterna, pues estaban ligadas por su corporeidad a éste. De tal suerte, la vida dentro del convento también se puede entender como un tiempo intermedio, de preparación, para alcanzar el último fin de la vida religiosa femenina: la unión del alma con la divinidad.

Lo que pretendemos hacer en los capítulos 3 y 4 es explicitar la forma en la que las mujeres que habitaron el convento de San José México durante la primera mitad del siglo XVII vivieron y relataron de su propia mano la experiencia de los momentos que podemos llamar de muerte: el ingreso al convento y el fallecimiento de alguna de las hermanas de la comunidad. Esto para destacar el sentido nupcial de la vida de clausura femenina y demostrar que aquellas monjas construyeron y fundamentaron una “identidad femenina carmelitana” en su particular forma de vivir la muerte al mundo y la muerte física.

---

<sup>164</sup> Cant 8, 6.

<sup>165</sup> Luz del Carmen Vallarta, “Tiempo de muerte en tiempo de vida” en Manuel Ramos Medina (Coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español. Memorias del II Congreso Internacional*, México, CONDUMEX, 1995. p. 575.

## El noviciado

El proceso de ingreso al mundo conventual femenino constaba de tres ceremonias diferentes: la toma de hábito, la profesión solemne y la recepción del velo. Con la primera daba inicio el tiempo de preparación, es decir, el noviciado. Éste tenía la duración de un año y la finalidad “de hacer olvidar a las jóvenes la vida del siglo”<sup>166</sup> modelando el cuerpo (actitudes, gestos, posturas, formas, expresiones),<sup>167</sup> la mente (qué pensar, cuándo y cómo hacerlo) y el espíritu (ejercitando virtudes como humildad, caridad, obediencia) de la joven postulante al carisma de la orden.

Para Teresa de Ávila, la novicia debía contar con ciertas características físicas, intelectuales y espirituales para poder ingresar. Dentro de las primeras se estipulaba la edad mínima de diecisiete años y contar con salud para soportar los rigores de la orden.<sup>168</sup> Este punto para la reformadora era fundamental pues en muchos de sus escritos remarca la importancia de no confundir las “mercedes de Dios” (arrebatos, revelaciones o visiones místicas) con alucinaciones causadas por enfermedades o por no comer.<sup>169</sup>

De las características intelectuales, santa Teresa enfatiza en que se viera que la postulante tuviera “entendimiento”, “habilidad para rezar el oficio divino y ayudar en el coro”, cosa que difícilmente se podía hacer si no se sabía leer. Aunque no saber, no era impedimento para

---

<sup>166</sup> Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos...*, p. 118.

<sup>167</sup> Siguiendo la propuesta de Jean Claude Schmitt, entenderemos los gestos, las actitudes y los comportamientos individuales como experiencias sociales aprendidas de manera voluntaria o inconsciente que contienen y expresan valores culturales que tienen por objetivo reproducir patrones que sustentan el sistema en el que se está inmerso. En el caso de la sociedad cristiana medieval, los gestos delatan la calidad moral de la persona que los expresa, su lugar y función en la sociedad. Y leídos dentro de una relación interpersonal de comunicación como lo son los ritos nos revelará los signos en que se puede leer el papel que la religión católica asignó a sus mujeres consagradas. Jean Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, France, Gallimard, 1990. pp. 13-31.

<sup>168</sup> “Constituciones” en Teresa de Jesús, *Obras...*, 1986. p. 827. El Concilio de Trento establece como edad mínima los dieciséis años. Capítulo XV, SESIÓN XXV, Que es la IX y última celebrada en tiempo del sumo Pontífice Pío IV, principiada el día 3, y acabada en el 4 de diciembre de 1563, en *Sacrosanto, ecuménico y general concilio de Trento...*

<sup>169</sup> “De un peligro os quiero avisar –aunque os lo he dicho en otra parte-, en que he visto caer a personas de oración, en especial mujeres, que como somos más flacas, ha más lugar para lo que voy a decir; y es que algunas, de la mucha penitencia y oración y vigias, y aun sin esto, sonse flacas de comprensión; en teniendo algún regalo, sujétales el natural, y como sienten contento alguno interior y caimiento en lo exterior y una flaqueza, más de lo que queda dicha, paréceles que es lo uno como lo otro y déjense embevecen. Y mientras más se dejan, se embevecen más; porque se enflaquece más el natural y en su seso les parece arrobamiento. Y llámole yo obovamiento, que no es otra cosa más de estar perdiendo tiempo allí y gastando su salud (a una persona le caecía estar ocho horas), que ni están sin sentido ni sienten cosa de Dios. Con dormir y comer y no hacer tanta penitencia, se les quitó a esta persona, porque tuvo quien la entendiese; que a su confesor traía engañado y a otras personas y a sí misma, que ella no quería engañar.” “Moradas del Castillo Interior” en Teresa de Jesús, *Obras...*, p. 506.

ingresar; la cotidianidad hizo que muchas de ellas aprendieran dentro del convento.<sup>170</sup> Las prácticas de lecto-escritura no se limitaron al rezo del oficio divino ni mucho menos al espacio del coro.<sup>171</sup> Las carmelitas leían todos los días durante la comida en el refectorio. Durante el noviciado obligatoriamente una de las principales tareas de las maestras era leer la *Regla* y las *Constituciones* a las postulantes, y éstas una vez monjas profesas deberían leerlas en comunidad y contar con ejemplares suficientes para poder llevar un ejemplar a su celda para consultarlo y revisarlo las veces que fuera necesario.<sup>172</sup>

Finalmente, los requisitos más importantes con los que debían cumplir las novicias consistían en que “fueran personas de oración y que pretendan toda perfección y menosprecio del mundo”.<sup>173</sup>

Teresa de Ávila sintetiza en estas tres frases la vida de la monja carmelita del siglo XVI y XVII. “Personas de oración”, pues es la actividad principal de la vida contemplativa; el rezo comunitario a diferentes horas del día.<sup>174</sup> “Que pretendan toda perfección” ya que la *Regla* y *Constituciones* estaban encaminadas a dominar toda pasión humana, en específico las que eran propias de la naturaleza femenina. A través de rutinas, hábitos y penitencias que llevaban al auto-control hasta convertirlo en un instrumento que les ayudara a acercarse a la esencia del creador. Y “menosprecio del mundo”, condición *sine qua non* de la vida de clausura, renuncia total al mundo, a sus placeres y tentaciones en favor de otros y por la salvación de ellas mismas.

---

<sup>170</sup> “Constituciones” en Teresa de Jesús, *Obras...*, p. 827.

<sup>171</sup> Rosalva Loreto Lopez, “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 23, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2000. pp. 67-95.

<sup>172</sup> “Tengan en cada convento unas de estas constituciones en la arca de las tres llaves, y otras para que se lean una vez en la semana todas a las hermanas juntas en el tiempo que la madre priora ordenare, y cada una de las hermanas las tenga muy en la memoria. Y pues es esto lo que las ha de hacer muy aprovechadas, con el favor del Señor, procuren leerlas algunas veces; y para esto haya más de las dichas ene l convento, por que cada una cuando quisiere las pueda llevar a su celda”. “Constituciones” en Teresa de Jesús, *Obras...*, pp. 839-840.

<sup>173</sup> *Ibidem*

<sup>174</sup> Rezo de las carmelitas: ver capítulo 2.



Las *Constituciones* novohispanas añaden algunas especificaciones. A la edad mínima de los 17 años añaden una máxima de 40,<sup>175</sup> y estipulaban que toda postulante que quisiera ser corista (entiéndase de “velo y coro”) debía de saber leer latín para poder alcanzar esa jerarquía.<sup>176</sup>

A pesar de que Teresa de Ávila no decretó como necesario el pago de dote para ingresar a una fundación Carmelita Descalza,<sup>177</sup> en Nueva España fue una constante. El Convento de San José pedía una dote de 4.000 pesos, según nos informa Josefina Muriel, sin embargo, se podía dispensar la mitad de ésta si la postulante cumplía con todas las cualidades, si su ingreso no significaba un peso para el convento y si ella, de alguna manera, conseguía “compensar la falta con rentas y limosnas ordinarias”.<sup>178</sup> Dicho requisito se podía obtener por varias vías, la familia era lo más común pero existía la opción del patrocinio de alguna persona importante, una capellanía, o bien, de alguna corporación como las cofradías.<sup>179</sup>

Además, la postulante no debía ser casada; también, debía demostrar ser hija legítima, pertenecer a una familia de buenas costumbres, en algunos casos corroborar su limpieza de sangre y no haber pertenecido a otra orden religiosa.<sup>180</sup> Cabe señalar, que aunque no es lo mismo

---

<sup>175</sup> “Pero podrá el P. General interviniendo justa causa para ello, dispensar la edad, con la que pasare de cuarenta años, y con la que tuviere quince cumplidos.” “Capítulo II. De la recepcion y profesion de las Novicias, y del número de Religiosas que ha de haber en cada convento”. Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, p. 30.

<sup>176</sup> “y no se reciba ninguna para corista sin que sepa leer latin.” “Capítulo II. De la recepcion y profesion de las Novicias, y del número de Religiosas que ha de haber en cada convento”. Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 29-30.

<sup>177</sup> “Contentas de la persona, si no tiene ninguna limosna que dar a la casa, no por eso se deje de recibir como hasta aquí se hace. Si la quisiere dar a la casa, teniendo para ello, y después por alguna causa no se diere, no se pida por pleito ni por esta causa dejen de darla profesion. Téngase grande aviso de que no vayan por interese, porque poco a poco podría entrar la codicia de manera que miren más la limosna que a la bondad y calidad de la persona; y esto no se haga por ninguna manera, que sería gran mal; siempre tengan delante la pobreza que profesan, para dar en todo olor de ella, y miren que no es esto lo que las ha de sustentar, sino la fe y perfección y fiar de solo Dios.” “Constituciones” en Teresa de Jesús, *Obras...*, p. 827.

<sup>178</sup> La dote se cobra hasta la profesion solemne, una vez que la monja fue aceptada por la comunidad. “Capítulo II. De la recepcion y profesion de las Novicias, y del número de Religiosas que ha de haber en cada convento”. Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 31 y 42.

<sup>179</sup> Alma Montero Alarcón, *Monjas coronadas...*, Nota 8 p. 166. La dote se utilizaba principalmente para la manutención individual de la monja o de la comunidad en el caso de comunidades reducidas como las del Carmelo Descalzo.

<sup>180</sup> Alma Montero, *Monjas coronadas...*, pp. 81-88. Estos requisitos no se especifican en las *Constituciones* pero se daban por sobrentendidos. Cabe señalar también que el noviciado como pieza separada de los espacios de las profesas dentro del convento se hizo obligatoria hasta el siglo XVIII, antes novicias y profesas compartían más libremente espacios de recreación, oración, comida y descanso. “Capítulo II. De la recepcion y profesion de las Novicias, y del número de Religiosas que ha de haber en cada convento”. Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, p. 43.

solicitar el ingreso a un convento que pasar a fundarlo, en Nueva España no era precisamente sancionado, pues como se ve en la fundación del Convento de San José, fueron dos monjas Concepcionistas quienes pasaron como fundadoras de un convento de Carmelitas Descalzas.

### **La toma de hábito**

La ceremonia de toma de hábito, a pesar de ser el primer paso para ingresar a la vida religiosa y de tener un carácter de prueba, es decir, provisional, fue, sin embargo, mejor descrito que la ceremonia de profesión, y considerado uno de los momentos más trascendentes en las vidas de las religiosas a decir de sus crónicas y de sus testimonios.<sup>181</sup>

El ritual carmelitano<sup>182</sup> nos ofrece una descripción pormenorizada de lo que se hacía y decía dentro y fuera de la clausura el día de la toma de hábito. La autonomía del espacio conventual y su confirmación como espacio propiamente femenino se afirma en el hecho de que el sacerdote (el Arzobispo) aun siendo la autoridad máxima en la ceremonia dirigía todo desde afuera.

La novicia se presentaba en la puerta reglar donde era recibida por la comunidad de monjas y en procesión dirigida hasta en medio del coro bajo. Puesta de rodillas sobre un paño de jerga esperaba a que la comunidad engalanada con sus mantos (o capas), cubiertos sus rostros con los velos negros y entre sus manos velas encendidas, terminara el himno *O gloriosa Virginum* y el sacerdote una oración inicial.

Acto seguido, el obispo que preside la ceremonia pregunta a la novicia: “¿Qué es lo que pide?”, a lo que la novicia responde: “La misericordia de Dios, la pobreza de la Orden, y la compañía de las hermanas.” El preste entonces da una plática en la que explica a la joven la vida consagrada y sobre todo las dificultades de vivirla en la Orden del Carmelo Descalzo.<sup>183</sup> Al concluir vuelve a preguntar a la novicia:

¿Quiere v[uestra] m[erced] ser Religiosa de su propia voluntad, y viene con propósito de perseverar en la Orden?

---

<sup>181</sup> Al parecer, el hecho de que estas ceremonias fueran las mejores descritas por las monjas es un tópico común en la literatura conventual en general, no sólo de las carmelitas de San José ni mucho menos de la escritura femenina, pues también confesores y cronistas las privilegian. Alma Montero Alarcón, *Monjas coronadas...*, pp. 91-94.

<sup>182</sup> Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, pp. 3-21.

<sup>183</sup> La plática exhortativa no es otra cosa que el sermón proclamado a la mitad de la liturgia.

R[espuesta]. Si Padre.

P[regunta]. ¿Quiere vivir en obediencia, castidad y pobreza?

R[espuesta]. Si Padre.

P[regunta]. ¿Quiere v[uestra] m[erced] por solo amor de Dios guardar estas cosas?

R[espuesta]. Si Padre, con la gracia de Dios y oraciones de las hermanas.<sup>184</sup>

Una breve oración antecede y acompaña la acción de desnudar a la novicia de sus vestidos seculares y revestirla con tres ropas propias del hábito de la orden del Carmen: túnica blanca, toca y alpargatas. Las monjas que la visten, al terminar la regresan al centro del coro, le dan una vela encendida y ella, nuevamente de rodillas escucha y espera la bendición y la colocación de “la correa”, “el escapulario” y “la capa” que son las tres prendas dadas por el celebrante y que completan el hábito de la novicia.

Postrada boca abajo, puesta en cruz sobre el paño de jerga, la novicia esperará a que el coro termine el himno *Veni Creator Spiritus* y el sacerdote varias oraciones. Luego, levantarán las monjas a la nueva novicia y le regresarán su vela encendida. Para simbolizar su sujeción a la Iglesia besará el altar, para prometer obediencia a la superiora le besará la mano<sup>185</sup> y para demostrar su ingreso a la comunidad abrazará a cada una de las hermanas estando ambas de rodillas y pedirá a cada una que oren por ella. Mientras tanto se canta la antífona *Ecce quam bonum* junto al salmo 132. La ceremonia termina al finalizar el salmo y con la oración conclusiva.

Para las monjas fundadoras del convento de San José esta ceremonia significó un momento trascendental, pues era el inicio de una vida por la que habían trabajado muchos años. Inés de la Cruz, después de describir toda la odisea para lograr la fundación nos dice que fue en el Convento de Jesús María donde el arzobispo “dijo vísperas de pontifical y dio hábito a las dos”. Mariana de la Encarnación, mucho más descriptiva, nos cuenta que desde la noche anterior a la celebración de la ceremonia el arzobispo mandó “se pusiesen en toda la ciudad luminarias” y se

---

<sup>184</sup> Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, p. 7.

<sup>185</sup> Asunción Lavrin, “La celda y el convento...”, p. 382. También, María Luz Rodrigo Esteban y Paula Val Naval, “Miradas desde la Historia: el cuerpo y lo corporal en la sociedad medieval” en Marta Gil y Juanjo Cáceres (Coords.), *Cuerpos que hablan. Géneros, identidades y representaciones sociales*, España, Montesinos. 2008. p. 29.

adornara la iglesia de Jesús María para la ocasión. Además hace un recuento de los asistentes más importantes y destaca la presencia del pueblo en la ceremonia.

[...] y este día, que fue lunes, tenía la iglesia de Jesús María muy bien adornada para el hábito y vísperas, a que asistieron la señora marquesa y sus dos niñas, dentro del convento, y en la iglesia el señor marqués de Guadalcázar con toda la audiencia y ciudad, y el señor arzobispo con el cabildo eclesiástico y capilla de cantores y demás gentío que se puede pensar.<sup>186</sup>

Lo primero que hay que destacar es el rezo de vísperas y no celebración de misa antes de la ceremonia de la toma de hábito. Según nos dice más adelante la crónica de Mariana de la Encarnación, los hábitos se bendijeron en el altar antes de la entonación de vísperas y al final se llevaron al coro bajo.

Estaban en el altar los hábitos de carmelitas en dos fuentes de plata muy adornadas, a donde los bendijo el señor arzobispo y entonó luego vísperas, que cantó la capilla con gran solemnidad. Y acabadas llegaron nuestros padres fray Nicolás de San Alberto y su compañero, con muy gran humildad y caridad, y llevaron los hábitos a la ventanilla del comulgatorio, donde los recibieron y pusieron sobre un bufete en el coro bajo, donde estaba tendido un paño negro, como se usa en nuestra sagrada religión.<sup>187</sup>

Por otro lado, el carácter público de la fiesta también es un elemento de consideración. La presencia de las autoridades civiles y eclesiásticas era una constante en las ceremonias, sobre todo por los vínculos de la familia de la novicia, que casi siempre era parte de la nobleza o élite económica novohispana. Lo que diferencia a las carmelitas de las demás órdenes sin duda es su estrecha relación, por lo menos durante la primera mitad del siglo XVII, con las autoridades recién llegadas de la península. Ya fueran arzobispos o virreyes quienes encontraban en las carmelitas un apoyo a sus necesidades espirituales y/o a sus aspiraciones reformadoras en algún sentido.

