



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
ÁREA ACADÉMICA DE HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA

Licenciatura en Historia de México

**CONCEPCIONES NOVOHISPANAS DE LA SEXUALIDAD EN LA
SOCIEDAD DEL SIGLO XVIII: LAS MONJAS CACICAS DEL
CONVENTO DE CORPUS CHRISTI**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN HISTORIA DE MÉXICO**

PRESENTA: ALMA CECILIA RIVERA

DIRECTOR DE TESIS: DR. FRANCISCO JIMENEZ ABOLLADO

PACHUCA DE SOTO HIDALGO 2008

AGRADECIMIENTOS

Mi más sincero agradecimiento, en primer lugar, al Dr. Francisco Jiménez Abollado por haberme brindado la oportunidad de participar en el Seminario de Derecho Indiano, porque fue el punto que me inició en la labor de la investigación, en el conocimiento de los archivos, y, posteriormente a encontrar a la institución de estudio. Asimismo, por sus críticas al trabajo, y por darme la oportunidad de haber colaborado en sus proyectos, mismos que contribuyeron a la práctica paleográfica que desarrollé.

También agradezco a todos mis maestros que tuve a lo largo de los ocho semestres, porque cada uno en su momento contribuyó con sus aportaciones a mi formación, y sobre todo a los que leyeron mi trabajo e hicieron sus aportaciones críticas.

Otra persona a la que le doy mi agradecimiento, es al Dr. Víctor Manuel Ballesteros (Q.E. P.D.), porque hizo posible que mujeres en la situación de esposas-madres pudieran ingresar a la institución y se realizaran como profesionistas.

INDICE

Introducción.....	2
CAPÍTULO 1: Concepción teológica de la sexualidad	
1.1. Preliminar.....	8
1.2. San Agustín o la sexualidad como castigo.....	10
1.3. Santo Tomás o la sexualidad legítima.....	13
1.4. Balance.....	17
CAPÍTULO 2: Delito, sexualidad y castigo en la Nueva España	
2.1. Introducción.....	25
2.2. Las disposiciones del Tercer Concilio y las Leyes de Indias.....	25
2.3. Delito y sanción de la sexualidad prohibida.....	34
2.4. Otras instituciones como medio de control.....	44
CAPÍTULO 3: El convento de indias cacicas de Corpus Christi	
3.1. Los conventos femeninos en la Nueva España.....	48
3.2. Corpus Christi.....	50
3.3. Dispositivos legales para dirigir a las religiosas.....	53
3.4. Visión panorámica de la Primera Regla.....	57
3.5. De la profesión.....	64
3.6. Los sujetos en la vida cotidiana.....	67
3.7. Normatividad.....	69
Apéndice Documental.....	73
CAPÍTULO 4: Concepciones sexuales entre las esposas de Cristo del convento de Corpus Christi	
4.1. La libido o el deseo sexual.....	77
4.2. Ocho biografías.....	79
4.3. El pasaje de la madre Antigua.....	87
4.4. Interpretación de las crónicas.....	91
4.5. Clausura y castidad.....	93
Conclusiones.....	101
Bibliografía.....	105

INTRODUCCIÓN

Tratar el tema de la sexualidad requiere tener conciencia de lo complicado que puede ser su estudio. Hay que tener en cuenta que el concepto es muy amplio, y que abordarlo sin una metodología adecuada se puede caer en una actitud poco seria. En México, el estudio de la sexualidad es relativamente reciente, dice Ivonne Szacs, y su análisis depende de la perspectiva y planteamiento teórico-metodológico.¹ Desde la perspectiva histórica, los estudios se dividen en globales, locales y específicos. Los investigadores de estudios globales hacen, casi siempre, una historia de la sexualidad. Es decir, la analizan en diferentes contextos, culturas, lugares, pero siempre encontrando los puntos de relación o diferencia entre unos y otros. En cuanto a los estudios locales, el análisis de la sexualidad es de un lugar o una cultura específica. Por lo regular, los estudiosos se concentran en un periodo o en un lugar determinado (Antiguo Régimen, Edad Media, época colonial). Los específicos se refieren al estudio de un aspecto de la sexualidad, es decir, se estudia en la prostitución, la bigamia, el estupro, la homosexualidad, el matrimonio.

En estudios globales hay quienes han dedicado un apartado a la sexualidad en la época colonial. Merry E. Wiesner-Hanks examina las ideas y las instituciones cristianas para explicar cómo éstas dieron forma a las actitudes y actividades sexuales. En la época colonial analiza las políticas de la Corona, los tribunales de la Iglesia, los efectos que sus ideas provocaron, y algunas prácticas como la sodomía, la sexualidad clerical, la magia y la brujería.² Otro exponente de este tipo de estudios es Guillermo Margadant. En su libro *La sexofobia del clero y cuatro ensayos histórico-jurídicos sobre la sexualidad*, hace un análisis sobre la forma en que la sexofobia clerical se ha desarrollado en la historia occidental, y sobre el impacto que ha tenido sobre los feligreses y sobre el modo de pensar de personas, imbuidas en la cultura occidental, donde “ecos de aquella sexofobia todavía flotan en el aire”.³

¹ Szasz y Lerner, 2000: 305

² Para más información ver Wiesner-Hanks, 2001: 268

³ Margadant, 2001: 7 Otras obras de este tipo de estudios son *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen* de María Elena Sánchez. En este texto la autora señala los problemas teórico-metodológicos a los que se enfrenta el historiador al abordar el tema de la sexualidad; señala que los historiadores no deberían

Entre los historiadores de los estudios locales, Asunción Lavrin es una de las exponentes de la investigación de la sexualidad en la época colonial. Su análisis, desde la normatividad eclesiástica y civil, abarca temas en los que examina la sexualidad en relación con el pecado, el débito matrimonial, el honor, la confesión, la transgresión y la brujería; así como diversas manifestaciones del comportamiento sexual de la sociedad de la Nueva España.⁴ Noemí Quezada, como coordinadora de la obra *Religión y sexualidad en México* nos señala en la introducción que en torno a la religión giran las normas morales concernientes a la sexualidad para la mayor parte de los seres humanos. Los temas de estudio en esta obra son explicar, por diferentes autores, la articulación entre religión y sexualidad, y como parte de esta última las emociones y afectos inherentes al ser humano tales como el amor, el odio, el placer y el deseo. Para Quezada, los mitos de la religión católica funcionaron como principios organizadores y se instituyeron como representantes de la palabra y designio de Dios. Fueron verdades únicas e incuestionables y se instalaron como dogmas.⁵

También hay quienes han hecho estudios específicos, durante la Colonia, de las sexualidades “prohibidas” tales como el adulterio, la prostitución, el estupro, la sodomía, la bigamia y la poligamia; o en contextos como el matrimonio y la familia, lo cual nos permite analizar por separado diferentes aspectos de la sexualidad.⁶

dejar escapar las sugerencias que Foucault hace en su obra *La voluntad de saber*, ya que verificar o desmentir sus hipótesis pueden representar por sí mismo ese fundamento teórico de una historia de la sexualidad. Por su parte Béatrice Bantman en *Breve historia del sexo* hace un recorrido histórico de las prácticas sexuales para concluir que la libertad sexual de la que tanto se habla en este siglo tiene su fundamento en esas pequeñas libertades que desde siempre han existido.

⁴ Lavrin, 1989: 55-92.

⁵ Quezada, 1997: 12-17. Otros estudios que se publican en esta obra son: *Mitos y Dogmas sobre la sexualidad femenina* de Marta Rivas Zivy y Ana Amuchástegui; *Sexo, culpa y deleite en un proceso inquisitorial del siglo XVIII* de Edelmira Ramírez Leyva. Otra obra que incluye el análisis de la sexualidad en la época colonial es la de Magdalena Chocano. En su obra *La América Colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana*, Chocano hace un análisis de las transgresiones sexuales, sus consecuencias sociales, y las medidas que se implementaron para controlarlas.

⁶ Estudios de este tipo son *Familia y violencia sexual* de Gerardo González Reyes; *El pecado de poligamia y la mujer indígena en el valle de Toluca* de Caterina Pizzigoni; *Desacato y apego a las pautas matrimoniales. Tres casos de poliandria del siglo XVIII* de Dolores Enciso Rojas. Un estudio sobre la sexualidad en relación al matrimonio es el que hace Jesús Arzate Becerril en la obra *No es por vicio ni por fornicio. El matrimonio en occidente e historias de pecado en Temoaya durante el siglo XVIII*. En la obra se analiza el cambio de mentalidad hacia el matrimonio y la sexualidad a partir del surgimiento y desarrollo de la Iglesia católica, la cual logró establecer que la única relación sexual admitida era la matrimonial. Si se quiere saber más de la

Sin atreverme aseverar que no hay estudios que analicen la sexualidad de las mujeres en el espacio religioso de los conventos femeninos de la Nueva España, esta investigación tiene como objeto de estudio la sexualidad; pero la sexualidad en la sociedad novohispana del siglo XVIII, y en especial en el convento femenino de Corpus Christi; erigido especialmente para hijas de indios caciques en 1724 en la ciudad de México por el virrey Baltasar de Zuñiga.⁷

La función de la historia, dice Luís Villoro, “intenta dar razón de nuestro presente concreto, responde a requerimientos de la vida presente”.⁸ Así pues, las razones que me llevaron a estudiar el tema de la sexualidad humana surgen por el intento de comprender las ideas que hombres y mujeres tienen, en la actualidad, sobre la sexualidad. Estudiarla concretamente en la época colonial tiene que ver con tres motivos: el primero, y el más importante, es porque considero que es en esta época donde se desarrollaron las ideas, traídas de occidente, sobre la sexualidad, y que aún tienen efecto; el segundo motivo tiene que ver con el interés que cobró en mí el periodo novohispano durante la licenciatura, y el tercero, con el trabajo de archivo en el que me inició mi director de tesis, y con las prácticas paleográficas que me permitieron ubicar a la institución de estudio. Ahora bien, la elección de la institución religiosa como punto de arranque, se debe al interés por el papel que juega como formadora de ideas culturales que se transmiten de generación en generación, y que todavía hoy tienen influencia en el pensamiento de los sujetos debido al prestigio social que tuvieron.

La hipótesis de trabajo de la que parte la presente investigación tiene que ver con la idea según la cual algunas concepciones sobre la sexualidad de origen teológico, que se ubicaron en la Edad Media, cumplen una función social —dar una idea de la sexualidad— en las nociones sobre la sexualidad del siglo XVIII, en México Virreinal, y que se refleja en las prácticas jurídicas y religiosas que sancionaron y prescribieron determinado tipo de actividad sexual. Pero que es en el convento de Corpus Christi uno de los espacios en donde estas ideas alcanzan

sexualidad en el ámbito de la prostitución y en la época de la colonia, se puede consultar la obra de Ana María Atondo: *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*.

⁷ El capítulo 3 de esta investigación está dedicado a dar razón de todo lo referente a este convento

⁸ Villoro, 2005: 41

su grado de mayor intensidad y se llevan al extremo a través del encierro, el ascetismo y la renuncia a expresiones mínimas como la sensibilidad corporal.

Según la hipótesis que me he planteado, el objetivo primordial en esta investigación es explorar algunas concepciones teológicas de la sexualidad en el convento de Corpus Christi que marcaron las representaciones y practicas en torno a la vida cotidiana en el convento. Pero para cumplir con este objetivo considero necesario primero analizar el origen, ubicado en la Edad Media, de dichas ideas, y segundo, mostrar su existencia en la sociedad de la Nueva España en el siglo XVIII.

Metodológicamente hablando, la complejidad del tema exige rescatar ideas claves que influyeron en la interpretación moral y cultural de la sexualidad. Para hacer el análisis del origen de las concepciones fue necesario explorar dos obras de dos importantes teólogos de la Edad Media, que lograron formar parte de la moral sexual cristiana, San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino. Del primero, el texto *La Ciudad de Dios*, y del segundo, *Suma contra los gentiles*.⁹ Al analizar los conceptos de ambos teólogos intento probar o demostrar que los rasgos básicos de sus argumentaciones tienen vigencia o conservan la misma lógica en la sociedad de la Nueva España en el siglo XVIII, y en las religiosas del convento de Corpus Christi.

Para mostrar la existencia de sus argumentaciones en la sociedad de la Nueva España del siglo XVIII se analizaron las leyes impuestas por la Corona, los preceptos religiosos inscritos dentro de los Concilios Mexicanos y algunos expedientes tipificados como delitos sexuales, y ubicados en el Archivo General de la Nación. Cabe señalar que aunque se exponen casos de transgresiones sexuales, no se pretende analizar las prácticas sexuales de los sujetos implicados, ya que éste es un aspecto de la vida íntima; se pretende analizar aspectos de la sexualidad que tienen que ver con las concepciones, con las normas y, con los valores y discursos que había en el siglo XVIII en la Nueva España.

⁹ *La ciudad de Dios* fue escrita en el año de 405 y *Suma contra los gentiles* entre los años 1258 y 1264. De ambas obras se consultó la versión que edita Editorial Porrúa

Una vez hecho el análisis de las dos primeras etapas de la investigación, y para cumplir con el objetivo primordial se aplicó el método de interpretación que propone Peter Berger en *La reinterpretación sociológica*, para examinar dos escritos muy importantes que fueron creados en la época en la que se ubica la investigación, y por personas que tienen una relación directa con los personajes estudiados: un texto hecho por la cronista del convento de Corpus Christi, y otro dispuesto por el vicario del mismo convento. El primero está formado por ocho biografías de religiosas que habitaron en el convento y que publicó Josefina Muriel en la obra *Las indias caciques de Corpus Christi*, y el segundo, es una explicación de la Primera Regla de Santa Clara de Asís que hizo Fray Nicolás Quiñones para la religiosas del citado convento. Ambos textos fueron tenidos en cuenta porque son fuentes que nos aportan elementos para comprender una faceta de la sexualidad, la de las mujeres en la vida religiosa. En este caso, de las monjas del convento de Corpus Christi. Asimismo se utilizan trabajos realizados por otros investigadores para ver la relación que pudiera haber entre otros conventos y situaciones con el de Corpus Christi.

Otro tipo de material al que recurrí, con el propósito de entrar en la cotidianidad de los sujetos, fueron documentos, que nacieron de problemas que se presentaron en el convento de Corpus Christi, o que simplemente fueron creados con la intención de llevar un registro de su administración. También se consultaron otros documentos de la época, pero que surgieron en otros conventos, con la intención de ver las relaciones que existieron entre ellos y el de Corpus Christi.¹⁰

La investigación se expone en cuatro capítulos con sus respectivos apartados. En el **primer capítulo** se analiza la génesis de ciertas concepciones teológicas que explican el origen y el control del instinto sexual que posee el género humano, y que la ciencia, en el siglo XIX, denominó sexualidad. Se estudian las concepciones, principalmente filosóficas y teológicas, que imperaron en la Edad Media, y algunos conceptos en torno a la sexualidad humana que la

¹⁰ Los documentos utilizados se ubicaron en diferentes archivos: Archivo General de la Nación de México; Archivo General de Indias de Sevilla, España; Archivo de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología de México; Archivo Franciscano del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.

historiadora alemana Uta Ranke analiza desde el punto de vista histórico. En el **segundo capítulo** se analiza, de manera general, la sexualidad en la Nueva España con el propósito de explicar cómo y a través de qué medios fueron establecidas las concepciones europeas en el Nuevo Continente, qué leyes se establecieron para castigar los delitos sexuales, qué instituciones participaron para el control de la sexualidad, y finalmente cómo se castigaron a los que sucumbieron ante el deseo sexual, cuya finalidad era el placer y no la procreación. A lo largo del **tercer capítulo** me concentro en el estudio de la vida cotidiana y en el funcionamiento del convento; las razones por las que se construyó; los sujetos que ingresaron en él: su procedencia y la manera en que ingresaron, los dispositivos que usaron para regirse. Por último, en el **cuarto capítulo** es donde se analizan las concepciones de la sexualidad que imperaban en las religiosas del convento, la forma en que fueron canalizadas esas concepciones y la posible relación entre lo que sucedía en otros conventos y el de Corpus Christi.

CAPÍTULO 1: Concepción teológica de la sexualidad

1.1 Preliminar

A la pregunta ¿cómo voy a explorar las concepciones de la sexualidad en el siglo XVIII en la Nueva España?, me propongo estudiarlas partiendo del análisis de las concepciones de dos importantes teólogos de la Edad Media, San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino. Pero primero es conveniente hacer una distinción entre el concepto de sexualidad y la concepción que se tiene de ella.

La sexualidad, si la analizamos como un fenómeno histórico-cultural, tiene muchas maneras o formas de expresarse. Si así lo hacemos, nos daremos cuenta que no es un fenómeno inmóvil, que han ido cambiando los significados y la forma de entenderla, y que cada época tiene una idea sobre ella que tiene características propias que van de acuerdo al contexto social, económico y cultural. Sin embargo, no podemos descartar que la manera en que la entiende cada época o cultura descansa sobre formas de pensar y actuar de periodos muy remotos. Es decir, que hay ideas básicas que se van ajustando a la forma de pensar de los individuos, pero que sin embargo persiguen la misma lógica de cuando surgieron.

Desde el punto de vista antropológico, Marcela Lagarde define el concepto de la siguiente manera:

La sexualidad rebasa al cuerpo y al individuo: es un complejo de fenómenos bio-socio-culturales que incluye a los individuos, a los grupos y a las relaciones sociales, a las instituciones, y a las concepciones del mundo —sistemas de representaciones, simbolismo, subjetividad, éticas diversas, lenguajes— y desde luego al poder.¹¹

Lagarde habla fundamentalmente de la sexualidad como un fenómeno que responde tanto a cuestiones fisiológicas como culturales. Esto quiere decir que debe ser entendida desde la perspectiva de las concepciones subjetivo-culturales.

¹¹ Lagarde, 2005: 185

Lo que quiere decir es que entenderíamos muy poco del fenómeno si lo redujéramos a sus meras expresiones corporales. La sexualidad, más bien, tiene que ver con un sistema de representaciones.

Esta idea se complementa con lo que señala Ivonne Szasz sobre el mismo concepto, pero desde la perspectiva sociológica

El concepto de sexualidad designa ciertos comportamientos, prácticas y hábitos que involucran al cuerpo, pero también designa relaciones sociales, conjuntos de ideas, moralidades, discursos y significados que las sociedades y sus instituciones construyen en torno a los deseos eróticos y los comportamientos sexuales.¹²

En cuanto a la “concepción de sexualidad” tenemos que esta se entiende como una serie de ideas, determinadas por la cultura y el contexto social, sobre expresiones sexuales que surgen de las creencias de los sujetos, y que se les atribuye valores morales y religiosos. Es decir, que una concepción es la construcción sociocultural de la realidad. Ahora bien, la concepción de la sexualidad es histórica porque la lógica que persigue —que se construyó cientos de años atrás— aunque con circunstancias sociales, culturales, políticas y económicas, singulares e irrepetibles para cada época y para cada lugar, sigue siendo la misma. Es decir se conserva en contextos diferentes.¹³

Es importante señalar que la diferencia que encontramos entre ambos términos radica en que el primero fue construido a través del análisis científico y el segundo fue producido y transmitido por la cultura. En el primero el sujeto analiza, comprueba; el segundo se forma a partir de las opiniones populares.

A lo largo de esta investigación usaremos ambos términos para desentrañar el significado cultural e institucional de la sexualidad que imperaba en la Nueva España en el siglo XVIII y, particularmente entre las religiosas del convento de Corpus Christi.

¹² Szasz, 2000: 11

¹³ Decir que la lógica es la misma no quiere decir que las prácticas realizadas en el tiempo de san Agustín y en el siglo XVIII sean “iguales” o “equivalentes”, pero sí quiere decir que hay una serie de elementos que se conservan en una época y otra como por ejemplo la idea de que la procreación es la única función de la sexualidad humana.

A partir del establecimiento del cristianismo en Occidente, se han venido anclando ideologías que lograron formar parte de la moral sexual cristiana. En la Edad Media tuvieron gran relevancia las ideas de dos importantes teólogos: San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino.¹⁴ El primero porque “fue quien consiguió fundir en una unidad sistemática el cristianismo con la repulsa al placer y a la sexualidad”,¹⁵ y el segundo porque en su concepción estableció “términos infaustos” tales como “suciedad”, “repugnancia”, “mancha”, “deshonra”, “depravación”, “pureza corporal”, para referirse a la relación sexual de los cónyuges, y sobre todo por sujetar la sexualidad al matrimonio.¹⁶

Todavía hasta el siglo XVIII son los teólogos los que interpretan las acciones humanas y marcan las conductas y reglas a seguir para su control y vigilancia.¹⁷ A continuación, se rescatarán aquellas concepciones de la Edad Media que se quedaron ancladas en la moral sexual católica; pero que, sin embargo, tienen un antecedente en dos corrientes filosóficas, el estoicismo y la gnosis. Corrientes que influyeron en el pensamiento cristiano y para que se establecieran ciertas creencias por medio de prohibiciones y normas de conducta durante los siglos posteriores, y que se conservaron, nos parece, hasta el siglo XVIII.

1.2 San Agustín o la sexualidad como castigo

San Agustín no sólo es uno de los filósofos más importante de la Edad Media, sino también es el más citado por los teólogos del cristianismo. Su concepción de la sexualidad establece un vínculo muy estrecho entre sexualidad-pecado-castigo. En la relación pecado-sexualidad que hace San Agustín en el libro decimocuarto de *La ciudad de Dios*, toma como referencia el Génesis. Se basa en el mito bíblico de la creación del hombre para hacer una serie de

¹⁴ San Agustín nace en el año de 354 en Tagaste, una provincia romana, y muere en el 430. sus obras más importantes son las *Confesiones* y *la Ciudad de Dios*; la primera escrita a los 43 años, y la segunda a los 51. El nacimiento de Santo Tomás se ubica en 1224, en Aquino, un pueblo de Italia, y su muerte en 1274. Las dos obras que constituyen el núcleo de su pensamiento son *Suma contra los gentiles* y *Suma teológica*.

