

## Utopías y mesianismo en los monasterios femeninos de América

Jesús PANIAGUA PÉREZ

Universidad de León

El título de este trabajo, aunque sugestivo, plantea algunos problemas serios, pues la documentación es parca en noticias, por razones que más adelante explicamos. Por un lado, los archivos inquisitoriales apenas nos permiten saber mucho de lo que sucedía con las monjas, salvo cuando éstas se veían implicadas en complejos procesos y, aún así, para evitar el escándalo, los nombres de sus personas o sus declaraciones solían obviarse con cierta frecuencia y en la medida de lo posible. Por otra parte, es mucho lo que desconocemos y lo que se ha perdido de los escritos de aquellas mujeres, eso cuando algunos de ellos no han sido convenientemente manipulados por otras manos.

El mundo del monacato, además, es un mundo todavía sin explorar en profundidad. En los últimos tiempos ha despertado un mayor interés, pero de una forma muy desigual. Mientras tales estudios en México tienden a adquirir gran relevancia, en el resto de los países americanos nos encontramos con verdaderos desiertos. Buena prueba de lo que decimos lo tenemos en los congresos que sobre esta temática se han realizado, el último de ellos en el pasado año<sup>1</sup>.

Por tanto, cuando se quieren hacer generalizaciones muy concretas, nos encontramos con la dificultad de poder obtener datos contrastables y comparables, que nos lo permitan. Ni siquiera existe un mapa monacal femenino de América, aunque es una tarea que hemos emprendido recientemente y que ya podemos asegurar que altera muchos de los datos que hasta ahora se conocen.

---

<sup>1</sup> Las actas de dicho Congreso, que ya se han publicado, ponen de manifiesto la potencialidad de México en este tipo de estudios y la ausencia de los mismos en otras áreas geográficas: *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino* (M.I. Viforcós Marinas y M. D. Campos Sánchez Bordona, eds.). Universidad de León, León, 2005.

## 1. Notas sobre el monacato femenino en América durante el periodo colonial<sup>2</sup>

Parece imprescindible, antes de entrar en la materia que nos ocupa, dedicar unas líneas a plantear algunas de las características que tuvo el monacato femenino en la América española, después de que se fundara el primer monasterio, en México, en 1540, perteneciente a la orden Concepcionista. Mucho tuvo que ver en ello el obispo Zumárraga, ya que gracias a sus auspicios se llevaron algunas beatas de Salamanca, que con el tiempo fundarían dicho monasterio<sup>3</sup>. Ya antes de esto el mismo Zumárraga había protegido a algunas beatas en Tezcoco y Huejotzingo<sup>4</sup>, para las que pedía protección en 1529<sup>5</sup>, mientras en 1530 se buscaban nuevas beatas en España, ya que se pensaba en la creación de un monasterio, el cual en ese año ya se hallaba en construcción, después de que el cabildo hubiese cedido los solares para ello<sup>6</sup>. Sin embargo, parece que hubo un cambio de ideas, pues en 1538 se manifestaba la inconveniencia de que se fundaran monasterios femeninos en las Indias, aunque fuera para la enseñanza de las hijas de caciques<sup>7</sup>. Un poco más tardío fue el monasterio de Santa Clara de Santo Domingo, pues aunque se había comenzado a construir en 1547, en ese año aun no había llegado a él ninguna monja<sup>8</sup>.

A partir de ese momento, fueron varias las órdenes monásticas femeninas que se establecieron en América. La más numerosa y la pionera fue la de las Concepcionistas de Santa Beatriz de Silva. Tuvieron también gran relevancia las clarisas, carmelitas, dominicas y agustinas. Hubo otras con una representación mucho más limitada como, por ejemplo, las Cistercienses o las Brígidas. Estas últimas deben su fundación a monjas salidas de su convento de la ciudad de Vitoria y que llegaron a México en 1743<sup>9</sup>. De todos modos, las fundaciones, incluso las iniciales, raramente se hacían con monjas españolas. Por lo general se echaba mano de mujeres de co-

<sup>2</sup> Para estos asuntos generales puede consultarse *I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América 1492-1992*. Universidad de León, León, 1993; *II Congreso Intenacional del Monacato Femenino en el Imperio Español* (M. Ramos Medina, edit.). Conдумex, México, 1995; *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual...*

<sup>3</sup> Sobre este aspecto puede verse HUERTA OURCEL, M. M. y SARABIA VIEJO, M.J.: «Establecimiento y expansión de la Orden Concepcionista en México. Siglo XVI», en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional*. Universidad y Diputación de León, León, 1990, pgs. 463-474.

<sup>4</sup> Aunque fueron beatas con hábito y regla de San Francisco, alguna vez se habla de «convento de monjas franciscanas», lo que no eran realmente: Archivo General de Indias (AGI), México 1088, 1, ff. 6v-7.

<sup>5</sup> *IBÍD.*, 55v-56.

<sup>6</sup> *IBÍD.*, ff. 38 y 191.

<sup>7</sup> *IBÍD.*, ff. 159-163.

<sup>8</sup> AGI, Santo Domingo 868, 2, f. 352.

<sup>9</sup> MARTÍNEZ DE SALINAS, M. L.: «La fundación del convento de Santa Brígida de México», en *I Congreso Internacional del Monacato femenino...*, pgs. 163-172.

dades que ya existían, incluso aunque no fueran de la misma orden; así, con ellas se ponían en marcha los monasterios, con toda la problemática que podían plantear los asuntos carismáticos.

El motivo esencial de las fundaciones era el de dar estado a las hijas, nietas y descendientes de conquistadores pobres, aunque se plantearon otros como la enseñanza, la beneficencia, etc. Por todo ello fueron muchas las ciudades y villas que solicitaron la creación de monasterios, a lo que el rey, con frecuencia, se solía mostrar reticente. Aún así, casi todas las ciudades de cierta importancia dispusieron de un monasterio. Como muchas de las mujeres que entraban carecían de vocación y aceptaban aquella solución como la alternativa a un matrimonio, en el que no podían pagar la dote, la relajación en la vida monacal se presentó desde muy pronto y en ocasiones tomo un cariz escandaloso. Pero esto no quiere decir que también hubiese mujeres con verdadera vocación que pretendieron llevar a cabo una vida consecuente con el estado por el que habían optado. Pero, como dijimos, no siempre se conseguía el permiso para levantar un monasterio, como sucedió en un caso tan llamativo como el de la pujante ciudad de Guayaquil, donde en el último tercio del siglo xvii se emprendieron toda una serie de esfuerzos, que resultaron inútiles, para fundar un monasterio de la Concepción<sup>10</sup>, asunto sobre el que todavía se insistía a finales del siglo xviii, en 1776<sup>11</sup>. Lo mismo sucedió en Manila hacia 1600, cuando se quiso hacer una fundación concepcionista que no progresó<sup>12</sup>, aunque los intentos continuaron, si bien, desde 1612, los franciscanos prefirieron que fuese un monasterio de clarisas<sup>13</sup>. En 1690 se había negado el permiso para la fundación de un monasterio de carmelitas en Riobamaba<sup>14</sup>. No faltaron ocasiones en las que se contravenía lo ordenado, como sucedió en la fundación de las dominicas de la ciudad de Trujillo (Venezuela) por el obispo de la diócesis, a causa de lo cual se le pidieron explicaciones, en 1609<sup>15</sup>.

Las fundaciones eran pagadas por particulares, que aportaban grandes cantidades de dinero y que de alguna forma aseguraban la presencia de sus familiares en el monasterio, lo que acarreaba graves problemas en las vocaciones, especialmente cuando existían muchos miembros de una familia, por lo que se recurrió a soluciones tales como la de el monasterio de Santa Clara de Pamplona (Colombia), donde se dispuso que el voto de parientes hasta el cuarto grado solo valiera por uno<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> AGI, Quito 210, 4, ff. 221v-222.

<sup>11</sup> AGI, Quito 306, N. 20.

<sup>12</sup> AGI, Filipinas 340, 3, f. 4.

<sup>13</sup> AGI, Filipinas 36, N. 71.

<sup>14</sup> AGI, Quito 210, 5, ff. 334v-335.

<sup>15</sup> AGI, Santo Domingo 869, 6, f. 59.

<sup>16</sup> PANIAGUA PÉREZ, J.: «El monacato femenino en la Audiencia de Santa Fe (siglos XVI y xvii)», en *I Congreso Internacional del Monacato femenino...*, pg. 304.

Por las propias características de la sociedad colonial y del desarrollo monacal, entre las monjas las tensiones entre criollas y españolas apenas tuvieron eco, una vez pasados los primeros tiempos, pues, en general, las mujeres de los centros americanos eran esencialmente criollas. Las tensiones internas, por tanto, respondían más a los intereses de determinados bandos que a cuestiones de origen geográfico. Pero, en casi todos los monasterios solo podían acceder al velo negro quienes pudiesen pagar la dote estipulada y que, además, fueran de origen hispano. Indias y mestizas, como mucho, podían acceder al velo blanco, es decir, que no llegaban a profesar solemnemente y se dedicaban a las tareas manuales, lo que en algunos casos favoreció su entrada como mano de obra y, por ello, algunos prelados, como el de Quito, pidieron que no se cubrieran sus puestos cuando fuesen muriendo hasta que quedasen solo las necesarias para el servicio del monasterio<sup>17</sup>.