Como bien lo afirma Asunción Lavrin, los preladados llegados de la Península en el siglo XVII trajeron consigo modelos intelectuales nacidos de la Reforma Católica poco tolerantes, que chocaron de manera directa, por lo menos en lo referente a la vida religiosa femenina, con el creciente mestizaje de las costumbres, formas y modos de los conventos novohispanos.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Mariana de la Encarnación, "Historia...", p. 361.

<sup>187</sup> *Ibidem*

<sup>188</sup> Asunción Lavrin, "La celda y el convento...", p. 392.

En este sentido es que afirmamos que la fundación del convento de San José de carmelitas descalzas y sus primeros años de funcionamiento fueron para las autoridades civiles y aún más para las eclesiásticas, un bastión institucional y cultural de la hegemonía de la península sobre las tierras americanas. Es decir, el convento y sus primeras habitantes fueron un contrapeso en el lento proceso de criollización<sup>189</sup> de la sociedad novohispana a principios del siglo XVII.

Los marqueses de Guadalcázar llegaron a Nueva España en 1612<sup>190</sup> y el Arzobispo Juan Pérez de la Serna gobernó de 1613-1624, ambos personajes favorecieron la fundación y se involucraron al grado de que el Arzobispo consiguiera las casas donde habría de fundarse el Convento y las hijas de la señora Marquesa fueran las madrinas de las madres fundadoras, mientras ella fungió como priora (con licencia del Obispo) durante el primer año de vida del Convento de San José, en el tiempo que Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación cumplían con el mandato canónico del año de noviciado.<sup>191</sup>

Retomando la narración de la ceremonia de toma de hábito, continúa la crónica de Mariana de la siguiente manera:

Llegóse a la reja el señor arzobispo y, corrido el velo y el convento en sus coros, entrámoslas con nuestro hábito de la Concepción [...]. Y, estando de rodillas, nos hizo el señor arzobispo una plática breve ponderando la edificación del pueblo de ver que siendo ya religiosas buscásemos vida más perfecta y penitente y la obligación que teníamos de ser santas. Hízonos algunas preguntas, y entre ellas si renunciábamos al hábito y la regla de la Concepción y pedíamos el de nuestra señora del Carmen para servir a nuestro Señor con más perfección.<sup>192</sup>

Ya Mariana de la Encarnación destaca tanto los espacios como los momentos y gestos que marcan los tiempos más destacados del rito. El espacio destinado para ello es el coro. Mariana habla en plural de él porque sabemos que eran dos, pero era en el “coro bajo” el lugar destinado para tales prácticas. Señala también la plática exhortativa y el examen de la voluntad de la

---

<sup>189</sup> Con el término criollización hago referencia a la consolidación de una sociedad cada vez más mestiza, con particularidades que la distinguen de la sociedad peninsular en sus ritmos y formas de vida.

<sup>190</sup> El periodo de gobierno del Marqués de Guadalcázar abarcó del 28 de octubre de 1612 al 14 de marzo de 1621. Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, Trad. Roberto Gómez Ciriza, 4ta reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 9.

<sup>191</sup> “La señora marquesa entraba cada tercer día a hacer el oficio de priora, vistiéndonos la ropa, tocado, jergones y la disposición de las camas, como había estado en uno de nuestros convento, como tengo dicho.” Mariana de la Encarnación, “Historia...”, p. 363.

<sup>192</sup> Mariana de la Encarnación, “Historia...”, p. 361.

doncella por parte del Prelado. Parte muy importante defendida y promovida por el Concilio de Trento sobre el libre albedrío, pues la mujer debía afirmar de su propia voz la libertad y la voluntad con la que solicitaba el ingreso a la orden.

Después de la plática exhortativa escuchada de rodillas, continuaban con la transformación de vida que se simbolizaba con el cambio de vestido. El proceso de desvestir a la novicia de sus ropas seglares y revestirla con el hábito del Carmen tenía como propósito señalar el abandono de una condición de vida y marcar el inicio de una totalmente diferente, es decir, construyendo una nueva identidad en la postulante.<sup>193</sup>

Tanto Mariana como Inés de la Cruz ya hacía tiempo que habían dejado la vida del siglo pero lo que implicaba el cambio de una orden de vida “particular” a una “común” o reformada en cuanto a vestido, hábitos alimenticios, actividades y disciplina era significativo, pues se sabía que a la orden del Carmen se entraba para sufrir y no para otra cosa.<sup>194</sup>

Acabado esto corrieron el velo y desnudándonos del hábito de la Concepción y puesto el de carmelitas volvieron a descubrir la reja. Y viéndonos el pueblo con nuestro humilde hábito y descalcez, era de ver la devoción y lágrimas de todos y más de nuestras religiosas, que en ambos coros no se oían si no sollozos. Y el señor arzobispo tan tierno, que no podía decir las oraciones ni acabar las demás ceremonias y viéndonos postrar en cruz sobre el paño negro, hizo tan gran pausa que echaron todos de ver que se había enternecido demasiado. Acabado este acto, nos mandó abrazásemos a las religiosas y nos despidiésemos de ellas, que fue con hartas lágrimas [...]<sup>195</sup>

La postración es una de las formas de simbolizar la muerte al mundo, pues, la postulante colocaba su cuerpo boca abajo y en forma de cruz sobre una jerga que reposaba en el suelo del coro bajo, es decir, sobre la tumba de sus hermanas de religión. Este gesto, “en mimesis de la pasión de Cristo” significaba “crucificarse con el crucificado y morir su misma muerte”.<sup>196</sup> Este sentido justifica los sollozos y las lágrimas de todos los expectantes durante este momento del ritual.

---

<sup>193</sup> Gabriella Zarri, “La vita religiosa tra rinascimento e controriforma...”, p. 122.

<sup>194</sup> “[...] en día que ella entro a tomar el abito [Bernarda de San Juan] asi como puso los pies en la porteria also los ojos a mirar a el cristo **que** tenian las religiosas con los ciriales **que** desde aquel evento le infundio nuestro señor espirytu de orasion i ce le echaba bien de ver el exersisio **que** traia de mortificarce i cuidado i temor filial de no ofender ni disgustar a este divino señor padre y maestro de nuestras almas [...]”. Ana de San Bartolomé, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan e Inés de la Madre de Dios], Doc. 10, fojas: 43 y 43v.

<sup>195</sup> Mariana de la Encarnación, “Historia del convento” en Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas...*, p. 362.

<sup>196</sup> Asunción Lavrin, “La celda y el convento...”, p. 382.

Ya vestidas con el nuevo hábito se proclama su renacer a una vida en la que lo que se privilegia es la comunidad y no el bienestar personal, la estrechez y la pobreza en lugar del lujo y la comodidad. Observando la monotonía de sus hábitos podemos entender mejor esta idea y la importancia que adquiere leída dentro del ritual.

Las *Constituciones* dictan clara y detalladamente la forma y composición de los hábitos:

En el vestido usarán las Religiosas de sayal ó gerga de color burielado, sin tintura, de lo cual harán la saya y el hábito: este será el más angosto que se pudiere, sus mangas no tendrán mas ancho por arriba que la boca de la manga, y serán estrechas y sin pliegues. Toda su vestidura será redonda, y que llegue hasta los pies, no mas larga por detrás que por delante.<sup>197</sup>

La tela y el color, ya nos hablan de la austeridad de la Orden, y la forma del vestido como bien lo señala Gabriella Zarri, cubre el cuerpo entero “escondiendo su forma al interior de un simple saco” únicamente ceñido en la cintura por un cordón resaltando el valor simbólico de la castidad.<sup>198</sup>

El vestido para las sociedades de Antiguo Régimen indicaba la pertenencia a un grupo, es decir, era portador en sí mismo de una identidad social.<sup>199</sup> La vestimenta monacal además de distinguir a cada orden religiosa, reflejaba su forma de vida y su prestigio moral.<sup>200</sup> Entre más grande fuera la renuncia, mayor la influencia espiritual en la sociedad que las albergaba. En el caso específico de las monjas novohispanas del convento de San José, las mujeres que ingresaron pertenecían a familias nobles o adineradas, por lo que la renuncia a los lujos que ostentaban en su vestido acorde a su estatus en el mundo seglar significó un sacrificio mayor y una de las primeras manifestaciones del voto de pobreza bajo la orden del Carmelo descalzo.<sup>201</sup>

---

<sup>197</sup> “Capítulo IX. Del vestido de las Religiosas”. Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, p. 93.

<sup>198</sup> “quell’indumento che copre l’intero corpo nascondendone le forme all’interno di un semplice sacco rachiuso in vita da una cintura o una corda che, oltre a rispondere al fine pratico di trattenere la veste, acquisto il valore simbolico di segno di castità.” Gabriella Zarri, “La vita religiosa tra rinascimento e controriforma...”, p. 104.

<sup>199</sup> María Luz Rodrigo y Paula Val postulan que tanto la indumentaria, los movimientos corporales y el aspecto exterior sostienen un sistema de comunicación que nos habla de quién y cómo es un individuo, su significación social e histórica. María Luz Rodrigo Esteban y Paula Val Naval, “Miradas desde la Historia...”, pp. 36-37 y 41-53.

<sup>200</sup> Gabriella Zarri, “La vita religiosa tra rinascimento e controriforma...”, pp. 104-106.

<sup>201</sup> El vestido además del hábito se componía de escapulario en el mismo tono de la jerga (el color se asemeja a tonos cafés), capa y toca blanca, correa ceñida a la cintura y como calzado alpargatas de cáñamo o esparto, de sayal o estopa. “Capítulo IX. Del vestido de las Religiosas”. Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 93-94.

La uniformidad de los hábitos además de reforzar el concepto de identidad, pretendía reflejar el de igualdad y comunidad.<sup>202</sup> Donación de la identidad individual hasta cierto punto. El abrazo que el rito marca al final de la ceremonia también es un signo de bienvenida a una nueva familia,<sup>203</sup> a una comunidad en la que se esperaba desaparecer desigualdades aunque no jerarquías.

A pesar de que Inés y Mariana reciben el hábito de carmelitas en el convento concepcionista de Jesús María, el signo del abrazo a las hermanas se realiza, esta vez no para integrarse sino para despedirse de la comunidad.<sup>204</sup>

Este abrazo al final de la ceremonia, en su más profundo sentido simbólico, anticipa la gloria futura de la monja, la unión de su alma con Cristo al final de esta vida, resaltando el significado nupcial de la vida femenina de clausura. Este sentido deriva de diversas representaciones de un Cristo que abraza, desde el siglo VI. El gesto, inspirado en la iconografía imperial romana, designa confianza e intimidad y trasladado a la esfera cristiana celestial indica la conducción a la presencia del Redentor.<sup>205</sup>

Una vez recibido el hábito, la novicia quedaba en manos de la monja maestra. En el caso de las monjas que ingresaban como hermanas de Velo Blanco, permanecían un año vestidas de seglar y otro con hábito de novicias.<sup>206</sup>

---

<sup>202</sup> Gabriella Zarri, “La vita religiosa tra rinascimento e controriforma...”, p. 123.

<sup>203</sup> “[...] en signo universal de ágape cristiano, abrazaba a quienes eran ya sus hermanas.” Asunción Lavrin, “La celda y el convento...”, p. 382. Según su definición, el término ágape viene del griego ἄγᾶπη que significa afecto o amor. Y hace referencia al “convite de caridad que tenían entre si los primeros cristianos en sus asambleas, á fin de estrechar más y más la concordia y la unión entre los miembros de un mismo cuerpo.” Real Academia Española, *Diccionario Academia usual*, 1884, p. 28,3. Véase y consúltese en: <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtile>

<sup>204</sup> Las monjas del convento de Jesús María quedaron resentidas con Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación por haber salido a fundar el convento de San José y abandonado sus oficios. Sin embargo, la crónica de su convento escrita por Sigüenza y Góngora las rescata como parte de su comunidad.

<sup>205</sup> “María asumida triunfalmente a los cielos y abrazada por Cristo, prefigura la gloria futura de la iglesia y la unión prometida al alma con Cristo en los términos de la canción del amor místico, el *Cantica Canticarum* o Cantar de los Cantares.” En este sentido y siendo la Virgen María modelo en cuanto esposa para las monjas, el signo mantiene su validez. Marina Warner, *Tú sola entra las mujeres...*, p. 172.

<sup>206</sup> Las hermanas o monjas de Velo Blanco se ocupaban de los trabajos de la casa, en particular de la cocina, pero también de los trabajos relacionados en general con la manutención de los espacios conventuales. Las *Constituciones* piden que éstas fueran “robustas, de buenas fuerzas y fervorosos deseos de servir a Dios” y estipulan también que no debe de haber más de tres en cada convento de Carmelitas Descalzas. La legislación no deja claro que cantidad del dote aportaban pero es casi seguro que ingresaban con una parte equivalente a la mitad. “Capítulo II. De la recepción



Todas y cada una de las aspirantes eran examinadas diariamente por la maestra de novicias, y su vida y costumbres eran revisadas a los seis y a los diez meses de haber ingresado por toda la comunidad. Las monjas con voz y voto en el capítulo conventual<sup>207</sup> (monjas coristas o de velo negro y coro) después de escuchar las evaluaciones de la maestra de novicias, de la prelada y teniendo en cuenta su propia experiencia, aprobaban o reprobaban a la postulante mediante elecciones de votos secretos.<sup>208</sup> Ninguna mujer profesaba a menos que la mayor parte de la comunidad diera un fallo positivo en ambas ocasiones. Una vez aceptada el obispo examinaba su voluntad<sup>209</sup> y daba la licencia final para preparar la ceremonia de profesión.

Uno de los pocos testimonios que nos hablan del número de rechazos y aceptaciones en el convento de San José es la crónica de Inés de la Cruz, quien nos dice que para 1625:

Hanse recibido y cuatro se han despedido. Y una se fue al cielo. Murió cantando tal alto que se oía en el patio. Hasta ahí hay 15 profesas y una novicia, desde luego.<sup>210</sup>

A partir de estas dos líneas podemos darnos una idea de que no eran pocas las mujeres rechazadas, pues las cuatro que despidieron en San José representan una cuarta parte del total de aceptadas. Si bien, se puede argumentar una mayor rigurosidad en la selección por ser el convento reciente, tampoco podemos descartar que los despidos fueran significativos en este o en otros conventos.

### **La profesión**

Hay que advertir que muchas veces tanto la toma de hábito como la profesión se ocupan como sinónimos equivocadamente. El rito de la profesión aunque repite todos los signos del rito anterior se distingue por aspectos muy específicos. En esta ceremonia, por ejemplo, no participa

---

y profesión de las Novicias, y del número de Religiosas que ha de haber en cada convento”. Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 33-34.

<sup>207</sup> El Capítulo Conventual es la congregación de la comunidad de religiosas para discutir diversos temas relacionados a la vida común, en el tienen voz activa sólo las monjas coristas. También se reúne semanalmente para escuchar y castigar las culpas de todas las monjas, su jerarquía determina su nivel y forma de participación el él.

<sup>208</sup> Las Constituciones mencionan un libro en donde se asientan las aprobaciones y reprobaciones guardado en el arca de tres llaves, a la fecha no conozco un libro parecido ni para esta orden ni para otra en Nueva España. “Capítulo II. De la recepción y profesión de las Novicias, y del número de Religiosas que ha de haber en cada convento”. Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 40-41.

<sup>209</sup> Un ejemplo del tipo de documentación arrojado por este procedimiento lo podemos ver en Alma Montero Alarcón, *Monjas coronadas...*, pp. 102-107. No conocemos para el caso de las carmelitas de San José documentos semejantes aunque sin duda creemos que los hubo.

<sup>210</sup> Inés de la Cruz, “Fundación...”, p. 329.

ninguna figura de autoridad masculina, pues la realización del rito queda a cargo de la priora.<sup>211</sup> Además, todo el rito se realiza sin participación de personas ajenas a la comunidad de religiosas.

El ritual no menciona nada sobre el aspecto privado de la ceremonia pero si se establece en las *Constituciones* que:

La profesion se hará en manos de la Prelada en el capítulo, y no en el locutorio ni en la reja del coro, solo en presencia de las Religiosas del convento.<sup>212</sup>

La ceremonia comienza de manera semejante a la de recepción del hábito. La novicia es llevada en procesión por todas las religiosas hasta el coro (no se especifica si es el bajo o el alto), y se pondrá de rodillas frente a la Priora. Ésta, le hará las preguntas que confirman su solicitud:

Prelada. ¿Qué es lo que pide?

Novicia. La misericordia de Dios, la pobreza de la Orden y la compañía de las hermanas.

Prel[ada]. ¿Quiere ser Religiosa de su propia voluntad, y viene con propósito de perseverar en la Orden, y vivir, en obediencia, castidad y pobreza?

Nov[icia]. Que sí.

Prel[ada]. ¿Quiere por solo amor de Dios guardar estas cosas?

Nov[icia]. Que sí, con la gracia de Dios y oraciones de la hermanas.<sup>213</sup>

Acabado el interrogatorio, mucho más breve que en la ceremonia del hábito, la novicia se acercará a la Prelada y nuevamente de rodillas y con sus manos sobre las de la Prelada pondrá la cédula de su profesión escrita y firmada de su propia mano y la leerá siguiendo la siguiente forma:

Yo N. N. hago mi profesion, y prometo obediencia, castidad y pobreza á Dios nuestro Señor y á la bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo, y á N[uestro] M[uy] R[everendo] P[adre] Fr. N. N. General y á sus sucesores, según la Regla Primitiva de la dicha Orden, que es sin mitigación hasta la muerte.<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, pp. 21-38.