¹⁵ Ranke, 1994: 73

¹⁶ Ibidem: 177

¹⁷ Ortega, 1999: 13

deducciones acerca del origen del deseo sexual.¹⁸ Antes de que el hombre desobedeciera a Dios, dice, controlaba con su voluntad los órganos sexuales; los hijos se podrían haber tenido sin el acto sexual, y en el hombre no había la excitación del placer. El placer, dice, “procede del pecado y empuja al pecado”.¹⁹ Cabe señalar que aunque antes de él ya había teólogos que mantenían cierta repulsa a la sexualidad, fue él quien añadió, a juicio de Uta Ranke, un nuevo elemento muy importante: el miedo a la sexualidad.²⁰

Este miedo a la sexualidad se puede ver desarrollado en varios capítulos de los libros decimotercero y decimocuarto de *La Ciudad de Dios*, y que se denominan “La muerte, pena del pecado de Adán” y “El desorden de las pasiones, pena del pecado”. Las ideas que se destacan en los diferentes capítulos son varias. La primera y más importante es la que se refiere al primer pecado del hombre y la pena que éste tuvo que pagar por cometerlo. Para San Agustín este pecado es el de la soberbia. Al no acatar el mandamiento divino de la obediencia el hombre opone su propia voluntad a los designios de Dios. Al querer vivir conforme a sus propios designios, “el hombre se hizo semejante al demonio”, soberbio, dice San Agustín.²¹ Ese es el pecado de la soberbia.

Para castigar la soberbia del hombre, que cree poder controlarlo todo y que no necesita de la intervención divina, Dios hace que éste padezca en sus miembros la desobediencia. Después de cometer el pecado de la soberbia, dice San Agustín, “la naturaleza humana quedó en él corrompida y mudada, de manera que padeciese en sus miembros la desobediencia y repugnancia de la concupiscencia”.²² De ahí que “la corrupción del cuerpo, no es la causa, sino pena del primer pecado”,²³ porque la desobediencia se paga con desobediencia. Así, el

¹⁸ En la obra *Religión y sexualidad en México*, Noemí Quezada señala que los mitos y los ritos son utilizados por la Iglesia para establecer las normas del comportamiento concerniente a la religión y la sexualidad. El culto mariano, por ejemplo, la Iglesia lo recrea y refuncionaliza periódicamente atribuyéndole distintas cualidades en razón de las condiciones sociales que imperen. Reitera valores femeninos tales como la maternidad y virginidad. Otro rito que establece normas sexuales es el del matrimonio. Quezada, 1997:23

¹⁹ Agustín de Hipona, 2002: 368-392

²⁰ Ranke, 1994: 73

²¹ Agustín de Hipona, 2002: 371

²² *Ibidem*: 345

²³ *Ibidem*: 370

hombre ya no controla el cuerpo, el cuerpo lo controla a él, y se hace esclavo del mismo.

Otra idea que destaca este teólogo, es la que se refiere al primer castigo que tuvo que pagar la humanidad por la culpa del pecado. Cuando los primeros hombres, esto es Adán y Eva, quebrantaron el mandato, el castigo fue avergonzarse de su cuerpo, “quedaron confusos y avergonzados de ver la desnudez de sus cuerpos”, y al cubrirlo nació en ellos “el movimiento rebelde y desobediente” de la carne. Es decir, el acto de desobediencia llevó a que naciera el deseo sexual en los seres humanos; pero al mostrar vergüenza sobre su propio cuerpo el hombre hace que el acto sexual se vuelva vergonzoso; por lo tanto, para San Agustín el acto sexual es un “torpe apetito”, y hay que esconderlo; de ahí que las relaciones sexuales aún dentro del matrimonio, que son legítimas, sean aún así vergonzosas, porque se busca “un lugar secreto y retirado” para llevarlas a cabo.²⁴ Es decir, la alcoba.

Las dos ideas anteriores son muy significativas porque con el primer pecado nace el placer sexual, pero también la idea de que lo sexual debe esconderse, y que por lo tanto, el hombre debe avergonzarse de él. San Agustín, dice Uta Ranke, vincula la transmisión del pecado original y el placer que acompaña el acto sexual, ya que el placer, inherente a la relación sexual, es el que trasmite el pecado original de generación en generación.²⁵ Para San Agustín “nacimos, trayendo en nuestros miembros y en la naturaleza viciada y corrompida la guerra continuada con ella o la victoria contra el primer pecado”,²⁶ y no hay posibilidad alguna de evitarlo.

Desde la perspectiva de San Agustín el pecado no es la sexualidad, no lo produce la sexualidad, sino que la sexualidad es su castigo, de ahí que el hombre deba sentir culpa y vergüenza del acto sexual. A partir de esta idea el acto sexual se debe esconder, se debe hacer invisible lo más posible, y sólo la alcoba es el único lugar permitido para llevarlo a cabo. Otra idea que persiste a lo largo de sus

²⁴ *Ibidem*: 352,388

²⁵ Ranke, 1994: 75

²⁶ Agustín de Hipona, 2002: 352

afirmaciones, sobre la sexualidad, es que ésta sólo es legítima cuando se destina a la procreación; pero esto no quiere decir que sea del todo permitida, porque aún “en el acto mismo de la generación (...), aún en este caso permitido e impune, la libido huye la luz y las miradas”.²⁷

También a este teólogo le debemos el término “partes vergonzosas” para referirse a los genitales, y “torpe apetito” para referirse al acto sexual. Términos muy usados, no sólo en Europa durante la Edad Media, sino hasta el siglo XVIII en la Nueva España, y que tiene que ver con avergonzarse del deseo sexual, “con razón nos avergonzamos de este apetito y con razón también los miembros que, por decirlo así, lo alientan o refrenan no del todo a nuestro albedrío, se llaman vergonzosos”, dice San Agustín al respecto.²⁸

Finalmente, para él, el acto sexual “tiene por objeto la procreación de los hijos”. El placer sexual, dice, es un “mal”, entonces la relación marital placentera es un pecado mortal; pero si la finalidad del contacto sexual se limita estrictamente a la procreación, el esposo o la esposa “está libre de culpa”. Para San Agustín, la unión conyugal, “según la ley de las Tablas Matrimoniales, tiene por objeto la procreación de los hijos”.²⁹ Si la finalidad del matrimonio no fueran los hijos, “los esposos no son más que vergonzosos amantes, las esposas son prostitutas, los lechos conyugales son burdeles y los suegros son los chulos”.³⁰ Y aunque San Agustín acepta el acto sexual en el matrimonio, finalmente, para él, el hombre se acerca más a Dios si es casto. Por lo tanto, es mejor el estado del celibato.

1.3 Santo Tomás o la sexualidad legítima

Desde finales de la Edad Media, y hasta el siglo XVIII, es la visión de Santo Tomás la que va a predominar. Sus explicaciones, dice Ranke, “han sido determinantes hasta nuestros días”, no sólo porque establece términos infaustos

²⁷ Cabe señalar que San Agustín denomina libido al “apetito carnal” y, “a los movimientos torpes y deshonestos del cuerpo”. Para Freud la libido es el deseo sexual.

²⁸ Agustín de Hipona, 2002: 387

²⁹ *Ibidem*:388

³⁰ Cita de Agustín de Hipona en Ranke, 1994: 79

para referirse a la relación sexual, sino también porque reduce la sexualidad al matrimonio, el cual fue instituido por Dios, según él, para la generación de la especie.³¹

Al igual que San Agustín, para Santo Tomás el acto sexual tiene sentido solo si es un acto procreador. Por lo tanto, cualquier otra sexualidad que no esté dentro del matrimonio está prohibida. El matrimonio no sólo está dissociado del amor, sino también del placer, y sólo tiene dos fines: permitir la relación con fines procreativos y, la conservación de la especie. Al mismo tiempo, el vínculo entre los esposos permite la educación y corrección de los hijos. Así, el hombre se une a la mujer solo por la procreación, y permanece con ella solo por los hijos, y no por los vínculos placenteros de los padres entre sí. “Sexualidad y matrimonio llegan a ser uno y lo mismo”, dice Ranke.³² Además, el matrimonio para Santo Tomás “quita las ocasiones de adulterio”, asegura al padre la pertenencia de los hijos y legitima un tipo de relación sexual: la que exige, en la especie humana, el instinto natural: la de un hombre con una mujer.

De ahí que, Santo Tomás establezca que toda relación sexual que se da fuera del matrimonio es pecado porque “el uso desordenado del semen repugna al bien natural”, porque “es contrario al bien del hombre”, y porque “la emisión del semen ha de ordenarse a la conveniente generación del ser humano”. Para Santo Tomás, la simple fornicación es pecado porque: como el semen es necesario para la propagación de la especie, es necesario “que se emita para la generación, a la que se ordena el coito”. Afirma que “toda emisión del semen hecha de tal modo que no pueda seguirse la generación, es contraria al bien del hombre; y si se hace de propósito, tal acción es pecaminosa”. Es pecado, dice, toda emisión del semen “provocada sin la unión natural del hombre y la mujer”.³³ Para Santo Tomás es un pecado derramar el semen en donde no habrá descendencia, y a tales acciones las llama ir contra la naturaleza. De ahí que a todas las relaciones sexuales fuera del matrimonio y por otro lugar que no sea el vaso receptor del semen se les

³¹ Ranke, 1994: 178

³² *Ibidem*: 177

³³ Tomás de Aquino, 1977: 474-476

denomine pecados *contranatura*. Además señala que “el coito fornicario, que se da fuera del matrimonio, es contrario al bien del hombre. Por eso es pecado.”³⁴

Santo Tomás se apoya en citas bíblicas para impedir todo tipo de relaciones fuera del matrimonio, y dice: “no te unas al varón con coito propio de la mujer, porque es una abominación. Ni te unirás sexualmente con ninguna bestia” para prohibir la homosexualidad y el pecado nefando; advierte que “ni los afeminados ni los homosexuales heredarán el reino de Dios”. Para prohibir el adulterio aconseja al hombre “ten cuidado de toda fornicación, y no te toleres cometer un crimen tal, fuera de la unión con tu mujer”. Para reafirmar la idea de San Agustín de que es mejor el estado del celibato que el matrimonio, recomienda “huid de toda fornicación”.³⁵

Con lo anterior, Santo Tomás no sólo está previniendo al hombre de las relaciones extramaritales, sino que también hace una separación entre relaciones sexuales lícitas e ilícitas dentro de él. Entonces, según la visión de Santo Tomás, sólo sería lícita la relación de un hombre con una mujer; pero siempre y cuando estuviera legitimada por la bendición del matrimonio. Todo lo anterior porque piensa que las relaciones sexuales que se dan fuera del orden “natural”, es decir, que no son entre un hombre y una mujer unidos por el matrimonio, transgreden las leyes divinas. Dice: “no sólo son contrarias al instinto natural los desordenes sobre el acto generativo sino también son trasgresiones de las leyes divinas y humanas “.³⁶

Otra idea del teólogo dominico, que tiene relación con la sexualidad, es la que se refiere a la “pasión”. Santo Tomás tiene la idea de que la pasión, “conviene reprimirla o regularla por la razón”, ya que su impulso es hacia el placer, el cual para Santo Tomás, solo “opera a modo de estímulo para que se realice el acto procreador” y nada más. Aunque en Dios se da la deleitación y el gozo, éstas “repugnan a Dios” en cuanto a que su origen procede de la pasión. Asimismo, para referirse al amor que procede de la pasión, dice que “cuando el amor

³⁴ *Ibidem*: 475

³⁵ *Ibidem*: 476

³⁶ *Ibidem*: 477

proviene de una pasión, se siente más intensamente, pero también es más transitorio”.³⁷

Por otro lado, Santo Tomás destaca que “es imposible que la felicidad humana consista en los placeres del cuerpo, los que principalmente se encuentran en el alimento y en el uso de los órganos sexuales”.³⁸ El placer “obstaculiza la actividad mental”, “oprime por completo el pensamiento”, “inhibe por completo el uso de la mente”, “oprime la inteligencia”, y “absorbe el espíritu”.³⁹ Partiendo de estas afirmaciones las relaciones sexuales tienen que darse lo menos posible porque llevan a la debilidad de la mente.⁴⁰ Como se ve, para Santo Tomás el placer no sólo abarca a los órganos genitales, no se concentra sólo en ellos, sino que también se extiende a otras partes del cuerpo, como es el cerebro. El placer tiene que ver con todas las partes del cuerpo e impide el ascenso espiritual; por lo tanto el teólogo dominico renuncia al placer, ya que su renuncia implica el aumento de espiritualidad o el estrechamiento del vínculo con Dios.

En cuanto a los órganos sexuales, para Santo Tomás, fueron creados para que cumplieran con una función: la reproducción. Él señala que “el uso de los órganos sexuales se ordenan a la conservación de la especie”.⁴¹ Por lo tanto, usar las cosas para lo que fueron hechas no es pecado, y el fin de algunos miembros es la unión sexual, ya que ese es su uso apropiado. La unión carnal en sí misma no es mala porque sirve para la conservación de la especie. Por eso no toda unión sexual es ilícita. Sólo son ilícitas aquellas que su finalidad es el placer y no la procreación. Comparando la sexualidad con la ingestión de los alimentos dice: sólo es ilícito lo que es “movido únicamente por el deleite”; pero señala que el deleite que es movido para llevar a cabo el acto sexual, que su finalidad es la procreación, no es ilícito, siempre y cuando dichos deleites sean usados

³⁷ *Ibidem*: 103

³⁸ *Ibidem*: 328

³⁹ Ranke, 1994: 175

⁴⁰ Cabe señalar que esta idea es herencia de la antigüedad, pero con connotaciones diferentes. El pesimismo sexual de la antigüedad se derivaba de que el acto sexual era peligroso porque era perjudicial para la salud. La actividad sexual significaba un derroche de energía porque el hombre liberaba gran cantidad de ella al derramar el semen, y se recomendaba la continencia para tener buena salud.

⁴¹ Tomás de Aquino, 1977: 481

moderadamente, porque “su demasiado uso es un vicio, y es dañoso para el cuerpo”.

Las concepciones que sobre la sexualidad tenía Santo Tomás concluyen en la idea de que la sexualidad tiene que ser legítima y con un fin, el reproductivo. Por lo tanto, “la continencia permanente es necesaria para la religiosidad perfecta...”,⁴² ya que el placer sexual impide al hombre acercarse a Dios. También señala que “la contemplación se ve impedida por los deleites carnales”;⁴³ de ahí que se prohíba la sexualidad a las monjas y a cualquier religioso, y que sus expresiones se entiendan como místicas o espirituales. Además la mujer es una tentación constante que el hombre debe evitar; es entonces que tienen que ser resguardadas en un lugar alejado de las tentaciones, es decir, en el convento.

1.4 Balance

Desde la perspectiva de San Agustín y Santo Tomás, el matrimonio equilibra el placer sexual porque sólo justifica las relaciones sexuales de hombre con mujer, al ser de uno con una, y porque el acto sexual sólo se lleva a cabo durante los días fértiles de la mujer. Con el matrimonio no sólo se trataba de evitar las relaciones sexuales cuya finalidad fuera obtener placer mutuo, sino también el contacto entre varones o entre animales, es decir, la homosexualidad, y la bestialidad. Asimismo también se evitan las relaciones de hombres con otras mujeres que no sean la esposa, o mejor dicho el adulterio. Por último, al permitir las relaciones sexuales sólo durante los días fértiles, se impiden las relaciones sexuales “excesivas”.

Aunque Santo Tomás repite el pensamiento de San Agustín en cuanto a que el matrimonio fue instituido para la procreación de los hijos y la conservación de la especie, “contribuyó al reforzamiento y prolongación de la tradición” agustiniana en la moral sexual cristiana.⁴⁴ Tanto la moral sexual de San Agustín como la de Santo Tomás han sido hasta hoy, dice Ranke, la autoridad en la

⁴² *Ibidem*: 498

⁴³ *Ibidem*: 499

⁴⁴ Ranke, 1994: 92

sexualidad humana que la Iglesia católica asume como indiscutible. Esto es, según Uta Ranke, las ideas de ambos teólogos “son las dos grandes columnas de la moral sexual católica”. Sus juicios religiosos establecen que la sexualidad tiene que ser legítima y con un fin, el reproductivo. Ambos pensadores justifican la institución del matrimonio para restringir el placer sexual y calificar las relaciones sexuales de los hombres.⁴⁵

Uta Ranke explora las ideas de éstos dos grandes teólogos para hacer un análisis histórico de la denigración e inferioridad que el hombre ha hecho de la mujer. Aunque su perspectiva es muy importante, sólo me limito a retomar el análisis que hace del verdadero sentido de las concepciones que sobre la sexualidad tenían ambos teólogos. En la crítica que hace Ranke, en relación a las concepciones históricas, San Agustín y Santo Tomás están entre los teólogos que tuvieron gran influencia en la concepción cristiana del celibato, el matrimonio, la virginidad, y todo lo relacionado a las relaciones sexuales. Para ella, sus concepciones se fueron anclando en el hombre occidental y pasaron a ser prácticas naturales e incuestionables. Los teólogos posteriores, dice, interiorizaron tan bien las fobias de San Agustín, que acusan a la mujer, como lo había hecho él, de poseer cierto dominio sobre el hombre para obligarlo a pecar. Un ejemplo muy claro es la cita que Santo Tomás toma de San Agustín, y que dice: “Nada arrastra hacia abajo tanto al espíritu del varón como las caricias de la mujer y los contactos corporales”.⁴⁶

Ranke sostiene que dichas concepciones fueron interpretadas erróneamente. Las citas bíblicas en las que apoyan sus argumentos, señala, están mal interpretadas porque lo que aparece en sus textos, una vez interpretadas por ellos, no es el sentido original de la Biblia, sino el que ellos le quisieron dar. Así por ejemplo, cuando Santo Tomás fundamenta la indisolubilidad del matrimonio en el cuidado de los hijos, en Jesús “no se encuentra ni una sola palabra referente a este modo de justificar la indisolubilidad. Jesús no habla de llegar a ser uno con miras sólo a la procreación”. En las interpretaciones de

⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁶ Cita tomada en Ranke, 1994: 173

ambos teólogos aparecen sus decepciones, sus traumas, y su misoginia. Ambos teólogos contribuyeron a la fobia sexual y contra el placer, a denigrar a la mujer, y a recluirla en la casa o en los conventos, ya que según ellos las mujeres “son más proclives a la incontinencia que los hombres”, y representan una amenaza para los hombres, sexualmente hablando.⁴⁷

Las percepciones de San Agustín, dice Ranke, “influyeron en grandes teólogos de la Edad Media, como Santo Tomás y en la corriente jansenista que se extendió en Francia de los siglos XVII y XVIII”.⁴⁸ La vinculación que establece San Agustín entre el pecado original y el placer sexual “se abandonó definitivamente sólo en el siglo pasado”. San Agustín, señala, califica el placer sexual como pecado “porque procede del pecado y empuja al pecado”; por eso “puso más empeño en acentuar la aversión al placer que en subrayar la procreación como fin del matrimonio”. El matrimonio para San Agustín “no tiene como finalidad procrear hijos, sino satisfacer la concupiscencia” y, según él, “se presenta como una concesión a quienes no pueden contenerse”.⁴⁹

Una más de las conclusiones de Ranke es que San Agustín es el padre, durante milenio y medio, del miedo a lo sexual; pero es un miedo que se justifica en la relación truncada que tuvo, desde los 17 y hasta los 29 años, con una mujer que amó mucho y, que tuvo que abandonar, primero porque su madre Mónica ya le tenía concertado un matrimonio que le convenía socialmente, y después porque se convierte al cristianismo. Lo que realmente se esconde detrás de su pensamiento es la “fobia sexual” que padece, no la base bíblica. Su pesimismo sexual “es una represión continuada de su mala conciencia, y su fobia hacía las mujeres es el encuentro permanente con la causa responsable de su fracaso personal”.⁵⁰ Misoginia, que sin embargo, no podemos reducirla a cuestiones biográficas, ya que antes de San Agustín hubo hombres que divulgaron una serie de ideas que hicieron ver a la mujer como un peligro para el hombre. San Pablo, por ejemplo, es uno de los más acérrimos enemigos de las mujeres. Padece una

⁴⁷ Ranke, 1994: 35

⁴⁸ *Ibidem*: 73

⁴⁹ *Ibidem*: 79

⁵⁰ *Ibidem*: 76

marcada misoginia. A partir de él, se encuentran diversos aspectos que justifican que se hable de una verdadera “sexofobia” del clero.⁵¹ Es decir, que antes de San Agustín ya había en el ambiente social y cultural ideas misóginas, que fueron asimiladas y reinterpretadas por él.⁵² La negación y renuncia por parte de los padres de la Iglesia, de sus necesidades y placeres, “se catalogaron como las máximas virtudes para acceder a la santidad y a la recuperación del amor de Dios perdido por el pecado de desobediencia y la expulsión del paraíso”.⁵³

Otro autor que considera que la misoginia fue un factor determinante para la sumisión de la mujer respecto del hombre es José Luís Sánchez Lora. Pero, a diferencia de Uta Ranke, que considera que son los padres de la Iglesia los que le dan un nuevo sentido a los pasajes bíblicos, Sánchez considera que la misoginia ya está contenida en los pasajes, y dice que “todos los fundamentos doctrinales que sustentan la tradición misógina están contenidos en las Sagradas Escrituras.”⁵⁴ Aunque tenemos dos puntos de vista diferentes en cuanto a de donde surge la misoginia —si de una interpretación errónea o de los textos—, ambos coinciden en la existencia de dicho fenómeno.

La influencia del pensamiento de estos dos grandes teólogos se puede apreciar en las acciones que tomaron primero los padres de la Iglesia, para reprimir la sexualidad, y posteriormente los juristas, para castigarla. Durante la Edad Media, la Iglesia se dedica a sembrar el germen de la culpa sexual en las mentes de sus feligreses y en los recintos educativos, prohibiendo todo tipo de manifestaciones (bailes, fiestas, ceremonias) que incitan al acto sexual, imponiendo una forma de vestir, tanto a hombres como a mujeres. También la figura de la bruja es usada por la Iglesia para explicar ciertos fenómenos eróticos.