A veces, para forzar la situación de una fundación, se pasaba primero por la fase de beaterio y posteriormente se trataban de conseguir las licencias pertinentes para iniciar la fase monacal, aunque esto no era ni mucho menos seguro, de ahí el fracaso y reconversión de muchos de aquellos beaterios, como sucedió con el de Santa Marta de Quito y su pretensión de convertirse en un monasterio de mercedarias<sup>18</sup>. En estos casos solía haber oposición de otras órdenes, tanto masculinas como femeninas, como sucedió en Manila con el beaterio de Santa Catalina de Sena, en 1717<sup>19</sup>. Era frecuente, de igual manera, que las beatas estuviesen obligadas a llevar el hábito de una determinada orden, como se estableció respecto de las beatas de Santa Rosa de Viterbo, en Querétaro, por un breve de Clemente XII<sup>20</sup>.

Frente a lo que solía ocurrir en los monasterios españoles, las monjas americanas con mucha frecuencia aceptaron niñas para su educación, lo que de alguna manera contribuyó a disipar la atención de las obligaciones monacales. En realidad, aquel había sido el principal motivo por el que Zumárraga quería beaterios y conventos en su diócesis mexicana, pues necesitaba de mujeres para la enseñanza de la fe católica<sup>21</sup>. Esto, con el paso del tiempo, llegó a ser motivo de una gran relajación y, en ocasiones, la situación llegó a ser tan escandalosa en algunos lugares, que en el siglo XVIII se hicieron verdaderos esfuerzos por eliminar tal compromiso. El mejor ejemplo de ello lo protagonizaron en México el arzobispo Lorenzana y el obispo Fabián y Fuero, que pretendieron una verdadera reforma de la vida

<sup>17</sup> AGI, Quito 209, 1, f. 135.

<sup>18</sup> VIFORCOS MARINA, M.I.: «Los recogimientos, de centros de integración social a cárceles privadas: Santa Marta de Quito». *Anuario de Estudios Americanos*, L-2 (Sevilla, 1993), pgs. 59-92.

<sup>19</sup> AGI, Filipinas 342, 9, ff. 26v-28.

<sup>20</sup> AGI, 16418.4, MP-Bulas, breves, 507.

<sup>21</sup> AGI, México 1088, 1, ff. 51v-52.

claustral<sup>22</sup>. El problema de la educación de la mujer no lo solucionarían tampoco las nuevas órdenes que llegaron a América, independientemente del empeño que pusieron, como las Hijas de la Enseñanza<sup>23</sup> o las Ursulinas, establecidas esta últimas en Nueva Orleans, cuando los españoles se hicieron cargo de aquel territorio, a las que se añadiría otro convento en La Habana a finales del XVIII<sup>24</sup>.

La jurisdicción monacal solía estar en manos de los preladados, salvo contadas excepciones. Ello condujo con frecuencia a roces entre éstos y las ramas masculinas de aquellas órdenes, especialmente con franciscanos y dominicos, que pretendieron por todos los medios hacerse con el control de las monjas de su Orden. Uno de los pocos casos en los que los frailes ganaron la batalla fue en el monasterio de Santa Catalina de Quito, donde una real cédula de 1680 y otra de 1688 ordenaban que volvieran a la jurisdicción de los frailes dominicos de la ciudad, después de que las monjas, descontentas por el control de los mismos, hubiesen protagonizado un escándalo y hubiesen negado la obediencia al provincial de su Orden<sup>25</sup>.

La riqueza de los monasterios tenía su origen en la acumulación de rentas y propiedades, provenientes de legados y donaciones y, desde luego, de las dotes que las monjas tenían la obligación de entregar al entrar en el monasterio y que se debían imponer en censos. Esas dotes solían oscilar entre los 800 y los 2.000 pesos para las monjas de velo negro, según el monasterio y el lugar, y una cantidad inferior para las de velo blanco, aunque en ocasiones se podía eximir del pago por la pobreza o porque así lo hubiese dictaminado el fundador para los miembros de su familia. Los intereses de las rentas fueron decayendo a lo largo del tiempo hasta llegar al 3%, en 1755, de lo que se quejaron muchos monasterios. En ocasiones aquella riqueza acumulada, en una sociedad falta de circulante, convirtió a las monjas en las mejores «prestamistas» de algunos lugares, como Caracas<sup>26</sup>. Además de esa riqueza se solía pedir al rey la limosna de vino, cera y aceite para la iglesia, o también para abordar obras de construcción, lo que raramente se dio a perpetuidad y por ello, continuamente, se solicitaban las renovaciones de tales limosnas, en las que las monjas, de forma poco clara, alegaban la suma pobreza en la que vivían.

<sup>22</sup> SALAZAR SIMARRO, N.: «¿Observancia o relajación? Disposiciones de Francisco Antonio de Lorenzana para los conventos femeninos de México»; ARENAS FRUTOS, I.: «Las "otras" niñas y criadas ante la reforma conventual femenina en México y Puebla de los Ángeles». Ambos trabajos en *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1772-1804)* (J. Paniagua Pérez, edit.). Universidad de León, León, 2005, pgs. 167-210.

<sup>23</sup> Sobre la Orden de la Enseñanza puede ver Foz y Foz, P.: «Los monasterios de la Enseñanza y la educación de la mujer en España e Iberoamérica», en *I Congreso Internacional del Monacato femenino...*, pgs. 67-84.

<sup>24</sup> AGI, Ultramar 398.

<sup>25</sup> AGI, Quito 210, 5, ff. 49-53, 91-92 y 262-264.

<sup>26</sup> SERRERA CONTRERAS, R.M.: «El convento de la Concepción de Caracas y el crédito agrario en el nacimiento de la economía del cacao en Venezuela (siglo XVIII)», en *La Orden Concepcionista...*, pp. 537-554.

No se debe olvidar, que fueron muchos los monasterios españoles que se beneficiaron de los donativos reales con dinero de las Indias, y de manera muy especial el de fundación real, erigido por expreso deseo de la reina doña Margarita de Austria, de la Encarnación de Madrid y de las Agustinas Recoletas. Fueron muchas las cantidades que, procedentes de las Indias, se consignaron durante el siglo xvii para dicho monasterio real, como, por ejemplo, los 10.000 ducados que en 1621 debía pagar el receptor del Consejo de Indias para la construcción de la enfermería y de algunas celdas<sup>27</sup>; incluso, contaba con una asignación anual que se le debía pagar de las cajas reales de Panamá y que ascendía a 5.000 ducados, sobre lo que las monjas pidieron un aumento en 1650<sup>28</sup>.

La carencia de monasterios en las Indias, de acuerdo con la demanda de la población femenina, originó verdaderas concentraciones humanas, que atentaron contra la salubridad y la propia vida monacal. Ni siquiera las Carmelitas, cuya regla les imponía un máximo de 21 monjas, pudieron respetar ese número y frecuentemente lo superaban con creces. Además, a ello había que unir la presencia en los claustros de criadas y de esclavas, que estaban al servicio de las monjas, de lo que alegaban su necesidad, como lo hicieron las clarisas de Cuzco ya en 1609, a través del procurador de los franciscanos de Filipinas<sup>29</sup>. Todo ello dio lugar a problemas que se fueron acrecentando y por los que, en 1626, una real cédula dirigida a varios obispos de América les pedía que no dejasen entrar más monjas en los monasterios que las que permitían sus constituciones o pudieran sustentar<sup>30</sup>, precisamente en el mismo año en que las clarisas de Manila solicitan que no se les pusiese número, por la gran cantidad de mujeres y niñas que pedían su ingreso<sup>31</sup>.

Por último, debemos tener en cuenta que los monasterios femeninos americanos, por sus propias características, reflejaron muy bien en todos los aspectos de la sociedad en la que se desarrollaban. Las tensiones externas se transmitían a los claustros, que vivían la fiebre social de cada momento como si de una cuestión propia se tratase. Ello contribuía a la relajación de la vida religiosa y a ofrecer con frecuencia manifestaciones escandalosas y poco ejemplares que enturbiaban la visión de aquel mundo y han hecho olvidar, con frecuencia, a las mujeres virtuosas que se recogieron en los claustros. Los atajos a aquella conducta, muchas veces infructuosos, trataron de ponerse casi siempre de continuo, ya que algunas monjas ni siquiera respetaban las constituciones de su monasterio, como por ejemplo las clarisas de Santo Domingo, por lo que en 1612 se ordenaba al arzobispo que las obligara a ello<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> AGI, Indiferente General 428, 35, ff. 178v-179.

<sup>28</sup> AGI, Panamá 2, N. 140.

<sup>29</sup> AGI, Filipinas 85, N. 7.