<sup>212</sup> A pesar de que se prohíbe celebrar el capítulo en o cerca del a reja del coro, el ritual propone este espacio como propicio para llevarlo a cabo. “Capítulo II. De la recepcion y profesion de las Novicias, y del número de Religiosas que ha de haber en cada convento”. Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, p. 43.

<sup>213</sup> Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, pp. 22-23.

<sup>214</sup> Al reverso de la cédula de profesión se asentará el día, mes y año de su profesión, datos que después pasarán al libro en el que de igual manera firmará la profesora, la Prelada y dos monjas de las más antiguas como testigos. Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, pp. 23-24.

Al terminar, la que profesa dejará en las manos de la prelada su cédula diciendo (en latín si es corista y en romance si es hermana lega)

Vota mea Domino reddam in conspectu omnis populi ejus, in atriis Domus Domini.

Mis votos cumpliré al Señor en presencia de todo su pueblo, en los átrios de la casa del Señor.<sup>215</sup>

A partir de entonces, su vida se volvía pública, pues lo que hiciera o no hiciera dentro del convento importaba a la población en general.

A esta declaración continuaba una serie de oraciones y versículos dirigidos por la Prelada y continuados por toda la comunidad de monjas puestas en pie. La profesa esperaba de rodillas en medio del coro a que terminaran y le fueran colocadas por la maestra de novicias y dos monjas de las más antiguas la correa, el escapulario y la capa. La Prelada después y entre oraciones, la bendecirá dos veces con agua bendita y comenzará a cantar el himno *Te Deum laudamus* junto a toda la comunidad de monjas mientras la profesa postrada en forma de cruz sobre un paño de jerga escucha el himno y el doblar de las campanas “como a muerta”.

Las monjas recitan una serie de preces y oraciones antes de levantar a la recién profesa del suelo y llevarla a besar el altar y la mano de la Prelada. El rito concluye con el abrazo que la nueva monja da a cada una de las hermanas solicitando sus oraciones por ella. Al tiempo que esto último sucede se canta la antifona *Ecce quam bonum* junto al salmo 132.

Para salir del coro se canta el salmo *Deus misereatur nostri* y se dicen las oraciones finales.

Inés de la Cruz nos dice escuetamente cómo profesaron ella y Mariana de la Encarnación y deja entrever el carácter no público de la ceremonia de profesión.

No entraron más hasta cumplido nuestro año de noviciado, que profesamos [el] domingo del Buen Pastor. Predicó el P. Molina, de la Compañía de Jesús. Dijo la misa de pontifical el señor arzobispo y en sus manos hicimos las dos profesión, que las demás profesaron acá dentro, en manos de la priora.

---

<sup>215</sup> Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, p. 25.

Es un tanto confuso el hecho de que Inés diga que profesaron en una ceremonia pública, donde se dijo misa de pontifical y sermón, y después utilice la misma palabra para decir que las demás lo hicieron dentro de la clausura y en manos de la priora, que para el momento era ella misma.

Se puede entender que Inés y Mariana profesaran en manos del arzobispo ya que la fundación era nueva y no había priora a quien jurarle obediencia. La ceremonia bien se justifica por la presencia del mismo arzobispo y el hecho de ser las primeras carmelitas de la Ciudad de México. Sin embargo, la confusión se explica en el hecho de que en la profesión de las dos fundadoras también se les dio el Velo, ceremonia que como se verá en adelante constituía el último paso en el proceso de ingreso a la vida de clausura.

### **La recepción del velo**

Esta ceremonia marca la culminación del proceso de ingreso a la vida conventual. Muchas veces se confunde y se habla de ella como parte de la ceremonia de profesión. Apreciación que sutilmente se percibe también en las crónicas y testimonios, sin embargo, el ritual la señala como una ceremonia independiente.<sup>216</sup>

A diferencia de la anterior, ésta sí es pública y presidida por una autoridad eclesiástica. Se resalta su gran solemnidad y se indica que estará precedida por la profesión solemne, que como se dijo en el apartado anterior, se hará en manos de la Priora y en compañía únicamente de la comunidad de monjas.

Una de las pocas fuentes que nos confirman este hecho son los libros de profesiones. El de San José no se conservó hasta nuestros días, sin embargo, tenemos referencias indirectas de su contenido. Una lista sintética de la profesión y origen de algunas monjas nos dice que Beatriz de Santiago profesó un jueves 13 de abril de 1617 y recibió el velo el domingo siguiente (16 abril). De igual manera Beatriz de Jesús. Profesó el 18 de abril del mismo año y recibió el velo el domingo 21.<sup>217</sup>

Al igual que las ceremonias anteriores, las monjas con sus capas y velas encendidas acompañan a la que ha de recibir el velo hasta el coro, cantando el himno *Veni creator Spiritus*.

---

<sup>216</sup> Carmelitas, *Manual o Proccionario...*, pp. 139-148.

<sup>217</sup> Anónimo, [Apuntes sobre una provisoría], Doc. 6, foja: 18.

El sacerdote, ya revestido, dirá algunos versos, que el coro responderá,<sup>218</sup> y recitará unas pequeñas oraciones antes de empezar la misa. El velo, confeccionado por las mismas monjas, estará en el altar mayor, y la recién profesada escuchará todo el rito de la misa de rodillas junto a la reja y con una vela entre sus manos.

Al término de éste, el sacerdote procederá a bendecir el Velo diciendo una breve oración y rociando sobre él en forma de cruz, agua bendita. Después las monjas cantarán un responsorio dando tiempo a que el sacerdote con sus acompañantes (diácono y subdiácono) llegue con el Velo hasta la reja del coro bajo. El que preside, entonces, comenzará la antifona *Veni Sponsa Christi*<sup>219</sup> que continuará la comunidad de monjas junto al salmo 19.

El sacerdote dirá una oración y la recién profesada le responderá cantando al tiempo que camina al medio del coro. Luego regresará a la ventanilla de la comunión (o craticula) para que el sacerdote le eche el Velo “sobre la cabeza, de manera que le cubra el rostro” mientras recita:

Accipe Velum sacrum, pudoris, & reverentiae signum, quod perferas ante tribunal Domini nostri Iesu Christi, ut habeas vitam aeternam, & vivas in saecula saeculorum. Amen.

Recibe el velo sagrado, signo de modestia y reverencia, que llevarás ante el tribunal de Nuestro Señor Jesucristo, para que puedas tener vida eterna y vivas por los siglos de los siglos. Amén<sup>220</sup>

La religiosa regresa al medio del coro cantando: “Posuit signum in faciem meam”, a lo que el coro responderá: “Ut nullum praeter eum amatorem admittam”. El sacerdote dará posteriormente la bendición y comenzará a cantar el himno *Te Deum laudamus* que igualmente continuará la

---

<sup>218</sup> “Vers. *Emitte Spiritum tuum, & creabuntur.* (Envía, Señor, tu Espíritu para darnos nueva vida.)

Resp. *Et renovabis faciem terre.* (Y se renovará la faz de la tierra.)

Vers. *Domine exaudi orationem meam.* (Escucha Señor mi oración.)

Resp. *Et clamor meus ad te veniat.* (Y llegue a ti mi clamor.)

Vers. *Dominus vobiscum.* (El Señor esté con vosotros.)

Resp. *Et cum spiritu tuo.* (Y con tu espíritu.)”

Carmelitas, *Manual o Proccionario...*, p. 140. Las cursivas son mías.

<sup>219</sup> “*Veni Sponsa Christi, accipe coronam quam tibi Dominus praeparavit in aeternum.*” (Ven Esposa de Cristo, recibe la corona que tu señor te prepara en la eternidad.) Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, p. 46.

<sup>220</sup> “La virtud cristiana del gesto se basó en la modestia y temperancia y erigió en modelo de excelencia gestual a la Virgen.” María Luz Rodrigo Esteban y Paula Val Naval, “Miradas desde la Historia...”, p. 27.

comunidad de monjas mientras la velada lo escucha postrada en forma de cruz en medio del coro bajo y se hacen sonar las campanas “como a muerta”.<sup>221</sup>

El preste dirige las últimas oraciones y rocía de agua bendita a la velada antes de que la Maestra de novicias la levante para cumplir con los signos de obediencia e integración a la comunidad, es decir, hincándose, el beso al altar y a la mano de la prelada, así como el abrazo a cada una de las hermanas pidiéndoles a cada una “Hermana ruegue a Dios por mí”.

Mientras la velada cumple con todo esto, las monjas cantoras entonan la antífona *Ecce quam bonum & quam iucundum: habitare fratres in unum*, respondiendo el convento intercaladamente con los versos del salmo 132. El sacerdote y sus acompañantes regresan al mismo tiempo a la sacristía, concluyendo así la ceremonia. Las monjas salen en orden del coro cantando el salmo *Deus misereatur nostri* y recitando las oraciones acostumbradas.<sup>222</sup>

La solemnidad que embiste a esta ceremonia se relaciona directamente con el simbolismo del Velo como signo del desposorio místico entre la monja y Cristo. Matrimonio que llegaría a su verdadera culminación después de la muerte.

La consagración femenina claramente se diferencia de la masculina en tanto esta última se fundamenta y justifica en la idea de *militia christi*, ser uno con Cristo, mientras que en la femenina se acentúa el significado nupcial de la relación,<sup>223</sup> es decir, la asimilación de la vida monjil como una relación matrimonial en la que ella “acompaña” a la divinidad, marca una diferencia tajante en la forma en la que se vive y desarrolla la vida conventual.<sup>224</sup>

La conciencia de ser “esposa de Cristo” se expresa de manera muy clara en sus textos. Ana de San Bartolomé, al referirse al poder intercesor de Isabel de San Alberto afirma que

---

<sup>221</sup> La indicación del redoble de campanas no lo tiene el ritual del siglo XVII pero sí el del XIX. Carmelitas, *Método de las funciones...*, p. 49.

<sup>222</sup> Carmelitas, *Manual o Proccionario...*, pp. 147-148.

<sup>223</sup> Gabriella Zarri, “La vita religiosa tra rinascimento e controriforma...”, p. 126.

<sup>224</sup> Marina Warner al rastrear el origen de estas imágenes nupciales nos dice que el cristianismo las adoptó de las religiones místicas del cercano Oriente donde bodas de las divinidades “reflejan las más grandes bodas del cielo y la tierra, de las que procede la abundancia: los ritos de regeneración de cada año imitaban la unión original del cielo y tierra en el comienzo del mundo”. Sin embargo, la idea derivó en “hacer a la novia sierva y posesión de Dios, de la que pedirá ferozmente sumisión”. Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres...*, p. 174

gracias a “las suplicas desta su sierva y fiel esposa”, ella consiguió que Dios cambiara sus turbaciones y sus pesados y peligrosos trabajos interiores por “mui particulares mercedes”.<sup>225</sup>

Por otro lado, el gesto que recogen de manera significativa los testimonios y que también subraya el significado nupcial de la ceremonia y el sentido de la vida religiosa carmelita es el de la corona. La antifona del ritual (Ven Esposa de Cristo, recibe la corona que tu señor te prepara en la eternidad) sintetiza las implicaciones de recibirla. Nos dice Ana de San Bartolomé acerca de la vida de Bernarda de San Juan:

[...] tubo grandes males y con los cuidados y obligaciones del oficio le recresieron mas que era compasion ber lo que padesia i mas en estos ultimos dias cuando nuestro señor ce la quiso llebar *le labro a priesa la corona* tenia tan grandicimo astio a la comida que no podia pasar cosa y asi desia que le era partycular tormento el centarce a comer padesia crueles dolores de cabeza destomago i de todo el biente andaba abrasandoce siempre con calentura ordinaria i esto pasaba con grandisimo silencio con una pasiensia i sufrimiento del sielo [...]<sup>226</sup>

La corona, signo de triunfo en la iconografía de la Asunción de la Virgen María, para las monjas carmelitas descalzas se conseguía a base del sufrimiento silencioso de las enfermedades (hastaí, dolores de cabeza, estómago, vientre y calenturas), y del puntual cumplimiento y observancia de los oficios, *Regla* y *Constituciones*. Y también señalaba un triunfo, el triunfo del espíritu sobre la carne, de la vida a pesar de la muerte física.

María de Santa Inés, hermana de Bernarda de San Juan, manda al padre fray Agustín de la Madre de Dios a preguntar a don Alonso de Cuevas en Puebla sobre una anécdota que Bernarda le platicó, a saber:

[...] si este dia al darle el abito, o en el de la profesion quando nos postramos en [cruz] le parecio que ponía **nuestro señor** en la cabeza una corona de espinas **porque nuestra madre** fundadora me dice se lo dijo la santa madre ynes [...]<sup>227</sup>

A María de Santa Inés no le preocupa recordar con detalle en qué ceremonia ocurrió, pues como ya hemos visto, el signo se presenta en las tres ceremonias. Tampoco menciona la recepción del

---

<sup>225</sup> Ana de San Bartolomé (atribuido), [Apuntes sobre la vida de Isabel de San Alberto, Beatriz de San Francisco y María de la Concepción], Doc. 12, foja: 47v.

<sup>226</sup> Ana de San Bartolomé, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan e Inés de la Madre de Dios], Doc. 10, fojas: 40v y 41. Las cursivas son mías.

<sup>227</sup> María de Santa Inés (atribuido) y un Anónimo, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan y María del Sacramento], Doc. 13, foja: 63v.

velo, que es la única de las tres donde se menciona la antifona *Veni Sponsa Christi*, probablemente porque se hacía junto con la profesión. Pero sí destaca que aquella corona que sintieron sobre sus cabezas no significaba otra cosa más que lo que habían de padecer dentro del convento.<sup>228</sup>

Sin duda alguna, y coincidiendo con toda la historiografía, la idea del matrimonio místico se fundamenta en el *Cantica Canticarum* (Cantar de los Cantares), donde se narra el amor de Dios al pueblo de Israel bajo la metáfora de un amor conyugal. Pero fueron las interpretaciones de este texto o sus referencias desde los primeros siglos del cristianismo hasta el siglo XIII, lo que construyó y fundamentó gran parte del ritual de toma de hábito, profesión y velo, y su simbolismo.

Metodio de Olimpo, Gregorio de Nisa, san Ambrosio en el siglo II, san Cipriano y Orígenes en el III y san Jerónimo entre el IV y V relacionaron el amor de los amantes del Cantar con el de Cristo por su Iglesia, pero igualmente con la virgen consagrada.<sup>229</sup>

Al final de su *Symposium* o *Banquete de las diez vírgenes* por ejemplo, Metodio de Olimpo narra como “las vírgenes salen en procesión con candelas encendidas, entonando un majestuoso *epithalamium* a Cristo su prometido”.<sup>230</sup> Esta imagen nos remite indiscutiblemente a la procesión con que inician y concluyen cada una de las tres ceremonias de iniciación a la vida religiosa. Un análisis pormenorizado de estos comentarios desentrañaría el porqué de cada una de las partes del ritual, sin embargo, excede los alcances de este trabajo por el momento.

Ya para el siglo XII, san Bernardo y sus explicaciones sobre el *Cantica Canticarum* develan “un sistema místico por el que los cristianos son transfigurados por el amor”;

---

<sup>228</sup> El uso de una corona de espinas también formaba parte de los trabajos y/o penas en los momentos de mortificación o disciplina de las monjas. Sin embargo, las biógrafas al relatar las ceremonias de iniciación, aluden a ella como símbolo del sufrimiento físico que les esperaba dentro del convento. Alma Montero en su análisis iconográfico e histórico de las pinturas de monjas coronadas hace alusión a las coronas de flores que les eran colocadas a las recién profesas y a las muertas durante las ceremonias. El significado simbólico al que la remiten sermones, ceremoniales y testimonios le llevan a afirmar que durante las ceremonias de iniciación la corona representaba la conversión de monja en esposa de Cristo y que dentro de las exequias y pompas fúnebres la monja volvía a portar la corona como “insignia de su triunfo en un combate espiritual llevado a lo largo de toda su vida”. Alma Montero, *Monjas coronadas...*, pp.179-181.

<sup>229</sup> Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres...*, pp. 175-178

<sup>230</sup> Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres...*, p. 177.



transformados de un alma desfigurada por el pecado a un alma restaurada que semeja a la divina. Explica la tragedia de la vida humana como una tensión entre el alma que quiere regresar y fundirse con su principio creador, y la carne que lo mantiene encarcelado a este mundo. Por eso predica la práctica de la humildad, la abnegación, la mortificación física, la supresión de los apetitos carnales y la constante comparación del orgullo y debilidad humanas con la suprema autoinmolación de Cristo en la cruz, pues entiende que “por medio de la austeridad, la *askesis* griega, el alma puede ser vaciada del egoísmo y llenada con el amor”,<sup>231</sup> con el amor Principio de todo.

Santa Teresa retoma y reproduce muchas de estas ideas, razón por la cual las monjas del convento de San José fundaron en el sufrimiento una de sus lazos que las hacían reconocerse y proyectarse a la sociedad.

Ana de San Bartolomé resume en esta frase la vida de Bernarda de San Juan:

[...] ella murio como carmelita descalza padesiendo i sufriendo sin dar a enternder lo que padesia [...]<sup>232</sup>

El dolor y el sufrimiento anunciados en los ritos de iniciación fueron los dos grandes pilares sobre los cuales las monjas de San José construyeron sus vidas ejemplares, sentando así su identidad como carmelitas descalzas.

---

<sup>231</sup> Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres...*, pp. 180-181.

<sup>232</sup> Ana de San Bartolomé, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan e Inés de la Madre de Dios], Doc. 10, foja: 41.