⁵¹ Margadant, 2001: 12. En su obra, Floris Margadant hace un análisis sobre la forma en que la sexofobia clerical se ha desarrollado en la historia occidental, y sobre el impacto que ha tenido sobre los feligreses y sobre el modo de pensar de las personas, imbuidas de la cultura occidental. En la obra *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca* Sánchez Lora dice que San Pablo es uno de los que posteriormente fijó un modelo ideológico que fue repetido durante siglos. Sánchez, 1988:39

⁵² Se pueden ubicar dos tipos de influencias, las filosóficas y las teológicas. Las griegas con Platón, Aristóteles, y los neoplatónicos; las romanas con Cicerón, Séneca, etc.; las judías con el Antiguo Testamento; las cristianas, con el Nuevo Testamento.

⁵³ Quezada, 1995: 25

⁵⁴ Sánchez, 1988:39

Les atribuye cierto poder sobre la sexualidad. G.R. Quaife asevera sobre la visión que se tenía al respecto lo siguiente:

En muchas partes de Europa, la imagen de la bruja llevaba una pesada carga de connotaciones sexuales y se creía que las brujas hacían a los hombres impotentes y a las mujeres infértiles. El aquelarre se concebía como una orgía en la que tenían lugar las formas más perversas y desviadas de la actividad sexual. Las brujas individuales podían tener trato sexual con el diablo o sus acólitos en cualquier parte, en cualquier momento, pero lo más frecuente era que Satanás prefiriese la comodidad de una cama de matrimonio.⁵⁵

Son muchos los sínodos “que, desde principios del siglo XIII, arremeten contra las hechiceras que encantan a los cónyuges para que no puedan llevar a cabo la relación conyugal”.⁵⁶ Asimismo, se dictan prohibiciones y condenas. Un edicto muy importante fue el relativo a las “posturas coitales” y el del “celibato”. Entre las posturas que se permitían sólo estaba aquella en la que la mujer quedaba boca arriba y debajo del hombre. Desviarse de la posición normal es para Santo Tomás uno de la serie de vicios contra la naturaleza, porque “la manera de copular está prescrita por la naturaleza”,⁵⁷ y porque cualquier otra posición no es apta para la procreación. Una invención que no deja de llamar la atención es la de un camisón conocido como *chemise cagoule* con un orificio en la parte frontal, a la altura de la vulva, especial para que el marido fecundara a la esposa “con el menor contacto y placer posibles”.⁵⁸

Además de las acciones arriba mencionadas, la Iglesia se propuso implantar el celibato, a partir del siglo IV, para tener el control total sobre la sexualidad de los clérigos; pero como muy pocos miembros del clero estaban dispuestos a predicar con el ejemplo, los papas tuvieron que tomar una serie de medidas para que se implantara definitivamente en el siglo XI, con las reformas gregorianas.⁵⁹ Entre las medidas para implantarlo y volverlo obligatorio se encuentran: impedir la ordenanza de clérigos que estuvieran casados, obligarlos a

⁵⁵ Quaife, 1989: 9

⁵⁶ Citado en Ranke, 1994: 207

⁵⁷ Ranke, 1994: 181

⁵⁸ Burgo, 2005: 103

⁵⁹ Cabe destacar que el Sínodo español de Elvira, dado en el siglo IV, es el primer paso oficial dado para implantarlo; pero el primer estatuto jurídico se da en el siglo XII, por Inocencio II.

que eligieran entre el matrimonio o el sacerdocio, enviar a las esposas de los que ya estaban casados a vivir en un monasterio, y a que fueran tratadas por sus esposos como sus hermanas, que sus mujeres pasaran a servir como esclavas si se resistían a separarse, que fueran llevadas a la cárcel; y por último, en el siglo XII, la nulidad del matrimonio, y por lo tanto la separación obligatoria.⁶⁰

Al establecerse la sexualidad de la pareja legitimada por la religión como la única permitida, se inicia una clasificación y jerarquización de las demás conductas sexuales de los hombres. Los tipos de sexualidad suponen una relación de inferioridad y superioridad. La jerarquía de los tipos de sexualidad dependerá del grado de pecaminosidad. Para la Iglesia, la gravedad del pecado varía según la ofensa que se le hacía a Dios. F. Tomás y Valiente se remite a Santo Tomás para darnos una jerarquía de los mismos, y que es de la siguiente manera: en primer lugar, el menos grave de los pecados que se deriva de una relación sexual es la fornicación simple (acto sexual, entre un hombre y una mujer, sin estar unidos por el vínculo del matrimonio). En segundo lugar se encuentra el estupro (relación sexual con una doncella, sin su consentimiento). El tercero de los pecados es el que se refiere al adulterio (acto sexual fuera del matrimonio). El cuarto pecado es el incesto (relaciones sexuales entre parientes: primos, hermanos, sobrinos, tíos, etc.). El quinto es el sacrilegio (relación sexual con monja o religioso). El último y más grave de todos es el que se refiere al pecado contranatura, que incluye cualquier acto sexual en el que no hay la posibilidad de procreación como: sodomía, bestialidad y las “molicies”⁶¹.

La clasificación anterior es importante porque dependiendo de la gravedad del pecado, dependerá la persecución de la expresión sexual. De los seis que acabo de nombrar sólo nos ocuparemos de los dos últimos por ser considerados los más graves, y porque fueron los que más preocuparon a la Iglesia. El pecado “contranatura” porque “el directamente ofendido es Dios”,⁶² y el sacrilegio porque una vez que se ha profesado se ha prometido la castidad al Hijo de Dios (en el

⁶⁰ Ranke, 1994: 93-109

⁶¹ Valiente, Clavero y otros, 1990: 36,37. Las molicies se refiere a las posturas no autorizadas por la Iglesia, las masturbaciones, los “tocamientos”, y otras actividades que proporcionen placer.

⁶² *Ibidem*: 37

caso de las mujeres). En el pecado contranatura se ofende directamente a Dios porque el hombre se está negando a colaborar en el acto de la creación continua, el semen se desperdicia, es derramado en donde no habrá fruto.⁶³ A partir de estas ideas derramar el semen será un acto sistemáticamente castigado durante los siglos posteriores. La obsesión por ese derroche inconsiderado de semen rigió los destinos morales del sexo.⁶⁴

A lo largo de la Edad Media y hasta el siglo XVIII son muchos los casos en los cuales es perseguido y castigado el pecado “contranatura”, mejor conocido como “pecado nefando” o “sodomía”. Aunque el pecado contranatura abarcaba a todo tipo de relaciones donde no hubiera procreación, fue la homosexualidad la que representó, para la Iglesia, este pecado más exactamente. En España la pena para este pecado es la muerte en la hoguera. Son varios los textos de juristas, que cita Valiente, donde se encuentra la sentencia de muerte en la hoguera, y que posteriormente se le agrega la incautación de bienes.⁶⁵

El quinto pecado, pero el segundo más grave de la jerarquía, es el que se refiere al sacrilegio. Para la Iglesia este pecado se cometía cuando uno de los amantes rompía el voto de castidad, sin importar que fuera un voto simple o formal. También se cometía con sólo desear a una monja, o una beata. Para el caso de las monjas, el delito de sacrilegio ofende directamente a Cristo, su esposo. El voto de castidad es para guardarse y darse sólo a su esposo. Faltar a este voto es faltarle a su esposo, es engañarlo. Es decir, que cometer este delito es como cometer el delito de adulterio, porque la religiosa se está entregando a otro hombre que no es su esposo.

Cabe señalar que existe otro pecado relacionado con la sexualidad, pero que no entra en la jerarquía porque es considerado “como un mal necesario”, y es el de la prostitución. La posición de la Iglesia respecto a este pecado es que las prostitutas eran necesarias porque “salvaguardan el honor de las mujeres

⁶³ *Ibidem*: 34

⁶⁴ Bantman, 1998: 22

⁶⁵ Valiente, Clavero y otros, 1990: 44-51. El autor cita los siguientes textos municipales castellanos donde se encuentran preceptos que dictan dicha sentencia: Fuero de Béjar, Fuero de Ubeda, Fuero de Baeza, las Partidas.

honestas". Aunque las condena porque "todo lo turban con la lascivia", también las acepta por el papel importante que juegan dentro de la sociedad. Lo anterior no significa que no se decretaran leyes para su control. En las *Siete Partidas* se dictan leyes para regular y limitar esta actividad.⁶⁶ En el siglo XV, la cultura española manda enclaustrar en burdeles a las prostitutas con el propósito de controlar la conducta de las mujeres que se dedican a este oficio.

Como se ve, los conceptos de lo que moralmente se aceptaba y rechazaba en la conducta sexual, se fueron elaborando a todo lo largo de la Edad Media y tuvieron su origen en Europa. La persecución del placer reduce, finalmente, la sexualidad a la pareja heterosexual y a la pareja legítima; pero aún siendo aceptadas en esta modalidad no quedarán exentas de la persecución. La sexualidad en estos casos se limitará a formas específicas de realizar el acto sexual, y a periodos específicos para la procreación. Esto demuestra cómo las ideas medievales tienen repercusiones culturales y sociales hasta el siglo XVIII.

⁶⁶ Las *Siete Partidas* es la primera recopilación de las leyes españolas. Fueron ordenadas por Alfonso X, rey de Castilla, en el siglo XIII.

CAPÍTULO 2: Delito, sexualidad y castigo en la Nueva España

2.1 Introducción

En el capítulo anterior se exploró, a grandes rasgos, la génesis y el sentido de ciertas concepciones teológicas que explican el origen de la sexualidad humana y la “necesidad” de control del instinto sexual que posee el hombre, y que lo separaba de Dios. Ahora, en este segundo capítulo, se analizará, de manera general, el discurso sexual que predominaba en la Nueva España con el propósito de explicar cómo y por cuáles medios fueron difundidas las ideas de San Agustín y Santo Tomás; qué leyes se establecieron para castigar los delitos sexuales en función de estos juicios; qué otras instituciones participaron para dirigir a los hombres y mujeres hacia una sexualidad “correcta”, y finalmente cómo fueron castigados y sometidos los que sucumbieron al deseo sexual prohibido.

2.2 Las disposiciones del Tercer Concilio y las Leyes de Indias

La conquista y la colonización del Nuevo Mundo significaron la introducción de normas, valores y tradiciones que imperaban en ese momento en España. En efecto, en la España del siglo XVI, las grandes cuestiones del hombre se interpretaban a través de la teología predominante. A partir de ésta se analizaba el acontecer de las cosas humanas y se enunciaban “las normas del creer y actuar”. La teología, dice Ortega Noriega, tenía el estatuto de ciencia. El teólogo participaba en la instrucción intelectual de clérigos y funcionarios civiles, y fueron también “los que elaboraron las normas inmediatas para que los párrocos, confesores y ministros religiosos desempeñaran su labor pastoral”.⁶⁷

En el siglo XVI, de entre las opciones de pensamiento cristiano, fue elegido el tomismo, tanto por la Iglesia como por la Corona española, como sistema teológico dominante. Así, es la base teológica de Santo Tomás de Aquino la que se elige para trasladarse e imponerse en la Nueva España. Ahora bien, ¿cuáles fueron los medios de que se valieron, tanto la Iglesia como el Estado, para

⁶⁷ Ortega, 1999: 15

imponer dicho sistema? La respuesta nos la da el estudio que hace Ortega Noriega sobre los teólogos y la teología novohispana. En las diferentes obras que analiza, de importantes teólogos, se establecen las características principales del discurso teológico utilizado para argumentar sus posiciones intelectuales respecto del matrimonio, la familia y el comportamiento sexual.⁶⁸ Estas obras, “que fueron escritas para uso de los clérigos”, dice Noriega, no sólo reflejan el discurso elaborado en la Europa medieval del siglo XIII, y que se debía aplicar a la sociedad conquistada, sino también el análisis, a veces contrapuesto entre sí o entre ellas, que cada uno hizo por su cuenta, sobre el matrimonio, la familia y la sexualidad, y que no tenía nada que ver con la realidad del Nuevo Mundo.⁶⁹

Ahora bien, es importante señalar que los teólogos que llegaron a la Nueva España estaban formados en la teología tomista; sus discursos, de gran influencia, emanaban del Concilio de Trento, y de teólogos y obispos europeos, divulgadores de este sistema teológico.⁷⁰ Así, la posición que cada uno tomó respecto al comportamiento sexual o familiar, tenía que ver con la posición de la Iglesia y los teólogos europeos. Es decir, el discurso teológico que imperaba en España era el único por el cual se podían interpretar las instituciones en la Nueva España. También era el criterio según el cual se consideraran como perversas todas las prácticas que diferían del modelo cristiano practicado en España.

Junto a la influencia de la teología, Noriega destaca tres documentos conciliares, con carácter legislativo, que tienen relación con la teología de la Nueva España: los decretos del Concilio de Trento, el Catecismo del Concilio de Trento y los decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano. En cada uno de estos documentos se dictaron leyes sobre el matrimonio y sobre ciertas prácticas que a sus ojos requerían control, tales como las que se refieren especialmente a la sexualidad. Para lo que en este capítulo interesa, sólo nos concentraremos en el análisis del Tercer Concilio Provincial Mexicano, ya que éste y el segundo

⁶⁸ En la Nueva España se destacan Bartolomé de las Casas, Alonso de la Vera Cruz y Bartolomé de Ledesma. Fueron los primeros en llegar y los primeros en interpretar la conquista, el matrimonio indígena, y otras prácticas. Sus discursos, dice Noriega, se apegaban más a la realidad por ser los primeros en interpretarla.

⁶⁹ Ortega, 1999: 17

⁷⁰ Tanto la Iglesia como la corona ejercieron un estricto control sobre los discursos de los teólogos. Desviarse respecto de la ortodoxia significaba cometer un delito religioso y civil, y estaba penado con la hoguera.

documento emanaban del primero, es decir, del Concilio de Trento; y porque fue éste “el que marcó decisivamente a la Iglesia novohispana”.⁷¹

Los decretos del III Concilio Provincial Mexicano fueron aprobados en 1586 por el papa Sixto V.⁷² Este concilio, dice Noriega “se pronunció a favor de la aceptación de la teología de Santo Tomás de Aquino”. Las disposiciones que se dictaron en él “tuvieron fuerza normativa sobre la enseñanza de los teólogos”.⁷³ A continuación, examinaremos los decretos que se refieren a dos sacramentos que giran en torno al control de la sexualidad: el sacramento del matrimonio y el de la penitencia. El primero de ellos es importante porque a partir de sus cláusulas se hace una clasificación de las relaciones sexuales; el segundo porque fue el medio más idóneo para saber de ellas y controlarlas.

En varios títulos del Libro Tercero del Concilio hay una serie de ordenanzas sobre cómo debe realizarse y permitirse el sacramento del matrimonio. La Iglesia ordena que los que vayan a contraer el vínculo del matrimonio primero deberán confesarse; y más adelante dice que no deberán cohabitar en una misma casa antes de la bendición nupcial; se establece una advertencia según la cual los que no presenten testimonio auténtico de estar legítimamente casados serán separados por el obispo, y éste no les permitirá cohabitar, “tanto para pasar la vida conyugal con toda piedad y tranquilidad, como para educar la prole y dirigirla al reino de los cielos”.⁷⁴ Asimismo se prohíben los matrimonios clandestinos,⁷⁵ y se declaran nulos y de ningún valor los que hubieran sido realizados sin la presencia del párroco. Se impone la edad prescrita por derecho para casarse,⁷⁶ y el libre derecho para elegir con quien casarse. Se prohíbe el divorcio porque “no

⁷¹ Ortega, 1999: 16

⁷² Los decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano mantuvieron su vigencia hasta 1896, ya que el IV concilio no obtuvo ni la ratificación real ni la pontificia.

⁷³ Ortega, 1999: 17

⁷⁴ *III Concilio Provincial Mexicano*, México, 1585, libro III, título IV, “De los esponsales y matrimonios”, p 221.

⁷⁵ Los matrimonios clandestinos son aquellos que se realizan en secreto, es decir, sin las amonestaciones pertinentes a las que obliga la iglesia para anunciarlo.

⁷⁶ Chocano, 2000: 74. La autora señala que la edad promedio para casarse variaba de una región a otra. En el siglo XVII para el área de Guadalajara era de 25 años para las mujeres, pero en Nuevo México era de los 11 a los 20 años. En una consulta que se hizo en el ramo Matrimonio del AGN, las solicitudes, todas ellas pertenecientes a lo que hoy es el estado de Hidalgo y al siglo XVIII, para contraer matrimonio, señalan que la edad oscilaba entre los 15 y los 35 años para las mujeres, y para los hombres entre los 18 y los 45 años.

pueden ni deben separarse los que Dios unió con el vínculo del matrimonio”; pero cuando la fractura o ruptura matrimonial es inevitable, ordena “se ponga inmediatamente a la mujer en alguna casa honesta, según su edad y calidad, para evitar toda ofensa a Dios”.⁷⁷

Para los que contraen matrimonio dentro de los “grados” prohibidos el sínodo ordena que sean nulos, y se afirma que los que así viven, “viven en pecado”. Los grados prohibidos de parentesco eran: consanguinidad hasta el cuarto grado, afinidad contraída por matrimonio, hasta cuarto grado, y afinidad contraída por cópula carnal, hasta el segundo grado. Asimismo estaban prohibidos por todo derecho “los abominables matrimonios contraídos en primer grado entre hermanos y hermanas”.⁷⁸

Por otro lado, el Concilio ordena que los curas y los párrocos se encarguen de vigilar e investigar en sus parroquias si existen “hombres malos, como son adivinos, envenenadores, hechiceros, concubenarios, mujeres escandalosas, lenonas, conocidos encubridores de tahúres, casas públicas en que habiten mujeres deshonestas u otros pecados públicos de esta naturaleza”.⁷⁹ También están encargados de acusar, ante los obispos y oficiales, a las personas que hayan contraído doble matrimonio para que sean “castigadas severamente”, como delincuentes que son, “con alguna pena, y reprimidos con algún otro remedio más conveniente”; y a los casados que viven separados de sus mujeres y viven en adulterio, se les manda que comparezcan ante el tribunal, después de haber sido apartados del adulterio y obligados a volver a la vida conyugal. En cuanto al delito de doble matrimonio, viviendo aún el cónyuge del primero, se ordena que los pecadores sean reducidos a prisión mientras se instruye el proceso.⁸⁰

⁷⁷ III Concilio Provincial Mexicano, México, 1585, libro IV, título I, “De los esponsales y matrimonios”, pp. 222-226

⁷⁸ III Concilio Provincial Mexicano, México, 1585, libro IV, título II, “Del parentesco espiritual y otros impedimentos del matrimonio”, pp. 227-228.

⁷⁹ *Ibidem*: 225 Las lenonas eran consideradas como las alcahuetas, las que concertaban una relación amorosa, o las que traficaban con mujeres públicas.

⁸⁰ III Concilio Provincial Mexicano, México, 1585, libro III, título II, “nombre título”, p. 224

Como se puede observar, al ser el matrimonio el único medio para realizar legítimamente la vida sexual de los individuos sin incurrir en algún delito, éste se convierte en la base para determinar y tipificar como delito todos los comportamientos sexuales que se realizan fuera del matrimonio legítimo. Todo aquel que tenga relaciones sexuales fuera de la institución incurre en un delito. Así, el que tiene relaciones sexuales con un hombre comete delito de sodomía; el que tiene relaciones sexuales con otra mujer u hombre, que no sea su esposa (o) en delito de adulterio; el que tiene relaciones sexuales con más de una mujer en delito de bigamia; el que tiene relaciones sexuales con una monja o un clérigo en delito de sacrilegio, y el que tiene relaciones sexuales entre parientes cercanos incurre en el delito de incesto. Para la Iglesia nadie queda exento de cometer un delito, incluso el que tiene relaciones sexuales con su propia esposa puede caer en el delito de pecado “contranatura” si el acto sexual se lleva a cabo con placer y sin la intención de procrear. Es decir, que a partir de las normas que se dictan para la reglamentación del matrimonio surgen las que penalizan las relaciones sexuales “prohibidas”.

Por otra parte, respecto del sacramento de la penitencia, cabe señalar que aunque éste ya se practicaba desde los siglos XIII y XIV, es hasta el Concilio de Trento (1545-1563), cuando se establece de manera oficial. Aquí se fijan los principales puntos del sacramento. En el que se destaca, y se hace creer, que la confesión, uno de los tres pilares del sacramento de la penitencia, “es el único medio que se dispone para reconciliarse con Dios”.⁸¹ Así, durante este concilio la confesión se convierte en privada, y deberá realizarse obligatoriamente por lo menos una vez al año.