<sup>30</sup> AGI, Indiferente General 449, 37, ff. 98-99.

<sup>31</sup> AGI, Filipinas 85, N. 62.

<sup>32</sup> AGI, Santo Domingo 869, 6, f. 141.

## 2. La utopía de los monasterios

El monasterio en sí mismo puede ser concebido como una utopía de la vida religiosa cristiana, como la casa de las vírgenes que estaban consagradas al Señor, lo que algún autor, como Carlos Sigüenza y Góngora, llegó a relacionar con los templos de las vírgenes prehispánicas<sup>33</sup>. Era el ideal religioso de vida femenina consagrada a Dios: recogimiento, oración, pobreza, alejamiento de las cosas mundanas..., una isla de perfecciones en un mundo imperfecto. Se consideraba a aquellos retiros de mujeres como el lugar que nos recuerda la Biblia en el capítulo 4 del *Cantar de los Cantares*:

*Huerto cerrado eres, hermana mía, esposa mía;  
fuente cerrada, fuente sellada.  
Tus renuevos son paraíso de granados, con frutos suaves,  
de flores de alheña y nardos;  
Nardo y azafrán, caña aromática y canela,  
con todos los árboles de incienso;  
mirra y áloes. Con todas las principales especias aromáticas.  
Fuente de huertos,  
pozo de aguas vivas  
que corren del Líbano.*

A la supuestamente utópica vida monacal femenina no le faltaron elogios en el mundo americano. Así se utilizaron apelativos como el dado a las carmelitas de «*descalzas amazonas*»<sup>34</sup>. En ocasiones las comparaciones pudieron ir más lejos y se mencionó el «*Paraíso Occidental*», del que habla el mencionado Sigüenza y Góngora cuando se refiere al monasterio concepcionista de Jesús María de México. Se expresa así el autor:

«...mejorando en él su magnificencia aquel delicioso Paraíso con que en las niñeces del mundo se engrandeció el Oriente; porque si aquel se componía de lo que experimentó la voracidad del tiempo por vegetable, el que en el contexto de este volumen le ofrezco a V.M., se forma de flores que se han de immortalizar por racionales en el mismo empíreo: si en aquél triunfó de la original pureza la primera culpa, en éste tiene pacífica habitación la divina gracia; si en aquél, conducidos por la inobediencia, se enseñorearon de la humana naturaleza todos los vicios, en éste la reducen a su ser primitivo las virtudes todas; y si de aquél desterró un querubín a una sola mujer que lo habitaba por delincuente, en éste viven como serafines, abrasadas en el amor de su esposo innumerables vírgenes»<sup>35</sup>

<sup>33</sup> SIGÜENZA Y GÓNGORA, C.: *Paraíso Occidental* (M. Peña, edit.). Cien de México, México, 1995, pgs. 51-60.

<sup>34</sup> MADRE DE DIOS, A. de la: *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano* (E. Báez Macías, edit.). Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, pg. 333.

<sup>35</sup> SIGÜENZA Y GÓNGORA, C.: *Paraíso Occidental...*, pg. 33.

El monasterio era pues, en principio, un lugar de recogimiento, de vida de perfección, en el que las mujeres que optaban por la vida religiosa seguían una vida ejemplar, que como una luminaria resplandecía en el entorno. Era el *hortus conclusus* del *Cantar de los Cantares*, que tanta trascendencia tendría en la iconografía barroca en relación con las representaciones marianas, especialmente en las que tuvieron que ver con la Inmaculada Concepción. Y en aquella concepción utópica de este espacio, Sor Felipa hablaba de su convento de San Juan de la Penitencia, al igual que el mencionado Sigüenza, como si fuera un cielo y cada monja un serafín. Nos dice la mencionada monja:

«Y miraba mi convento de piedras preciosas, adornado y resplandeciente y a todas las habitadoras de este claustro según sus actitudes y servicios.... Entre ellas veía resplandecer unas estrellas, que sus reflejos cubrían a todas las religiosas y las hermo세aban, y a mi me venía una luz clara de estas almas»<sup>36</sup>

Pero no estamos ante una utopía como la pudieron concebir los primeros franciscanos con su discutido fiorismo, ni la que proyectó Vasco de Quiroga, ni siquiera las Reducciones Jesuíticas del Paraguay. La utopía con tintes sociales, de alguna manera, les estaba vedada a las monjas, pues su mundo era de interioridades y su proyección al exterior tan solo como un ejemplo de vida espiritual. De hecho, los monasterios como lugares de clausura, en principio, deberían tener poca proyección en el sentido material sobre la sociedad que les rodeaba, salvo en lo que se refiere a lugares ejemplares de recogimiento y de santidad. Las monjas, todo lo más podían rezar y demostrar su interés por los avances del cristianismo o por la construcción de un mundo mejor. Pero su posición estaba marcada por la pasividad, no les era posible ser sujetos activos de las transformaciones sociales, ni siquiera de las religiosas.

El *hortus conclusus* estaba representado por la fisonomía del propio monasterio, con sus altos muros, con sus ventanas enrejadas que simbolizaban un espacio limitado a una supuesta perfección. Por tanto, la mayor utopía que vivieron las monjas americanas fue la de su propia arquitectura. Sin embargo, ésta no siempre pudo responder a las necesidades monacales, a veces por lo acelerado de las construcciones y otras por el aprovechamiento de casas particulares hasta el momento en que se podía comenzar una obra que respondiese más a lo que era la vida de clausura. Buen ejemplo de ello es el monasterio de la clarisas de Santo Domingo, que inauguraban su iglesia en 1552 y en 1588 se mandaba ya su reparación con el fin de evitar la comunicación entre monjas y seglares<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> LAVRÍN, A: «Sor María de Jesús Felipa: un diario espiritual de mediados del siglo XVIII (1758)», en *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, (A. Lavrín y R. Loreto, eds.). Universidad de las Américas, México, 2002, pg. 145.

<sup>37</sup> AGI, Santo Domingo 868, 3, f. 137.

El modelo, en términos generales, era el mismo existente en España: un claustro como articulador del espacio y de la vida de comunidad, en torno al que se hallaban dependencias comunales, habitaciones y lo que era más importante, el refectorio con su sala *de profundis*. Precisamente en esas dependencias era donde la vida de comunidad, exceptuando la iglesia, tenía sus mayores manifestaciones. En algunos monasterios americanos, como los del Carmen y la Concepción de Cuenca (Ecuador), esos espacios estaban marcados por todo un programa iconográfico de pinturas que incitaba a la meditación y que recuerdan más al alimento místico que al alimento humano. Pero curiosamente ese mundo iconográfico se aprecia claramente que se halla traspasado por la mano masculina. Predicadores o confesores impusieron en él, en los casos que mencionamos, un jesuitismo ajeno a ambas órdenes<sup>38</sup>.

Allí, pues, era donde se desarrollaba el mundo de supuesta perfección. La utopía cristiana por excelencia de la unión con Dios. Al exterior, como dijimos, el mundo de la imperfección, al que se vallaba, enrejaba y se alejaba arquitectónicamente. Pero, además, la iglesia conventual se situaba a lo largo de uno de los muros, como si con ello se pretendiese resguardar y proteger al monasterio, poniendo por medio la casa de Dios. En América, esas iglesias monacales es frecuente que gocen de una doble puerta, tengan una sola nave y amplios coros a los pies y en el presbiterio.

Pero no todos los conventos están concebidos de la misma manera, ni siquiera se nos presentan en un plano de igualdad en su contenido espiritual. Monjas y devotos se ocuparon cada uno de ensalzar el suyo, a veces utilizando como medio la discriminación de los otros. Sor María de Jesús Felipa, monja de San Juan de la Penitencia de México, a la que ya hemos citado, escribió un diario en 1758 en que puso de manifiesto las dudas que le habían surgido sobre su vocación y Dios le había manifestado que «*no hay nada en tu convento, nada que impida, como en otros conventos, mi gracia y amor... Y así, consuélate y no salgas de este nido*»<sup>39</sup>.

Los monasterios son también todo un mundo de símbolos y alegorías que hacen referencia a la vida de perfección de las monjas. Por tanto, las flores no podían faltar en un lugar utópico de vida femenina, a la que frecuentemente se asimilaban. Ya san Agustín había hecho una mención a ellas, hablando de los lirios de las vírgenes en el *Sermón* de la fiesta de San Lorenzo<sup>40</sup>. Pero además, el mundo de las monjas americanas es un mundo de flores, ya que éstas tienen el simbolismo de ser las monjas en el jardín de Dios, que sería el monasterio. No solo serán importantes por ser cultivadas en aquellas dependencias o porque puedan adornar la iglesia, sino porque inun-

<sup>38</sup> PANIAGUA PÉREZ, J.: «Las pinturas murales del convento de la Concepción de Cuenca (Ecuador)». *Cuadernos de Arte Colonial*, 7 (Madrid, 1991), pgs. 109-122. Del mismo autor: «La iglesia de SusudeAzuay (Ecuador)». *Anales del Museo de América*, 1 (Madrid, 1993), pgs. 143-152.