## Capítulo 4

### La muerte física entre las carmelitas descalzas del convento de San José.

#### Enfermedad, tránsito a la otra vida y ritos funerarios.

Sólo con la confianza  
vivo de que he de morir,  
porque muriendo, el vivir  
me asegura mi esperanza.  
Muerte do el vivir se alcanza,  
no te tardes que te espero,  
*que muero porque no muero.*<sup>233</sup>

La muerte física en los conventos de monjas no significó otra cosa que un paso hacia otro sitio, el tránsito a la vida eterna, la unión del alma de la monja con el amado. El culmen de la unión prometida el día de la profesión religiosa.

La muerte biológica se preparaba con anticipación; ésta constituía un proceso evidentemente corporal y físico, pero también, un fenómeno lleno de significados culturales. La variedad de fórmulas y apartados del ritual funerario nos hablan de ello;<sup>234</sup> y también lo hacen reiteradamente los testimonios biográficos y autobiográficos de las monjas de San José.

Estos últimos documentos, al relatar la experiencia de dolor, sufrimiento y muerte dentro de los conventos nos ofrecen un discurso que refleja, como ningún otro, la identidad de las mujeres que lo escribieron. En la medida en que se aceptan los “valores éticos y morales que actúan como referentes en el momento de la emisión del discurso,” en nuestro caso la cultura barroca novohispana del siglo XVII, se transfigura la representación de su propia existencia a

---

<sup>233</sup> *Muero porque no muero* (fragmento), “Poesías” en Teresa de Jesús, *Obras...*, p. 654.

<sup>234</sup> Como bien lo señala Pablo García Hinojosa, la institucionalización del fenómeno de la supervivencia después de la muerte fue el mejor remedio para apaciguar el terrible vacío que conlleva la muerte. “El acto de morir era una realidad sociocultural cuya repercusión dio lugar a la elaboración de complejos sistemas de representación destinadas a apaciguar las profundas perturbaciones que la muerte provocaba en el mundo de los vivos”. En este sentido, los rituales de la muerte “se constituían en meros soportes artificiales destinados a expresar la precariedad humana ante el sentimiento de la pérdida del ser”. Pablo García Hinojosa, “Simbolismo, religiosidad y ritual barroco. La muerte en Teruel en el siglo XVII”, tesis doctoral, España, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea, Universidad de Zaragoza, 2010. pp. 15-17.

partir de la creación de “una imagen estable y persistente de sí mismas”. Siguiendo la propuesta de Yonsoo Kim, afirmamos que las prácticas o experiencias (sociales e individuales) que constituyen al sujeto a nivel discursivo nos ayudan a comprender la relación entre “condición social”, la “posición de la mujer” y sus “prácticas significativas”.<sup>235</sup>

De esta suerte podemos decir que las referencias al dolor, al sufrimiento y a la muerte en los testimonios de las carmelitas descalzas del Convento de San José proyectaron gran parte de su espiritualidad, afianzaron su identidad como grupo social-religioso y finalmente, ejemplificaron a sus hermanas de religión la forma de preparar y vivir un “buen tránsito a la otra vida”.

### **La enfermedad, el sufrimiento y el dolor en el convento.**

El cristianismo desde sus orígenes judíos considera al sufrimiento como “redentor de pecados y culpas”,<sup>236</sup> sufría tanto el pecador como el elegido. Durante la Edad Media se rescató su fuerza positiva sobre todo en el ámbito religioso, es decir, el dolor y el sufrimiento físico provocado por males externos (enfermedades o accidentes) o por castigos auto-infringidos representaba una vía para acceder a lo divino.<sup>237</sup> Compartir y participar del sufrimiento de Cristo constituía un camino privilegiado para hacerse merecedores también de la redención y gloria una vez purificado el pecado original.<sup>238</sup>

El dolor y sufrimiento del cuerpo, sin embargo, no se leyeron de la misma manera en el cuerpo masculino que en el femenino. En Nueva España, donde no hubo religiosos de vida puramente contemplativa con quien comparar las expresiones y manifestaciones de dolor y

---

<sup>235</sup> La experiencia del dolor y del sufrimiento, vivencia universal, ofrece una disposición consciente que integra y reactualiza de manera indisoluble los accidentes fundantes de la identidad y los orienta hacia acciones responsables y creativas. Yonsoo Kim ejemplifica su propuesta a través del análisis de dos obras de Teresa de Cartagena (ca. 1425 - ?) de quien destaca su identidad medieval a partir de la aceptación de tres cosas: su enfermedad de sordera como elemento purificador de su alma, sus valores cristianos en los que está inmersa y su posición como mujer que escribe en un mundo cultural monopolizado por hombres. Yonsoo Kim, *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna. Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey de Teresa de Cartagena*, Córdoba-España, Universidad de Córdoba, 2008. pp. 19-24.

<sup>236</sup> Rodrigo Esteban María Luz, y Paula Val Naval, “Miradas desde la Historia...”, p. 24.

<sup>237</sup> “Medieval images of the body have less to do with sexuality than with fertility and decay. Control, discipline, even torture of the flesh is, in medieval devotion, not so much the rejection of physicality as the elevation of it –a horrible yet delicious elevation- into a means of access to the divine.” Caroline Walter Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, Zone Books, 1996. p. 182.

<sup>238</sup> Esta experiencia de sacrificio era una práctica compartida por ambos sexos, sin embargo, como se verá más adelante, el discurso femenino fue quien más explotó estas expresiones corporales para asemejarse a lo divino por su situación de subordinación dentro de la jerarquía eclesiástica. Yonsoo Kim, *El saber femenino...*, pp. 59-62.

sufrimiento físico las diferencias se hicieron contrastantes. Mientras que en el de ellos se remarcaban los valores de resistencia, perseverancia y superación del dolor en relación con el ejercicio, obtención o pérdida de poder, en el de ellas se exacerbaban las penalidades, los dolores y sufrimientos como consecuencia de su propia naturaleza femenina, condenada en el libro del Génesis.<sup>239</sup> Dentro del discurso medieval preponderante, que trasciende hasta el siglo XVII novohispano, la mujer representaba un estado de imperfección humana, un cuerpo “amenazante y peligroso” por considerarse un vehículo irracional de las pasiones, deseos y emociones. Razón por la cual se le relegó de la esfera pública y se le exigió un mayor auto-control de sus actos.<sup>240</sup>

No obstante este discurso excluyente, las monjas encontraron la manera de trascender sus confines femeninos y hacer presentes sus experiencias de vida en el mundo de lo escrito al asociar sus sufrimientos y experiencias de dolor a los de la Pasión de Cristo. Las monjas, de manera involuntaria, es decir, a través del padecimiento gozoso de alguna enfermedad física, o bien, voluntariamente, por medio de prácticas ascéticas o experiencias de mortificación (ténganse en cuenta mortificaciones físicas y emocionales) participaban de la divinidad.<sup>241</sup>

La ritualidad en torno a la enfermedad así como los escritos de las monjas entendidos desde esta perspectiva nos hablan de la manera en que se entendió y expresó el precepto de la *imitatio Christi* en la corporeidad y espiritualidad de las monjas novohispanas del siglo XVII.

El estado de enfermedad daba a las monjas que lo padecían un trato diferenciado al interior del convento, reconocido y regulado por las *Constituciones*. Dicha condición, justificó así mismo, un espacio específico (la enfermería) y un oficio particular (la enfermera) debido a la constancia y al número de monjas que necesitaban de cuidados y privilegios especiales para recobrar la salud.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Yonsoo Kim, *El saber femenino...*, pp. 52-62.

<sup>240</sup> “El ayuno y otras austeridades, como la auto-flagelación y auto-tortura comenzaron a simbolizar la manera en la que las mujeres santas expresaban sus necesidades de auto-control.” Yonsoo Kim, *El saber femenino...*, pp. 59 y 74.

<sup>241</sup> Yonsoo Kim, *El saber femenino...*, p. 81.

<sup>242</sup> “Capítulo XIII. De las enfermas”. Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 102-105.

Las enfermas eran el primer receptáculo de la caridad y piedad de la comunidad conventual. Las monjas sanas debían procurarles todo lo necesario en cuanto a tiempo, alimentos y vestido pero las enfermas debían:

[...] manifestar los grados de perfeccion que adquirieron cuando tenian salud, llevando con paciencia la enfermedad, y dando poca molestia ó importunidad (cuando el mal no les afligiere mucho) á la enfermera; y obedézcanla para que asi saquen fruto de la enfermedad, salgan de ella con ganancia, y edifiquen con su ejemplo á las hermanas [...]<sup>243</sup>

Como claramente se lee, la enfermedad era entendida como un bien involuntario, ya que dicho estado, a nivel individual mediaba y perfeccionaba las virtudes, sobre todo la paciencia y la obediencia, y a nivel colectivo edificaba los ánimos y voluntades de toda la comunidad a partir del buen ejemplo que la enferma diera a sus hermanas. Esta misma dinámica aplica para los textos de las religiosas. Las biógrafas destacan los dolores y sufrimientos de sus reseñadas para manifestar el grado de perfección alcanzado por ellas y para enseñar a las futuras carmelitas la forma de vivir y padecer un mal físico.

Ana de San Bartolomé al describir la vida de María de la Concepción y sus enfermedades nos dice:

[...] (era su obediencia cosa mui singular y lo mismo en todas las demas virtudes que hacen una perfecta carmelita) salio de unos exerciçios con el mal de la muerte **que** fue tabardillo y pasole en pie los quatro o çinco dias primeros hasta que la fuerça del mal la derribo el natural mas no el exerciçio de las virtudes por que en la cama era donde mas se dejaban conoçer nunca la oimos quejar ni suspirar con ser el mal tan rriguroso que se le desmenuçaba el coraçon y cuerpo de ansias y dolores como lo testificaba el medico los que pasaba en la caveça eran terribles y ninguno de los muchos rremedios le servia de alivio era el fuego **que** tenia en su cuerpo tan grande que solo llegarle la mano **quedaba** escoçiendo y en todo esto estaba con la misma serenidad que en salud sin rreferir ni contar lo que pasaba sino era rrespondiendo al medico cuando selo preguntaba en el tomar los remedios era tan pronta como si fueran grandes alibios siendo todos harto desabridos y pesados si era[n] purgas y vevidas sin detenerse ni rrepugnirlas luego mui conforme al gusto si eran sajaduras sangrias o otra cosa para todo estava dispuesta [...]<sup>244</sup>

Ana de San Bartolomé ha interiorizado tanto las *Constituciones* que su escritura sigue muy de cerca la fórmula para hablarnos de María de la Concepción. Por si alguna duda cabe del objetivo

<sup>243</sup> “Capítulo XIII. De las enfermas”. Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, p. 103.

<sup>244</sup> Ana de San Bartolomé (atribuido), [Apuntes sobre la vida de Isabel de San Alberto, Beatriz de San Francisco y María de la Concepción], Doc. 12, foja: 50.

de su biografía, antes de relatar las enfermedades de su hermana recalca que era un vivo ejemplo de las virtudes “carmelitas” y por lo tanto, modelo de comportamiento para toda la comunidad conventual. Paciencia, modestia, importunidad y obediencia son las virtudes sobre las que se construye y acentúa el recuerdo de María de la Concepción, ejemplo de perfección femenina carmelita.

Margarita de San Bernardo también nos relata algunas de las muchas enfermedades que padeció Clara de Santa Teresa:

[...] dióle el mal de la muerte que fue de biruelas de que se cubrió toda con unas manchas pardas **que** notablemente la disfiguraban en esta enfermedad paso con tan poco rregalo como aquella que estaba el señor labrando para darle los eternos [...]<sup>245</sup>

Las enfermedades dentro del claustro eran una constante en tanto se consideraban parte del proceso de purificación del alma de las monjas, un continuo acercamiento a la divinidad.<sup>246</sup> El caso de Clara de Santa Teresa es buen ejemplo de ello, pues Margarita de San Bernardo, su biógrafa, especifica que no fue la única enfermedad que padeció pero relata ésta por su gravedad y signos externos (manchas pardas que la desfiguraban). Nuevamente, nos encontramos un mal involuntario enviado por “el señor” para hacer sufrir a la monja, poniendo a prueba sus virtudes y sentando un buen ejemplo para las hermanas de la mejor forma de vivir y sufrir la enfermedad.

Otro caso de enfermedad y recuperación de la salud dentro del convento fue el de Ysabel de San Alberto. Ella tuvo un apostema debajo del brazo que le causaba “grandes calenturas”, accidentes, fuertes dolores, “recios fríos”, y que le hacía perder peso y el color del rostro. No obstante, la revisión del médico y los cuidados de la prelada respecto de sus labores y su alimentación le hicieron recuperarse y morir, tiempo después, “con gran paz, resignación y conformidad con la divina misericordia”.<sup>247</sup>

El caso un poco más dramático es el de Isabel de la Visitación quien nos narra su propia experiencia con la enfermedad, el sufrimiento y el dolor corporal:

---

<sup>245</sup> Margarita de San Bernardo, [Apuntes sobre la vida de Inés de la Cruz, Beatriz de San Francisco, Bernarda de San Juan y Clara de Santa Teresa], Doc. 7, foja: 28.

<sup>246</sup> Alma Montero, *Monjas coronadas...*, p. 124.

<sup>247</sup> Mariana de la Encarnación, “Historia...”, p. 364.

[...] pase en una cama tullida año y medio despues de tres de continuos bomitos llebabalo con grande alegría aun **que** los dolores eran muchos [...] aunque se me quito aquel mal quedome el derramo de idropeçia apilaciones y calentura que traigo casi ordinario mas con todo entonces trabajaba en todos los ministerios **que** tenia obligaçion hasta **que** como save **Vuestra Reverencia** me dio este mal que aora tengo que diçen es de **san** laçaro que aunque al presente no esta con tanto rrigor es mucho el de los continuos dolores.<sup>248</sup>

Lo primero que hay que señalar es que el texto forma parte de una autobiografía, y por lo tanto es un acercamiento de primera mano a la construcción cultural de la identidad de la monja carmelita a partir del relato de su propia experiencia con el dolor. En segundo lugar, sobresale la cantidad y gravedad de enfermedades que Isabel dice padeció y padece hasta el momento de escribir. Lo que nos habla sin duda del nivel de ejemplaridad que quiere proyectar a su o sus interlocutores, pues no sólo dice que las padece sino que en un tiempo no le impidieron cumplir con sus obligaciones monásticas. Si entendemos que el dolor es signo de purificación y elección divina, el relato de Isabel lejos de ser un texto de auto-desprecio a su naturaleza corporal, es una especie de loa y exaltación de sus virtudes como religiosa carmelita.

El sufrimiento físico causado por las numerosas enfermedades asociado a la sensación de alegría con la que Isabel de la Visitación dice haberlas vivido, demuestran esta extraña relación entre la “amarga sensación del dolor con la dulce sensación de placer” postulada por Caroline Walter Bynum.<sup>249</sup>

El discurso del dolor y sufrimiento femenino desde la Edad Media ha sido defendido por las escritoras religiosas como el mejor medio para trascender “su confinado espacio femenino y conseguir una voz a su propia experiencia”.<sup>250</sup> Su objetivo dentro del contexto novohispano no es otro más que el de justificar su propia existencia a partir del complejo sistema social de valores en el que está inmersa y que la define: mujer, cristiana, carmelita descalza del siglo XVII.

La experiencia de la enfermedad en lo cotidiano se vivió con gran ritualidad, pues como se verá en adelante la administración de la Eucaristía y la Extrema Unción preparaban a la monja y a su cuerpo para el último momento, para el tránsito a la vida en el Más allá.

---

<sup>248</sup> Isabel de la Visitación, [Apuntes sobre su vida], Doc. 16, foja: [77v].

<sup>249</sup> Caroline Walter Bynum, *Fragmentation and Redemption...*, p. 184. Esta propuesta se desarrolla ampliamente en la obra *Holy Feast and Holy Fast* de la misma autora.

<sup>250</sup> Yonsoo Kim, *El saber femenino...*, pp. 24-25.

### **La administración del viático a las religiosas enfermas.**

Los males físicos graves imposibilitaban a las monjas para realizar los actos de comunidad (refectorio, asistencia al coro, recreación) y hacían necesarias las visitas periódicas del sacerdote para administrar el sacramento de la Eucaristía dentro de la clausura. A diferencia del procedimiento seguido en la Edad Media en el que se privilegiaba la presencia del confesor antes que la del médico, las *Constituciones* carmelitas del siglo XVI establecen que sólo “cuando el médico dijere que hay necesidad” el confesor podría entrar a la clausura a confesar o bien a administrar la Eucaristía o la Extrema-Unión.<sup>251</sup>

Las razones de la visita no necesariamente surgían por sentir a la enferma en peligro de muerte, aunque sí era lo más común, pues funcionaba como parte del proceso de preparación para ella cuando se administraba como viático.<sup>252</sup> Esta distinción sólo era de grado y se señalaba con cierto tipo de oraciones o frases. En general, el orden de la ceremonia es el mismo para ambos casos.<sup>253</sup>

La monja con el oficio de enfermera se encargaba de preparar la celda de quien recibiría el viático, a la enferma misma (o las enfermas) y las vestiduras sagradas en la sacristía para dar inicio al rito. Hecho lo anterior, el sonido de una campanilla reunía a todas las monjas en el coro, vestidas ellas con sus capas blancas y llevando velas encendidas entre sus manos. El sacerdote, sin acompañantes, entraba por la puerta reglar del coro bajo, una vez que hubiera pasado el cáliz con las hostias consagradas por la cráticula y empezaba entonces la procesión (en dos filas) hasta la celda de la monja enferma.

Al frente del séquito iban dos monjas, una con el agua bendita (acetre e hisopo), y otra con el *Manual* para hacer el oficio y una campanilla que tañía hasta llegar a la celda de la enferma. Detrás de ellas iban las monjas más jóvenes, luego las mayores hasta terminar con el

---

<sup>251</sup> “Capítulo III. De la clausura y modo de hablar á las Religiosas”. Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, p. 47.