A partir de la instauración de la confesión, como señala González Marmolejo, “el padre espiritual tuvo la obligación y el derecho de someter a los penitentes a un relato exacto y minucioso de los pecados cometidos”.⁸² Al momento de la confesión, señala Marialba Pastor, “se tenían que detallar al máximo las circunstancias en las que habían incurrido los pecados, con el fin de

⁸¹ Lavrin, 1989: 58

⁸² González, 2002: 16

afianzar los sentimientos de culpa y reprimir la libertad de acción y de pensamiento”.⁸³ Por primera vez la “carne”, o mejor dicho el cuerpo, “se ve sometido, castigado y vigilado constantemente”.⁸⁴ A través de la confesión se llegaba a la trama de las circunstancias del pecado y la Iglesia podía tener el control de lo que pensaban y hacían los feligreses. La confesión, para Foucault, “adquiere el papel central en el orden de los poderes civiles y religiosos”.⁸⁵ Para el siglo XVII:

El pecado de la carne se había convertido en la mayor de las flaquezas, y la unión sexual se consideraba un acto vergonzoso. La Iglesia católica se había concedido atribuciones para vigilar esta parte de la vida privada de los sujetos y, con métodos de persuasión, prescripción y coerción física, hacía lo posible por evitar prácticas sexuales proscritas.⁸⁶

En este sentido, cabe señalar que aunque no se hizo un análisis directo y minucioso de las normas tridentinas, las que mandan los Concilios Mexicanos se adecuan a las mismas, ya que en la mayoría de las cláusulas se hace alusión a que lo que se ordena es lo que se establece en el Concilio Tridentino. Así, los principios analizados por los padres y los teólogos tridentinos, acerca del sacramento de la penitencia, “son los que la sociedad novohispana va a tener que respetar y practicar”, según González Marmolejo. De ahí que en el Tercer Concilio Mexicano también se incluyan preceptos para regular el sacramento de la confesión. El primero de estos preceptos consiste en la obligación, por parte de los curas, de tener un directorio de los confesores “con el fin de que puedan conducirse mejor en la administración de los sacramentos”. Hay otro que se refiere a que los que no cumplan con este precepto, que ordena la Iglesia, deberán reservar su absolución al *ordinario*, para que “la vergüenza los confunda, y no vuelvan a cometer semejante falta, y su castigo sirva de saludable escarmiento a los demás”. Otro más que obliga a los curas a practicar la confesión, con suma rapidez, a los enfermos; y otro más que ordena que confiesen a sus feligreses en sus respectivas parroquias. Por último, está el que ordena que los párrocos deben amonestar a todos sus feligreses desde el

⁸³ Pastor, 2004: 201

⁸⁴ González, 2002: 16

⁸⁵ Foucault, 2000: 59

⁸⁶ Pastor, 2004: 199

domingo de septuagésima, para que “no retarden la confesión”. También se ordena que los que hubiesen despreciado la confesión “sean públicamente excomulgados”, y “apartados de los oficios divinos”. Para los que públicamente fueron excomulgados se debe observar que si para el cuarto domingo, después de la Pascua, no se han confesado sufran también excomunión contra participantes. Y si al quinto domingo, aún no se han confesado ni recibido el santísimo sacramento de la Eucaristía, “sean sometidos al anatema”, es decir, a la excomunión.⁸⁷

Como se ve, la Iglesia tenía muchos medios para obligar a sus feligreses a que realizaran el sacramento de la confesión. A diferencia de la religión mexicana, la religión cristiana daba varias oportunidades a los pecadores para que se confesaran y quedaran libres de sus pecados.⁸⁸ Asimismo da varias oportunidades para que el disidente se arrepienta de no haber realizado la confesión y lo haga. En cuanto a los castigos que impone la Iglesia para aquellos que no realizan el sacramento de la confesión, van desde la aplicación de multas, hasta la pena de excomunión.

Para el siglo XVII, señala Asunción Lavrin, “los confesionarios intensificaron la búsqueda de las trasgresiones tanto en el pensamiento como en la conducta del confesado”.⁸⁹ Las preguntas de los confesores se dirigían a “formas específicas de placer sexual como el autoerotismo, el adulterio, el incesto, la sodomía, la homosexualidad, la bestialidad, y aun los pensamientos sobre actos sexuales”.⁹⁰ Para poder controlar el comportamiento sexual, en el confesionario las preguntas sobre las cuales los clérigos eran llamados a insistir se

⁸⁷ III Concilio Provincial Mexicano, México, 1585, libro III, título II, “De la vigilancia y del cuidado que deben ejercer respecto de sus subditos, principalmente en lo que mira a recepción de sacramentos”, p.129 Robert Ricard señala que desde la llegada de los primeros religiosos estos establecieron que la cuaresma sería el periodo especial en el cual se llevaría a cabo este sacramento. Ricard, 1986:209

⁸⁸ Ricard, 1986: 99. Este historiador señala que en la religión mexicana la confesión solo se podía realizar una vez en la vida, ya que sólo una vez eran perdonadas las faltas, y que por lo regular se realizaba a una edad avanzada para asegurarse de no volver a pecar. Cabe señalar que aunque el concepto de pecado en los mexicanos no es exactamente igual que en la religión cristiana, Alcina Franch considera que la existencia del concepto y su aplicación casi exclusiva al pecado sexual o carnal es uno de los datos que corroboran que la moral sexual de la sociedad azteca era relativamente parecida a la española de la época del contacto. Alcina, 1991:59. Cabe señalar que el concepto como tal no existe de igual forma en todas las religiones, pero el pecado es un fenómeno religioso que esta en todas las religiones. Velasco, 2006: 133

⁸⁹ Lavrin, 1989: 58

⁹⁰ Lavrin, 2005: 495

relacionaban con el sexto y noveno mandamiento, es decir sobre el sexo y el adulterio.⁹¹

A través de la confesión los clérigos y frailes no sólo recabaron un caudal de información sobre las conductas sexuales, sino que también se hicieron de un extenso vocabulario sexual. En el estudio que hace González Marmolejo sobre el delito de solicitación en el siglo XVIII, se puede apreciar, además del vocabulario sexual, el conocimiento que los confesores adquirieron sobre el cuerpo femenino. El confesor no sólo sabía cómo llamaban a sus genitales, sino también cómo se expresaban para referirse a las relaciones sexuales. Muchos de los confesores insistían tanto en preguntas relacionadas con la conducta sexual, que acababan arrepintiéndose de haber insistido tanto porque lo que no sabían los que llegaban a confesarse, lo aprendían con lo que el confesor les preguntaba. Es decir, que el mismo confesor les proporcionaba ideas de cómo obtener placer.⁹²

En la Nueva España las relaciones sexuales “prohibidas” como la poligamia, prostitución, homosexualidad, bigamia, adulterio, y el sacrilegio, eran considerados como delitos graves, y eran llevados ante la justicia clerical, ante el Tribunal del Santo Oficio, o ante el Tribunal del Estado. Estas instituciones actuaban para regular la vida sexual por medio de leyes, discursos y normas religiosas. Algunas cláusulas que se establecieron para castigar los delitos sexuales estuvieron insertas dentro de los *Concilios Mexicanos* y las *Leyes de Indias*. Fueron la respuesta a las acciones de los individuos.

En relación a los castigos que la Iglesia constituyó en los libros segundo y tercero del Tercer Concilio, se enumeran ciertas cláusulas dedicadas a castigar los delitos relacionados con la vida sexual. Los delitos y pecados que se atribuyeron los obispos para castigar van desde el aborto procurado y efectuado; el sacrilegio; el abandono, por parte de españoles casados, del consorte en España; los matrimonios clandestinos; el incesto dirimente del matrimonio; la sodomía o bestialidad; el amancebamiento consanguíneo dentro del cuarto grado,

⁹¹ Pizzigoni, 2004: 202

⁹² Bantman, 1998: 43

o con infiel.⁹³ Ahora bien, las penas para todos los que contravinieron las reglas – contrayentes, párrocos y testigos- consistían, además de las penas establecidas por derecho la excomunión, multas en dinero, destierro de la ciudad o pueblo, cárcel, separación de los esposos, privación del oficio, castigos corporales; y al igual que en España, la muerte en hoguera para el pecado nefando o sodomítico, por ser “una de las peores manifestaciones de la sexualidad”.⁹⁴

Respecto al delito de bigamia, el Tercer Concilio Provincial Mexicano expone que:

Ninguno sea admitido a segundas nupcias, si no prueba suficientemente la muerte de su consorte. Queriendo impedir los engaños y embustes que forjan algunos para contraer matrimonio con dos mujeres a un mismo tiempo, contra el carácter indisoluble del vínculo del matrimonio; manda este sínodo que ninguno de los que contrajeron debidamente el matrimonio *in facie ecclesiae* se atreva a pasar a segundas nupcias, por hallarse ausente su consorte, si no prueba suficientemente, y como lo prescribe el derecho, la muerte de su consorte. Y si alguno ejecutare lo contrario, será castigado con graves penas, conforme la calidad de la persona.⁹⁵

Como se ve, la cita anterior muestra la postura de la Iglesia respecto a este delito: impedir que se realicen matrimonios dobles, dejar claro que el contrayente debe demostrar no haber estado casado, y si lo fue, que el consorte haya fallecido. Sobre todo, quien se atreva a realizar un segundo matrimonio sea castigado con penas severas. Este delito, dice Magdalena Chocano, “merecía la severa condena de la Iglesia y las autoridades civiles, pues los bígamos no eran simples amancebados”. De ahí que el que cometiera este tipo de delito debía quedar sujeto a la jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición.⁹⁶

Hasta este punto hemos visto lo que los preceptos de los concilios establecen, especialmente en el tercero, para regular y castigar los delitos sexuales. Ahora nos toca analizar las leyes que estableció la Corona española para el mismo efecto. Para esto analizaremos las *Leyes de Indias* por ser éstas la recopilación más directa de que disponemos. Igualmente porque mucho de lo que

⁹³ Se consideraba infiel al hombre o mujer que no estuviera convertida al cristianismo.

⁹⁴ III Concilio Provincial Mexicano, México, 1585, libro III, título II, “De la vigilancia y el cuidado que deben ejercer...”, p. 130, 131

⁹⁵ *Ibidem*, libro IV, título I, “de los sponsales y matrimonios”, p. 224

⁹⁶ Chocano, 2000: 101

en ella se ordena se deriva de *Las Siete Partidas*, texto jurídico medieval español y fuente para el mundo jurídico virreinal en el Nuevo Mundo.

2.3 Delito y sanción de la sexualidad prohibida

Existen algunos ejemplos donde la ley se aplica para reprimir y castigar la sexualidad cuando su finalidad es el placer y no la reproducción. En este caso, la ley actúa como un instrumento para normar la sexualidad y para que la sociedad la conciba como prohibida. Así, una ley que reprime y tipifica como delito el adulterio en las *Leyes de Indias* la encontramos en el Libro VII, Título Ocho, sobre delitos y penas. Tipifica el adulterio como un delito para el género femenino e insta que las leyes se apliquen conforme a los Reinos de Castilla por igual tanto a mestizas como a españolas.⁹⁷ Aunque en esta ley sólo se hace mención de la mujer mestiza y de la mujer española, en su uso también se aplicaba a la mujer indígena. Un ejemplo de lo anterior es el caso que a continuación se expone.

En Actopan, pueblo de la región del centro de México, en el actual Estado de Hidalgo; Paula Omaña, se presenta ante el tribunal de justicia para levantar una querrela en contra de su marido, José Hernández. El contenido de la querrela se centra en la acusación de adulterio en contra de José Hernández. La ofendida incluye en su acusación a María Gertrudis Guzmán, mujer indígena, como la persona que incurre en el delito de adulterio debido a la “relación ilícita” que sostiene con su marido.

El resultado de la querrela fue favorable para la mujer ofendida, y desembocó en un castigo tanto para el marido infiel, como para su amante; pero Paula Omaña, debido a que la ley le daba derecho a decidir sobre la sanción del esposo, decidió que sólo se castigara a la mujer y que su marido quedara con una advertencia de que en caso de reincidencia la sanción sería inevitable. El castigo

⁹⁷ Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias, Libro VII, Título VIII, “de los delitos y penas, y su aplicación”, ley 4, p.27

de la acusada consistió en mandarla a la cárcel de mujeres de la comunidad de indios.⁹⁸

Como se ve, el rechazo del adulterio en el pensamiento cristiano tiene como propósito favorecer la institución del matrimonio indisoluble; por eso la Iglesia en lugar de castigar al marido de Paula Omaña le ordena reunirse con ella. La ley decide ordenar al adúltero que regrese con su mujer porque “teme que la disolución de convivencia conyugal fuera una posible fuente de escándalo”,⁹⁹ y por lo tanto un mal ejemplo para los demás matrimonios.

En cuanto al delito de bigamia, la Ley VIII del Libro Sexto de las *Leyes de Indias* expone que

Si se averiguare, que algún indio siendo ya cristiano, se casó con otra mujer, o la india con otro marido, viviendo los primeros, sean apartados, y amonestados, y si amonestados dos veces no se apartaren, y volvieren a continuar en la cohabitación, sean castigados para su enmienda, y ejemplo de otros.¹⁰⁰

Aunque en la ley la cláusula está dirigida especialmente a la población india, un expediente encontrado señala que se podía acudir a ella aunque se perteneciera a otro grupo racial. Un ejemplo de lo anterior es la querrela presentada por una mujer española en el año de 1737, en la Ciudad de México. El discurso que prevalece en el expediente muestra que los afectados acudían a la ley para resolver problemas en donde la sexualidad no sólo era cuestión de moral, sino también de honor. Que un hombre divulgara que una mujer ya había sido “suya” era motivo para que la familia fuera despreciada socialmente. También significaba que dicha mujer ya no fuera tomada seriamente por los hombres. De ahí la preocupación de la familia para que la ley obligara al hombre a casarse o aclarar la mentira.

Ante el tribunal de justicia se presentó doña Leonarda Maldonado por la desaparición de su hija. Antonio Cano y Barona, acuñaador de la Real Casa de

⁹⁸ Archivo General de la Nación, “en adelante AGN”, Criminal, vol. 155, exp. 16, “Causa contra José Hernández y María Gertrudis Guzmán por el delito de adulterio”, Actopan, 1788.

⁹⁹ Chocano, 2000: 167

¹⁰⁰ Recopilación de las Leyes de los Reynos de Indias, Libro VI, Título I, “de los indios”, ley 4, p.29

Moneda, aparece como el inculpado. La querellante declara que “Antonio Cano pidió a su hija Josepha para contraer matrimonio, a lo cual condescendió por ignorar que le hubiese violado la virginidad a una mujer nombrada María Salas, con quien al presente es casado”. Por enterarse de dicha situación, el matrimonio no tuvo efecto; pero la madre de la afectada se queja de que “el dicho Antonio Cano anda jactándose de haber violado la virginidad de su hija”, impidiendo, con esta declaración, que su hija contraiga matrimonio en dos ocasiones; y de “haberla hurtado el tercero día de pascua”.¹⁰¹

Para fundamentar lo que dice, doña Leonarda presenta a tres testigos. Así, el inculpado es tomado preso, enviado a la cárcel y se le exige que entregue a la hija de la querellante; pero cuando le es tomada su declaración, éste niega todo de lo que se le acusa. La sentencia no aparece en este caso, pero podría suponerse que Antonio Cano fue puesto en libertad por ser un hombre con un cargo muy importante, acuñador de moneda y, el delito de adulterio y rapto no fue castigado. Esto a su vez vendría a significar que las leyes no actuaban de la misma manera para todos, sino “conforme la calidad de la persona”. Aunque el delito de bigamia no se llevó a cabo porque Antonio Cano no contrajo segundas nupcias, el hecho de llevarse a Josepha cambia la lógica del delito para convertirlo en rapto. El tribunal en este caso no actúa porque el doble delito no es comprobado; sin embargo, la parte acusadora sabe que hay una ley en la cual se puede apoyar para pedir que sea castigado el culpable; pero antes de que esta actúe, lo hace ella negando la mano de su hija a Antonio Cano al saber que este era ya casado, impidiendo así un segundo matrimonio del acuñador de moneda. Así, para ella la moral y el honor están primero que la ley.

Como se ve, en este segundo caso, al igual que en el primero, la intención de ambas leyes es conservar y fortalecer la institución del matrimonio. Una segunda conclusión que se desprende es que la bigamia es tipificada como delito jurídicamente hablando, pero culturalmente tiene su origen en la teología cristiana. Recordemos que para Santo Tomás, el matrimonio es un vínculo para toda la

¹⁰¹ AGN, Criminal, vol. 535, “Querrela de Leonarda Maldonado contra Don Antonio Cano y Barona, acuñador de la real casa de moneda”, México, 1737

vida, es decir, es indisoluble. Por lo tanto, el segundo matrimonio simultáneo es nulo.

Por último, presento tres casos más de sexualidad prohibida que se encuentran tipificados como prostitución, estupro y sodomía. Cabe señalar que estos delitos jurídicamente carecen de disposiciones en las *Leyes de Indias*, pero esto no quiere decir que no fueran reprimidos o castigados. Cuando en estas leyes no aparecían disposiciones, se aplicaban las que se encontraban vigentes en las leyes castellanas, y para muestra expongo un caso para cada delito.

En relación al delito de estupro tenemos un caso ocurrido en el pueblo de Atotonilco, en 1770. El hijo del cacique del pueblo, Bernardo Ramírez, indio de 18 años, es acusado por Antonia Micaela, india, por haber “estuprado a su hija Ignacia Pascuaza”, que en ese momento oscilaba entre los 13-14 años. La madre dice que quien “perdió a su hija” fue Bernardo Ramírez, y suplica al juez que su hija “no se quede perdida”.

Tanto Bernardo como sus padres, no quieren que se case, ya que para ellos existe una desigualdad social entre ambos; es decir, mientras que Bernardo es hijo de caciques, Ignacia es hija de indios macehuales. Ignacia declara que Bernardo le dijo que se casaría con ella y por eso tuvo “actos carnales” con él; Bernardo declara que no es verdad que “halla perdido a Ignacia”, porque “la halló ya mujer mundana”. Para averiguar la verdad, ya que Bernardo niega todos los hechos, el tribunal manda traer dos matronas o parteras para que reconozcan a Ignacia, “para que hallen el tiempo poco más o menos en que Ignacia se halla corrupta”.¹⁰²

Analizando este caso vemos que la sexualidad está sujeta a fuertes concepciones culturales, religiosas y sociales. La más importante de estas es la de la virginidad, que gira en torno a las concepciones del matrimonio y la castidad. La virginidad es considerada como un símbolo de pureza, como una cualidad o

¹⁰² AGN, Criminal, Vol. 35, exp. 14, “Causa en contra de Bernardo Ramírez por el delito de estupro, Atitalaquia”, 1770-1798, fs. 306-336.

requisito para poder acceder al matrimonio legítimo. Perderla antes del matrimonio, aún en contra de su voluntad, significaba más una ofensa para la familia que para la mujer porque, como señala Pastor, “las mujeres han de preservar el honor, la pureza de la sangre y del linaje y la dignidad familiar, pues esas virtudes son, como su matriz, un recipiente sagrado que debe ser apartado de la corrupción”.¹⁰³ Asimismo, se refleja cierta concepción de las clases sociales del siglo XVIII, esto en cuanto a que el acusado no quiere casarse por pertenecer a una clase social más elevada que la estrupada. Es decir, hay una distinción entre una clase que se considera superior y una a la que se le considera inferior, que determinan la relación matrimonial.

Aunque no sabemos cual fue la sentencia que se desprendió de esta querrela, podemos concluir que el hecho de que existan este tipo de denuncias quiere decir que sí había una ley aplicable al respecto, que los tribunales actuaban, y que la población se sentía apoyada por las leyes del Derecho Indiano aunque no fueran iguales para todos, ya que por pertenecer a cierto grupo social las leyes actuaban de diferente manera.¹⁰⁴

Por otro lado, pasando al delito de prostitución, el cual es considerado como “un mal necesario para proteger el honor de las mujeres tenidas por honestas o virtuosas”,¹⁰⁵ cabe señalar que también es controlado y penalizado. Para demostrar lo anterior, tenemos si no una querrela, sí un expediente en el cual se muestra claramente la intención por parte de particulares de controlar dicha actividad sexual con la ayuda de las autoridades.

Por el año de 1772, el conde de Santa María del Peñasco manda una petición al fiscal para que las autoridades le autoricen la construcción de una casa de recogimiento para “mujeres mundanas”. En esta petición, el Conde expone las causas por las que se pretende dicha construcción, y dice que “por no haber totalmente una casa donde reparar semejantes desaciertos. Deseoso de evitar

¹⁰³ Pastor, 2004: 199

¹⁰⁴ La ley consideraba que las relaciones sexuales realizadas bajo presión moral o engaño equivalían a una violación y que el hombre que las había provocado tenía que compensar la pérdida del honor femenino, ya sea casándose o pagando cierta cantidad de dinero . Giraud, 2006: 73

¹⁰⁵ Chocano, 2000: 166

tantos escándalos, daños al público, ofensas a Dios y al Rey”. Solicita la autorización del proyecto, ya “que ni la justicia civil, ni eclesiástica pueden remediar” tal situación.¹⁰⁶ La segunda parte de este documento es la que se refiere a la autorización de dicho reclusorio. Además de agradecer la labor que pretende costear el conde, se recalca que “no puede dudarse que en las ciudades y lugares poblados son necesarias estas casas de reclusión, para separar en ellas a las mujeres provocativas y mundanas, a fin de quitarlas del pecado, y que no contagien a las otras con su mal ejemplo.”¹⁰⁷

Como se puede observar, este expediente no sólo muestra la intención por parte de cierto sector de la población de castigar este delito, sino también la existencia de estas casas, y la autorización, por parte de las autoridades para controlar y recluir a las “mujeres públicas”. Son mujeres que se usan, pero que al mismo tiempo se rechazan para proteger a las casaderas. Asimismo, esta petición señala que cierto sector social dominante considera a esta actividad como “escandalosa” y dañina” para las mujeres de su grupo. Aunque en este expediente no se muestra la intención de la población en general, porque esta petición sólo refleja el pensamiento de cierto sector social, la existencia de estas casas indica que la población estaba enterada para qué se erigían, y a quienes se podía enviar ahí.

Por último, lo más grave a los ojos de la Iglesia, lo horrible e imperdonable era el delito de sodomía y bestialidad. Estas manifestaciones, que están incluidas dentro del pecado “contranatura”, son consideradas como “una de las peores manifestaciones de la sexualidad” porque el hombre se niega a colaborar con Dios en el acto de la creación, es decir, su finalidad es el placer y no la procreación. Cometan delito de sodomía los que tienen relaciones sexuales con personas de su mismo sexo, es decir, los homosexuales, y en menor grado las lesbianas; cometen delito de bestialidad los que realizan el acto sexual con un animal.

¹⁰⁶ AGN, Cárceles y Presidios, Vol. 26, exp. 6, fs. 38-41, “Sobre establecer casa de recolección para mujeres mundanas en San Luís Potosí”, 1772.

¹⁰⁷ *Ibidem*

Jurídicamente no hay disposiciones específicas que castiguen estos dos delitos; pero al igual que la prostitución y el estupro, en la práctica también eran penalizados conforme a las disposiciones castellanas. Eran los delitos más duramente castigados porque tener este tipo de prácticas atentaba contra la institución familiar; porque eran relaciones sexuales estériles, ya que nunca darían fruto. Por último, porque trastornaba los papeles tradicionales de hombre y mujer.