<sup>39</sup> LAVRÍN, A.: «Sor María de Jesús Felipa...», pgs. 132-133.

<sup>40</sup> Aug. *Serm.* 304.

daron aquel pequeño universo en todos los aspectos. En cualquier monasterio aparecen representadas por doquier y, en el caso de México, son famosas las monjas coronadas. Éstas son las profesas que en el día en que se entregaban definitivamente a su esposo Cristo en cuerpo y alma, ornaban su cabeza con fastuosas coronas de las flores más variadas. Pero la costumbre de coronarse no solo fue novohispana, sino que, de forma menos llamativa, la podemos encontrar en otros muchos lugares de las Indias, como en Quito, donde el atuendo de algunas religiosas, a veces, difícilmente nos hace suponer que eran monjas y está lejos de aquel cuadro que pintó Velázquez de Sor Jerónima de la Asunción, fundadora de las clarisas de Manila, en el que se pone de manifiesto el carácter ascético de la religiosa<sup>41</sup>. El lado opuesto lo representaría el cuadro de la monja payanesa agustina, Mariana de San Estanislao, cuyo despliegue de riqueza hace casi imposible pensar que estamos ante la abadesa del monasterio de la Encarnación de la ciudad de Popayán. Pero no es este caso único y especial, sino algo que rayó la normalidad monacal femenina, en que tocados y coronas, así como trajes de gala, sirvieron para retratarse, lo que nos indica la vanidad que caracterizó en muchos conventos a las mujeres que allí se recluían y que alejaba su figura de la sensación de penitencia y de humildad.

Pero la utopía del convento, en América, la encontramos también en el espacio de ubicación de los monasterios. El monacato americano es un fenómeno urbano. Las construcciones se ubicaban casi siempre en lugares privilegiados de la ciudad, como una antorcha de ejemplo en el que se refugian quienes han entregado su vida a Dios. Un modelo a imitar, que con frecuencia quedaba marcado por algún suceso extraordinario que ponía de manifiesto la relevancia del lugar o una premonición de algún personaje relevante. Así, la Concepción de Quito vivió en su fundación el hecho prodigioso de unas luces que revolotearon por su iglesia y la virgen cubierta por un arco iris y estrellas<sup>42</sup>; Santa Rosa de Lima anunció la fundación del monasterio de Santa Catalina de las dominicas limenses. Pero, en este sentido, tampoco debemos olvidar que esa situación privilegiada procedía de que los donantes, habitualmente personas ricas y poderosas, entregaban sus solares en lugares bien situados del entramado urbano, para la erección de los monasterios; ello sin olvidar tampoco que el mundo rural no ofrecía seguridades a quienes allí se recogían.

El espacio utópico, para el desarrollo de una vida utópica, estuvo lejos de ser un mundo ideal de perfección cristiana. Ya de entrada, las fundaciones americanas no suelen aparecer con ese carácter primordial de vida recogida y entregada al servicio de Dios. El monacato americano surge con un sentimiento de pragmatismo, que les aleja de tales conceptos. Los monasterios,

<sup>41</sup> A esta monja se le abrió un proceso de beatificación en los años treinta del siglo xvii. AGI, Filipinas 329, 3, ff. 220v-221; 340, 3.

<sup>42</sup> AGI, Quito 76.

como ya mencionamos, se crean para albergar a «*hijas, nietas y descendientes de conquistadores pobres*», a las que no se podía entregar una dote suficiente para el matrimonio. Con ello la utopía estaba acabada, puesto que no es la vocación lo que prevalece, sino la solución de un problema que se estaba planteando en las Indias con las descendientes de los primeros españoles y de los criollos.

Es más, no tardó en surgir el modelo de «monasterio-ciudad», sin visos de utopía o de perfección cristiana. Sin embargo, alguien pudiera pensar entonces en la utopía de una especie de Jerusalén celeste en el interior de las ciudades americanas. Pero nada más lejos de la realidad. Buen ejemplo de aquellos monasterios-ciudad son el de Santa Catalina de Arequipa, el de la Concepción de Riobamba, el de Santa Clara de Cuzco, etc.; todo ello, a pesar de algunas representaciones pictóricas que nos puedan hacer pensar en una imagen ideal, como la pintura anónima de La Magdalena del monasterio de Riobamba<sup>43</sup>. En realidad aquellos conventos ciudad eran una forma de romper la vida en común y de que cada religiosa que se lo pudiese permitir viviera en el claustro con todos los lujos y libertades posibles, teniendo a su servicio esclavas y criadas, incluso familiares, con las que compartía su vida independientemente del monasterio.

A pesar de que hayamos visto algunas características comunes a casi todos los monasterios femeninos de la América hispana, hemos de aclarar que no hubo un programa constructivo determinado para las diferentes órdenes, que fuese reflejo de la utopía de cada una de ellas, ni siquiera entre las carmelitas<sup>44</sup>. Entre éstas últimas, no se siguieron siquiera las normas de Santa Teresa sobre la humildad de los monasterios, a las que aludió la Santa en las *Constituciones*.

La supuesta utopía en el interior de los monasterios debía vivirse bajo los tres pilares de la vida religiosa: castidad, pobreza y obediencia. El propio modelo de fundación hizo difícil cumplir con aquellos preceptos. De hecho, por ejemplo, en la Trinidad de Lima, retiro de monjas cistercienses, llegó a haber quejas de la dureza de la regla y de la vida<sup>45</sup>. Los ejemplos que contravenían los tradicionales votos y otras virtudes que supuestamente debían adornar a las monjas los tenemos por doquier. Criadas, esclavas, vida licenciosa de algunas enclaustradas, luchas por la autoridad, rupturas de la clausura, etc. convirtieron a los monasterios en los mejores reflejos de su propio

<sup>43</sup> PANIAGUA PÉREZ, J. y ORTIZ CRESPO, A.: «El proyecto de una ciudad ilustrada para América. El diseño de Riobamba», en *Arte de la Real Audiencia de Quito, siglos XVII-XIX* (A. Kennedy, edit.). Ed. Nerea, Madrid, 2002, pg. 163.

<sup>44</sup> Sobre la falta de programa constructivo general para la orden carmelitana puede verse MUÑOZ JIMÉNEZ, J.M.: *Arquitectura carmelitana (1562-1800)*. Diputación Provincial, Ávila, 1990.

<sup>45</sup> VIFORCOS MARINAS, M.I.: «El Císter femenino en el virreinato de Perú: el monasterio de la Santísima Trinidad», en *Humanismo y Císter. Actas del I Congreso Nacional de Humanistas Españoles* (F.R. de Pascual, J. Paniagua Pérez y J.F. Domínguez Domínguez, eds.). Universidad de León, León, 1996, pg. 660

medio, en todos los sentidos. Los monasterios llegaron a veces a convertirse en verdaderos centros de acumulación de personas que hacían imposible no ya cumplir con la utopía de la que hablamos, sino con los simples votos que profesaba cada monja. La Concepción de Quito, por ejemplo, hacia 1720, albergaba a más de mil mujeres en su recinto<sup>46</sup>.

La utopía social de igualdad estuvo lejos de cumplirse en aquellos lugares, puesto que a la población de mujeres indígenas y mestizas les estuvo vedado, salvo raras excepciones, el poder acceder al velo negro, que indicaba la emisión total de los votos. Una excepción muy llamativa en este sentido fue la de las hermanas Isabel y Catalina Cano Moctezuma, mestizas y nietas del famoso Moctezuma, que profesaron en el monasterio de la Concepción de México<sup>47</sup>. Todo lo más a que podían aspirar las indias y mestizas era a ser monjas de velo blanco y a cumplir con las tareas manuales en la vida monástica, con lo que se reproducía la idea de desigualdad vigente en el mundo exterior. Incluso entre las monjas de velo negro no faltaron los enfrentamientos entre españolas y criollas, aunque este fue un problema que no tuvo las mismas dimensiones que entre los frailes, pues las vocaciones femeninas, salvados los primeros tiempos y solo en algunos casos, tuvieron un carácter eminentemente criollo. Recordemos que raramente las fundaciones se hicieron con monjas españolas, que en muchos casos llegaron a negarse a cruzar el Atlántico para hacer frente a la nueva situación. La propia Santa Teresa<sup>48</sup> no consideró oportuno mandar monjas de su Orden para afrontar la creación de nuevos conventos, incluso su propia sobrina, natural de Quito, optó por la vida religiosa trasladándose al monasterio abulense de San José<sup>49</sup>. Pero cuando fundaron en América, ni siquiera los conventos carmelitanos, por lo general más observantes que el resto, cumplieron con aquella idea de ser castillos contra el infierno, los vicios y las herejías y donde las almas valientes volvieran a la causa del Señor<sup>50</sup>. Curiosamente, en 1672, tampoco el obispado de Quito mandó fondos para la construcción de la iglesia carmelitana de Alba de Tormes, cuando se le solicitó en función de que allí descansaban los restos de Santa Teresa y de que la familia de la santa había echado raíces en las tierras quiteñas<sup>51</sup>.