<sup>252</sup> Carmelitas, *Manual o Proceionario...*, pp. 149-156.

<sup>253</sup> Mariana de la Encarnación ejemplifica esta diferencia al narrar la enfermedad y curación milagrosa de Inés de la Cruz un mes antes de la fundación del convento de San José. Véase: Mariana de la Encarnación, “Historia...”, pp. 358-359.



sacerdote. El recorrido se acompañaba con la entonación (alternando entre monjas y sacerdote) del salmo *Miserere mei*. Llegando al lugar, el preste señalaba el termino del canto con las palabras *Pax huic domui*, a lo que todos respondían *Et omnibus habitantibus in ea*. Luego, colocaba el cáliz en la mesa preparada para ello y rociaba con agua bendita la celda (la estancia) y a la enferma recitando la antífona “Rociame con el hisopo: quedaré limpio; lávame: quedaré más blanco que la nieve”,<sup>254</sup> unos versos y oraciones.

El sentido de rociar agua durante estos momentos es el de lavar y limpiar, tal cual lo señala la antífona y que retoma su uso ancestral como signo purificador.<sup>255</sup> Su incursión en este rito se justifica a partir de que la cercanía a la muerte representa el momento del tránsito más importante de la existencia: aquel instante en que el alma abandona este mundo para iniciar la vida, o su camino hacia el Más allá. Esto supondría que dicho momento era uno de especial vulnerabilidad por lo que había una preocupación colectiva e individual por evitar que los dolores, sufrimientos y estados de conciencia alterados hicieran caer a las monjas enfermas en situaciones amenazadoras para la salvación de su alma. Los peligros más inminentes eran la blasfemia, la desesperación y la negación de la fe. Pero también, otro de los grandes peligros fueron las tentaciones y dolores provocados por el demonio. En este sentido, los sacramentos y los objetos benditos (crucifijos, reliquias y la misma agua bendita) eran los remedios más eficaces contra el mal.<sup>256</sup>

Regresando al rito, la enferma entonces hace su confesión general de culpas, el sacerdote la absuelve y le solicita que también pida perdón a la Priora y a las demás hermanas de la comunidad por si en algo las hubiera ofendido. Luego de responder el preste por toda la comunidad que todo se le perdona, la enferma debe confesar su fe diciendo el Credo, en caso de no poder por lo avanzada de su enfermedad u otro tipo de incapacidad lo dirán las demás monjas

---

<sup>254</sup> *Asperges me Domine hysopa, & mundador: lavabis me, & super niuem dealvabor*. La forma completa nos dice que después de recitar la antífona se dice el primer verso del salmo *Miserere mei*, un Gloria al padre y nuevamente la antífona, antes de pasar a los versos y oraciones. Carmelitas, *Manual o Proccionario...*, p. 152

<sup>255</sup> Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Trad. Tomás Segovia, 5ta ed., México, Era, 1984. pp. 181-198.

<sup>256</sup> Rosalva Loreto, “Sufrimientos voluntarios y dicha involuntaria. Una aproximación histórica al miedo y a la sensibilidad barroca novohispana” en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Verónica Zárate Toscano (Coord.), *Gozos y sufrimientos en la Historia de México*, 1 ed., México, El Colegio de México-Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, 2007. p. 94.

por ella. Finalmente antes de recibir la hostia, el sacerdote pedirá a la enferma que se reconozca indigna de recibirlo “hiriéndose el pecho tres veces” y diciendo una oración.<sup>257</sup> El sacerdote viendo la gravedad de la enferma dirá una de tres posibles oraciones al momento de darle la hostia y terminará el rito después de lavar el cáliz y decir la oración conclusiva.

Antes de retirarse, el preste exhortará a la enferma a que pida el sacramento de la Extrema Unción si lo considera necesario. Luego, ya sin velas encendidas en las manos ni el sonido de la campanilla las monjas en procesión acompañarán al sacerdote hasta la puerta reglar.

La importancia del sacramento de la Eucaristía y de la Confesión, tomó un matiz particular después del concilio de Trento; los sacramentos en general, fueron uno de los bastiones ideológicos de la Reforma Católica, y elemento identitario de la iglesia Tridentina, ya que las nacientes iglesias protestantes les negaron validez como portadoras de la gracia divina y los despojaron de su poder sacro.<sup>258</sup>

De ahí la importancia que una institución como el convento de San José, fruto de la reforma disciplinaria de Teresa de Ávila, expusiera en sus vidas ejemplares la necesidad de todo “buen cristiano” de recibir los sacramentos (Eucaristía, Confesión y Extrema Unción) en los últimos instantes de su vida mortal.

El relato de una autora anónima nos cuenta su experiencia en la vida de María del Sacramento:

[...] abiendo se quedado la bispera de **Señor San** Rafael en la cama por sus muchos accidentes, la mañana sigiente día del **santo** arcangel, entro **Nuestro Señor** capellan el **Señor Don** Chaves a darle la comunion y despues de aber resibido la sagrada forma se quedo por mui largo espasio suspensa, de modo que las religiosas creyeron que era parasismo, aunque en la realidad no se sabe lo **que** fue [...]<sup>259</sup>

La biógrafa no describe ninguna parte del rito, lo que es muy significativo pues en estos últimos momentos les fue más importante narrar los dolores y los sufrimientos de sus hermanas que las

---

<sup>257</sup> “Señor yo no soy digna, que entréis en mi morada, mas por vuestra sola palabra mi anima sera sana.” Carmelitas, *Manual o Processionario...*, p. 154.

<sup>258</sup> Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008. pp. 29-97.

<sup>259</sup> Anónimo, [Apuntes sobre la vida de María del Sacramento que parece ser Clara del Santísimo Sacramento], Doc. 17, foja: [78v].

formas rituales. El texto sólo señala que puntualmente entró el capellán sin acompañante, como lo señala el manual, y dio la comunión a María del Sacramento por la gravedad de su enfermedad, es decir, como viático.

Los últimos momentos de Ana de San José también nos hablan de las circunstancias bajo las cuales se solicitaba la administración de este sacramento. Nos dice Mariana de la Encarnación que a pocos días de profesar, los médicos pidieron se le sacramentara, deducimos que por la gravedad de alguna enfermedad que no se especifica y que de alguna u otra forma debió de mostrar mejorías pues no se le negó la profesión.

Ya estando en artículo de muerte, alguna hermana le preguntó a Ana de San José si tenía sed a lo que ella respondió: “las entrañas se me abrasan. En recibiendo a mi Señor me darán en un vidrio muy claro una poca de agua.” Pero al llegar el momento Ana de San José rechazó el agua diciendo: “Bendito sea el que te crió. Mejor será mortificarme y no beberla que se me acaba el tiempo de padecer.”<sup>260</sup>

El viático se le administró a Ana de San José muy cerca de su muerte, la gravedad de su enfermedad justificó su administración. Cosa aparte es la razón que da Mariana de la Encarnación sobre los motivos que Ana tuvo para no tomar el agua; señalamiento con que la cronista intenta demostrar el grado de autocontrol de las necesidades biológicas adquirida durante el noviciado, relacionando así, la idea del sufrimiento corporal como parte de la identidad femenina carmelitana.<sup>261</sup>

Las monjas de San José exaltaron en sus textos el sufrimiento involuntario causado por las enfermedades en mayor medida que el infringido voluntariamente. Sin duda, mucho tuvo que ver Teresa de Ávila y su defensa de una práctica ascética moderada en sus conventos para evitar cualquier tipo de desequilibrio mental o físico que llevara a visiones o a actitudes poco

---

<sup>260</sup> Mariana de la Encarnación, “Historia...”, p. 365.

<sup>261</sup> “[...] estas mujeres transformaron lentamente sus pasiones, aprendieron a orientarlas y dirigir las gracias al entendimiento y la voluntad que, a manera de dones, Dios les otorgó.” Rosalva Loreto, “Sufrimientos voluntarios...”, pp. 79-80. De la misma forma que el amor pasional se transfiguró en matrimonio espiritual, el “sentir con los sentidos del cuerpo” en sentir con los “sentidos del alma”, el dolor físico se transformó en signo de elección, purificación y placer divino.

ortodoxas.<sup>262</sup> Respecto a los sufrimientos voluntarios sabemos de la existencia de disciplinas y penitencias corporales como parte de la vida ritual y cotidiana de las monjas. Sin embargo, los textos rescatan con mayor énfasis la práctica de autocontrol corporal en lo que se refiere a la comida, algunos cerca de los momentos de muerte.<sup>263</sup>

Petronila de San Elefonso [Ildelfonso], por ejemplo, relata en su biografía de la madre Bernarda de San Juan los momentos en que, como prelada, la corregía y le señalaba qué había de padecer por convicción propia una carmelita descalza sobre todo en lo referente al trabajo y a la comida.

Cuando Petronila solicitaba le fuera permitido no asistir a algunos actos comunes o bien, pedía ayuda de alguna hermana para cumplir con sus oficios, la madre Bernarda de San Juan le exhortaba diciendo “no hig[j]a questo profesamos la carmelita primero vea sus obligaciones y de todo lo demas descuide que Dios ayudara”. De igual manera, Bernarda de San Juan afirmaba a Petronila que la “carmelita no ha de buscar apetito en comida”, que la restricción en cuanto a la alimentación era una de tantas formas de hacer penitencia “que carmelitas somos”.<sup>264</sup>

María de la Concepción hizo un ejercicio similar al final de su vida. Nos dice Ana de San Bartolomé:

[...] abia dicho quando estava buena un dia en rrecreaçion que apeteçia no se que guisalillo que quando estubiese a la muerte se lo diesen que por mala **que** estubiese lo comeria pues viendola tan al cabo y tan sin poder comer dijole una rrelijiosa si queria que le hiçiese aquel guisado rrespondio **que** por caso ninguno del mundo le tomaria que no era aquel tienpo de cunplir apetitos una carmelita y desta manera rrespondia a todo lo que le podia ser de alivio rrepugnandolo [...]<sup>265</sup>

El texto bien nos señala el proceso de autocontrol corporal al que dice llegar María de la Concepción. Lo que pidió estando sana alguna vez, lo rechazó tajantemente en artículo de muerte; su voluntad –presume en su escrito- sublimó su deseo de disfrutar su guiso favorito en

---

<sup>262</sup> Alison Weber, “Teresa de Ávila...”, p. 120.

<sup>263</sup> Rosalva Loreto, “Sufrimientos voluntarios...”, p. 88.

<sup>264</sup> Petronila de San Yldelfonso, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan], Doc. 8, fojas: 30v-32.

<sup>265</sup> “[...] este anjelito prosiguió su enfermedad y abiendo rreçebido todos los sacramentos y estando con ella las rrelijiosas i capellanes dio su alma a dios sin que nadie la viesse era de edad de veinte y un años.” Ana de San Bartolomé (atribuido), [Apuntes sobre la vida de Isabel de San Alberto, Beatriz de San Francisco y María de la Concepción], Doc. 12, fojas: [50v]-51.

los últimos instantes de su vida terrena, el sacrificio menguó la angustia por la cercanía de la muerte y preparó el alma de la monja para el tránsito.

Los demás testimonios no nos hablan del momento específico de la administración del viático, sin embargo, al relatar lo prolongado y grave de las enfermedades de algunas de las monjas de la comunidad nos da una idea de la frecuencia con lo que posiblemente se repetía este rito cubriendo las necesidades de estas mujeres en peligro inminente de muerte. Margarita de San Bernardo, por ejemplo, nos refiere la enfermedad que imposibilitó físicamente a Beatriz de Santiago para cumplir con los oficios de comunidad y que la llevó a perder la vida:

[...] dióle **nuestro señor** dos años antes **que** muriese un achaque molesto para ella y las demas con que crecieron sus necesidades y mortificaciones y la hubieron de apartar de la comunidad de manera que ni en rrefectorio ni rrecreacion ni coro se hallaba con ella lo cual llebaba con la paçiençia [...] <sup>266</sup>

Al indicar la temporalidad, la biógrafa potencia a nivel retórico el sufrimiento paciente del “molesto achaque”. Y a pesar de que no dice qué enfermedad pareció, inferimos que fue lo suficientemente grave como para no dejarla cumplir con los deberes comunes: rezo, comida y recreación. Bajo esta circunstancia, la necesidad de recibir el viático estaba justificada y se volvía necesaria.

La enfermedad de Clara de Santa Teresa, por el contrario, no fue considerada lo suficientemente grave como para dejar de asistir a los oficios comunes, tomar disciplinas y responsabilidades en las ceremonias litúrgicas, pero sí fue lo suficientemente prolongada y evidente. Sufrió calenturas, hastío al comer y “se le quebro un apostema **que** tenia en el estomago segun dijo el **Doctor**” por el esfuerzo físico que hizo al hacer el oficio de acolita un sábado santo.

Esa misma tarde, nos cuenta Margarita de San Bernardo, murió sin dar tiempo al capellán, que estaba confesando a toda la comunidad, de llegar hasta la celda de Clara de Santa Teresa para darle la Extrema Unción y ayudarla a bien morir.

[...] y a la tarde dióle un desmaio tan grande que fue menester llebarla entre dos a su cama haçianle algunos remedios caseros mas en bano todo, [...] en menos de media hora se la

---

<sup>266</sup> Margarita de San Bernardo, [Apuntes sobre la vida de Beatriz de Santiago], , Doc. 5, foja: 12.

quito **nuestro señor**, ubo antes de su muerte algunas señales y estos ordinariamente preceden a la muerte de cada una [...] <sup>267</sup>

La biógrafa señala que falleció a la edad de 28 años y enfatiza el sufrimiento de la reseñada no sólo para destacar sus virtudes como monja sino también para demostrar el rigor y la puntualidad con la que se observó la regla durante los primeros años de la fundación del convento, <sup>268</sup> pues bien sabe que lo que escriba, además de contribuir como fuente confiable a la historia general de la orden, servirá de ejemplo a las futuras novicias a quienes se les pedirá reproducir este modelo de comportamiento de una monja carmelita novohispana.

### **La Extrema Unción**

La administración del sacramento de la Extrema Unción preparaba a la monja para el feliz tránsito, por lo que únicamente se solicitaba en peligro de muerte, ya fuera por enfermedad o por vejez. <sup>269</sup> Para estas ocasiones la sacristana era la encargada de preparar todo. En la celda de la enferma se disponía una mesa cubierta con un lienzo limpio, una candela de cera, un recipiente (vaso o plato) con seis pelotillas de estopa o lino, utilizadas para limpiar las partes del cuerpo unguadas, también una miga de pan y agua, la primera para que el sacerdote se limpie los dedos al terminar de unguir a la enferma y el agua para lavarse después las manos.

El sonido de la campanilla reunía en el coro a todas las monjas engalanadas con sus capas. El sacerdote y su acompañante ingresaban con el vaso de Oleo sobre una patena cubierto con un velo de seda morada. Y al igual que en la administración de la Eucaristía, en procesión llegan todos a la celda de la enferma, pero a diferencia de la ceremonia anterior, al frente, acompañando a la hermana que lleva el acetre con el agua bendita y el hisopo, otras tres hermanas, una llevando la cruz sin astil y las otras dos, los ciriales.

Respetando el mismo orden, irán al frente las hermanas más jóvenes, todas con su respectiva vela encendida, y al final el sacerdote con su acompañante quien llevará el *Manual*

---

<sup>267</sup> Margarita de San Bernardo, [Apuntes sobre la vida de Inés de la Cruz, Beatriz de San Francisco, Bernarda de San Juan y Clara de Santa Teresa], Doc. 7, fojas: 28-29.

<sup>268</sup> *Ibidem*. Otro documento nos indica que falleció el sábado santo (11 de abril de 1626) a las 4 de la tarde de “una repente apoplegia”. Anónimo, [Apuntes sobre una provisoría], Doc. 6, foja: 18v.

<sup>269</sup> Carmelitas, *Manual o Proccionario...*, pp. 156-177.

para hacer el oficio. La procesión se acompaña con el canto del santo *Miserere mei* y sin el tañer de la campanilla.

Al llegar el preste dirá *Pax huic domui* a lo que responderán todos *Et omnibus habitantibus in ea*. Pondrá el óleo en la mesa recitando unos versos y oraciones. Posteriormente rociará agua bendita a la enferma y al lugar donde se encuentra con la misma antífona que en la ceremonia anterior. Entonces la enferma pedirá perdón a la Prelada y a toda la comunidad por las faltas, ofensas y mal ejemplo que hubiere dado. El sacerdote la perdona en nombre de la comunidad y se dispone a absolverla otorgándole también la indulgencia plenaria.

La comunidad de monjas, una vez absuelta la enferma, poniéndose de rodillas comenzaran a rezar los salmos Penitenciales<sup>270</sup> mientras el sacerdote unge el cuerpo de la enferma. En forma de cruz, el preste toca los ojos cerrados, las orejas, la nariz, la boca apretados los labios, las manos y los pies de la enferma. A cada parte del cuerpo recita una oración pidiendo perdón por lo que los diferentes órganos hubieran pecado contra Dios. Concluidos los salmos y la unción, el preste terminará el rito con una oración y se retirará de la clausura acompañado por las religiosas hasta la puerta reglar, respetando el orden procesional con el que llegaron.

En la celda de la enferma se quedarán algunas religiosas, las que la Priora encargase para su compañía y para que recen por ella. También dejarán el agua bendita, y una cruz con la imagen de Cristo crucificado “para que frecuentemente la imite, y por su devocion bese, y se abrace con ella”.<sup>271</sup> Pues antes de morir, se debía de sufrir lo suficiente no sólo para alcanzar la gloria prometida el día de la profesión sino también para que a través de su dolor alcanzara mayores gracias en favor de quienes oraba.