Un ejemplo de cómo actuaron las instituciones para castigar el delito de bestialidad es el que a continuación se expone:

Por el año de 1808 la justicia de Tulancingo manda pedir un Real Indulto a la ciudad de México para el indio Miguel Mauricio que cometió el delito de sodomía en el mismo poblado. El 11 de octubre de ese mismo año se citan las partes —fiscal, procurador de indios, inculpado—“para la vista de esta causa”; pero es hasta el 13 de julio del año siguiente que el fiscal decide que Miguel Mauricio es exceptuado del indulto, y el 29 de julio sale otro decreto que dice

Los señores alcaldes del crimen de la Real Audiencia y Chancillería de esta Nueva España, habiendo visto esta causa formada en Tulancingo, contra el indio Miguel Mauricio, por delito de bestialidad con una burra, con que ha dado cuenta el relator para la declaración del presente Real Indulto, dijeron que declaraban y declararon, no comprenderle al expresado reo, y en su consecuencia mandaron se devuelva el proceso a la justicia que lo remitió, para que la concluya, y pronunciada sentencia definitiva, de cuenta.¹⁰⁸

Aunque este delito se ubica a principios del siglo XIX, cabe señalar que en el Archivo General del Estado de Hidalgo se encuentran una gran cantidad de acusaciones para el siglo XVIII. Asimismo, el delito de sodomía fue muy duramente castigado. Un caso muy sonado fue el que se dio entre 1657 y 1658, dice Chocano; hubo 123 acusaciones en México de este delito y fueron ajusticiados 14, con muerte en la hoguera, por la justicia civil.¹⁰⁹

¹⁰⁸ AGN, Crimen, vol. 61, exp. 12. “Causa formada [en] contra de Miguel Mauricio, indio, por bestialidad”, Tulancingo, 1808

¹⁰⁹ Chocano, 2000: 169

En la causa señalada se pueden hacer varias señalizaciones. Una primera es que esta clase de delitos, aunque ocurrieran en otro poblado, iban a parar a la ciudad de México; que la sentencia podía tardarse varios meses; y que aunque aquí no se da cuenta de una, se aclara que la debe de haber; que la justicia, en este caso la de Tulancingo, debe dar cuenta de ella. Mientras tanto el inculpado debe permanecer preso.

Las penas que imponía la corona a los que cometían alguna transgresión ilícita de tipo sexual, dependía de tres factores: posición social, posición económica y raza -según la clasificación establecida: indio, mestizo, criollo, - de los inculpados. Las penas consistían en multas, exhibición en público, en la iglesia los días domingo, latigazos, separación de los amantes (en el caso de adulterio o de bigamia), destierro por varios años, encierro en la cárcel para los hombres, en las casas de recogimiento para las mujeres, hasta la hoguera para los homosexuales.

Una conclusión que se extrae de algunos de los castigos impuestos, es que se tiene la costumbre de castigar el cuerpo exponiéndolo ante las miradas de los demás, como ofrecido en espectáculo, y que tenía la intención, como dice Foucault, de que el castigo y el castigado fueran visibles para que sirvieran de ejemplo.¹¹⁰ En la Nueva España del siglo XVIII se sigue la misma lógica, y esto no quiere decir que se practicara exactamente igual, de los países europeos en cuanto a la aplicación de penas, en donde el sufrimiento físico, la humillación y el dolor del cuerpo mismo, son los elementos que constituyen la pena. Foucault señala que este sistema se empieza a abandonar en Europa hasta finales del siglo XVIII, en algunos países, y en otros hasta principios del siglo XIX.¹¹¹ España es uno de esos países que se unen tardíamente para eliminar este tipo de prácticas.

Con lo expuesto es posible afirmar que detrás de las leyes que penalizaban a las sexualidades prohibidas estaba un discurso teológico que se aplicó a las

¹¹⁰ Foucault, 2001: 18

¹¹¹ *Ibidem*

sociedades novohispanas. Es decir, el discurso sobre el matrimonio de Santo Tomás de Aquino. Este teólogo es la base sobre la cual se constituye la concepción ortodoxa del matrimonio cristiano. Como ya vimos en nuestro primer capítulo, en la *Summa Contra Gentiles*, que fue escrita en el año de 1264, el filósofo escolástico dice sobre el matrimonio lo siguiente: “es necesario que la unión del marido y la mujer no sólo sea permanente sino de uno con una”.¹¹² Santo Tomás dedica todo el capítulo CXXIV a dar razones de porqué la infidelidad debe ser rechazada. El filósofo dominico establece cinco argumentos en contra de la infidelidad, pero reconoce que todas las razones desembocan en que “la seguridad de la prole es el principal bien que busca el matrimonio”.¹¹³ Así, el rechazo de las demás expresiones sexuales en el pensamiento cristiano tiene como propósito favorecer la institución del matrimonio.

Ahora bien, en cuanto a cómo eran perseguidos y castigados los religiosos y las monjas que sucumbían al deseo sexual, la Iglesia tomó una actitud muy rigurosa para controlar, reprimir y castigar ese deseo. Además de los decretos inscritos dentro del Tercer Concilio Provincial para regular la conducta de clérigos y monjas, se encuentran una serie de reglas y constituciones por las que se rigen los conventos. Estas son propuestas como normas de comportamiento.

En el Tercer Concilio hay tres decretos, que al interpretarse tienen que ver con cierta regulación de la actividad sexual de clérigos y monjas. En el decreto I del título XIII la Iglesia se apoya en el estado propio de las vírgenes para justificar el que deben estar encerradas y vigiladas por los obispos. Para la Iglesia, la virginidad es un estado que los “demonios detestan”; dice que los demonios procuran apoderarse de las monjas “con toda clase de maquinaciones”, y como no pueden “resguardarse por medio de cualesquiera constituciones, guarecerse o armarse para destruir y rechazar el ímpetu de esos enemigos”, los concilios ordenan que los obispos cuiden de su regularidad y observancia. En el decreto VI, del mismo título, se ordena que no se consienta que las monjas hablen a otros

¹¹² Tomás de Aquino, 1977: 477.

¹¹³ *Ibidem*: 478.

seculares, especialmente hombres, sin que las acompañe otra persona para que escuche lo que dicen.¹¹⁴

El tercer y último precepto se refiere a las cualidades de los confesores. Como las visitas, sobre todo de frailes y clérigos, a los locutorios de monjas fueron muy condenadas porque se consideraban “fuente de tentaciones”, se ordena que se cuide de elegir cuidadosamente a los vicarios y confesores de monjas. El precepto XV ordena que estos sean “de edad avanzada, prudentes y temerosos de Dios”.¹¹⁵ Con estas tres cualidades se evitaba que hubiera todo tipo de atracciones entre confesores y monjas. Así, los clérigos y frailes que sucumbieron al deseo sexual cometiendo delitos de adulterio, homosexualidad, solicitudión o sacrilegio, fueron sometidos a la disciplina interna. El prior y las abadesas de los conventos imponían los castigos si la falta era leve; pero si la falta cometida era muy grave actuaban los juzgados de justicia eclesiástica o el Tribunal del Santo Oficio. Los castigos para los delitos sexuales eran de acuerdo a la gravedad de éste, e iban desde comer sólo pan y agua, cárcel conventual, cárcel perpetua, azotes en público, expulsión de la orden, privación de beneficios eclesiásticos, incautación de bienes, hasta la excomunión.¹¹⁶

Así, se consideraba una falta grave mirar hacía donde había mujeres o hablar a solas con ellas; pero se consideraba aún más grave tener relaciones sexuales con otro hombre. Antonio Rubial cita que el delito de sodomía era castigado “sólo ante los capitulares quemando estopas sobre la espalda desnuda del inculpado”, y en “privado para evitar el escándalo”.¹¹⁷ El delito de sacrilegio fue castigado con la cárcel perpetua y cepo, en el caso de los hombres; pero para las mujeres fue el emparedamiento perpetuo de la inculpada. Los delitos de solicitudión fueron castigados por el Tribunal del Santo Oficio, con penas de “cárcel en una celda conventual”, o con trabajos forzados.¹¹⁸

¹¹⁴ III Concilio Provincial Mexicano, México, 1585, libro III, título XIII, “De los regulares y monjas”, p. 178-179

¹¹⁵ *Ibidem*: 182

¹¹⁶ Lavrin, 2005: 508-511

¹¹⁷ Rubial, 2005: 181-183

¹¹⁸ III Concilio Provincial Mexicano, México, 1585, libro III, título XIII, “De los regulares y monjas”, p. 184

2.4 Otras instituciones como medio de control

Es importante señalar que no sólo las normas religiosas y las leyes del Estado fueron las únicas que participaron en el control y regulación de la sexualidad. Las instituciones escolar y familiar participaron con sus propias disposiciones y sus propios sistemas de vigilancia.

En cuanto a la institución escolar, ésta estaba ligada a la religiosa. La educación, para el caso de las mujeres, era impartida por religiosas en los conventos, y la política que regía a las escuelas y conventos,¹¹⁹ durante la Colonia, era dar a las niñas la idea cristiana de que eran criaturas de Dios y redimidas por Cristo, que su vida debía someterse al cumplimiento de los mandamientos y práctica de las obras de misericordia, que el sufrimiento tenía un sentido y un valor, y que la carne no debía mandar sobre el espíritu.¹²⁰ En el siglo XVIII, señala Muriel, “los caciques ricos seguían enviando a sus hijas a educarse en los conventos de monjas”.¹²¹

Respecto de la educación de las mujeres durante la Colonia, Magdalena Chocano señala que el modelo de conducta femenino estaba imbuido de religiosidad. Que en su formación se “insistía en la imagen dócil y sumisa de la virgen María como modelo a imitar”. Así mismo, que el encierro “era el estado ideal, ya que así estarían protegidas de las amenazas a su castidad”, y se evitaría “que se convirtieran en ocasión de pecado para los hombres”.¹²²

La tendencia de las instituciones educativas era consolidar las normas civiles y religiosas. El resultado de esta política educacional fue “la transformación de niñas paganas en mujeres cristianas”. En cuanto a las religiosas que no asistieron a ningún convento a recibir su educación, pero que la recibieron en su casa, Muriel señala a varias cacas, madres de éstas, que sí fueron educadas en

¹¹⁹ Cabe señalar que en la Nueva España los conventos femeninos tenían una doble función: instruir a las mujeres en las labores propias de las mujeres (bordar, cocinar, lavar, etc.) y a ellas se añadía el enseñar a leer y escribir, con el fin de prepararlas para el matrimonio, e instruir las en la devoción religiosa.

¹²⁰ Muriel, 2001: 35

¹²¹ *Ibidem*

¹²² Chocano, 2000: 72

los conventos por españolas. Dice que ahí fueron preparadas para ser esposas, madres de familia, y educadoras de sus propias hijas.¹²³ Por lo tanto, transmisoras de las ideas cristianas; de ahí que la cronista del convento de Corpus Christi refiera que algunas religiosas “vinieron bien inteligenciadas en las cosas de nuestra religión”.¹²⁴

También, cabe expresar que la educación de algunos de los padres de las profesas jugó un papel muy importante en el comportamiento de éstas, ya que algunos de ellos fueron educados con “hábitos de religiosidad estricta” en instituciones regidas por órdenes franciscanas o jesuitas. El término, “con mucho temor de Dios”, utilizado por la cronista del convento de Corpus Christi,¹²⁵ para referirse a cómo fueron educadas las novicias por sus padres antes de ingresar al convento, nos habla precisamente de la formación que recibieron los padres en dichas instituciones. Posteriormente es esa educación la que impartieron a sus hijas en el seno familiar. Desde la Conquista, indica Romero Galván, “la educación de los nobles se utilizó como una vía para hacer llegar el evangelio”.¹²⁶

El hecho anterior nos lleva a analizar la otra institución clave, la familia.¹²⁷ Las disposiciones que tenía esta institución se basaban en la estricta educación y en los sistemas de vigilancia. Con el pretexto de proteger de los peligros y las tentaciones que acechaban a las mujeres, los padres mantenían a sus hijas aisladas del mundo exterior recluyéndolas en su casa. Un ejemplo de lo anterior es cuando la cronista dice que el padre de Sor Gertrudis la tenía “recogida en casa excusándole malas compañías”.¹²⁸

¹²³ Giraud señala que para las niñas de la aristocracia española e indígena había escuelas especiales destinadas a enseñarles las tareas domésticas y femeninas tradicionales: tejer, bordar y aprender la doctrina cristiana. Cabe señalar que para las mujeres de la aristocracia las escuelas eran por lo regular los conventos, mientras que para las mujeres pobres había colegios como el de Belén y la escuela llamada “de amigas” Giraud, 2006:69

¹²⁴ Muriel, 2001: 108

¹²⁵ *Ibidem*: 139

¹²⁶ Romero, 2003: 66-69

¹²⁷ Francois Giraud en *Mujeres y familia en la Nueva España* hace un análisis sobre la vida de la mujer en relación con la vida familiar. El problema de la condición familiar femenina lo centra en los diferentes estados de la mujer (niña, doncella, casada, viuda, divorciada, amancebada).

¹²⁸ Muriel, 2001: 221

En un texto de la época dedicado a las capuchinas del convento de San Felipe Neri, fray Antonio señala que para que la religión florezca, “es necesario que [la novicia] traiga de su casa el fundamento, y la base sobre que la perfecta educación se debe fundar”. También afirma que “Se tiene que criar con el espíritu de la verdadera humildad, de la paciencia, de la obediencia, pobreza, mansedumbre, retiro del siglo, oración, caridad fraterna, mortificación”.¹²⁹ De hecho, la niñez de algunas religiosas de Corpus Christi, como Sor Gertrudis del señor San José y Sor María Felipa de Jesús, transcurrió dentro de las paredes de la casa paterna, con constantes visitas al templo, arduas horas dedicadas a la oración y labores propias de la mujer, e incluso haciendo penitencias.

De la misma forma la aprobación de los padres para que algunos prelados guiaran y dirigieran el camino espiritual de sus hijas no sólo aseguraba la aceptación por parte de la profesante a ingresar al convento, sino también su permanencia, hasta su muerte, dentro del mismo. Así, la extrema religiosidad que se vivía en el ambiente familiar era motivo suficiente para suponer que la decisión de profesar, y de llevar una vida célibe, no era del todo mera decisión de la profesante. Nuria Salazar señala que la iniciativa de ingresar en un convento “surgió principalmente del seno familiar”. El ambiente familiar contribuía a que la decisión de tomar los votos no se juzgara como algo impuesto, sino como una decisión propia.¹³⁰

Parecerá, a lo largo de los dos siguientes capítulos, que la postura que presento es de total rechazo hacía la vida conventual; pero lo único que pretendo es mostrar una realidad, muy rara vez presentada. Estoy consciente que para la época en la que nos ocupamos, un convento era una alternativa de vida para las mujeres, un lugar de resguardo, un refugio contra matrimonios impuestos por los padres,¹³¹ un lugar que brindaba protección, educación, y hasta comodidad. En muchos conventos, las mujeres vieron la posibilidad de reproducir, junto a la vida contemplativa, la vida que habían llevado en el mundo exterior, pero sin los

¹²⁹ Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia-Fondo Reservado, “en adelante BMNAH-FR”, “directorio para las novicias de este convento de S. Phelipe de Jesús y Pobres Capuchinas de México”, vol. 108, f. 3

¹³⁰ Salazar, 2005: 229

¹³¹ Giraud, 2006: 79

peligros que significaba vivir en él. Monjas y laicas “vieron en el convento un refugio, un lugar de protección, una costumbre, un destino o una forma de imposición”,¹³² que aceptaban pasivamente. El convento además cumplió la función de mantener el status social del grupo, en este caso indígena, a través del ingreso de las hijas de los caciques.

De hecho, la vida relajada que practicaban algunos de los conventos, para el siglo XVIII, llevó a la creencia, por parte de los padres de las que querían ingresar, que la vida conventual proporcionaba un estatus social y una vida placentera llena de comodidades. Esta creencia es transmitida, de padres a hijas, al grado de que la Iglesia se ve en la necesidad de implantar un nuevo precepto en el Libro III del Cuarto Concilio, que castigaba con la excomunión a todos los que obligaran a sus hijas a entrar en conventos por medio de engaños, ya que para convencerlas, dice, “les figuran comodidades, como es el tener una casa o celda propia bien alhajada, criadas, comer a su gusto, servirse a su antojo, no cantar en el coro, no aprender el canto llano, traer un hábito lucido, ...”.¹³³ Cabe señalar que lo anterior sí fue una realidad de muchos conventos que llevaban el estilo de vida de “suave yugo”; pero no es el caso del convento de Corpus Christi, donde el estilo de vida que se practicaba era el de “estricta observancia”.

¹³² *Ibidem*:

¹³³ IV Concilio Provincial Mexicano, México, 1771, libro III, título XVI, “De los regulares y monjas”, p.223

CAPÍTULO 3: El convento de indias cacicas de Corpus Christi

3.1 Los conventos femeninos en la Nueva España

Durante la Colonia existieron en la Nueva España, aproximadamente 113 conventos femeninos. Todos ellos jugaron un papel económico, político y social muy importante. Algunos autores, como Mina Ramírez, consideran que fueron instituciones de crédito; formaron parte de una estrategia familiar; que sirvieron para unificar espacios étnicos y culturales de la elite o para proteger a las mujeres de posibles raptos y violaciones.¹³⁴ Otros más, como Marcela Lagarde, consideran a la institución conventual como un espacio de encierro, de vejación, de aislamiento, de vigilancia y de manipulación, que tiene a las jóvenes cautivas. Se dice que es cautiva porque la joven “ha sido privada de autonomía, de independencia para vivir, del gobierno sobre sí misma, de la posibilidad de escoger, y de la capacidad para decidir”.¹³⁵ Aunque ambas perspectivas son muy diferentes una de la otra, considero que se pueden complementar. En el plano social la perspectiva de Mina Ramírez es acertada, pero también la de Lagarde en el plano político.¹³⁶

Sean cuales fueren su intención, la institución conventual fue una alternativa de vida para las mujeres, y funcionó durante toda la Colonia. Los conventos femeninos se establecieron en las ciudades de México, Puebla, Querétaro, Oaxaca, Guadalajara y en pueblos como San Cristóbal. Su construcción estuvo a cargo de viudas, condes, virreyes, ricos comerciantes, padres de las futuras religiosas, o de un rey como fue el caso del convento de Jesús María de la Ciudad de México, fundado por Felipe II en el siglo XVI. Se

¹³⁴ Ramírez, 2005: 37

¹³⁵ Lagarde, 2005: 151-152.

¹³⁶ Otros estudiosos de los conventos femeninos durante la colonia son: Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*; Nuria Salazar, *Los monasterios femeninos*; Mina Ramírez, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro (1607-1864)*; Rosalva de Loreto, *Los conventos femeninos y el mundo Urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*; Antonio Rubial García, *Monjas y mercaderes: comercio y construcciones convntuales en la ciudad de México durante el siglo XVII*; Francisco J. Lorenzo Pinar, *Beatas y mancebas*; José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*; Amerlinck de Corsi, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreunial*; Carmen Monterrubio, *Conventos, vida monástica y monjas coronadas en Nueva España*. Cabe señalar que algunos de los autores tienen otras obras dedicadas al estudio de la vida conventual.

dedicaban a veces a la enseñanza de los niños y de oficios; vivían de limosnas y de las dotes de las novicias, pero la fuente principal para su subsistencia se originó en el patronazgo.

En ellos ingresaron mujeres, que en su mayoría, pertenecían a un grupo social con poder económico, ya que sólo ellas podían pagar la dote de 4 mil pesos que exigían los conventos para entrar a ellos; pero hubo algunas que la dote la consiguieron a través de fondos procedentes de obras pías, y no de sus familiares. Las mujeres que se integraron a ellos además de consagrarse a la oración, también se dedicaron a la escritura, la lectura, la caligrafía, la música, el canto, los bordados y textiles, la herbolaria y la gastronomía. Cada monja tenía una función específica dentro del convento.

Los conventos se dividían según a la orden que pertenecían: concepcionistas, clarisas, capuchinas, agustinas, dominicas, carmelitas, benedictinas y las brígidas. Cada una de las órdenes portaba un hábito y reglas bien definidas, que las diferenciaban de las demás. También se dividían entre las que practicaban la vida en común, la vida relajada, de suave yugo, o de estricta observancia. Aunque en general vivían en completo enclaustramiento, bajo las reglas de obediencia, disciplina, pobreza y castidad.

En los conventos podían ingresar las hijas de los peninsulares, las de los criollos, y hasta las mestizas; sin embargo, hasta antes del siglo XVIII las mujeres indígenas no habían podido conseguir que se les admitiera a profesión en ninguno de los conventos que se habían fundado. Sólo podían ingresar a ellos en calidad de sirvientas, pero no como profesantes. Ante la depauperización creciente del cacicazgo indígena, los caciques buscaban un espacio propio en donde sus hijas, además de mantener el estatus social, pudieran abrazar el estado religioso que tanto se les había venido negando. Cabe señalar que los caciques indígenas más que buscar el aumento del patrimonio material, como sucedía en los otros conventos, buscaban la conservación simbólica del cacicazgo, que era lo único que les quedaba para el siglo XVIII. Esto quiere decir que el hecho de pertenecer a este tipo de familias les permitía distinguirse

respecto de la demás población india y les otorgaba cierto prestigio social, pero que ya no tenía un soporte económico, sino sólo la aceptación por parte de la demás población.

3.2 Corpus Christi



Templo de Corpus Christi, ca. 1865 (INAH-Fototeca de la CNMH. Negativo copia de un par estereoscópico. Imprimió Ramón Fernández) tomada del Boletín Guadalupano, año III, núm. 42.