No era de extrañar que en ese ambiente, algunos iluminados arremetieran contra la clausura femenina, como fray Francisco de la Cruz, en cuya causa inquisitorial declaró el guardián del convento de San Francisco y alegó que

<sup>46</sup> AGI, Quito 191. También en PANIAGUA PÉREZ, J.: «Los monasterios concepcionistas en la Audiencia de Quito. Notas para su estudio», en *La Orden Concepcionista...*, pg. 567.

<sup>47</sup> AGI, Patronato 80, N. 3, R. 2.

<sup>48</sup> Sus hermanos habían participado en la conquista de Quito y habían tomado parte por la Corona en la sublevación de Gonzalo Pizarro. Fueron ellos Lorenzo, Jerónimo, Hernando y Antonio. AGI, Patronato 149, N. 1, R. 1.

<sup>49</sup> BENITO, J.A.: «Teresa de Ahumada, la primera carmelita de América (sobrina de Santa Teresa de Jesús)», en *I Congreso Internacional del Monacato femenino...*, pgs. 333-355.

<sup>50</sup> MADRE DE DIOS, A de la.: *Tesoro escondido...*, pg. 12.

<sup>51</sup> AGI, Quito 77, N. 106.

el encausado había manifestado a cierta doncella, que tenía alguna voluntad de ser monja, que éstas eran o gente perdida en la Iglesia, o la gente más perdida de la Iglesia<sup>52</sup>.

En los propios escritos de las monjas, por lo general, no se refleja un mundo utópico, todo lo más un mundo de perfección interior y exterior que refleja la mentalidad religiosa del barroco, en la que la ortodoxia suele estar muy presente, salvo cuando lo que tenemos son cartas o escritos de monjas dirigidos a sus confesores. Aún así, estamos lejos de una concepción utópica de la vida y sí en plena vorágine de una piedad sensual que nos acerca al dolor y al sufrimiento más del cuerpo que del propio alma, como sucedió en Santa Teresa, modelo muchas veces mal imitado entre las mujeres de los claustros americanos. A pesar de lo que digan algunas frases elogiosas en la fundación de monasterios, muy propias de la grandilocuencia del lenguaje barroco, éstas están lejos de mostrar lo que sería la realidad. Así, hablando de las carmelitas de Puebla se dice de ellas que «*Parece que no son humanas y, aunque son mujeres, se adelantan a ser mujeres divinas*<sup>53</sup>».

El reformismo y la utopía estaban más concebidos para los hombres. A la postre las monjas, en el aspecto ideológico, eran meras intermediarias del pensamiento del clero masculino y ellas con frecuencia aceptaban ese papel secundario en el mundo religioso. Ellos eran quienes tamizaban sus ideas y sus escritos, incluso su propia vida espiritual, eran los que dictaban lo que podía o no podía hacerse y pensarse en los claustros para mantenerse dentro de la ortodoxia. Incluso, en los escasos procesos inquisitoriales que conocemos de monjas, siempre existe algún hombre tras sus pensamientos o el desarrollo de la vida espiritual de la mujer. En esas condiciones, por tanto, resultaba poco probable que una de aquellas monjas se lanzara a experiencias más o menos místicas de carácter utópico. Pero ello iba además unido a un clero masculino cuya formación, en muchos casos, no era demasiado envidiable y, por tanto, la recomendación de lecturas tampoco debió ser especialmente llamativa como para poder generar en los claustros nuevas ideas, al margen de la ortodoxia imperante. Es cierto también que existieron honrosas excepciones de monjas letradas, como los archiconocidos casos de Sor Juana Inés de la Cruz, de la colombiana madre Castillo, etc; o el de aquella otra monja carmelita poblana, Melchora de la Asunción, de la que se hizo eco el jesuita Andrés de Valencia, que dijo de ella «*pensé encontrar a una mujer y he hallado encubierta en ella la luz de un Santo Tomás*<sup>54</sup>».

La utopía, pues, se mantenía en los monasterios americanos sobre todo en las formas y, a veces, ni siquiera en eso. La influencia del mundo externo en el interior de los centros de recogimiento femenino y la presencia de mu-

<sup>52</sup> MEDINA, J.T.: *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima I*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile, 1956, pgs. 101-102.

<sup>53</sup> MADRE DE DIOS, A de la.: *Tesoro escondido...*, pg. 310.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, pg. 325.

chas monjas sin vocación religiosa, daban al traste con aquella idea del *hortus conclusus*.

La supuesta vida de perfección y recogimiento de aquellos también supuestos vergeles de vírgenes de Cristo parecía hacer más valiosas sus oraciones y por ello recibieron con frecuencia donativos y concesiones, que ayudaron, como ya dijimos, a su enriquecimiento y relajación. Pero la cuestión de las limosnas americanas se trasladaba también a España, donde era frecuente dar limosnas a los monasterios femeninos, en muchos casos, «*por el feliz arribo de la flota*» y valga como ejemplo el de los más de 3.000 reales que se dieron al monasterio de la Concepción de Madrid, por esta cuestión, en 1675<sup>55</sup>.

### 3. El mesianismo

El Barroco no fue el mejor momento para el desarrollo de ideas mesiánicas, aunque de hecho no faltaron. Fue una época más propicia para el milagro, las visiones, las manifestaciones externas de piedad, etc. Es decir, de todo aquello que a través de los sentidos incitará a los hombres y mujeres de la época a permanecer sujetos a una Iglesia institucional que, tras los avatares reformistas del siglo XVI, no se permitía el lujo de consentir el menor ataque a la ortodoxia. Aun así, todavía habría brotes de una religión intimista, que también tuvo su acogida en los monasterios, pues al fin y al cabo el de las monjas es un mundo de carencias, que provocaba con frecuencia extrañas situaciones. En Chile, las enseñanzas de Juan Francisco de Ulloa<sup>56</sup> y su discípulo José Solís fueron una de las últimas manifestaciones del iluminismo americano y dieron lugar a principios del siglo XVIII a un amplio proceso inquisitorial en el que se vieron implicadas monjas del monasterio de Santa Clara, como Petronila Covarrubias, Clara Ramírez, Sebastiana y Micaela. Apoyaban aquellos hombres una religión en que se produjese una negación de sí mismo, así como vivir de acuerdo al espíritu y no a la naturaleza, y, además, practicar la virtud de forma interior y no por medio de manifestaciones externas. No en vano el mencionado Ulloa era conocido como «*Juan de Ávila*», en clara relación al místico español<sup>57</sup>.

Las fundaciones de monjas fueron más tardías que las de frailes, cuando ya había pasado la primera vorágine milenarista de América, aun así las ideas milenaristas prevalecieron de una forma más menos solapada durante

<sup>55</sup> AGI, Indiferente General 445, 40, f. 19v.

<sup>56</sup> En este proceso se vio implicado también el vasco Pedro de Ubao, vecino de Santiago de Chile, y contador de un monasterio de monjas, que tras el mismo fue ingresado en un manicomio, donde murió en 1747. Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), Inquisición 1649, exp. 47.

<sup>57</sup> Sobre Ulloa y sus seguidores puede verse MILLAR C.R.: *Misticismo e Inquisición en el virreinato peruano*. Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2000.

el Barroco, aunque siempre con el peligro de la persecución incontrolable de la Inquisición. De todos modos, podríamos hablar de un milenarismo muy tamizado por la ortodoxia. Las monjas accedieron a algunas de esas ideas más que por su propio convencimiento y desarrollo de una vida intelectual, por la acción de los propios hombres. El acceso, frecuentemente, se hacía a través de visiones, en las que predominaba lo sensual, fuera del tipo que fuese. Pero el milenarismo monacal femenino no tiene los mismos tintes que el masculino, aunque, en buena medida, sea producto de éste. Obligadas a una vida en comunidad, al menos en cuanto a la idea de compartir un espacio concreto, no era fácil que desarrollaran de manera más o menos pública lo que pudieran pensar, aunque era frecuente que por sus monasterios rondasen los teóricos de lo religioso, entre ellos muchos alumbrados reales o supuestos. Ellos eran los ideólogos, lo mismo que lo eran también sus confesores, y ellas las receptoras, que en algunos casos podían llegar a romper la muralla de lo que se suponía que podía hacer o pensar una mujer en estado religioso. De alguna forma, aquella consideración misógina de la sociedad favoreció a quienes optaron por la vida monacal, pues la Inquisición, la gran enemiga de todo aquello que atentara contra la ortodoxia, fue reticente a penetrar en los asuntos monjiles, esencialmente por el daño que ello podía causar a las comunidades en su conjunto y con ello a la institución eclesiástica. Así, la monja limeña Inés de Ubitarte fue denunciada por un hermano suyo dominico: éste alegó que Inés tenía en su poder tres cuadernos con 98 revelaciones; la Inquisición consideró que el contenido no era de especial importancia y que la monja era simplemente una ilusa, por lo que solo se la obligó a abjurar *de vehementi*<sup>58</sup>. Un caso semejante sucedió con Jacoba de San José, en Santiago de Chile, a la que se pretendió examinar de si tenía ilusiones o imaginaciones melancólicas, por lo que, en lugar de llevarla al tribunal, se propuso que fuera el comisario el que hiciese la diligencia en su monasterio «*porque de traerla a esta Inquisición resultan los inconvenientes que a Vuestra Señoría representamos; en cuya virtud, de acuerdo con las órdenes del Consejo, los inquisidores mandaron al comisario que absolviese a dicha Jacoba de San José*<sup>59</sup>». La monja clarisa de Cuzco, Rosa Argote, fue absuelta de las acusaciones de judaizante y hereje tras todo un proceso que duró de 1764 a 1784, tiempo en el que estuvo trasladada en el monasterio de Oropesa (Bolivia)<sup>60</sup>. Una visión más llamativa del asunto fue el del monasterio de Santa Clara de Trujillo, cuyas monjas fueron condenadas por endemoniadas y, aunque en un principio se las excomulgó y encarceló, al final su causa fue suspendida<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> MEDINA, J.T.: *Historia del Tribunal...* II, pgs. 42-43..