La muerte también representó una forma de acercarse y/o asimilarse a la divinidad.<sup>272</sup> Una enfermedad prolongada permitía pasar de la imitación de Cristo en el sufrimiento “a la fusión e identificación con su cuerpo”, en el caso del tránsito al Más allá, a su cuerpo herido y muerto. Los extremos dolores voluntarios e involuntarios de las monjas en el lecho de muerte también

---

<sup>270</sup> Los Salmos Penitenciales son los números 6, 31, 37, 50, 101, 129 y 142.

<sup>271</sup> Carmelitas, *Manual o Proccionario...*, p. 177.

<sup>272</sup> Rosalva Loreto, “Sufrimientos voluntarios...”, pp. 90-92.

podemos decir que “representaron la toma de posesión de su cuerpo por parte de Dios y la conmemoración del pacto establecido entre él y el alma de la monja”.<sup>273</sup>

La experiencia de muerte, como se observa, se vivía en comunidad. Llevar la comunión a las enfermas y la administración del sacramento de la Extrema Unción requería la presencia de todas las monjas. Durante el tiempo que durara la agonía, la monja ya nunca permanecía sola, pues siempre estaba al cuidado de alguna hermana o del sacerdote, y en los últimos momentos se volvía a convocar a toda la comunidad para ayudarla a bien morir.

Esta experiencia de la Extrema Unción nos la relata Margarita de San Bernardo al narrar el proceso de muerte de Beatriz de Santiago:

[...] este achaque la divilito tanto que vino a no poder andar ni levantarse de la cama en que estuvo solos seis o siete dias y allí la ubieron de desnudar dos o tres antes que muriese para darle la extrema unçon porque en veinte años no se abia desnudado [...]<sup>274</sup>

La enfermedad de Beatriz comenzó dos años antes de su muerte, pero como lo señala la biógrafa, fueron seis o siete días los que permaneció en cama. Y la mención al desnudo de su cuerpo se relaciona con la preparación y limpieza que se requería para recibir la Unción. Su muerte es un ejemplo de un tránsito tranquilo y favorecido por Dios pues tuvo a bien conocer el día y hora en que había de fallecer.

[...] no tubo acçidente ni dolor ni murio de otra enfermedad mas que de flaqueça y falta de calor y era de manera que no sufría el estomago cosa ninguna aunque fuese bebida sin echarla luego asi como se vio en la enfermeria dijo que no viviria mas que hasta el biernes en la noche y que las nueve moriria vispera de la purificaçion de **nuestra señora** lo cual suçedio puntualmente.<sup>275</sup>

Esta muerte, a pesar del dolor que el lector puede imaginar al leer la resistencia del estómago de Beatriz a recibir cualquier tipo de alimento, puede decirse que fue una muerte tranquila en comparación con las que se relatarán después.

---

<sup>273</sup> Doris Bieñko, “El corazón desentrañado: la experiencia mística de Gertrudis de Helfta” en Aurelio González, Lillian von der Walde, Concepción Company (Editores), *Temas, motivos y contextos medievales*, 1 ed., México, El Colegio de México-UNAM-Universidad Autónoma Metropolitana, 2008. p. 245.

<sup>274</sup> Margarita de San Bernardo, [Apuntes sobre la vida de Beatriz de Santiago], Doc. 5, foja: 12.

<sup>275</sup> Margarita de San Bernardo, [Apuntes sobre la vida de Beatriz de Santiago], Doc. 5, foja: 12.



La monja Inés de la madre de Dios duró todo un mes después de sacramentada, lo que nos hace imaginar que su estado fue muy grave durante este periodo de tiempo.<sup>276</sup> Nuevamente el sufrimiento prolongado destaca en las vidas de las monjas de San José como una constante que prefigura una manera de vivir las enfermedades y esperar la muerte.

### **Ayudar a bien morir, la recomendación del alma y el Responso por la difunta.**

Las instrucciones del ritual son muy bastas y extensas en relación con lo que se debe hacer y decir a la monja en peligro de muerte.<sup>277</sup> La finalidad de tales actos de piedad era fortalecer el espíritu de la monja y evitar que negara su fe para lograrle una buena muerte y asegurarle la entrada al paraíso sin detenerse ni un momento en el purgatorio.

Las indicaciones están dirigidas al sacerdote, quien es al que se le encarga esta dirección de espíritus, pero en su defecto, el ritual permite que la monja encargada del cuidado de la enferma lo comience o bien lo dirija. Se pedía a quien dirigiera estos oficios de piedad a que:

[...] con palabras breves, y suaves a tiempo oportuno, y con intervalo, aliente, y excite a la doliente a tener contrición de sus pecados, esperanza en la divina misericordia, y el desseo de la vida eterna [...]<sup>278</sup>

Estos oficios se recomiendan después de que la monja enferma ha recibido el viático y la Extrema Unción y sólo en caso de que el tiempo de agonía permita que se realice. El principal objetivo de los oficios de piedad era brindar a la monja la posibilidad de ganar alguna indulgencia [indulgencia] extra, ya que eran los últimos momentos de su vida mortal y por tanto, su última oportunidad para disminuir tiempo en el purgatorio y pasar mucho más rápido al goce de la vida eterna.

Lo primero que se hace en estos oficios es la invocación del “santísimo nombre de Jesús”, luego la declaración de su fe y su fidelidad a la Iglesia; se le pide también tenga esperanza en alcanzar la vida eterna por los méritos del sufrimiento de Cristo y por la intercesión de la virgen María, que ame a Dios con fuerza vehemente, que le pese toda ofensa hacia él, que perdone y

---

<sup>276</sup> Ana de San Bartolomé, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan e Inés de la Madre de Dios], Doc. 10, foja: 42v.

<sup>277</sup> Carmelitas, *Manual o Processionario...*, pp. 177-185.

<sup>278</sup> Carmelitas, *Manual o Processionario...*, p. 178.

pida perdón de corazón y “que sufra con paciencia, el dolor, la molestia de la enfermedad, por amor de Dios, y en penitencia de sus pecados.”<sup>279</sup>

En caso de recobrar la salud del cuerpo la monja se debía comprometer a evitar todo género de ofensa y procurar la rígida observancia de la ley de Dios y de la Religión en adelante. Con esta declaración termina una primera parte de estos oficios de piedad.

Una segunda parte se compone de la recitación de diversos versos en castellano que tienen por objetivo implorar el divino socorro y por tres tipos de exhortaciones que buscan deshacer “los lazos, con que la antigua serpiente, con diversos generos de tentaciones, pretende en aquella hora enredar las almas”.<sup>280</sup> A saber: el vacilar en la fe, el mostrar poca confianza en el perdón de sus pecados, o por el contrario, mostrarse muy confiada por sus propios méritos.

En el ritual, una tercera parte identificable requiere que se le ponga delante de los ojos a la monja doliente una imagen del crucifijo y se le recuerde la vida de la virgen María y la de los santos de su particular devoción. También se señala que quien le asista, le coloque entre las manos, o bien, en la cabecera de la cama una candelera encendida y rocíe constantemente con agua bendita la celda “para ahuyentar a los malos espíritus.”

Cuando a quien asiste a la monja enferma le pareciera que su muerte está cerca, comienza la última parte de este gran apartado de oficios de piedad para ayudar a bien morir. En estos casos, la señal de reunión es el tañido de unas tablas o bien de una matraca.<sup>281</sup> Una vez todas juntas en la celda de la agonizante, estando de rodillas orando, la priora o quien dirige la oración (hermana o sacerdote) hace algunas oraciones contenidas en las partes anteriores o bien las que se ponen en este apartado también en castellano. Pero si se percatan de que a la agonizante le están fallando ya los sentidos se dejan estas oraciones y demás actos de piedad para pasar a la recomendación del alma.

---

<sup>279</sup> Carmelitas, *Manual o Proccionario...*, p. 179.

<sup>280</sup> Carmelitas, *Manual o Proccionario...*, p. 181.

<sup>281</sup> El *Manual* indica que si la señal se diera a la hora de refectorio iniciando o a media comida sólo salgan las monjas que la Priora indicare, así mismo, si estuviera la comunidad reunida en Misa mayor o rezando las horas canónicas. Carmelitas, *Manual o Proccionario...*, p. 182.

Esta parte del ritual está reservada al Confesor pero al igual que en los demás casos, a falta de él la Priora u otra hermana puede realizar la recomendación. Estando todos de rodillas se dice la Letanía y el preste recita varias oraciones (el ritual ofrece 6 en latín) y unas peticiones entre la oración 4 y 5. Si la agonía durara más se sugiere la recitación de los salmos 117 y 118; si no fueran suficientes se añadían los siete penitenciales y en último término la lectura de los pasajes de la Pasión de Cristo según los cuatro evangelios.

Al tiempo de espirar, la comunidad de religiosas recitarán el Credo, mientras el sacerdote rociará muchas veces agua bendita sobre la agonizante y dirá algunos versos y seis diferentes oraciones. Si al concluir esto, la monja no hubiere muerto, se podrá disolver la reunión y regresar todas a sus actividades, quedando en compañía de la enferma algunas religiosas con una cruz y agua bendita.<sup>282</sup> Cuando aquellas que la cuidan vieran que está cerca la hora de su muerte volverán a llamar con la matraca a las hermanas y repetirán las recomendaciones hasta que la monja muera.

Ana de San Bartolomé, siendo enfermera de Beatriz de San Francisco nos dice que murió de “idropesia”, que ya había recibido todos los sacramentos y que la noche anterior a su deceso, mientras le contaba una visión del Más allá:

[...] se le enpeso a turbar el habla y conoçi en ella señales de que se iba acabando llame a las rrelijiosas i a los capellanes que anbos eran sus **hermanos** y estandole todos aiudando con todos los socorros que en semejante aprieto se puede dio su alma al **señor** a las nueve de la mañana dia de **san jeronimo**.<sup>283</sup>

Al entregar la monja su espíritu al creador, el sacerdote o la Priora, comenzará a cantar el responso *Subvenite Sancti Dei* que seguirá después todo el convento. Al mismo tiempo las campanas sonaran a muerta, anunciando a toda la ciudad el fallecimiento de la monja. Si hubiera entrado el sacerdote saldrá después de terminado el responso y la oración, y la comunidad procederá a la preparación del cuerpo.

---

<sup>282</sup> “[...] la noche que murio [Ysabel de San Alberto] entraron a prima noche los capellanes a rreconçiliarla y asistir la y pareçiendoles que estaba mui alibiada y que iba despaçio fueronse y la prelada mando a las rrelijiosas se rrecojiesen quedando dos con la enferma.” Ana de San Bartolomé (atribuido), [Apuntes sobre la vida de Isabel de San Alberto, Beatriz de San Francisco y María de la Concepción], Doc. 12, foja: 47.

<sup>283</sup> Ana de San Bartolomé (atribuido), [Apuntes sobre la vida de Isabel de San Alberto, Beatriz de San Francisco y María de la Concepción], Doc. 12, foja: 48.

[...] las Hermanas sacaran de la cama el cuerpo de la difunta, y puesto aparte le han de lavar la cara, y las manos, y los pies, su fuere menester. Luego vestira el abito de la Orden de gerga, y aplicandosele le ceñira con la correa, y pondrán el escapulario, y capa blanca; y en la cabeza su velo negro, o blanco según el grado de su profesion, con los pies descalzos, y las manos juntas ante el pecho, y en ellas una Cruz pequeña.<sup>284</sup>

Terminada le preparación, se pondrá el cuerpo en las andas destinadas para las difuntas y se colocará en el lugar donde murió o en otro lugar apropiado. Los restos permanecerán custodiados por dos candelas encendidas y por algunas hermanas, quienes tendrán la obligación de encomendar el alma de la difunta a Dios el tiempo que estuvieren acompañando a la muerta.<sup>285</sup>

### **Exequias y exposición pública del cuerpo.**

El ritual<sup>286</sup> advierte dos cosas que se han de observar antes de dar sepultura al cadáver. En primer lugar, y seguramente teniendo en cuenta la experiencia de Teresa de Ávila, se exhorta a asegurarse del fallecimiento de alguna monja en caso de que su muerte hubiese sido repentina.

María del Sacramento, es el mejor ejemplo de este tipo de muerte. Nos dice una autora anónima que esta monja pidió a su amado “su muerte fuera de un rayo porque la deseaba violenta”, lo que le concedió en la medida del desarrollo de sus males. Después de recuperarse de un tipo de suspensión y pedir que la vistieran y llevaran a la tribuna “del santísimo sacramento” como era su costumbre, salió tan aprisa de ahí diciendo “ahora **Señora** ahora” hasta llegar a una “piesa ynmediata a la enfermeria” donde:

[...] luego **que** entro le dio un accidente, con que enpeso agonisar, biendola asi corio una Religiosa al torno para **que** entrara el primer sacerdote que ubiera, entro el **santo** canónigo Dr. Miguel gallo, **que** estaba en locutorio, e ynmediatamente, **Nuestros Padres** capellanes, y tres Medicos, lo primero a que se acudio, fue a ponerle el **santo** oleo, y al estar en esto espiro, dejandolos a todos confundidos por la brebedad, y a las Religiosas almiradas y enbidiosas de que **Nuestra Señora** se lo ubiera concedido, como se lo abia pedido;<sup>287</sup>

---

<sup>284</sup> Carmelitas, *Manual o Proccionario...*, pp. 206-207.

<sup>285</sup> “Durante el siglo XVII y parte del XVIII, el miedo a la muerte se sublimó a través del cuerpo muerto de las monjas “de heroicas virtudes” que morían en olor a santidad. Mediante su conducta ascética se convirtieron más que en modelos, en víctimas de autosacrificio por el género humano que garantizaban la salvación del pueblo que las cobijaba en vida.” Rosalva Loreto, “Sufrimientos voluntarios...”, pp. 86-87.

<sup>286</sup> Carmelitas, *Manual...*, pp. 207-234.

<sup>287</sup> La narración de la vida de María del Sacramento se encuentra en el Documento 17 [fojas 77-79] sin embargo, la parte final está traspapelada al final del Documento 13. María de Santa Inés (atribuido) y un Anónimo, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan y María del Sacramento], Doc. 13, foja: 65.

La rapidez con la que María del Sacramento se dice que falleció nos hace pensar en la razón por la que se pide a la comunidad de monjas se aseguren de la muerte de las hermanas, sobre todo después de haberse recuperado de una suspensión. Falta menor de la autora anónima, es adjudicar primero la petición de María del Sacramento a “su amado” y después a “Nuestra Señora”, pues el hecho que se busca destacar es el favor de la divinidad hacia la solicitud de la monja.

La segunda advertencia del ritual respecto a la sepultura de las monjas dice que por causa justa o conveniente (por ejemplo en lugares o tiempos calurosos, aunque también podemos contemplar aquí las epidemias) el cuerpo puede ser enterrado el día que falleciese, si bien diese tiempo para ello. Pero si no, se recomienda hacerlo un día después.

El oficio de entierro comienza llevando el cuerpo de la difunta al coro bajo, donde la comunidad de monjas dirá por ella un oficio entero de difuntos y después el sacerdote celebrará misa solemne. Al sonido de una campana se reunirá la comunidad en el coro o en la sala *De profundis* vestidas con sus capas, y en procesión, precedida por las hermanas que llevan el acetre de agua bendita con el hisopo, la cruz y los dos ciriales (que estarán apagados), en silencio llegarán hasta donde estuviese el cuerpo. Entonces se repartirán velas todas las hermanas y las encenderán junto con los ciriales, que permanecerán puestos junto a la cruz a los pies de la difunta. La priora dirá unos versos y la oración final antes de rociar el cuerpo con el agua bendita e iniciar la procesión.

Durante el recorrido hacia el coro, se tocarán las campanas y la comunidad acompañará el cortejo cantando el salmo *De profundis clamavi*, iniciándolo y concluyéndolo con la antifona *Si iniquitates*. Una vez llegando al coro, las cuatro hermanas que llevan a la difunta, la colocarán en medio de él, con los pies hacia el Altar mayor; la cruz procesional y el agua bendita en la cabecera y algunos cirios alrededor del cuerpo. Entonces la comunidad cantará con mucha solemnidad el primer Nocturno del Oficio de difuntos.<sup>288</sup>

Al término del oficio iniciaba la misa solemne y después el oficio de sepultura. Revestidos para la ocasión, el preste y sus acompañantes (que pueden llegar hasta 12 si son religiosos de la misma orden y hasta 4 si no) en procesión entraban por la puerta reglar. El

---

<sup>288</sup> Esta primera parte del oficio se compone de 3 salmos y 3 lecciones tomadas del libro bíblico de Job.

sacerdote entonces, estando a los pies del cuerpo proclamaba una oración, después los religiosos (o en su defecto las religiosas cantoras) cantaban el primer responso propio de la ocasión. El preste comenzaba un *Pater noster* al tiempo que incensaba el cuerpo de la difunta. Otra breve oración precedía al segundo y al tercer responso, hasta que una cuarta indicaba a cuatro religiosos colocarse junto a las andas para preparar el traslado del cuerpo hasta el lugar donde sería depositado.

Las campanas doblaban desde este momento hasta el término del oficio, y las monjas cantoras entonaban la siguiente antífona con su respectivo complemento:

In paradisum deducant te Angeli. In tuo adventu suscipiant te Martyres, & perducant te in Civitatem sanctam Ierusalem.<sup>289</sup>

El sacerdote entre tanto, bendice e inciensa la sepultura y el cuerpo de la difunta, y comienza a cantar la antífona *Ego sum resurrectio*<sup>290</sup> junto al cántico de Zacarías que continua todo el convento. Entonces dos de los religiosos que cargaron las andas con la difunta, “aplicando honestamente el abito, y hechado un velo sobre el rostro, le tomaran, y pondran, con la mayor decencia que pudieran, en la sepultura,”<sup>291</sup> un hermano lego se encargará de acomodarla y cubrirla de tierra después de que el sacerdote la hubiese rociado por última vez de agua bendita.