A la pregunta: ¿por qué se crea un convento especial para mujeres nobles indígenas?, existen dos posibles respuestas. Una primera es la que los mismos fundadores dan en el informe de “justas causas”, requisito indispensable que preveían las *Leyes de Indias* para autorizar la fundación de un monasterio.¹³⁷ En él se señala que al ingresar las hijas de los nobles al convento “se aumenta la perfección de las costumbres de los naturales”, ya que al ver los caciques a sus hijas “empleadas dignamente en el ministerio de religiosas, procurarán que la educación y crianza de sus hijas corresponda desde el principio a tan alto propósito”.¹³⁸

A los ojos de los fundadores, las hijas de los caciques, como grupo social, vendrían a representar culturalmente a la totalidad de la población indígena. Estas mujeres serían el ejemplo a seguir de las otras mujeres de su etnia. De hecho,

¹³⁷ *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias*, libro I, título III, Ley 1

¹³⁸ Amerlinck y Ramos, 1995: 122,123. Un estudio que además de analizar algunos problemas que se suscitaron por el ingreso de tres españolas, señala la problematización sobre la autorización para la erección del convento de Corpus Christi, ya que fue el primero que se hizo para indias hijas de caciques, es el que hace María Justina Sarabia Viejo en “La Concepción y Corpus Christi. Raza y vida conventual femenina en México, siglo XVIII”. Sarabia, 1997:179-192

una religiosa que fue abadesa de Corpus Christi lo da a entender así con la siguiente expresión: “a su imitación son infinitas las niñas indias que se quieren dedicar a la vida monástica”.¹³⁹ Esta misma lógica utilizaron los misioneros en la educación de los hijos de los nobles indígenas. Romero Galván señala que una vez salidos del convento o de la escuela, los hijos de los nobles, “se convertirían, por su religiosidad, en ejemplo a seguir por los miembros de sus comunidades”.¹⁴⁰

Pero habría que preguntar si detrás de estas razones no se esconde otra intención que tendría que ver, paradójicamente, con el reforzamiento de la separación étnica. Separación que se había venido propugnando desde el establecimiento de la sociedad española, con la creación de la república de indios y la de españoles. En la misma bula pontificia de 26 de junio de 1727 y la Real Cédula de 5 de marzo de 1724, de la creación del convento, se ve reflejada esta separación étnica al expresarse en ella “que entonces ni en ningún tiempo se admitieran mujeres de otra nación o condición”, ya que su fundador ordenó que solo debía ser para indias, hijas de caciques, y no otras, porque según él eran las que reunían las calidades necesarias para ingresar a un convento;¹⁴¹ pero que descartando estas cuestiones quedaría el poder político y social del que siempre han gozado los grupos privilegiados de la elite.

La citada Real Cédula de 1724 no sólo expresa que no se admitan otras mujeres que no sean indias, españolas o mestizas, sino que además que no sean de otra condición. Es decir, especifica que sean de un estatus social específico, esto es, que sean hijas de nobles y no indias hijas de macehuales.¹⁴²

La otra posible respuesta tiene que ver con la idea de que como españolas e indias eran muy diferentes entre sí, no solo desde el punto de vista racial, sino también cultural, y al estar en un mismo convento, la convivencia y el trato tendrían graves consecuencias. En Real Cédula de 1747, donde se pide que

¹³⁹ BMNAH-F.R., vol. 108, fs. 95

¹⁴⁰ Romero, 2003: 68

¹⁴¹ AGN, Reales Cédulas, vol. 67, exp.7, Corpus Christi. Que se remita información de la monja Sor Francisca Tomasa de La Santísima Trinidad, 1747, f.16

¹⁴² Ver apéndice I al final del capítulo

salgan cuatro españolas que habían ingresado al convento, se alude al “opuesto genio y naturaleza de las españolas al de indias” para que no puedan convivir en un mismo convento.¹⁴³ Aunque habían disminuido los prejuicios acerca de que los indios pudiesen abrazar sinceramente la religión católica, esto demuestra que todavía imperan las diferencias raciales en la sociedad del siglo XVIII. Tan es así que en este siglo las diferencias raciales y los prejuicios son todavía las responsables de que las indias, hijas de caciques, no puedan ingresar a los conventos de las españolas, y de que se establezca la necesidad de que se autorice la fundación de un convento especial para mujeres indígenas.

Ahora bien, la idea de construir un convento exclusivo para hijas de los nobles indígenas surgió del virrey de la Nueva España, don Baltasar de Zuñiga, Guzmán Sotomayor y Mendoza. Los trámites para la fundación del convento de Corpus Christi fueron iniciados por el mismo virrey en el año de 1719, y duraron aproximadamente tres años; mientras tanto, el edificio era construido. El traslado del virrey a España en 1720 retardó su apertura; pero en 1724 se dio su aprobación por Real Cédula del rey Luís I. Su inauguración fue el 5 de marzo de ese mismo año.¹⁴⁴



Templo de Corpus Christi, ca. 1941 (INAH-Fototeca de la CNMH. Impresión de Ramón Fernández). Tomada del boletín Guadalupano, año III, núm.4

¹⁴³ *Ibidem*: 15. Ver apéndice II

¹⁴⁴ Cabe señalar que fue aprobada por Luís I porque su padre Felipe V había abdicado en su favor; pero al año falleció y volvió a ser rey Felipe V.

Para su construcción se contrató a Pedro de Arrieta, arquitecto muy reconocido, nativo de Pachuca, y uno de los representantes del estilo barroco, que fue contratado por la Corona española para varios encargos en la ciudad de México. Arrieta diseñó un edificio “elegante, sobrio, de fuertes muros”, de estilo barroco. Ubicado en lo que hoy es la Avenida Juárez, frente a la Alameda Central, y en lo que antes había sido una pulquería,¹⁴⁵ el edificio fue construido para que vivieran 18 religiosas, pero llegaron a vivir hasta 31. Cabe señalar que a lo largo de los años el convento tuvo varias modificaciones, primero para ampliarlo, posteriormente, por los daños que la estructura sufrió, por su mala edificación.

Desde que surgió la idea de su fundación, el virrey escogió a la orden de los franciscanos para que estuviera a cargo de la dirección del convento. En la aprobación pontificia de 1727 Benedicto XIII además de recalcar que sólo las indias caciques y no las españolas profesasen en este convento, también ordenó que este convento fuese a semejanza de las religiosas descalzas Reales de Madrid; “para lo cual como ellas profesan la Primera Regla de Santa Clara”.¹⁴⁶ Asimismo se dispuso que el convento se mantuviera de las limosnas y de lo que los habitantes de la ciudad quisieran donar. Para echar andar el proyecto se extrajeron a cuatro religiosas de diferentes conventos de españolas de la ciudad de México, pertenecientes a la orden de las clarisas, y “un tanto de las ceremonias y ejercicios” que practicaban en el convento de las descalzas Reales de Madrid.¹⁴⁷

3.3 Dispositivos legales para dirigir a las religiosas

Las características institucionales y la lógica del Convento de Corpus Christi sólo las podemos aclarar a través de la interpretación de los dispositivos legales. Hay una serie de ordenanzas insertas en los Concilios Provinciales, en

¹⁴⁵ AGN, Historia, tomo 34. En este expediente se lee la siguiente descripción del lugar en que fue erigido el convento: “Habiendo dispuesto la providencia divina, el que el sitio donde por esta causa se cometían grandes ofensas contra su majestad, se le tributasen ahora sagrados cultos, y divinas alabanzas”. Después de ella se dice que era una pulquería.

¹⁴⁶ AGN, Historia, tomo 34

¹⁴⁷ *Ibidem*

las Constituciones Generales y en la regla que profesan, que señalan cómo se deben administrar, gobernar y dirigir los conventos de monjas. Partiendo de los concilios tridentinos, los mexicanos añaden algunas cláusulas para el control de los conventos femeninos. Aunque es hasta 1771, en el Cuarto Concilio Provincial Mexicano, cuando se instituye que las indias nobles puedan ingresar en un convento, ya desde el tercero en 1585, se regula jurídicamente la vida conventual femenina. En ambos concilios hay una serie de decretos que permiten o prohíben ciertas conductas tanto de los clérigos que se encargan de las religiosas, como de las religiosas mismas, y sobre su clausura.

En el Tercer Concilio Mexicano encontramos 16 decretos dedicados a la regulación de los conventos femeninos. En ellos se pide que los obispos cuiden que se observe todo lo que decretó el Concilio de Trento acerca de las monjas y que se ejecute, cuanto antes, lo que “establecieron este propio concilio y los sumos pontífices Pío V y Gregorio XIII”.¹⁴⁸

A grandes rasgos, los decretos se refieren al voto de pobreza y de clausura; a la forma de elección de las superioras; al número de monjas que debe haber en los conventos; a la manera en que los visitadores pueden entrar en los monasterios; a como las monjas tienen prohibido hablar con otros seculares; a que no se exija de dote más de la cantidad acostumbrada; a las penas contra las que pretendan algún cargo; a las cualidades que deben tener las monjas que se eligen como superioras, y cómo pueden ser removidas si hubiere alguna causa; a la licencia que debe dar el superior para edificar; a la consulta sobre la libertad de ingresar que se debe hacer a las jóvenes; por último, de las cualidades que deben tener los confesores de las religiosas.¹⁴⁹

Las disposiciones del Cuarto Concilio de 1771 son prácticamente las mismas. La novedad es que se añaden tres nuevos decretos. En primer lugar hay un decreto que especifica que las indias, hijas de caciques, puedan ser admitidas en los conventos siempre y cuando prueben “su legítima y noble descendencia o

¹⁴⁸ III Concilio Provincial Mexicano, México, 1585, libro III, título XIII, “De los regulares y monjas”, pp. 178-187

¹⁴⁹ *Ibidem*

limpieza de sangre y de oficios bajos”; un segundo decreto es el que se refiere a que “la puerta regular de los conventos no puede estar abierta todo el día para entrar y salir recados”; por último, la cláusula que prohíbe el canto figurado, visto que más que para “excitar la devoción de los fieles”, sirve para “acordarse del mundo, operas, teatros y bailes”. También a través de esta cláusula se ordena que se “destierren del coro de las religiosas, los instrumentos de violines que son impropios e indecentes”.¹⁵⁰ Otra característica de los acuerdos de este concilio es que en el decreto 1º del título XVI se deja ver de manera muy clara la relajación a la que han llegado para estas fechas los conventos que practicaban la vida de suave yugo. El decreto señala que la pobreza se ha visto muy decaída; que los obispos permiten que las religiosas posean alhajas particulares, que edifiquen, compren y vendan sus celdas; y que haya desigualdad en la comida, vestido y habitación.¹⁵¹

Es importante subrayar que en los Concilios podemos observar preceptos generales para todos los conventos; pero son las constituciones y las reglas que cada uno profesa las que nos muestran como debían funcionar internamente. Tovar de Teresa señala que las reglas eran “puntuales y precisas medidas que disponían del tiempo y la actividad de las mujeres para garantizar con celo piadoso su espiritualidad”.¹⁵² Corpus Christi se caracterizó por tener unas constituciones y una regla muy específicas que considero importante analizar, ya que nos pueden dar una idea de las prácticas cotidianas de las monjas en cuanto a que señalan qué debe o no debe hacer la religiosa dentro del convento.¹⁵³

Corpus Christi se fundó para ser dirigido por la Orden religiosa de los franciscanos, por lo que su administración fue regulada por las Constituciones Generales de San Francisco. A dichas constituciones estaban constreñidas todas las monjas “sujetas a la obediencia” de la orden franciscana; pero cabe señalar que las Descalzas, que se gobernaban por la original Primera Regla de Santa Clara, además de estar obligadas a las que estaban dirigidas a todas, tenían otra

¹⁵⁰ El canto figurado es el que se usa en los teatros, el llano o gregoriano es el que usa en los templos.

¹⁵¹ IV Concilio Provincial Mexicano, México, 1771, libro III, título XVI, “de los regulares y monjas”, pp. 220-228

¹⁵² Tovar, 2003: 39

¹⁵³ Quiñones, 1736 y Constituciones Generales, 1748

en particular que incluye otras cláusulas. Es decir, a las Constituciones Generales para todas las monjas descalzas de la Primera Regla de Santa Clara.

En general, las constituciones contienen preceptos sobre las funciones que deben cumplir, según el cargo que ostentan, las religiosas; sobre las penas para cuando no cumplan con lo mandado; de las características de las novicias para poder ingresar (“bien nacida, virtuosa y sana en cuerpo”); del número de religiosas que deben vivir en el convento; de las horas y la forma en que se debe realizar el oficio divino; del lugar en donde deben guardar silencio; de la forma en que deben vestir y calzar; de los cuatro votos obligatorios (clausura, obediencia, pobreza y castidad); de las funciones de “las oficiales de los monasterios”: vicaria, discretas, celadoras, porteras, torneras, escuchas, maestra de novicias, vicaria del coro, sacristanas, enfermeras, provisoras, ropera, refitolera, depositaria; de las rentas y su administración; de los días en que las religiosas deben “mortificar su carne”; por último, de la observancia de las constituciones.¹⁵⁴

Para las Descalzas sujetas a la Primera Regla de Santa Clara, como es el caso de Corpus Christi, las constituciones, además de todo lo anterior, ordenan que las religiosas no posean ningún tipo de bienes; que ayunen durante todo el año; que tengan dos horas y media de oración mental; que guarden silencio en el coro, dormitorio, claustro, en el refectorio mientras comen y en la enfermería; que no vivan en el convento más de 33 religiosas; que no tengan ningún tipo de adornos en las celdas; que el hábito sea de sayal o jerga de color de ceniza; que el calzado sean unas alpargatas; que los tocados sean de lino y cuerda de cáñamo, no de lienzo fino; por último, que las constituciones se lean tres veces al año, y la regla todos los viernes.¹⁵⁵

Como se ve, lo antes expuesto nos habla de la mayor rigidez a la que estaban expuestas las religiosas que profesaban la Primera Regla de Santa Clara. Esto se debía a que las descalzas, como las de Corpus Christi, se caracterizaron

¹⁵⁴ Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México “en adelante BN-FR”, *Constituciones Generales para las monjas y religiosas, sujetas a la obediencia de la orden de Nuestro Padre San Francisco, en toda la familia cismontana*, 1748: 173

¹⁵⁵ *Ibidem* Cabe señalar que estas constituciones fueron hechas en el Capítulo General de 1639 y se añaden en la parte final del texto de las Constituciones Generales.

por profesar la antigua regla de Santa Clara, que era mucho más severa, es decir, la regla original y no la dada por Urbano IV para las urbanistas. Las constituciones, como se señaló anteriormente, se practicaban de acuerdo a la rama a la que se pertenecía (urbanistas, clarisas, etc.).

Corpus Christi practicaba el tipo de vida que se denomina de “estricta observancia”, porque comparte las características que este modelo de vida exigía: un determinado número de integrantes, organizar las actividades alrededor del coro y el claustro, compartir la cocina y elaborar un menú común; compartir la misma mesa; tener una despensa colectiva y un torno para recibir los alimentos; tener un traspatio con lavadero, corral y huerta, y una enfermería; pero a diferencia de otros conventos, Corpus Christi no exigía la dote para ingresar a él, sino sólo una pequeña cantidad para solventar los gastos de la profesión.

3.4 Visión panorámica de la Primera Regla

Como se ha señalado anteriormente, las religiosas de Corpus Christi debían profesar la Regla de Santa Clara. El origen de esta regla se ubica en el siglo XIII con la orden femenil que funda Clara Favarone, más tarde Santa Clara de Assis, de la cual Fray Nicolás Quiñones, calificador del Santo Oficio y vicario del convento de Corpus Christi, elaboró una explicación y la dispuso para las religiosas en 1726. Es esta explicación la que se va a analizar, y que contempla los preceptos que rigen la vida de las monjas en el convento.

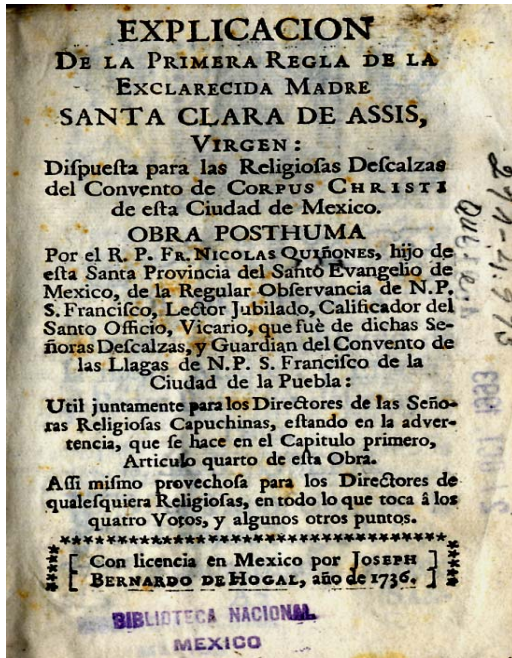


Imagen digitalizada de la obra Explicación de la Primera Regla de la Esclarecida Madre Santa Clara de Assis de Nicolás Quiñones del Fondo Franciscano de la Biblioteca Nacional de la Universidad Autónoma de México.

La regla consta de 33 preceptos: 6 preceptos equipolentes, 14 que tienen fuerza de mandamiento, y 13 mandamientos expresos y eminentes.¹⁵⁶ De los 33 preceptos, sólo cinco están obligados bajo culpa mortal y los demás bajo culpa venial. Los que están bajo culpa mortal y, que a continuación analizaremos por separado, son los votos de pobreza, clausura, obediencia, castidad, y elección de abadesas según la forma canónica.

En el voto de obediencia la Regla ordena a las monjas obedecer, en primer lugar, al Papa, a sus sucesores y a la Iglesia Romana. Posteriormente a los prelados de la orden, en este caso a los de San Francisco, por último, a la abadesa. Pecan contra este precepto las monjas que se niegan a la sujeción de los prelados, y las que obran contra los preceptos y mandatos. La pena para este pecado es la excomunión, si lo comete la abadesa; para el resto de las religiosas, jerárquicamente inferiores a la abadesa, la pena es la cárcel.¹⁵⁷

En cuanto al voto de pobreza, los Concilios Tridentinos otorgaban a las religiosas el derecho a tener bienes en común; pero las monjas de Corpus Christi

¹⁵⁶ Conforme al diccionario de la Lengua Española los preceptos equipolentes vendrían a ser aquellos que equivalen a un mandamiento, pero no lo son; y los expresos y eminentes vendrían a ser los evidentes y los más importantes. Es decir, los que no se pueden omitir o dejar de hacer por ningún motivo.

¹⁵⁷ Quiñones, 1736: 24

prefirieron rechazar este privilegio para regirse por lo que señala la regla de Santa Clara, que obliga a las religiosas a renunciar no sólo a los bienes temporales, sino a todas las cosas materiales.¹⁵⁸ El voto de pobreza sólo priva de la propiedad en particular, no de la propiedad en común; pero como las capuchinas profesan la Regla de Santa Clara, entonces éstas están obligadas a observar tanto la particular, como la pobreza en común. Por fuerza de este voto, y para la pobreza en particular, ninguna puede “tener, dar, recibir, gastar, comprar, o vender alguna cosa”. Aunque desde el principio se marca que este voto obliga a pecado mortal, Quiñones señala que dependiendo de la gravedad del pecado, puede ser mortal o venial. Así, si en cualquiera de las acciones arriba mencionadas si la monja maneja la cantidad de un peso, ya es suficiente para que se considere como pecado mortal; pero si la cantidad es menor, este es considerado un pecado venial.¹⁵⁹

Por lo que se refiere al voto de castidad, la regla señala que la virtud de la castidad es lo que hace a los hombres semejantes a los ángeles. Recomienda a las religiosas conservarse en esta “virginal pureza” porque es lo que las hace dignas esposas de Cristo. Señala que este voto es tan esencial al estado religioso como la pobreza y la obediencia, y las pone en la misma obligación de pecado mortal que los otros votos. Todas las religiosas quedan “obligadas a vivir puras y castas, de tal suerte, que siendo castas, y puras en pensamientos, palabras, y obras, cualquier pensamiento consentido, cualquiera palabra, y cualquiera obra contra la castidad es pecado mortal”.¹⁶⁰

La castidad, señala Quiñones, es delicada como un cristal, por eso la religiosa no tiene que fiarse de sí misma y debe vivir con gran cuidado, y cautela. Advierte que “en los pensamientos torpes, y deshonestos” se da la sugestión, la delectación, y el consentimiento. La religiosa peca cuando por su voluntad y advertencia detiene la sugestión; pero no hay culpa cuando “procura desecharla, y juntamente quita las ocasiones”. Si la religiosa queda con duda de si desechó

¹⁵⁸ Nicolás Quiñones aclara en la “Explicación de la Primera Regla” que desde la fundación del convento de Corpus Christi se determinó que vivieran sin rentas, y propios en común conforme al precepto de su regla.