<sup>59</sup> MEDINA, J.T.: *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile I*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile, 1932, pg. 286.

<sup>60</sup> AHN, Inquisición 1649, exp. 35.

<sup>61</sup> AHN; Inquisición 1648, exp. 6.

Además de las visiones mesiánicas que pudieron tener algunas monjas, lo que prevaleció en los siglos XVII y XVIII fueron experiencias espirituales, en las que por lo general estaba presente el demonio, que maltrataba a aquellas mujeres en cuerpo y alma, que las tentaba continuamente con proposiciones de actos lascivos, las arrojaba por los suelos o las golpeaba casi hasta la muerte. Esto no tenía nada de extraño en la época, pues el dolor físico y moral adquirió en el Barroco una nueva dimensión, que ayudaba al acercamiento a Dios. Además, en las visiones y experiencias demoníacas, las monjas son con frecuencia utilizadas de forma simbólica como armas contra el pecado y el maligno; así sucedió en la visión de la Madre Marina de la Cruz, de la Concepción de México, donde Cristo, para que hiriese a las alimañas que la rodeaban y la causaban estupor, le había entregado una vara con la que defenderse<sup>62</sup>. La paciencia ante ese dolor, pues, se convirtió en una virtud a imitar y casi en cada monasterio americano tenemos ejemplos de ello. Las monjas del convento carmelitano de Puebla de los Ángeles, que tenían una reliquia de la fundadora abulense, vieron a través de ella visiones de la Santa, de San Elías y de otros santos carmelitas, de la Virgen y, con frecuencia, de un *Ecce Homo* y de otras escenas de la Pasión; en casi todas aquellas visiones los aparecidos les reclamaban paciencia ante el sufrimiento<sup>63</sup>. Esto podemos vincularlo con aquella frecuencia con la que nos encontramos en los claustros monjiles, como en casi todas las iglesias, de que existiesen representaciones de aquellos cristos flagelados y sangrientos, que ponían de manifiesto los valores del dolor y la necesidad de su imitación.

En aquella situación, las visiones sobre el futuro de la humanidad se empobrecieron. Quedaron ahora muy restringidas a la escena de lo particular o de la propia colectividad monjil, de alguna manera se iba perdiendo la idea de universalidad en el sentimiento religioso. Las monjas que tuvieron visiones y revelaciones anunciaban con frecuencia muertes, enfermedades, desgracias de todo tipo, etc. Unas veces esos anuncios se hacen a personas determinadas, otras en relación a sus propios conventos. Buen ejemplo de esto último es la visión de sor Marina de Jesús, la ya mencionada monja del monasterio de la Concepción de México, a la que Dios le mostró una parra que simbolizaba su monasterio, mientras que las uvas eran las esposas<sup>64</sup>. Cuando la visión es referida a uno de esos monasterios siempre hay una buena predicción de futuro, a pesar de que el presente fuese de dificultades, como ocurría con la visión de la monja a la que acabamos de hacer alusión.

El mesianismo de las monjas cambió de sus raíces más puras a otras que las vinculaban con el mundo de los frailes. Ello tuvo que ver en ocasiones con problemas de jurisdicción y de luchas de poder. Los monasterios americanos en casi su totalidad, como ya mencionamos, estuvieron

<sup>62</sup> SIGÜENZA Y GÓNGORA, C.: *Paraíso Occidental...*, pgs. 128-129.

<sup>63</sup> MADRE DE DIOS, A de la.: *Tesoro escondido...*, pgs. 316-319.

<sup>64</sup> SIGÜENZA Y GÓNGORA, C.: *Paraíso Occidental...*, pg. 186.

bajo la dependencia de los obispos, lo que no agradó a algunas comunidades de frailes, especialmente a los franciscanos y dominicos, que en algunos casos lucharon denodadamente por hacerse con el control de aquellos recogimientos, a través de los cuales las influencias en la sociedad podían hacerse mucho más patentes. Para ello no dudaron en utilizar a las propias monjas, de las que solían ser confesores, intimidándolas con proposiciones que calaban en lo profundo de su ánimo. Otras veces su mesianismo frailuno las condujo a ser partes directas en los problemas de evangelización con visiones y otras manifestaciones que rayaron en lo paranormal; así, determinada Orden, a través de las visiones de una monja, se consideraba como la elegida para la salvación del mundo y para la conversión de los infieles. En aquellas luchas de poder el momento clave era la elección de abadesa, como sucedió con las agustinas del monasterio de la Encarnación de Lima, con motivo de la elección de Rosa de la Cueva y Olea, sobre lo que se abrió un expediente, en 1731<sup>65</sup>.

Los ejemplos de milenarismo, en el más puro sentido de la palabra, no abundan en los monasterios femeninos, aunque tampoco podemos decir que falten ejemplos. Así, tenemos la noticia de aquella monja limeña, que imbuida por las teorías de fray Francisco de la Cruz creía estar embarazada del Niño Jesús y el producto de aquella supuesta fecundación sería un nuevo Mesías que iniciaría una nueva era, en que el centro del Universo sería la ciudad de Lima, como una Nueva Jerusalén. La semejanza con lo expuesto por el dominico Francisco de La Cruz, quemado en la hoguera en 1578, era casi total. Éste había predicado el traslado del Papa a Lima, concebida también como la Nueva Jerusalén. Todo ello presuponía la destrucción de Europa por los turcos. Mientras, el mismo se presentaba como el tercer David, que proclamaba la llegada del Tercer Testamento. Pero para poder implantar su secta en Lima había de nacer un niño santo que, optando por la Orden de Santo Domingo, había de ser capellán de la Virgen, santo y una imagen de paciencia. Niño que sería otro Juan Bautista. Además un ángel le había profetizado que junto a sus secuaces remediarían los males de ciudades y monasterios situándole a él en Lima y a los otros en Cuzco, Potosí y Quito<sup>66</sup>. No es de extrañar que las ideas del dominico se filtraran en los monasterios, pues a la postre una mujer debía ser la madre elegida para el mencionado Juan Bautista.

En Nueva España los alumbrados llegaron a tener una cierta fuerza también a finales del siglo xvi y principios del xvii. De ellos el más relevante fue el eremita Gregorio López, que sabemos que mantuvo contactos sobre sus pensamientos con la concepcionista Sor Marina de la Cruz<sup>67</sup>, aunque no sabemos en que pudo influir en el pensamiento de la monja, pues no parece que ésta nos dejara especial memoria de ello. Tras Gregorio López, que

<sup>65</sup> AGI, Lima 555.

<sup>66</sup> MEDINA, J.T.: *Historia del Tribunal...* I, pg. 70.

<sup>67</sup> SIGÜENZA Y GÓNGORA, C.: *Paraíso Occidental...*, pgs. 179-185.

murió con fama de santidad y respetado incluso por muchos miembros de la jerarquía eclesiástica, aparecieron un grupo de seguidores, que fueron especialmente relevantes en Puebla, como el balanzario Núñez de León, cuya espiritualidad era un ejemplo de debilidad, a pesar de que pasó su vida tratando de influir sobre las mujeres poblanas y de manera muy especial sobre algunas monjas, con las que tuvo una fluida correspondencia. Su acercamiento a los monasterios no suponía que tuviesen una buena consideración de los mismos, pues aquellos alumbrados, como otros, se oponían frontalmente a la vida monástica.