El canto de una antífona y varios salmos alternando con oraciones del sacerdote terminarán el oficio. El séquito entonces saldrá de la clausura, y las monjas regresaran a sus actividades, quedando solamente la cruz procesional a los pies de la difunta por los tres días siguientes.

Los nueve días subsecuentes a la muerte de la monja se celebrará misa cantada, y terminando las monjas cantaran el responso *Libera me Domine de vijs inferni* acompañado de un clamor de las campanas.

---

<sup>289</sup> Que los ángeles te conduzcan al paraíso. Y cuando llegues que los mártires te reciban y te conduzcan a la ciudad Santa de Jerusalén.

<sup>290</sup> Ego sum resurrectio, & vita: qui credit in me, etiam si mostuus fuerit, vivet: & omnis, que vivit, & credit in me, non morietur in aeternum. (Yo soy la resurrección y la vida: quien cree en mí, aunque hubiese muerto, vivirá: y todo, el que vive y cree en mí, no morirá para siempre).

<sup>291</sup> Carmelitas, *Manual o Processionario...*, p. 228.

Si la monja “moría en olor a santidad”, es decir, si en vida había gozado de fama de santa gracias a un comportamiento ejemplar, a sus visiones o milagros, se esperaba que el cuerpo fuese expuesto a la veneración pública, pero si no, las celebraciones se hacían sencillas y poco prolongadas.

Algunas de las impresiones de la población novohispana sobre el fallecimiento de alguna monja, narradas en los textos de la comunidad conventual ejemplifican la fama y santidad de algunas de las religiosas de San José no sólo por su ejemplar vida al interior del convento, también por su destacada participación social, su ayuda espiritual en favor de la población laica. Las exequias de Bernarda de San Juan descritas por Bernarda de la Concepción señalan:

[...] como lo oi de muchas personas el dia de su entier[r]o **que** lamentandose desian particularmente mugeres no se que tenia esta **madre** con sus palabras que asi mudo la condision de fulano o de sutano i asi iban comentando a sus maridos hijos o hermanos i cada una se echaba culpa asi de su muerte disiendo por mis pecados a enbiado dios este castigo a esta siudad [...]<sup>292</sup>

Los ritos funerarios desarrollados en el espacio del coro bajo aunado al hecho de que era el lugar de descanso de los cuerpos de las monjas completó el sentido de convivencia con la muerte en los conventos de monjas, especialmente en el Convento de San José de la Ciudad de México.

El espacio del coro bajo está presente en el imaginario conventual y refiere directamente a los momentos y presencia no sólo de la muerte, sino también de los muertos. Ana de San Bartolomé cuenta una visión de Isabel de San Alberto que le prefiguró la llegada de su muerte en el coro bajo.

[...] iendo a hacer oraçion como solia en la puerta del coro bajo le pareçio que vio (no con ojos corporales) que se levantaba de la sepultura y la llamaba con la mano luego le ido el frio de un tabardillo tan rreçio que al onçe no la acabo abiendo rreçebido todos los sacramentos estuvo en la enfermedad tan exemplar como en salud y ibamos todas a oírla [...]<sup>293</sup>

El coro bajo es el espacio donde las manifestaciones de lo sagrado (hierofanías) se producen. Sus funciones rituales le otorgaron un sentido de contacto y comunicación con otros mundos, especialmente con el de los muertos. Por eso, Isabel de San Alberto dice ver en la puerta del coro

---

<sup>292</sup> Bernarda de la Concepción, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan], Doc. 18, foja: 52v.

<sup>293</sup> Ana de San Bartolomé (atribuido), [Apuntes sobre la vida de Isabel de San Alberto, Beatriz de San Francisco y María de la Concepción], Doc. 12, fojas: [46v]-47.

bajo a la madre Inés de la Cruz, muerta poco antes de su visión, que la llama. La visión es el preludio de la enfermedad que la llevará a la muerte, es decir, a compartir su cuerpo un lugar en el coro bajo junto al de Inés de la Cruz, y su alma a tomar parte de la gozosa vida en el Más allá.

La misma Ana de San Bartolomé relató la manera en la que la madre Inés de la Cruz le aseguró una buena vida aquí y en el Más allá siendo carmelita descalza en San José:

[...] i llamome un dia saliendo de vísperas i dijome piensa que no la entiendo pues de parte de dyos le digo que no a de salir deste combento i en este coro se a de enterrar aunque mas le pese al demonio.<sup>294</sup>

Lo más sobresaliente de la referencia de Ana de San Bartolomé es la utilización del espacio del coro bajo como metonimia de la vida religiosa. Inés de la Cruz invita por medio de una carta a Ana a profesar en San José. Ella teniendo la oportunidad de profesar en el convento de Santa Inés, donde las fundadoras son sus parientas, ingresa al Carmelo descalzo. Pero durante el proceso de noviciado es cuando surgen todas las dudas y turbaciones internas que la hacen pensar en desistir de la profesión solemne. En este contexto es donde surgen las palabras sentenciosas (de ninguna manera peyorativa) de Inés de la Cruz: “en este coro se a de enterrar”.

La referencia literal existe, pues como se ha visto en este capítulo el coro es también la sepultura de las monjas. Sin embargo, las palabras de Inés de la Cruz, hacen alusión a una idea más va más allá del espacio físico, habla de toda la vida que como monja carmelita Ana debería llevar. El coro bajo es considerado por Inés como el espacio capaz de sintetizar la identidad de las carmelitas, identidad que como hemos demostrado a lo largo de este trabajo nos habla de mujeres, cristianas, monjas del siglo XVII y carmelitas obedientes, pacientes y penitentes, unas mujeres que de alguna manera vivían esperando la muerte.

---

<sup>294</sup> Ana de San Bartolomé, [Apuntes sobre la vida de Ana de San Bartolomé, Inés de la Cruz e Isabel de San Alberto], Doc. 19, foja: 16.



### **Consideraciones finales**

Los conventos femeninos en el mundo novohispano fueron instituciones que permitieron una expresión particular de las ideas de las mujeres. Por lo que es posible considerarlos como lugares privilegiados para estudiar la construcción de sus identidades a partir del rescate de los textos producidos dentro de sus espacios.

Si bien, toda la producción documental emanada de los conventos estuvo dirigida por las necesidades de los prelados, quienes solicitaban a las monjas la narración de sus más destacadas experiencias o la de alguna de sus hermanas de la comunidad con fines diversos y la mayor parte de las veces externos a ellas, las monjas los suscribieron además, con la finalidad de fijar modelos de conducta en los cuales no sólo se reconocieran sino también pudieran imitar, ellas mismas y las que ingresaran después al claustro.

La experiencia de las monjas contenida en sus manuscritos necesariamente exigió un acercamiento a la comprensión de la particularidad de su participación histórica. En este sentido podemos decir que las monjas del convento de San José de la ciudad de México contribuyeron a la conformación de su identidad en la medida que vivieron y narraron los modelos de comportamiento que el mundo católico tridentino les ofreció. La vida conventual configurada como la mejor forma de superar las deficiencias, debilidades e inclinaciones de la naturaleza femenina dentro del complejo sistema religioso del mundo católico romano y el espíritu teresiano del siglo XVI propuesto, impulsado y defendido por Teresa de Ávila, sentaron las bases y marcaron las directrices sobre las cuales las monjas del convento de San José dirigieron sus conciencias, sus vidas, sus obras y sus textos.

La Nueva España en el siglo XVII permitió y favoreció el establecimiento de una fundación de estricta observancia como lo fue el convento de San José de carmelitas descalzas, una vez que la necesidad educativa de la élite peninsular y criolla femenina estuvo parcialmente cumplida. La ubicación del edificio, la particularidad del carisma de la orden y la calidad social de sus habitantes nos habla del prestigio espiritual de las carmelitas, de su papel en la sociedad novohispana y de su constante presencia entre las autoridades civiles y eclesiásticas de la ciudad de México durante la primera mitad del siglo XVII.

A partir de estas circunstancias externas a la comunidad conventual, las monjas de San José de la ciudad de México fraguaron sus lazos identitarios más fuertes en la narración de la ritualidad relacionada con la idea muerte-vida. Contenida en sus testimonios escritos, la experiencia de la muerte simbólica expresada en los tres diferentes ritos de ingreso a la vida de clausura (toma de hábito, profesión y recepción del velo), de la enfermedad y de la muerte física fue punto central en la articulación de una forma singular de ser que dio cabida a la identificación y caracterización del grupo religioso de carmelitas descalzas durante la primera mitad del siglo XVII.

Dentro de la construcción textual de la comunidad de carmelitas descalzas, el coro bajo no sólo se mencionó como el espacio que dio cabida a los ritos de iniciación de la vida monástica y de muerte (exequias y entierros), también se destacó como uno de los lugares más importantes para las monjas por formar parte medular en la vida religiosa de perpetua clausura, tanto al interior como al exterior del convento, pues dichas ceremonias eran públicas y referente indispensable en la cotidianidad de las mujeres que las vivieron allí como monjas por sus funciones, significados y sentido de los actos sacros desarrollados ahí.

El espacio del coro bajo constituido por y para ellas se observa a cada momento dentro del amplio entramado de relaciones y manifestaciones que recíprocamente dan existencia a las prácticas como al lugar mismo. Las monjas carmelitas privilegian en sus descripciones momentos que remiten a este espacio en específico. Sin dejar de mencionar otras estancias del conjunto conventual, las referencias al coro bajo son en sobre manera destacadas. Ya sea por sus funciones litúrgicas, por ser repositorio de los cuerpos de las monjas muertas, o bien, por ser el lugar de las manifestaciones sagradas y del Más Allá, el coro bajo se constituyó como referente indispensable de la vida femenina de clausura y más aún para las carmelitas descalzas.

En síntesis, el coro bajo se erige como el espacio más importante en la vida narrada de las carmelitas descalzas por su capacidad de sintetizar y expresar la idea de la “muerte en vida” profesada y vivida por las religiosas, por manifestar la convivencia y reciprocidad del mundo de los vivos y el de los muertos, y finalmente, por marcar la continuidad y plenitud de una vida que

se prometía eterna pero que se vivía en este mundo dentro de una ansiosa y particular forma de esperar la muerte.

A las carmelitas descalzas de la primera mitad del siglo XVII de San José les importó e interesó que las receptoras de sus textos, lectoras posteriores a ellas sobre todo, conocieran las vidas ejemplares de sus primeras moradoras, las imitaran y se reconocieran en ellas. La ritualidad les dio los elementos suficientes para construir una identidad en torno a las mayores expresiones de la idea muerte-vida. Aspectos específicos del rito de toma de hábito, profesión solemne o recepción del velo, las reiteradas menciones a las enfermedades dentro del claustro como preludio de una pronta muerte, la muerte misma y las exequias funerarias en estrecha e intrínseca relación con el lugar del coro bajo fraguaron a través de la mano de las religiosas biógrafas una identidad que configuró durante los primeros años de vida del convento de San José la particularidad de la comunidad monástica. En este sentido, el lugar físico junto con los textos son los que dan solidez y perpetúan el sentido identitario de las habitantes del convento.

El análisis de la ritualidad de iniciación y funeraria leída a través de las experiencias de las monjas de san José nos habla de una identidad construida a partir de la exacerbación del dolor y del sufrimiento, físico, emocional y simbólico. Entendiendo que ésta era una vía válida y recurrente de expresión de su virtud, perfección cristiana y vínculo con la divinidad en tanto monjas carmelitas del siglo XVII.

Podemos asimismo afirmar que la interpretación de la vida de las monjas del convento de San José como una “muerte en vida” está plenamente justificada en el discurso religioso de la vida conventual y que la experiencia de las moradoras del convento narradas en las vidas ejemplares de sus hermanas nos permite vislumbrar la construcción de su identidad al tiempo que personal, colectiva.

De la cantidad de elementos que conformaron la vida de clausura en el siglo XVII, el privilegio constante y algunas veces exacerbado de los momentos o manifestaciones simbólicas o físicas del sufrimiento y de la muerte por parte de los testimonios de las carmelitas de San José nos habla de la presencia intrínseca en su cotidianidad de la idea de la finitud de la vida tanto en el discurso como en su realidad vivida. Experiencia que sin duda, se reprodujo en los modelos de

conducta que relataron y que consideraron como parte medular en la construcción de una identidad propia, colectiva y personal, reconocida en vidas cercanas a ellas y vivida bajo sus mismas circunstancias y dentro de sus mismos espacios.

La creación de identidades concretas al interior del convento de San José fue posible gracias al margen de actuación existente entre el ideal religioso y las prácticas cotidianas. Textos normativos como *Reglas* y *Constituciones* y los mismos rituales que tenían como objetivo uniformar, regular y homogeneizar relaciones, prácticas, representaciones, sensaciones, emociones, gestos y actitudes al interior del claustro sentaron la base. Pero la singularidad propia de cada religiosa se manifestó en cada una de sus narraciones, de igual manera se percibió el margen de actuación de cada una de ellas en la medida que las narraciones dicen que adaptaron, adoptaron e interiorizaron el ideal a su vida personal y concreta.

La ritualidad tiene mucho más que ofrecer en la comprensión del mundo interno conventual femenino, el análisis de cada signo del que no hablan las monjas y su historicidad nos darán más pistas sobre la construcción social en general y la participación de la mujer consagrada en ese mundo jerarquizado.

Aspectos que esta investigación no pudo indagar pero que igualmente serían importantes para la comprensión de estas ceremonias y ritos es la música. Sin duda, un lenguaje indispensable y propio que requiere de un análisis detallado, profundo y diferente al expuesto aquí. Así mismo, la parte de la alimentación dentro de las prácticas ascéticas sólo quedó esbozada, esperando la continuidad de la investigación en un futuro próximo.

Profundizar en la larga y rica tradición mística-ascética de la vida monástica en occidente tanto femenina como masculina sin duda se hace indispensable para emprender cualquier estudio posterior sobre la vida conventual femenina novohispana, sobre todo y en particular si de comunidades carmelitas descalzas se trata. Contextualizar dentro de esta tradición las experiencias y vidas narradas por las monjas nos acercará con mayor certeza a la comprensión del mundo cotidiano, ritual y visionario de la vida de clausura novohispana.

La vida conventual tiene mucho que aportar a la comprensión de la historia virreinal, pero también a la historia de las mujeres de ayer y de hoy en tanto referente de una identidad pasada que nos ayuda a vislumbrar el tipo de responsabilidades, posibilidades y limitaciones que la sociedad del siglo XXI construye y ofrece a la mujer, no sólo religiosa sino igualmente, al mundo femenino en su conjunto.

## Índice de imágenes

- Figura 1.** Templo. Planta baja de un conjunto conventual femenino del s. XVII. Reconstrucción.....54
- Figura 2.** Un ejemplo de distribución de espacios en un conjunto conventual femenino. Museo de Arte Religioso, Antiguo Convento de Santa Mónica, Puebla, Plano de la Planta Baja.....55
- Figura 3.** Vista lateral de la distribución de los coros en los conventos de monjas del siglo XVII. Reconstrucción.....56
- Figura 4.** Vista frontal de los coros. Reconstrucción.....57
- Figura 5.** Manuel Ignacio de Jesús del Águila, *Plano iconográfico de la Ciudad de México que muestra la disposición general de sus calles hermosas y apacibles, así como la reparación y la eliminación de las características negativas de los diferentes barrios, con sus innumerables lugares escondidos, callejuelas desiertas, ruinas (todo obra de la negligencia de sus residentes), a pesar del esfuerzo de los agentes del orden público bajo el mando del Excelentísimo Conde Revilla Gigedo, en la administración del alcalde metropolitano Don Ignacio Castera, 1794.* “Biblioteca Digital Mundial”, <http://www.wdl.org/es/item/190/> .....61
- Figura 6.** “Plano general de la iglesia con la retícula para el control arqueológico de las diversas áreas de excavación” tomado de Elsa Hernández Pons, “El coro bajo de Santa Teresa la Antigua”.....64
- Figura 7.** Antonio Álvarez (cartógrafo) y Miguel Rivera (creador), *Mapa de la Ciudad de México*, 1720. Biblioteca Digital Mundial, <http://www.wdl.org/es/item/2967/> .....65

**Profesiones: San José 1616-1656<sup>295</sup>**

<b>Nombre</b>	<b>Fecha de profesión<sup>296</sup></b>	<b>Fecha de muerte</b>	<b>Padres</b>	<b>Escribe</b>	<b>Origen</b>	<b>Estado</b>	<b>Velo</b>
Inés de la Cruz	1617	5 sep. 1633		Crónica	Toledo	Doncella	VN
Mariana de la Encarnación	1617			Crónica	México	Doncella	VN
Beatriz de Santiago	16 [13] abril 1617	1 feb. 1647	Juan Pérez de Villaseca Juana López		Villa de Camillas	Doncella	
Ana de San José	27 julio 1618	2 agos. 1618	Ana Gutiérrez en el mundo		Peninsular	Viuda	VB
Beatriz de Jesús	21 [18] abril 1617		Juan Carriaga Catalina Chacón				
Isabel de San Alberto	28 abril 1617	24 mayo 1634	Juan López de Rosas María Ximenes		Atlixco		
María de los Ángeles	15 [19] agos. 1618 [1617]		Jerónimo de Clemente Leonor González				VB
Isabel de la Visitación	20 agos. 1618	12 agos. 1657	Francisco Barrios Antonia Sarmiento	Autobio- grafía	México	Doncella	VB
Catalina de Cristo	17 marzo 1618		Diego Orozco y Tovar Leonor de Sotero				
Francisca [o Lourdes] de San José	17 marzo 1618		Diego Orozco y Tovar Leonor Sotelo				
Beatriz de San Francisco	10 sep. 1620	30 sep. 1638	Francisco Barrios Antonia Sarmiento				VB

<sup>295</sup> El esquema general de la tabla está tomado de la reconstrucción del libro de profesiones del convento de San José que hace Josefina Muriel. Los apartados “fecha de muerte”, “escribe”, “origen”, “estado” y “velo” son de mi autoría, y sus datos fueron extraídos de los testimonios de las monjas. Josefina Muriel, *Conventos de monjas...*, pp. 415-421.