¹⁵⁹ Quiñones, 1736: 36

¹⁶⁰ *Ibidem*: 52

dicha sugestión o pensamiento, debe confesarlo y sujetarse al consejo de su confesor. La delectación es pecado cuando la religiosa tiene la debida advertencia, y detención voluntaria; pero no tiene culpa cuando no es advertida y no tiene libertad para desechar dichos pensamientos, como cuando se está dormido y se sueña “cosas deshonestas”; pero advierte que si una vez que se ha despertado se deleitan en pensar el sueño, esto sí es pecado mortal.¹⁶¹ El consentimiento es pecado mortal cuando se desea ejecutar o se ejecuta el mal pensamiento. Los consentimientos condicionados de “cosas lascivas, y torpes” son pecados mortales. Decir y oír palabras deshonestas es pecado mortal; las obras libres y deliberadas contra la pureza es pecado mortal. Las esposas de Cristo “deben ser muy fieles a su esposo en sus pensamientos, palabras y obras”. Para lo cual tienen que ser muy modestas, recatadas, y temerosas de Dios; y deben repetir muchas veces “señor, enclava, y asegura con tu temor lo frágil de mi carne”.¹⁶²

Recomienda a las religiosas “la guarda de los sentidos”, porque según Quiñones, “son las ventanas por donde entra la muerte a la alma”. Señala que la religiosa ha de tener: ojos castos, no mirando cosas torpes; oídos castos, no oyendo ni permitiendo se hablen palabras deshonestas; labios castos, no hablando cosas indecentes, ni tocando con ellos aún a las criaturas inocentes; olfato casto, evitando lo sensual de los olores: y por último, tacto casto, porque es el sentido que más ocasiona a torpezas. Después de todas estas recomendaciones, también el Derecho Civil y Canónico tiene determinadas graves penas para castigar a las religiosas que faltan al voto de pureza, que según “la deformidad, y escándalo del pecado”, pueden determinar pena capital o de muerte.¹⁶³

En cuanto al voto de clausura, el artículo VI de la regla señala, a grandes rasgos, que como Bonifacio VIII consideró que la clausura tenía una utilidad al estado de las vírgenes expidió un decreto, obligando a todas por medio del cuarto voto a la perpetua clausura. Después de Bonifacio fue renovado y corroborado el voto por otros padres de la Iglesia. Pio V puso, por ejemplo, pena de excomuni3n,

¹⁶¹ *Ibidem*: 53-55

¹⁶² *Ibidem*: 55

¹⁶³ *Ibidem*: 56

tanto a las que salen de los monasterios, como a las que dan la licencia, también contra quienes las reciban en sus casas; Gregorio IX y Eugenio IV pusieron penas contra los que entran en los conventos; Gregorio XIII por Bula de 1572 señala los espacios a los que pueden ingresar los seglares.¹⁶⁴

Por medio de decretos y bulas queda establecido en la regla y constituciones que las religiosas están obligadas al voto de clausura bajo pecado mortal, y que la pena para los que incurran en este delito es la excomunión. Los casos en que es permitido que la religiosa salga con licencia del obispo y el prelado son: enfermedad contagiosa, inundación, incendio dentro del monasterio, fundación o reformatión del convento, para ir a gobernar en otro convento, para ser corregida la que es incorregible. Asimismo, se aclara que tampoco puede entrar ninguna persona sin licencia. Los únicos que tienen facultad concedida para ingresar son los padres, vicario y capellán de los conventos; pero aún para ellos hay una condición: entrar revestidos con sobrepelliz y estola, y no apartarse uno del otro.¹⁶⁵

Ahora bien, se pensará qué sentido tiene la explicación de los preceptos anteriores. Pues bien, tiene la intención de señalar que en la institución conventual hay todo un cuerpo de poder, tanto fuera del convento, como dentro del mismo, para sujetar a las religiosas, o si quiere pensar para dirigir las. En la parte más alta del poder se encuentran los padres de la Iglesia que históricamente han participado con sus ideas en la conformación de los decretos y bulas –Bonifacio VIII, Pío V, Nicolao III, por mencionar sólo algunos de los que se encuentran citados en el texto de Nicolás Quiñones–, que las religiosas los reconocen como autores místicos. En un nivel más abajo se encuentran los obispos; por último los capellanes y vicarios de la orden que “santamente las gobiernan”. La jerarquía mencionada se puede ver reflejada en lo que se señala en la Explicación de la Primera Regla: las monjas, nos dice Fray Nicolás Quiñones, estaban obligadas a obedecer “primeramente al Papa, y a la Santa

¹⁶⁴ Quiñones, 1736: 64

¹⁶⁵ *Ibidem*: 70

Iglesia de Roma; después a los prelados superiores de la orden, y después a sus madres abadesas”.¹⁶⁶

Ya dentro del convento, el poder es ejercido principalmente por la abadesa; pero también se encuentran la vicaria, la tornera, la celadora, las sacristanas y las porteras dentro del cuerpo del poder. Todas ellas se encargan no sólo de vigilar y de hacer que se cumplan los preceptos de la regla y de las constituciones, sino también de someter y castigar a las que no los observen. Mientras que la abadesa “norma la vida cotidiana del monasterio mandando con prudencia y discreción”, la vicaria debía observar y vigilar que hubiera silencio a todas horas y que las puertas de los dormitorios se mantuvieran cerradas cuando las monjas estaban recogidos en ellos. Aunque se podría seguir mencionando la función de cada una de ellas, la conclusión a la que se quiere llegar es que “quien ejerce el poder somete, impone hechos, ejerce el control y se arroga el derecho al castigo”.¹⁶⁷

Pero hay que añadir que el control de la vida de las profesantes no sólo se rige con los dispositivos arriba mencionados, también por el control del tiempo. Así, hay un tiempo para orar, uno para trabajar, uno para comer, uno para dormir. No serán ellas quienes decidan cuándo realizar dichas actividades, las campanadas les recordarán el comienzo y el final de cada una de ellas.

Los dispositivos tenían tanta efectividad que hasta ahora sólo se ha encontrado un documento que señala la revelación por parte de una monja a no querer cumplir con las normas establecidas. En él se refleja la no docilidad y la toma de decisiones propias de Sor María del Sacramento, pasando sobre la autoridad del convento y de la orden en general. En 1749, el padre Joseph Ximenes, ministro provincial, envía una carta a la abadesa del convento de Corpus Christi en donde se pide, para que cesen algunos malos ejemplos que se practican en este convento, que se le prohíba a María del Sacramento, una de las fundadoras y maestra de novicias, confesarse con otro religiosos que no sea el Reverendo Padre Manuel Ximenes; que no consulte por escrito con persona

¹⁶⁶ *Ibidem*: 22

¹⁶⁷ Lagarde, 2005: 35

alguna, y que para reducirla a la obediencia se le imponga santa obediencia de parte del ministro. Se le pide a la abadesa que le lea la carta a Sor María y toda otra hermana que a ella le parezca conveniente, para exhortarlas a que se resignen a la obediencia.¹⁶⁸

Todo lo anterior tiene que ver con la decisión de Sor María del Sacramento de “querer seguir sus propios dictámenes”. Al parecer Sor María decide recolectar limosnas para la fundación de un nuevo convento. La carta más adelante señala que se le informe a la hermana en poder de quién pasan todos los trastes, alhajas, y el número de ellos que han dado algunos bienhechores. Un mes después de que se le leyó la carta, y de que se le envió una especialmente a Sor María del Sacramento para ratificar las ordenes de la primera, dirigida a la abadesa, la interesada decide comunicarle al Ministro Provincial la decisión de que se le envíe al convento de donde había salido, es decir, al de San Juan de la Penitencia, “para su quietud, aprovechamiento y en lo posible asegurar su salvación”.¹⁶⁹ Como se ve, la decisión final de que Sor María se fuera del convento refleja que ante el menor indicio de relajación se establecían o se renovaban los dispositivos para el control y la represión.

No cabe duda que las religiosas siguieron al pie de la letra los preceptos de sus constituciones y regla. No hay datos que indiquen que en el convento ingresaron mujeres viudas o con hijas; que tuvieron bienes propios o sirvientas. Tampoco hay datos que indiquen que las mujeres tomaban el convento como un lugar de resguardo mientras se casaban, como sucedió en otros monasterios. Las que ingresaron fue para tomar los hábitos y dedicarse a la clausura perpetua. Mientras que los otros conventos extendían a estos la vida familiar, en el de Corpus Christi se apartó todo rasgo que tuviera que ver con la familia que había dejado.

¹⁶⁸ ABNAH-FF, vol. 93, “Carta a la abadesa del convento de Corpus Christi”, fs. 112r, 112v. Ver apéndice III.

¹⁶⁹ ABNAH-FF, vol. 93, “Carta de Sor María del Sacramento a Fr. Joseph Ximenes, Ministro Provincial del convento de San Francisco”, f. 114r

3.5 De la profesión

La comunidad del convento de Corpus Christi estaba conformada por mujeres que pertenecían a familias específicas de la sociedad novohispana, eran hijas de caciques indígenas, algunos, descendientes de la nobleza indígena;¹⁷⁰ que si bien ya estaban en completa decadencia en el siglo XVIII, no sólo porque económicamente habían declinado, sino también porque el grupo social mestizo cobraba gran importancia en la sociedad colonial, seguían disfrutando de algunos privilegios sociales, más que económicos o políticos que la Corona les había concedido, a unos como recompensa por haber participado en la conquista, y a otros porque en su momento fueron útiles para el orden económico y político de los pueblos indígenas.¹⁷¹

Los padres de las aspirantes eran denominados caciques por el rango social al que pertenecían y por los cargos, de gobernador o alcalde, que desempeñaban en los pueblos en que radicaban. Cabe señalar que no todos los padres de estas mujeres desempeñaban funciones gubernativas, judiciales y fiscales, algunos se dedicaban al comercio o a oficios de labrador, carpintero, hortelano; pero eran considerados nobles porque seguían manteniendo el estatus social y jurídico de los nobles hijosdalgo de Castilla, que la corona les había otorgado.

Los privilegios sociales que disfrutaban los padres de las religiosas de Corpus Christi habla de que la vida, de la mayoría de estas mujeres antes de ingresar al convento, estaba fuera de apuros económicos, con privilegios que las indígenas comunes no podían disfrutar: una esmerada educación, cuidado y vigilancia por parte de los padres, y sobre todo, pertenecer a un status social de prestigio.

¹⁷⁰ En la nómina de monjas que habitaron en el convento, Muriel señala una religiosa descendiente, en línea recta, del emperador Moctezuma; otra, hija de los reyes de Tlaxcala; y otra más, hija de Cecilia de los Reyes Moctezuma. Asimismo, se señala a la 6ª nieta de Moctezuma II; a una hija del 5º nieto del rey de Tacuba Chimalpopoca y, a la hija de la 5ª nieta del indio Juan Diego.

¹⁷¹ Ver apéndice IV

Por la relación que hace Josefina Muriel en su obra *Las indias caciques de Corpus Christi*, sobre las monjas que ingresaron en el convento, sabemos que algunas de las mujeres procedían de diferentes pueblos o barrios de la ciudad de México y de otras ciudades del virreinato de la Nueva España, tales como Puebla, Guadalajara y Oaxaca. Así, aunque en esas ciudades había conventos, hay que recordar que eran para mestizas y españolas, por lo que la posibilidad de que una indígena ingresara en uno de ellos era nula, de ahí que se trasladaran hasta la ciudad de México para profesar en el de Corpus Christi. Sin embargo, cabe señalar que la gran demanda obligó a que se decidiera la fundación de otros dos. Uno en Valladolid en 1734 y otro en Oaxaca en 1782. Ambos exclusivos para indias hijas de caciques.¹⁷²

Ahora bien, para ingresar al convento los padres de las aspirantes primero tenían que mandar una solicitud a la madre abadesa donde expresaban el deseo de que su hija fuera admitida. La madre abadesa estudiaba las solicitudes, y seleccionaba aquellas que cumplían con todos los requisitos que las constituciones y la Real Cédula imponían. Entre los requisitos que se nombran para poder ingresar eran: ser hijas legítimas de nobles indígenas¹⁷³; vivir los padres en matrimonio legítimo, no practicar su padre algún oficio bajo, ni haber estado acusado ante la Inquisición; haber sido bautizadas; tener conocimiento de latín, saber leer y escribir; tener 15 años o más, no padecer ninguna enfermedad; si era foránea, presentar testigos para que ratifiquen su origen noble; por último, a la hora de ser recibida, responder al interrogatorio de que entraba por propia voluntad. Una vez que eran aceptadas, cumplían con un requisito más, el del noviciado, que duraba un año. Durante el tiempo que duraba el noviciado debían aprender la regla y constituciones que debían observar. Estas eran enseñadas por la maestra de novicias. Asimismo debían habituarse a la vida en clausura. Concluido el noviciado, la maestra hacía una especie de dictamen donde expresaba la conducta que habían tenido durante el mismo. Posteriormente, si el dictamen era favorable, se procedía al voto de las demás religiosas para ser

¹⁷² En la nómina que nos brinda Muriel se registran dos religiosas de Oaxaca que ingresaron en 1773, es decir antes que se fundara el de Oaxaca.

¹⁷³ Para comprobar que se era hija de noble se tenían que presentar testigos que verificaran que conocían a la aspirante y a la familia.

aceptada en la comunidad; luego seguía el examen de profesión, el cual se llevaba a cabo por medio de la ceremonia de coronación. Ritual que Antonio García Cubas describe muy bien en *El libro de mis recuerdos*, y que no deja de asombrar por los significados que subyacen en él.¹⁷⁴

Esta ceremonia, símbolo del matrimonio entre Cristo y la profesante, se llevaba a cabo más o menos de la siguiente manera: en el coro, donde se encuentran reunidos algunos padres franciscanos y los parientes de la novicia, la ceremonia comienza con las preguntas que hace el padre provincial a la novicia, que se encuentra detrás de la reja, sobre si entra al monasterio no forzada, y si está libre de matrimonio y deudas. Después de responder, la novicia es conducida al interior del coro bajo por las monjas de la comunidad; ahí es desnudada de sus “galas profanas” y la abadesa le pone el hábito ya bendecido. Una vez vestida es descubierto el coro bajo y da comienzo el ritual de bodas. La novicia, arrodillada y extendida en el suelo bocabajo, permanece inmóvil mientras la orquesta y las monjas cantan el Salmo fúnebre. Después de que el padre provincial pronuncia un discurso, la novicia se incorpora y permanece arrodillada con sus manos juntas y entrelazadas con las de la abadesa; hace los votos y promete a Dios Todopoderoso, la Virgen María, al padre San Francisco y a la madre Santa Clara, guardar la vida y la regla de Santa Clara, viviendo en obediencia, castidad y clausura ordenada por las constituciones de la orden; la abadesa le responde que si guarda estas cosas “le promete vida eterna”. Posteriormente el padre la llama tres veces “ven esposa de Cristo”, y en cada una de esas llamadas ella responde con un discurso elaborado por la Orden. Terminadas las tres llamadas, el padre bendice el velo negro y se lo coloca en la cabeza, cubriendo su cara; la despoja del viejo nombre y le asigna uno nuevo; le pone un anillo, una corona de flores, y por último, la “palma de la virginidad”.¹⁷⁵ Concluida la ceremonia, los parientes ya no se podrán acercar a la ahora profesante; la felicitarán desde fuera de la reja y se marcharán, seguramente para ya no volver a ver a su hija. La ahora esposa de Cristo, dice Fernando Benítez cuando describe la ceremonia de profesión de Sor

¹⁷⁴ García, 1960: 17-19

¹⁷⁵ La ceremonia anteriormente descrita es un resumen de la que García Cubas describe cuando habla de la ceremonia que tuvo lugar en la ciudad de México en el convento de Santa Clara en 1852. Se retomó esta ceremonia porque el ritual que se llevaba a cabo en los conventos femeninos era el mismo. Así como para los seculares hay un solo ritual de matrimonio, así también lo hay para las novicias que profesan.

Juana Inés de la Cruz, “murió para el mundo, se cubrió con el velo negro de la viudez y resucitó como esposa de Cristo”.¹⁷⁶

Cabe señalar que en la ceremonia, la profesante no sólo se convertía en esposa de Cristo, sino que también se le asignaba una jerarquía y ciertas actividades dentro del convento que representaban con el color del velo que el padre le asignaba. En los conventos para españolas el color del velo dependía de la dote; así, la que aportaba 4000 mil pesos tenía derecho a Velo negro y la que aportaba 3000 mil pesos a velo blanco. En la explicación de la Primera Regla para las religiosas de Corpus Christi, Fray Nicolás Quiñones señala que las religiosas de velo negro, que son las que saben leer, hagan el oficio divino según la orden de los frailes menores; y que las religiosas de velo blanco, esto es las que no saben leer, digan los padres nuestros. Según la lista que proporciona Muriel de las religiosas que habitaron en el convento, todas, a excepción de una, portaron el velo negro, ya que este no tenía que ver, como en los demás conventos, con la dote que aportaba la religiosa, sino, como ya se dijo, con el saber leer y escribir.¹⁷⁷

3.6 Los sujetos en la vida cotidiana

Si nos preguntamos cómo transcurría el día de una religiosa en el convento, no nos resulta demasiado difícil imaginárselo; la Regla y las Constituciones prohibían y ordenaban muchas cosas, distribuían la vida cotidiana conforme a los cargos que ostentaban, y de acuerdo a los oficios que desempeñaban. Así, su vida transcurría en el coro, en el claustro, en la cocina, en la huerta, en la enfermería. En esta última, ya sea porque estaban enfermas, o porque cuidaban a las que lo estaban.

Los cargos y oficios que desempeñaban se dividían en mayores y menores; eran distribuidos y asignados cada semana, se escribían en una tablilla todos los sábados. El puesto más importante es el que ostenta la abadesa. Su elección

¹⁷⁶ Benítez, 2003: 15

¹⁷⁷ Quiñones, 1736: 105

corresponde a todos los miembros de la comunidad, y era conforme a lo que se ordena en los decretos tridentinos. Su duración en el cargo era de 3 años, con posibilidad de reelegirse, pero no en el siguiente periodo. En ella recaía el control absoluto del monasterio. En Corpus Christi la primera abadesa duró 10 años porque la regla ordena que para ostentar el cargo se tiene que tener más de 40 años de edad, y 8 de profesa. Hubo otras, como sor Theresa de San Joseph, que también fue abadesa durante 9 años seguidos.¹⁷⁸

Después del cargo de abadesa le siguen varios puestos que tienen cada uno una función y una jerarquía. Encontramos el de vicaria para hacerse responsable de todo lo relacionado a las ceremonias religiosas y oficinas del convento; el de sacristana para ocuparse de todo lo relacionado a las misas; el de portera para recibir en la portería a las personas y objetos que ingresaban al convento; el de tornera para recibir por el torno los recados y comestibles; el de celadoras para cuidar que hubiera silencio en las horas señaladas; el de definidoras o discretas para todos los asuntos relacionados al régimen del convento; y el de enfermeras para asistir a las enfermas.¹⁷⁹ Cabe señalar que una religiosa podía ostentar varios cargos a la vez; así, de sor Magdalena se dice que era sacristana, cocinera y enfermera al mismo tiempo. Los cargos y oficios que se registran en una lista certificada que se da en el año de 1753 son los de abadesa, maestra de novicias, madre de consejo, vicaria, definidora, pedagoga, escucha primera, enfermera mayor, enfermera habitual, escucha segunda, tornera, secretaria, refitolera, enfermera segunda, obrera primera, sacristana primera, propera, oficinera, enfermera tercera, obrera segunda, y sacristana segunda.¹⁸⁰

Para intentar conocer un poco a estas mujeres, se analizaron las biografías, publicadas por Josefina Muriel, de las religiosas, así como la regla y las constituciones. En las dos últimas se señala que para que una pretendiente pueda ser aceptada, ésta tiene que ser de carácter dócil, sumisa y obediente. De las ocho biografiadas, la cronista del convento nos cuenta que desde niñas eran muy dadas a la devoción, que vivían aisladas en sus habitaciones practicando

¹⁷⁸ *Ibidem*:23

¹⁷⁹ Ramírez, 2005: 65-84

¹⁸⁰ Archivo General de Indias, "en adelante AGI", México 685

penalidades, y que hablaban muy poco. Ya dentro del convento, señala, observaban extremado silencio, estaban siempre ocupadas en las labores que les correspondían, descansaban muy poco, y casi no dormían; si lo hacían, señala, preferían dormir en petates que “median una vara de largo”. De Sor Apolonia de la Santísima Trinidad, dice, “pasaba lo más de la noche en el coro, tomando el sueño muy escaso”. Asimismo señala que eran muy humildes, obedientes, dadas al trabajo y exactas en todas sus obligaciones.¹⁸¹

De lo anterior podemos deducir que la forma de ser o de actuar de estas mujeres tenía que ver con lo que la regla y constituciones exigían. Son mujeres que están completamente identificadas con la institución. Esto es porque la lógica conventual funciona al margen de las aspiraciones individuales de los sujetos que la conforman. La institución no les da la posibilidad de ser o de actuar de otra manera, porque es la única forma de poder ser admitidas permanecer en el convento. Se recordará que en párrafos anteriores, analizando el caso de Sor María del Sacramento, se demostró que tener dictámenes o voluntad propia conllevaba su exclusión de la comunidad y ser castigada. Ser de otra manera significaba romper con las normas establecidas por la institución.

3.7 Normatividad

Como parte de una institución universal, la Iglesia Católica, el Convento de Corpus Christi compartió junto con otros conventos de religiosas normas tales como modo de organización, leyes y constituciones, estructura del espacio conventual, y una finalidad: reproducir los patrones de religiosidad y comportamiento social. Sin embargo, si nos ponemos a analizar su particularidad encontraremos que fue una institución con reglas tan rígidas que no todas las profesas podían soportar la presión asignada. Tal fue el caso de Sor Micaela de San José, una de las cuatro españolas que ingresaron para poner en marcha el convento en sus inicios, y que al no resistir la rigidez de la regla que profesaban, decide regresarse al convento de Santa Clara, convento en donde había

¹⁸¹ Muriel, 2001: 213

profesado y que se regía por otra regla.¹⁸² El hecho de permitírsele regresar a Sor Micaela a su convento es sólo un ejemplo de ciertos privilegios e indulgencias que no estaban incluidos en la Primera Regla de Santa Clara, y que por venir de un convento de españolas se le otorga a Sor Micaela.

Otro de los aspectos que nos hablan del tipo de normatividad a la que estas mujeres se sometían se refiere a la estricta vigilancia religiosa que no sólo se practicaba dentro del espacio conventual, sino también fuera del mismo, y que abarcaba a los familiares. En el momento en que los padres no practicaran la religión adecuadamente, en ese momento había una fractura entre la profesante y la institución. Lo anterior lo podemos ver reflejado en la persecución que se le hizo a Sor Francisca Thomasa, posiblemente por comprobarse, por medio de indagaciones, que su padre no se sometía a la Iglesia que por ley le correspondía.¹⁸³ En dicha persecución se le atribuyó falso linaje y “mala voluntad” a la profesante. Esto provocó no sólo que sus votos se llevaran a cabo dos años después de su ingreso, sino que también se diera la orden de sacarla del convento aunque ya hubiera tomado los votos; pero que finalmente después de varias investigaciones “y hallando ser del todo falsa la impostura de que la dicha Francisca era mestiza y no india cacique había salido del todo falsa”, se le permitió quedarse.¹⁸⁴

Cabe señalar que para dirigirlas hacía la obediencia no se presentaron obstáculos, ya que además de los dispositivos que se mencionan había una disposición por parte de las profesas para aceptar todo tipo de reglas, esto debido a que desde un principio las reglas internas de los conventos -vivir en gran recogimiento, dedicadas a la oración y la penitencia, estar sujetas a mujeres mayores, barrer, limpiar y adornar el templo, la prohibición de todo “deleite carnal”, la nula comunicación con el mundo exterior y con cualquier persona ajena al convento-, entre ellos el de Corpus Christi, se ajustaban a las reglas que tenían las instituciones religiosas indígenas en el pasado prehispánico y que todavía se

¹⁸² Amerlinck, 1995: 124

¹⁸³ ABNMAH-FF, vol. 93, “Interrogatorio a testigos de Sor María Francisca”, fojas 83v-84r.