Más nos interesa de aquel grupo poblano el clérigo Juan Plata, por lo especial de sus revelaciones, en las que estaba implicada de forma muy directa la monja del monasterio de Santa Catalina de Puebla, Agustina de Santa Clara. Juan Plata era un clérigo que ejercía sus funciones en el mencionado monasterio y que no dudaba en aconsejar a los padres de la ciudad que no dejaran entrar a sus hijas en la vida religiosa. Lo cierto es que sus relaciones carnales con la monja, sus conversaciones y opiniones heréticas acabaron dando con él en la cárcel de la Inquisición. La mencionada monja se había dejado arrastrar por Plata, pero no como una ignorante, sino sabiendo manipular a aquel clérigo y convirtiéndose en un referente para él, que no dudaba en ensalzarla, hasta el punto de llegar a decir que, dentro del monasterio de Santa Catalina, sor Agustina era el sol y las demás monjas eran como murciélagos<sup>68</sup>. Los dos parece que vivían o fingían vivir sucesos extraordinarios; así, decían que estando la monja en el confesionario con el clérigo, en cierta ocasión entró una luz de auxilio donde se hallaban, disputándose cada uno a quien iba dirigida. Otra vez en que sor Agustina se hallaba rezando con un rosario de ámbar, las cuentas se convirtieron en estrellas; ella, asustada, lo arrojó y volvió convertirse en ámbar, hasta que de nuevo lo tomó en sus manos y se volvió a transformar en un rosario de estrellas<sup>69</sup>. Además de esto, la monja manifestó que tenía revelaciones y parece que llegó a decir que había visto la esencia de Dios por siete veces<sup>70</sup>. Otras visiones de las que hizo gala fueron las de la Pasión de Cristo y la condena de los mártires del Japón. De ella dijo Plata que no tenía ni un cabello de Adán y que era un alma pura, incluso la propia sor Agustina manifestó que Dios le había enseñado todas las ciencias y había recibido la inteligencia del Espíritu Santo, incluso que estaba libre de todas las pasiones humanas<sup>71</sup>. Lo cierto es que implicada en el proceso del supuesto iluminado, se dictó mandamiento de prisión contra ella el 14 de septiembre de 1598<sup>72</sup>, aunque se pidió que se hiciese con el menor bullicio posible y casi en secreto<sup>73</sup>.

---

<sup>68</sup> HUERGA, A.: *Historia de los alumbrados. III.— Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, pg. 812.

<sup>69</sup> *Ibid.*: pgs. 811-812.

<sup>70</sup> *Ibid.*: pg. 818.

<sup>71</sup> *Ibid.*: pg. 849.

<sup>72</sup> *Ibid.*: pg. 832.

<sup>73</sup> *Ibid.*: pg. 833.

Pero lo más interesante de sor Agustina y de Plata era que pensaban que serían los fundadores de la Nueva Jerusalén y que serían inmortales, gozando sus descendientes de esa misma inmortalidad. A Plata le auguraba sor Agustina, que llegaría a ser cardenal y Papa. Además, el clérigo había manifestado a la monja, que después del juicio universal y la consumación del siglo llegarían unos tiempos en que se fundaría un estado nuevo con grandes santos, que verían la esencia divina y serían más perfectos que los apóstoles. Era la Nueva Jerusalén en la que creía Agustina y de la que ella consideraba que los fundadores serían ella y Plata<sup>74</sup>. Lima, de acuerdo con un exacerbado fervor criollo, sería el centro de la nueva cristiandad frente a la vieja Europa.

En cuanto al mesianismo relacionado con los frailes como salvadores del género humano las cosas tenían otro cariz. A la mujer le había estado vedado el proceso de evangelización y de conversión, convirtiéndose en un mero instrumento pasivo que, todo lo más podía colaborar con sus oraciones en aquellas tareas. Llegaron a tener algunas monjas tanta añoranza de poderse dedicar a las tareas misionales que alguna de ellas como Sor Mariana de Jesús pidieron que Dios pusiese en las bocas de los misioneros las palabras que purificasen al mundo, mientras ella, por su condición de mujer, se dedicaba a la oración por la salvación de las almas<sup>75</sup>. Lo mismo se dice que hacía la ya mencionada dominica Agustina de Santa Clara, rogando a Dios por la conversión de herejes e infieles<sup>76</sup>. A mediados del siglo XVIII, María de Jesús Felipa, monja profesa en el monasterio mexicano de San Juan de la Penitencia, también manifestaba que rezaba por las conversiones<sup>77</sup>.

Pero el caso más especial en este sentido y, sin duda, el más llamativo y ejemplar fue el de la carmelita poblana Francisca de la Natividad. El relato que nos ha dejado esa monja data del año 1630 y corresponde a una visión que tuvo<sup>78</sup>. Cuenta que sentía una profunda envidia de los hombres, porque ellos eran quienes podían dedicarse activamente a la conversión de las almas y que, en una ocasión en que ella se hallaba rezando por los gentiles, tuvo una visión.

Tal visión consistía en una iglesia en la que aquellos gentiles querían entrar por un arco y daban voces solicitando obreros que les enseñasen la ley de Dios. Allí mismo, al otro lado de otro arco vio un camino por el que le parecía que ascendía San Luis Gonzaga, por lo que se le dio a entender que aquellas misiones eran las de los jesuitas, que necesitaban de más obreros. Al otro lado, además, vio unos franciscanos trabajando en la construcción de una iglesia con sus propias manos. Es decir ambos necesitaban de misioneros para la conversión en los lugares de evangelización que regentaba cada una de esas órdenes. Fue entonces cuando ella dijo:

<sup>74</sup> Ibíd.: pg. 863

<sup>75</sup> SIGÜENZA Y GÓNGORA, C.: *Paraíso Occidental...*, pgs. 205-206.

<sup>76</sup> HUERGA, A.: *Historia de los alumbrados...*, pg. 853.

<sup>77</sup> LAVRÍN, A.: «Sor María de Jesús Felipa...», pgs. 138-139.

<sup>78</sup> LORETO, R.: «Escrito por ella misma. Vida de la madre Francisca de la Natividad», en *Monjas y beatas...*, pgs. 49-52.

«Venid a mí, almas redimidas con la sangre de mi señor Jesucristo, pues faltan otros que os enseñen. Yo en el nombre del Señor y Dios mío os quiero enseñar, y como cuando se juntan muchos muchachos como para que les enseñen la doctrina, así me parecía que estaba yo cercada de todas aquellas almas y así empecé en voz clara a enseñarles».

Pero la visión se complicaba aún más. Allí, mirando de mala gana a la iglesia de su visión, había gente blanca y rubia que miraba el edificio y que pugnaban por apartarse de su puerta (los herejes). Había también otros hombres muy morenos, de poco brío, que no rehusaban estar allí, pero que no sabían porque estaban mirando (los moros). Tras el lugar en el que estaban los jesuitas había un trono en el que se hallaba Dios y tras él un gran número de gente cobarde, que eran los judíos. Todos ellos, al final, se irían convirtiendo y lo harían en este orden: gentiles, herejes, moros y judíos.

Cansada con aquella visión, dejó por unos momentos la oración y cuando regresó continuó su experiencia. Había entonces un campo seco y desierto, sin nada, lo que le produjo una profunda pena, porque todas aquellas criaturas de su primera visión se habían ido. Pero de pronto vio una mujer cogiendo espigas con las manos, sin segarlas, porque no quería cometer el error de arrancar las que ya estaban secas junto con las verdes. Comprendió entonces que aquella tierra tan seca había comenzado a dar sus frutos.

La visión de sor Francisca es muy probable que haga referencia a las misiones del norte de la Nueva España, donde evangelizaban jesuitas y franciscanos, pero donde escaseaban las vocaciones dispuestas a trasladarse a tierras tan peligrosas y en las que por entonces ya estaban cosechando algunos resultados, aunque no con la suficiente intensidad.

Un caso muy especial en relación con el mesianismo franciscano lo protagonizará en el siglo xvii la madre María de Jesús de Ágreda, una monja que declaró su espíritu misionero. Cuando contaba veinte años se le atribuyó el don de la bilocación, ya que mientras permanecía en el monasterio concepcionista de su localidad de origen se dice que se aparecía a los indios de lo que hoy es el sur de los Estados Unidos de América.

En el fondo sor María de Jesús, como otras muchas monjas, había sido utilizada por los franciscanos en su beneficio. Éstos habían comenzado por entonces su penetración en Texas, Arizona, California y Nuevo México. Pero los indios de aquellas regiones eran especialmente belicosos y tuvieron dificultades para encontrar misioneros entre los suyos. La situación solo podía salvarse con un acto milagroso, que les vino dado por la monja soriana. Así, en 1622, cuando llegó a aquellas tierras de misión la expedición de franciscanos, dirigida por el P. Alonso de Benavides, se dice que los xumanas fueron a solicitar un fraile para que les cristianizase y administrase el bautismo. El motivo era que se les había aparecido una «*dama azul*<sup>79</sup>», que les aconsejaba

---

<sup>79</sup> Recordemos que el hábito de las concepcionistas es blanco y se cubre con una capa azul celeste, que hace relación a la Inmaculada Concepción.

que llamaran a los misioneros de San Francisco para que les impartiesen los sacramentos, pues al parecer la mencionada dama ya les había instruido en la doctrina cristiana. Ellos dedujeron que la mujer era sor María de Jesús de Ágreda, porque tenían noticias de una monja de Castilla que, sin moverse de su convento, conocía muy bien el mundo americano. La cosa parece que se había repetido en otros lugares y que todavía pervivía a finales de siglo, después de que la de Ágreda hubiese muerto.