<sup>296</sup> Las fechas entre corchetes las refieren otros documentos sobre las mismas monjas, las pongo para su posible ratificación o confrontación en trabajos posteriores.

Clara del Santísimo Sacramento	29 nov. 1620		Jerónimo de Carar de Irolo Ana Flores				
Inés de la Madre de Dios	27 nov. 1620	18 julio 1646	Francisco Hernández RioFrío María de Palacios		[México]	Doncella	
María de la Encarnación	23 marzo 1621 [1622]		Juan de Pastona Mariana de la Torre				
Mariana de Santa Leocadia	3 mayo 1621		Joan Castellano Galindo Isabel de Sigura				
Clara de Santa Teresa	3 mayo 1621	1626	Joan Castellano Galindo Isabel de Sigura				
Margarita de San Bernardo	16 enero 1626 [1627]		Mateo de Alemán María de Espinosa	Biografías			
Bernarda de San Juan	29 [5] mayo 1627	7 feb. 1646	Pedro de las Casas Zeinos Ana de Lima Loarte		Toledo	Doncella	
María de Santa Inés	6 sep. 1629		Pedro de las Casas Zeinos Ana de Lima Loarte	Biografía			
Margarita de San Juan	1623						
Teresa de Jesús	16 oct. 1633		Gaspar González María del Olmo				
Ana de San Bartolomé	14 abril 1633		Luis de Castilla Beatriz Ramos	Autobio- grafía y biografías			
Catalina de la Cruz	19 junio 1637		Luis de Castilla Duarte Isabel Pardo				
María de la Concepción	15 [19] oct. 1638	8 marzo 1642	Juan de Ortega Isabel Sosa		México		
Isabel de la Visitación	1638						
Andrea de San Francisco	6 agos. 1639		Francisco Fernández de Sigura María de Monroy				



María de San José	1639		Lorenzo Aguirre Teresa Monrroy				
Petronila de San Juan o Idelfonso	2 sep. 1640	28 dic. 1646	Alonso de Salas Isabel de Ynojosa Rodríguez	Dicta su relato pero firma			VB
María Bernarda de la Concepción	28 oct. 1643		Cap. Juan de Ortega Isabel de Sosa	Biografía			
María del Niño Jesús	22 oct. 1644	1645 [debió ser después de 1646]		Biografía			VB
Juana de Santa Teresa	1656						
María de San José			Mónica Agustina de Ochoa y Robles en el mundo.				

## Bibliografía

### Documentos de archivo

#### BN-FR

Biblioteca Nacional, Fondo Reservado, Colección Monografías.

- Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones de las religiosas descalzas de la orden de la Gloriosísima Virgen Maria del Monte Carmelo*, Confirmada por N. SS. P. Pio Papa VI en 12 de Mayo de 1786, Con las licencias necesarias. Valencia, por D. Francisco Brusola, Impresor de Cámara de S. M, año 1816.
- Carmelitas, *Metodo de las funciones de habito, profesion y velo de las religiosas carmelitas descalzas conforme al ceremonial de la misma orden*, Con las licencias necesarias, Valencia, por D. Francisco Brusola, impresor de cámara de S. M. Año 1816.
- Carmelitas: *Manual o Proccionario de las Religiosas Descalzas de la Orden de Nuestra Señora la Virgen Maria del Monte Carmelo segun el Missal, y el Ceremonial Romano reformado*, Con licencia, En VCLES, Por Domingo de la Iglesia, Año 1623.

#### AH-CEHM-CARSO

Archivo Histórico, Centro de Estudios de Historia de México-CARSO. Colección Adquisiciones Diversas, Fondo CCLXXXII.

- Fray Juan Bautista Méndez, *Historia de la fundación de las carmelitas descalzas de San José de México*. Documento 2.
- Margarita de San Bernardo, [Apuntes sobre la vida de Beatriz de Santiago], Documento 5, fojas: 11-[12v].
- Anónimo, [Apuntes sobre una provisoría], Documento 6, fojas: 18-[20v].

- Margarita de San Bernardo, [Apuntes sobre la vida de Inés de la Cruz, Beatriz de San Francisco, Bernarda de San Juan y Clara de Santa Teresa], Documento 7, fojas: 21-29.
- Petronila de San Yldelfonso, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan], Documento 8, fojas: 30-32.
- María del Niño Jesús, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan], Documento 9, fojas: 33-[33v].
- Ana de San Bartolomé, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan e Inés de la Madre de Dios], Documento 10, fojas: 34-[43v].
- Ana de San Bartolomé, [Apuntes sobre la vida de Beatriz de Santiago], Documento 11, fojas: 44-45.
- Ana de San Bartolomé (atribuido), [Apuntes sobre la vida de Isabel de San Alberto, Beatriz de San Francisco y María de la Concepción], Documento 12, fojas: [45v]-51.
- María de Santa Inés (atribuido) y un Anónimo, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan y María del Sacramento], Documento 13, fojas: 63-[65v].
- Isabel de la Visitación, [Apuntes sobre su vida], Documento 16, fojas: 75-[76v].
- Anónimo, [Apuntes sobre la vida de María del Sacramento que parece ser Clara del Santísimo Sacramento], Documento 17, fojas: [77]-[78v].
- Bernarda de la Concepción, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan], Documento 18, fojas: 52-53.

- Ana de San Bartolomé, [Apuntes sobre la vida de Ana de San Bartolomé, Inés de la Cruz e Isabel de San Alberto], Documento 19, fojas: 14-18

### **Documentos publicados**

- Inés de la Cruz, “Fundación del convento”, en Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas: fundaciones femeninas Carmelitas en la Nueva España*, México, CONDUMEX, 1997. pp. 313-330.
- Mariana de la Encarnación, “Historia del convento” en Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas: fundaciones femeninas Carmelitas en la Nueva España*, México, CONDUMEX, 1997. pp. 331-369.

### **Bibliografía general**

Álvarez Díaz Cristina, “La vida conventual femenina en la Edad Media castellana: poder, misticismo y prácticas devocionales en las ‘Cantigas de Santa María’” en María Isabel Viforcós Marinas, Rosalva Loreto López (Coords.) *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, España*, León-España, Universidad de León-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007. pp. 49-69.

Amerlinck de Corsi Ma. Concepción, “El ex convento de San José y la Iglesia de Santa Teresa la Antigua, sus arquitectos y artesanos” en Manuel Ramos Medina (Coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español. Memorias del II Congreso Internacional*, México, CONDUMEX, 1995. pp. 477-495.

Amerlinck de Corsi Ma. Concepción y Manuel Ramos, *Conventos de Monjas. Fundaciones en el México virreinal*, Madrid, CONDUMEX, 1998.

Archer Roger, *Misoginia y defensa de las mujeres: antología de textos medievales*, Madrid, Cátedra, 2001.

Balderas Vega Gonzalo, *La Reforma y la Contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

Beauvoir Simone de, *El segundo sexo*, [1949], Trad. Alicia Martorell, II Tomos, Madrid, Cátedra, 1998. (Feminismos).

*Biblia de Jerusalén*, s. ed., España, Porrúa, 1997. (Sepan cuantos 500)

Bieñko de Peralta Doris, “El corazón desentrañado: la experiencia mística de Gertrudis de Helfta” en Aurelio González, Lillian von der Walde, Concepción Company (Eds.), *Temas, motivos y contextos medievales*, 1 ed., México, El Colegio de México-UNAM-Universidad Autónoma Metropolitana, 2008. pp. 237-247.

---

\_\_\_\_\_, “Los territorios del yo. La autobiografía espiritual en la época virreinal” en *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI – XVIII*, Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (Coords.), 1 ed., México, ENAH-INAH-CONACULTA, 2008. pp. 35-53.

Bolufer Mónica e Isabel Morant, “Identidades vividas, identidades atribuidas” en Pilar Pérez-Fuentes Hernández (Ed.), *Entre dos orillas. Las mujeres en la Historia de España y América Latina*, España, Icaria, 2012. pp. 317-351.

Borromeo Carlos, *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*, Introducción-traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria, Nota preliminar de Elena Isabel Estrada de Gerlero, Notas contextuales de Paola Barocchi, 2 ed., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2010.

- Bynum Caroline Walter, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, [1991], Nueva York, Zone Books, 1996.
- Cuevas Mariano (Ed.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, [1914], 2 ed., México, Porrúa, 1975. (Biblioteca Porrúa 62).
- Durkheim Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Trad. Ramón Ramos, 2 ed., México, Coyoacán, 2001.
- Egido Martínez Teófanos, Víctor García de la Concha, Olegario González de Cardedal (Coords.), *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, V. I, Salamanca, Universidad de Salamanca-Universidad Pontificia de Salamanca-Ministerio de Cultura, 1983.
- Eliade Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Trad. Tomás Segovia, 5ta ed., México, Era, 1984.
- García Cubas Antonio, *El libro de mis recuerdos. Narraciones históricas, anecdóticas y de costumbres mexicanas anteriores al actual estado social*, [1904], México, Porrúa, 1986.
- García Genaro, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, [1905-1911], 2 ed., México, Porrúa, 1974. (Biblioteca Porrúa 58).
- García Icazbalceta Joaquín, *Don fray Juan de Zumárraga primer obispo y arzobispo de México*, Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal (Eds.), Tomo III, México, Porrúa, 1947. (Escritores Mexicanos 43).
- Gloria García González, “La experiencia de la mujer hecha memoria” en Gloria García, María Luz de Prado (Coords.), *Espacios visibles. Espacios invisibles. Mujer y Memoria en la Salamanca del siglo XVI (Selección Documental)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. pp. 19-35.

García Hinojosa Pablo, “Simbolismo, religiosidad y ritual barroco. La muerte en Teruel en el siglo XVII”, tesis doctoral, España, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea, Universidad de Zaragoza, 2010.

Hernández Pons Elsa, “El coro bajo de Santa Teresa la Antigua”, *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 9, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1987. pp. 219 – 230.

\_\_\_\_\_, “Excavaciones en el ex -convento de Sta. Teresa la Antigua” en Eduardo Matos Moctezuma (Coord.), *El templo mayor: excavaciones y estudios*, México, INAH, 1982. pp. 283-292.

Israel Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, [1975], Trad. Roberto Gómez Ciriza, 4ta reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Kim Yonsoo, *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna. Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey de Teresa de Cartagena*, Córdoba-España, Universidad de Córdoba, 2008.

Lagarde Marcela, *Los cautiverios de mujeres: madre esposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1993.

Lavrin Asunción, “Cotidianidad y espiritualidad en la vida conventual novohispana: siglo XVII” en *Memoria del coloquio internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano 1995*, 1 ed., México, Instituto Mexiquense de Cultura-UAEM, 1995. pp. 203-219.

\_\_\_\_\_, “La celda y el convento: una perspectiva femenina” en Raquel Chang-Rodríguez (Coord.), *Historia de la Literatura Mexicana desde sus orígenes hasta*

*nuestros días*, Vol. 2 “La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII”, 1 ed., México, Siglo XXI, pp. 372-410.

\_\_\_\_\_, “Vida conventual: Rasgos históricos” en Sara Poot Herrera, *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana-Gobierno del Estado de Puebla-Fondo de Cultura Económica, 1995. pp. 35-91.

Le Goff Jacques y Jean Claude Shmitt (Eds.), *Diccionario razonado del occidente medieval*, Trad. Ana Isabel Carrasco Manchado, Madrid, Akal, 2003.

Linage Conde Antonio, *La vida cotidiana de los monjes en la Edad Media*, España, Editorial Complutense, 2007.

Lope de Vega Félix María, *Lírica*, Selección, introducción y notas José Manuel Blecua, Madrid, Castalia, 2001. (Biblioteca Clásica Castalia).

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.

\_\_\_\_\_, “La función social y urbana del monacato femenino novohispano” en María del Pilar Martínez López-Cano (Coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2012. pp. 237-265.

\_\_\_\_\_, “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII, *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 23, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2000. pp. 67-95.



---

\_\_\_\_\_, “Sufrimientos voluntarios y dicha involuntaria. Una aproximación histórica al miedo y a la sensibilidad barroca novohispana” en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Verónica Zárate Toscano (Coords.), *Gozos y sufrimientos en la Historia de México*, 1 ed., México, El Colegio de México-Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, 2007. pp. 75-103.

Madre de Dios fray Agustín de la, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano. Mina Rica de ejemplos y virtudes en la Historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, México, Probusa-Universidad Iberoamericana, 1984.

Massey Doreen, *Space, Place, and Gender*, [1994], 6ta reimp., Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.

Maza Francisco de la, *Arquitectura de los coros de monjas en México*, 2 ed., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1973.

Montero Alarcón Alma, *Monjas coronadas. Profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, México, Pérez y Valdés, 2008.

Morales García Carmen y Ángeles Sánchez González, “Las fuentes de la memoria. Espacios de identidad femenina en la Salamanca conventual del s. XVI” en Gloria García, María Luz de Prado (Coords.), *Espacios visibles. Espacios invisibles. Mujer y Memoria en la Salamanca del siglo XVI (Selección Documental)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. pp. 51-55.

Morant Isabel, “Mujeres e historia” en Ma. A. Querol, C. Martínez, R. Pastor y A. Lavrin (Coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la prehistoria a la Edad Media*, 1ª ed., Madrid, Cátedra, 2005. pp. 7-16.

Muñoz Ángela, “Mujer y religión en las sociedades ibéricas: voces y espacios, ecos y confines (siglos XIII-XVI)” en Ma. A. Querol, C. Martínez, R. Pastor y A. Lavrin (Coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la prehistoria a la Edad Media*, 1ª ed., Madrid, Cátedra, 2005. pp. 713-743.

Muriel Josefina, *Conventos de Monjas en la Nueva España*, [1946], 2 ed. aumentada y corregida, México, Jus, 1995.

\_\_\_\_\_, *Cultura femenina novohispana*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1994.

Prado Herrera María Luz de, “La memoria, objeto de la Historia” en Gloria García, María Luz de Prado (Coords.), *Espacios visibles. Espacios invisibles. Mujer y Memoria en la Salamanca del siglo XVI (Selección Documental)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. pp. 39-47.

Ramírez Aparicio Manuel, *Los conventos suprimidos en México: Estudios biográficos y arqueológicos*, México, Porrúa, 1982.

Ramírez Montes Mina, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro (1607-1864)*, México, UNAM- Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005.

Ramos Medina Manuel, *Imagen de santidad en un mundo profano. Historia de una fundación*, México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, México, 1990.

\_\_\_\_\_, *Místicas y descalzas: fundaciones femeninas Carmelitas en la Nueva España*, México, Centro de Estudios de Historia de México-CONDUMEX, 1997.

Ratto Cristina, “El convento de San Jerónimo de la ciudad de México. Tipos arquitectónicos y espacios femeninos en los siglos XVII y XVIII”, tesis doctoral en Historia del Arte, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2006.

Real Academia Española, *Diccionario Academia usual*, 1884. Véase y consúltese en: <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtllle>

Rodrigo Esteban María Luz, y Paula Val Naval, “Miradas desde la Historia: el cuerpo y lo corporal en la sociedad medieval” en Marta Gil y Juanjo Cáceres (Coords.), *Cuerpos que hablan. Géneros, identidades y representaciones sociales*, España, Montesinos. 2008. pp. 17-89.

Rubial Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

*Sacrosanto, ecuménico y general concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Agregase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564, Madrid, en la Imprenta Real, 1785. [Versión digital].

Schmitt Jean-Claude, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, France, Gallimard, 1990. (Bibliothèque des Histoires).

Sigüenza y Góngora Carlos de, *Parayso Occidental, plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy católicos y poderosos reyes de España Nuestros Señores en su magnífico Real convento de Jesús María de México*, [Juan Rivera impresor 1683], México, CONACULTA, 1995.

Smet Joaquín, *Los carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*, Trad. Antonio Ruiz Molina, V. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.

Teresa de Jesús, *Obras completas*, transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios y OtgerSteggink, 8 ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

Torre Villar Ernesto de la (ed.), *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, Tomo 1, México, Porrúa, 1991. (Biblioteca Porrúa, 101).

Toussaint Manuel, *Arte Colonial en México*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1962.

Vallarta Luz del Carmen, “Tiempo de muerte en tiempo de vida” en Manuel Ramos Medina (Coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español. Memorias del II Congreso Internacional*, México, CONDUMEX, 1995. pp. 573-581.

Warner Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Trad. Juan Luis Pintos, Madrid, Taurus Humanidades, 1991.

Weber Alison, “Teresa de Ávila. La mística femenina”, en M. Ortega, A. Lavrin y P. Pérez Cantó (Coords.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*, 2ª ed., Madrid, Cátedra, 2006. pp. 107-129.

Zarri Gabriella, “La vita religiosa tra rinascimento e controriforma Sponsa Christi: nozze mistiche e professione monastica, en Sara F. MATthewes-Grieco y Sabina Brevaglieri (ed.), *Monaca moglie serva cortigiana: Vita e immagine delle donne tra Rinascimento e Controriforma*, Firenze-Italia, Morgana, 2001. pp. 103-151.