En 1631 fray Alonso de Benavides viajó a España y se entrevistó con la monja en su monasterio, manteniendo conversaciones entre los días 1 y 8 de mayo. Probablemente en aquel momento el fraile indujo a la monja a pensar en el milagro que tanta transcendencia tendría y que favorecía la posición de los franciscanos en aquellas tierras de misión, así como le serviría para levantar el ánimo de muchos frailes en España, que pudieran pasar a colaborar con las tareas evangelizadoras.

Pero ante aquellos hechos y otros que sucedieron en el convento de Ágreda, la Inquisición intervino y la monja fue llamada a declarar al tribunal de Logroño. Se iniciaba así su relación con los tribunales inquisitoriales el 15 de abril de 1635, en que se abrió un proceso que se reabría de nuevo en 1649. Precisamente en esta segunda etapa, Sor María manifestaba en 1650 que el aceptar su don de bilocación en el mundo americano se había producido más a causa de la obediencia debida a sus confesores y superiores, que a la razón. Quedaba claro que ella misma no era consciente de lo que ocurría y proponía como posibilidad que Dios mandase allí un ángel para ver cumplidos sus deseos misionales. Concretamente decía lo siguiente:

«Exteriormente, tampoco puedo percibir cómo iba, o si era llevada, porque como estaba con las suspensiones o éxtasis, no era; aunque alguna vez me parece que veía el mundo, en unas partes ser de noche y en otras de día, en unas serenidad y en otras llover, y el mar y su hermosura; pero todo pudo ser mostrándomelo el Señor; y cómo su luz e inteligencia es tan fecunda, presta y clara, pudo mostrármelo, y conocerlo todo claro. En una ocasión me parece, di a aquellos indios unos rosarios; yo los tenía conmigo y se los repartí, y los rosarios no los vi más. El modo a que yo más me arrimo que más cierto me parece, fue aparecerse un ángel allí en mi figura, y predicarlos, y catequizarlos, y mostrarme acá a mí el Señor lo que pasaba para el efecto de la oración, porque el verme a mí allá los indios fue cierto».

No sabemos si su cambio de actitud se debió al miedo a la Inquisición o simplemente a su deseo de manifestar una verdad, que había manipulado en función de los intereses de los franciscanos y del mundo misional de éstos, por el que ella sentía una profunda admiración. Lo cierto es que la acción dio sus frutos y el número de misioneros con aquel destino se acrecentó considerablemente. Además, en América la trascendencia de esta monja fue mucho más allá de su colaboración a la evangelización. Probablemente porque las concepcionistas, las monjas más extendidas en la América hispánica, carecían de una santa en la Orden, ya que la fundadora, Beatriz de Silva, no

lo sería hasta el relativamente reciente pontificado de Pablo VI. Aun así se abrió un proceso de beatificación en los siglos XVII y XVIII, que no dio resultado, a pesar de que tanto en América como en Filipinas se abrió una colecta con este fin. Que tuvo sucesivas prorrogas<sup>80</sup>

Un ejemplo de extraño mesianismo franciscano fue el que protagonizó la concepcionista quiteña Mariana de Jesús Torres Berriochoa, aunque en este caso la cuestión era de poder y de lucha entre los prelados quiteños y la Orden seráfica. En medio ella, una monja manipulada. Natural de un lugar no concretado del señorío de Vizcaya abandonó su lugar de origen en 1570 para trasladarse a Galicia, desde donde se trasladó a Quito con su tía, María Ta-boada, que iba a fundar el primer monasterio de aquella tierra. Llegaron el 25 de enero de 1577 y en septiembre Mariana tomaba el hábito. Llegaría a ser abadesa en 1593 y sería reelegida en 1597, tras lo cual volvería a repetir en el cargo varias veces. Por entonces se planteaba un problema de jurisdicción en el monasterio entre los franciscanos y el obispo<sup>81</sup>, que tenía su reflejo en el interior con dos bandos: el favorable a los seráficos, dirigido por Mariana, y el favorable al prelado, dirigido Magdalena de Jesús. Mariana llegó a estar presa y solicitó el regreso a España junto con otras monjas. No sucedió tal y las luchas internas continuaron algún tiempo, aunque parece que su interés franciscanista fue decayendo y que con el tiempo optó por un mayor acercamiento a los jesuitas. Su muerte tuvo lugar en 1635<sup>82</sup>.

En todo ese tiempo Mariana parece una mujer manipulada desde el exterior por los seráficos, que desarrollan en ella un sentimiento enfermizo con visiones catastrofistas de aquellas monjas que no querían acogerse a la dependencia de los franciscanos, hasta el punto que creemos que toda la historia sobre esta monja es pura invención de fechas no muy lejanas. Ese espíritu se transmitió a sus seguidoras dentro del claustro y por ello sor Francisca de los Ángeles llegó a ver a san Francisco de Asís disparando flechas contra las monjas contrarias e hiriendo de muerte a una de ellas<sup>83</sup>. Tal era la dependencia de Mariana de los franciscanos que, durante su mandato, se llegó a decir que el monasterio era un jubileo de los menores.

Las visiones de Mariana se iniciaron ya en el viaje de ida, cuando una serpiente de siete cabezas provocó una tormenta en el mar para evitar la fundación del monasterio de Quito, pero ella aplacó el peligro con su oración, tras lo cual una virgen con una custodia en su mano vino en su auxilio y cal-

<sup>80</sup> AGI, Indiferente General 430, 42, ff. 256-257; en la misma sección en el 432, 46, ff. 280-282; o en Filipinas 341, 8, ff. 191v-193.

<sup>81</sup> PANIAGUA PÉREZ, J.: «Los monasterios concepcionistas...», pgs. 567-569.

<sup>82</sup> PANIAGUA PÉREZ, J.: «Los inicios del monacato femenino en Quito. Mariana de Jesús», en *Euskal Herria y el Nuevo Mundo. La contribución de los vascos a la formación de las Américas*, (R. Escobedo, A. de Zavalla y O. Álvarez, eds.). Universidad del País Vasco, Vitoria, 1996, pgs. 417-434.

<sup>83</sup> SOUSA PEREIRA, M.: *Vida admirable de la Rda. Madre Mariana de Jesús Torres. sle*, Quito, s/a., pgs. 54-55.

mó la tempestad. A partir de ahí sus éxtasis, apariciones, muertes y resurrecciones se van sucediendo, incluso le ponen de manifiesto la relajación que sufriría la comunidad. Pero una de las cosas más interesantes es que su tía, la M. Taboada, antes de morir le comunicó la salida de los franciscanos del control de aquel monasterio, lo que acabó sucediendo cuando ella era abadesa. Sin embargo, también su tía después de muerta, le puso de manifiesto que llegaría un tiempo de oro para la comunidad, cuando los seráficos regresasen a hacerse cargo del monasterio.

Pero sus profecías fueron más lejos: vio la independencia de Ecuador, anunció la presidencia y asesinato de García Moreno, predijo la canonización de Santa Beatriz de Silva y la suya propia, etc. y, sobre todo, auguró un purgatorio hasta el día del juicio final para aquellas monjas que no eran favorables a la jurisdicción franciscana. En este sentido llegó a escribir un poema, en uno de cuyos párrafos llegó a decir:

*Maldito mil veces  
quien no ame a Francisco,  
alférez de Cristo,  
mi padre y mi amor.*

De los franciscanos fueron varias las visiones que tuvo sobre su regreso al control de la comunidad concepcionista de Quito. Cuando aquello sucediera, con el paso de los siglos, entonces ese monasterio sería un jardín cerrado donde el Celestial Esposo encontraría para su recreo fragantes y preciosas flores y frutos. Incluso de nuevo hace alusión al regreso en otro poema:

*Más allá en lontananza,  
pasados los siglos,  
a Francisco y sus hijos  
los veo venir.*

En realidad, Mariana de Jesús no es más que la mediadora partidista en un conflicto de jurisdicción, en el que ella, desde su inocencia, se deja seducir por los franciscanos, en quien fundamenta el futuro de su comunidad, atribuyéndoles unas cualidades casi celestiales en el proceso de evolución del convento y de las almas que en él se refugian. Eran. A su modo de ver, los liberadores de aquella comunidad que previamente debía pasar por «*un valle de lágrimas*».

Esto contrastaba con lo que sucedió en otros lugares, donde las monjas prefirieron la dependencia del diocesano, probablemente porque era menos exigente y se entrometía menos que los frailes en los asuntos de la comunidad. También hay que recordar que hubo algunos casos en los que los regulares fueron los que renunciaron al control de los monasterios femeninos, como sucedió en Cartagena de Indias, donde el provincial, fray Miguel Navarro, exponía a Felipe II en 1569 los problemas que se le presentaban para

admitir a las monjas de Santa Clara bajo su jurisdicción<sup>84</sup>. También los jesuitas habían solicitado la renuncia a asistir a algunas monjas de la ciudad en 1687<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> AHN, Diversos-Colecciones 25, N. 6.

<sup>85</sup> AGI, Quito 210, 5, f. 241.