¹⁸⁴ AGN, Reales Cédulas, vol. 67 exp. 7, “Corpus Christi. Que se remita información de la monja Sor Francisca Tomasa de la Santísima Trinidad”, 1747, fs. 20. Ver apéndice V y VI.

seguían, en parte, conservando en el espíritu de los padres de las que ingresaban.¹⁸⁵ Muriel señala que en el pasado prehispánico las niñas prometidas a Tezcatlipoca iban a los Telpochcalli, y quedaban a cargo de una mujer mayor.¹⁸⁶ Sahagún, por su parte, refiere que las doncellas que servían en los templos eran prometidas por sus madres desde muy “chiquillas”; a los 20 o 40 días de haber nacido la madre la presentaba al *Cuacuilli* (cura) y la prometía al templo llevando una ofrenda, que se debía renovar cada 20 días. Una vez que la niña llegada a la edad de “discreción” la madre le informaba del voto que había hecho, y la niña se iba a vivir al templo y quedaba “debaxo del regimiento de las matronas” hasta que estuviera en edad para casarse.¹⁸⁷ Como se ve, ambas instituciones, Corpus Christi y el telpochcalli, funcionan de manera similar y con la misma lógica: consagrarse a Dios; pero con la diferencia que en el segundo no es para toda la vida, sino hasta que la doncella se casa.

Por último, partiendo de lo que expone Rene Lourau en su libro *El análisis institucional*, el convento no es una cárcel; pero la organización de las tareas divididas en tiempos, señalado por campanadas, su control, la sanción, la interiorización de las normas fijadas, todo ello crea una homología con la cárcel.¹⁸⁸ El vicario, la abadesa, la celadora, la portera, etc., se comparan al “ejercito entero de técnicos” que utiliza la justicia penal para vigilar y castigar a los delincuentes; y aunque los preceptos de la Primera Regla y Constituciones no sancionan delitos, ni castigan delincuentes, actúan como si lo hicieran. Sí es válido decirlo, las técnicas que usa el convento para mantener y controlar a los sujetos que en ellos ingresan, son muy similares a las que utiliza el sistema presidiario.

Algunos de los dispositivos a través de los cuales el poder se ejerció dentro del convento fueron la confesión, la prohibición, el control, la censura y la denegación, entendida esta última como el hecho de negar constantemente lo

¹⁸⁵ Sahagún, 1975: 332-336. El fraile refiere que el que ingresa en el Calmécac y el Telpochcalli “se criará y vivirá placiendo a Dios”, y que se tenía la costumbre del ayuno, del castigo y la constante oración y “tenían voto de vivir castamente, vivir devotamente”, temiendo a Dios.

¹⁸⁶ Muriel, 2001: 23

¹⁸⁷ Sahagún, 1975:295

¹⁸⁸ Lourau, 2001: 12

que demanda el cuerpo (la libido) y lo que demanda el alma (el pensamiento), que las religiosas lo entendían como algo necesario para alcanzar el estado perfecto, espiritualmente hablando.

APÉNDICE DOCUMENTAL

Fragmentos de los documentos consultados en los diferentes archivos

I

[...siendo muy antiguo, y notorio que el señalarles hombres nobles, los serenísimos reyes aunque lo hacen en recompensa de los gloriosos (...) de sus pasados, es también, y ha sido para lustres los monarcas, y distinción de personas, y para que el pleveías se distinguiesen las caciques indias, fue servir la dignación de vuestra majestad prestar su facultad, y expedir real orden para que sin omisión alguna se erigiese como se erigió, por el virrey Marques de Valero, dicho monasterio nombrado Corpus Christi...

por eso previenen estos acaecimientos, a la sabia real comprensión de vuestra majestad, quien se sirvió con nuestro muy santo padre Benedicto XIII mandar que no entrasen otras a ser religiosas capuchinas que las indias nobles, descendientes de aquellos que reales pusieron su vida en conocido riesgo, en defensa de vuestra majestad y contra aquellos que fueron, en algún tiempo, parciales, porque quiso su lealtad acreditarla con (...) en este trance, proponiendo a sus vidas, y conveniencia la obediencia que a lustra majestad, desde luego, mostraron, oponiéndose a todos los que lo contrario ejecutaban, persistiendo infieles en sus osadas obstinaciones, y aunque no quisieran los suplicantes hacer presente a vuestra majestad estos meritos...].¹⁸⁹

II

[...En carta de 9 de febrero del año próximo pasado, hizo presente vuestro padre como vicario del convento de religiosas franciscas descalzas de esa ciudad, nombrado Corpus Christi, juntamente con el padre fray Joseph de Castro, confesor de las mismas religiosas, y con la madre Sopor Maria Teresa de San Joseph, abadesa del propio convento los graves inconvenientes que se siguen de haber introducido el padre fray pedro navarrete comisario general de la orden de san francisco en esas provincias tres españolas, en el mismo convento, así porque este se fundo solamente par aindias principales caciques, y por esta razón es la referida introducción contra la empresa voluntad del fundador aprobada y confirmada por bula pontificia de 26 de junio del año de 1727 y por Real Cédula de 5 de marzo del de 1724 como por ser opuesto el genio y naturaleza de las españolas al de las indias, de que se origina un continuo desasosiego espiritual...].¹⁹⁰

¹⁸⁹ AGN Reales cédulas, vol. 52, exp.9, fs. 10, “convento de Corpus Christi. queja de las religiosas por haber entrado al convento tres españolas”, 18 de marzo de 1733.

¹⁹⁰ *Ibidem*: vol. 67, exp. 7, f.16

III

El cuidado que nos asiste, en cumplimiento de mi obligación, me obliga a escribir esta carta V.R. para que así cesen algunos malos ejemplos que con dolor y linio se practican en ese convento. Sea lo primero: el que V.R. por ningún modo permita que la hermana Sor María del Sacramento se confiese con otro religioso que el R.P. fr. Manuel Ximenes, y con el peregrino que va dos o tres veces al año, mandando a dicha hermana que así lo cumpla. Y si fuere necesario, para reducirla a la obediencia, imponerle santa obediencia, se la impondrá V.R. de mi parte.

Lo mismo se debe entender para que dicha nuestra hermana no consulte por escrito con persona alguna, sea de dentro o de fuera de nuestra sagrada religión. También ordeno a V.R. y mando que despida a cualesquiera mandaderas que asistan con el título de mandaderas de particulares, como también el que ninguna religiosa de ese nuestro convento pueda llegar al torno, y mando a V.R. que religiosa ninguna despache fuera de el convento, ni reciba cosa alguna, por mínima que sea, sin que pase por el registro de V.R., y que se despache o se reciba por mano de la hermana tornera, por ser todo arreglado a las constituciones de Sta. Coleta y las de las descalzas.

Y también ordeno a Vuestra Reverenda lea esta nuestra carta a la dicha nuestra hermana Sor María del Sacramento; como también a cualquier otra hermana que le parezca a V.R. conveniente, exhortándolas a que se resignen en la obediencia, pues en ella hallarán puerto seguro. Y de querer seguir propios dictámenes contra la obediencia de los prelados, sólo hallarán confusión eterna.¹⁹¹

IV

[...el primero que siempre han padecido, y padecen los naturales caciques en estos reinos, desde su conquista, es el desprecio valden e injurias de los españoles, equiparando estos, a los nobles y plebeyos, en una igual desestimación. Siendo muy antiguo, y notorio que el señalarles hombres nobles, los serenísimos reyes aunque lo hacen en recompensa de los gloriosos (...) de sus pasados, es también, y ha sido para lustres los monarcas, y distinción de personas, y para que el pleveías se distinguiesen las caciques indias, fue servir la dignación de vuestra majestad prestar su facultad, y expedir real orden para que sin omisión alguna se erigiese como se erigió, por el virrey Marques de Valero, dicho monasterio nombrado Corpus Christi...]

[...que las indias nobles, descendientes de aquellos que reales pusieron su vida en conocido riesgo, en defensa de vuestra majestad y contra aquellos que fueron, en algún tiempo, parciales, porque quiso su lealtad acreditarla con (...) en este trance, proponiendo a sus vidas, y conveniencia la obediencia que a lustra majestad, desde luego, mostraron, oponiéndose a todos los que lo contrario ejecutaban,

¹⁹¹ ABNAH-FF, vol. 93, “Carta a la abadesa del convento de Corpus Christi”, fs. 112r, 112v

persistiendo infieles en sus osadas obstinaciones, y aunque no quisieran los suplicantes hacer presente a vuestra majestad estos meritos, por ser muy sabidos y notorios a su real clemencia...]¹⁹²

V

Breve expresión que hace al reverendo padre fray Pablo Antonio Pérez, lector jubilado, notario y apostólico, calificador del Santo Oficio y guardián del convento grande de nuestro señor San Francisco de México, al excelentísimo señor virrey de Nueva España, sobre la insinuación verbal que su excelencia le hizo, en orden a la profesión de sor Francisca Theresa de la santísima trinidad, y paz tranquila del religiosísimo convento de Corpus Christi de esta ciudad.

Excelentísimo señor.

Mandame vuestra excelencia inquiera con todo secreto, esmero y religiosa vigilancia el hecho de la profesión que en el religiosísimo convento de señoras descalzas de nuestra madre Santa Clara de Corpus Christi de esta ciudad, hizo sor Francisca Tomasa de la santísima trinidad, el día 8 de diciembre del año pasado de 44; y si después de ella se mantiene la santa comunidad en disciplina regular, quieta y pacífica y sin alguna alteración. A este precepto señor excelentísimo que por mil títulos venera mi respeto, tengo dado el más exacto y pronto cumplimiento: y de resulta de las diligencias que oportunamente he practicado para descubrir la verdad del caso, hallo lo que expreso en los dos puntos siguientes:

Sobre la profesión.

En 26 de julio del año de 1742, tomó el habito en dicho convento de Corpus Christi, dando los primeros votos toda la comunidad; Doña Francisca Thomasa de Sandoval, india cacique, como se hace manifiesto del libro en que se apuntan las partidas de recepción, donde se halla la de dicha doña Francisca, con toda la razón de padre, madre, lugar y demás circunstancias que en la (par...) **(1v)** así admitida, dicho principio al año de su aprobación, entrando en el santo noviciado para ser instruida en las cosas pertenecientes a la religión, y seguir los actos de la comunidad en el coro, refectorio, y oficios humildes, como manda el Santo Concilio, y ordenan las constituciones: en cuyo intervalo llego a los oídos de la madre abadesa y religiosas (...) una voz vaga, y mal fundada contra la hermana sor Francisca, en que se daba a entender que era mestiza, y que por esta razón, no debía profesar en aquel santo convento, pues su fundación, según la Bulla y Real Cédula de creación, era sólo para indias caciques. Con esta infausta noticia se hicieron señor excelentísimo nuevas y muy exactas informaciones, sacándose varias fe de bautismos de los ascendientes de la novicia infamada; diligencias que no sólo se hicieron por parte de la orden, sino que también se practicaron por mandato del señor provisor, y se entregaron al (...) reverendo padre comisario general fray Juan Fogueras, para que en su vista decidiera,

¹⁹² AGN Reales cédulas, vol. 52, exp.9, fs. 10, “convento de corpus cristi. queja de las religiosas por haber entrado al convento tres españolas”, 18 de marzo de 1733.

como superior prelado, lo que hubiera lugar en derecho. Vio (...) unas y otras informaciones con la madurez que el caso pedía; y hallando ser del todo falsa la impostura llamo a su presencia al reverendo padre jubilado fray Joseph de Castro, confesor peregrino por entonces del convento de corpus, para que con su acostumbrada discreción, y bien comprobada prudencia, diese a entender a las (...) que la voz indecorosa propalada por la emulación, de que (...) Francisca era mestiza, y no india cacique, había salido del todo falsa, como constaba jurídicamente de las informaciones que remitía para que se guardase en el archivo; y que por tanto, podían y debían dar paso a la profesión de la hermana, por no haber embarazo alguno.¹⁹³

¹⁹³ AGN, Reales Cédulas, vol. 67, exp. 7, f.16, “Corpus Christi. Que se remita información de la monja Sor Francisca Tomasa de La Santísima Trinidad”, 1747.

CAPÍTULO 4: Interpretación de algunas concepciones que sobre la sexualidad tenían las esposas de cristo del convento de Corpus Christi.

El hecho de que las fuentes históricas no presten atención a un fenómeno concreto no prueba en forma alguna que no haya existido ni cabe equiparar el descubrimiento a la creación o a la invención.

JONH BOSWELL

4.1 La libido o el deseo sexual

Para explicar lo que se entiende por libido en la tradición cristiana, presentamos la siguiente cita de San Agustín:

Aunque los apetitos de muchas cosas llámanse en latín *libidines*, cuando se escribe sólo libido, sin decir a qué pasión se refiere, casi siempre se entiende el apetito carnal; apetito que no sólo se apodera del cuerpo en lo exterior, sino también en lo interior, y conmueve de tal modo a iodo el hombre juntando y mezclando al efecto del ánimo con el deseo de la carne, que resulta el mayor de los deleites del cuerpo; de suerte que cuando se llega a su fin, se embota la agudeza y vigilia del entendimiento.¹⁹⁴

La cita presenta el término de libido como un concepto fundamental para comprender la concepción teológica sobre la sexualidad. Su importancia se aprecia desde el título que usa San Agustín para su capítulo XVI del libro decimocuarto: “*De la malicia del apetito, que en latín se llama libido, cuyo nombre aunque cuadre a muchos vicios propiamente, se atribuye a los movimientos torpes y deshonestos del cuerpo*”.¹⁹⁵ Es esta percepción teológica de la libido la que nos guiará de aquí en adelante para intentar comprender lo que las monjas entendían, lo que hoy llamamos deseo sexual, y que Sigmund Freud, denominándolo también con el mismo término de libido, lo explica de la siguiente manera:

Para explicar las necesidades sexuales del hombre y del animal supone la biología la existencia de un instinto sexual, del mismo modo que supone para explicar el hambre un instinto de nutrición. Pero el lenguaje popular carece de un

¹⁹⁴ Agustín de Hipona, 2002: 387

¹⁹⁵ *Ibidem*

término que corresponda al de hambre en lo relativo a lo sexual. La ciencia usa en este sentido la palabra libido.¹⁹⁶

Así, tenemos dos interpretaciones del término “libido”. Una que corresponde al siglo V de nuestra era, otra, que aparece a finales del siglo XIX con el psicoanálisis. Ambas interpretaciones, tanto en Freud como en San Agustín, dejan ver que el aspecto libidinal de la vida humana corresponde a una fuerza más allá del control consciente y volitivo del hombre; pero hay una diferencia entre Freud y San Agustín. Esto es, que mientras Freud se refiere al término de manera científica, San Agustín lo hace de manera teológica. La libido tiene un sentido negativo. Es un “vicio del cuerpo”, es un “deseo que se siente en los miembros vergonzosos”, y que “huye la luz y las miradas”.¹⁹⁷

Estos sentidos o lecturas que puede asumir el término de libido se repiten en otro muy importante de la teología medieval. Nos referimos a la “concupiscencia”. Santo Tomás señala que la providencia divina le dio al hombre el apetito de la concupiscencia para incitarlo al acto de la generación, y “a todos los que a ello se ordenan”. También dice que resistirse totalmente a este apetito y estar en lucha continua contra él, trae mayor inquietud de espíritu.¹⁹⁸ Es decir, que para Santo Tomás la concupiscencia es el deseo intenso que mueve a los órganos sexuales para realizar el acto de la procreación.

Por lo tanto, queda claro que Santo Tomás, con la concupiscencia, y San Agustín, con la libido, coinciden en que tienen su centro de acción en los órganos sexuales, ya que para San Agustín la libido también se padece en los miembros. Pero a diferencia de Santo Tomás, para quien la concupiscencia es un medio útil para la procreación, San Agustín considera la libido repugnante.

A partir de la diferencia que ambos teólogos perciben de los conceptos “libido” y “concupiscencia”, voy a intentar usarlos como guía para *comprender* las concepciones que las monjas de Corpus Christi tenían sobre lo que hoy

¹⁹⁶ Freud, 2001: 9

¹⁹⁷ Agustín de Hipona, 2002: 388

¹⁹⁸ Tomás de Aquino, 1977: 498

podríamos entender, en términos generales, como “sexualidad”. En este sentido, el capítulo se expondrá en cuatro partes o momentos: 1) en la primera parte se desarrollará el contenido de ocho biografías que se exponen en el libro *Las indias caciques de Corpus Christi*, de Josefina Muriel; 2) en el segundo momento del capítulo se explicarán los actos de las religiosas que consideramos nos pueden hablar de cómo vivían y entendían su sexualidad; 3) en la tercera sección hablaré sobre un poema o “pasaje” que una religiosa del convento de las Villas de la ciudad de México escribió en el siglo XVIII, y que fue prohibido por el Santo Oficio por el contenido sexual al que alude la religiosa; 4) en la última parte se expondrán los dos votos más importantes (clausura y castidad) que se explican en el libro *La explicación de la Primera Regla*, con la intención de interpretar la lógica de la institución en relación a cómo tratan la cuestión sexual las religiosas de Corpus Christi.

4.2 La crónica de la vida religiosa en Corpus Christi

Josefina Muriel nos presenta en su libro *Las indias caciques de Corpus Christi*,¹⁹⁹ un facsimil en el cual se narra la vida religiosa de ocho monjas que habitaron en el convento de Corpus Christi, y que una cronista del mismo convento recopiló, por tratarse de “vidas ejemplares”, y porque según la cronista “florecieron en virtudes”. Al parecer estas biografías forman la segunda parte de un texto más amplio, aunque incompleto. La primera parte, señala Josefina Muriel, parece que correspondió a una crónica del convento de Corpus Christi y se encuentra perdida. Ahora bien, lo que aquí interesa recuperar, a través de las biografías que se presentan en esta segunda parte, es un poco de la vida cotidiana de las religiosas.²⁰⁰ Así pues, vamos a comenzar intentando analizar, una por una las vidas de Petra de San Francisco, Antonia Pérez de los Santos, Sor Rosa, Rosa de Loreto, Apolonia de la Santísima Trinidad, Gertrudis del señor San José, Magdalena de Jesús, y María Felipa de Jesús.

¹⁹⁹ Muriel, 2001:407

²⁰⁰ Aspectos sobre la sexualidad

La primera biografiada por la cronista es Sor Petra de San Francisco (1663). Sor Petra, aunque no era india cacique, fue una de las fundadoras y primera abadesa de Corpus Christi.²⁰¹ Fue trasladada a los 61 años del convento de San Juan de la Penitencia para echar a andar el de Corpus Christi. Y aunque cabe señalar que la madre Sor Petra no era hija de indios caciques, y que su ingreso a Corpus Christi fue a una edad muy avanzada, su biografía es importante en la medida en que nos permitirá ver más adelante la relación que hay entre lo que practicaban las religiosas de otros conventos, y lo que practicaban las de Corpus Christi.

De ella la cronista además de narrar las peripecias que tuvo que pasar para poder ingresar a un convento y tomar la vida religiosa, señala todas las virtudes por las cuales la monja se destacó: fue obediente, de pocas palabras, humilde, modesta, afable, y con propensión, desde niña, a los ejercicios virtuosos. Junto a estas virtudes, la cronista señala que Sor Petra era bien ejercitada en actos de caridad, con buen entendimiento y habilidad para los ejercicios propios de la mujeres; asimismo en el texto se destaca el tipo de penitencias que realizó a lo largo de su vida: dormir muy poco, ayunar continuamente y que vivía “retirada, ocupada en el ejercicio de la santa oración”; que en sus penitencias era muy rigurosa; y los cargos y oficios que realizó: Abadesa, Vicaria, Bajonera, Enfermera, Maestra de Novicias, Contadora. También se dice que continuamente “practicaba otras penalidades para macerar su carne, para que no se rebelase contra el espíritu”, y que: “guardó la preciosa joya de la castidad con mucho esmero, poniéndola los antemurales del recato y modestia para conservarla intacta, nunca se le notó, ni nunca se le vio cosa, de que se pudiera argüir de menos diligente su cuidado, en la guarda de este tesoro”.²⁰²

Otra religiosa que se encuentra biografiada es sor Antonia Pérez de los Santos (1698). Al igual que la madre Sor Petra, sor Antonia fue desde niña muy dada a los ejercicios cristianos, en los que fue instruida “con mucho cuidado y desvelo” por sus padres. Entre sus virtudes se señala una “inclinación innata a

²⁰¹ La regla y constituciones señalan que para ser abadesa la aspirante debe tener más de 40 años de edad y 8 de profesas, de ahí que la primera abadesa tenía que ser de otro convento y no india cacique.

²⁰² Muriel, 2001: 75-105

todo lo bueno”, modesta, humilde, obediente, “exacta en todas sus obligaciones”, muy dada al trabajo y a la oración. También la cronista la describe como muy dada a las mortificaciones y ejercicios de piedad. Observaba extremado silencio y que oraba a todas horas del día y la noche; descansaba muy poco, y traía continuamente “ásperos cilicios” para aumentar el dolor en su cuerpo por la llagas gangrenosas que estos le habían provocado. Asimismo se dice que guardó sus sentidos con mucha exactitud, padeció muchas enfermedades, y su tiempo libre lo pasaba arrodillada practicando la oración; y que para alimentarse usaba pedazos de rabos de cebollas y pan duro que recogía del basurero.

Pero la virtud que más se subraya de esta religiosa son los “impulsos religiosos” que demostraba en la noche de Navidad. Era tanto su impulso y su fervor que “parecía loca”, señala la cronista. Cuando el médico ordenó que se le separase de la comunidad porque podía infectar a las demás religiosas, se le retiró a una celda cerca de la huerta, y allí, con su cuerpo todo gangrenado, lo siguió torturando golpeando sus llagas con un jarro que le había llevado la enfermera. La cronista señala que a pesar del hedor que ya despedía su cuerpo por la gangrena, y el dolor que por ello debía sentir, “nunca perdió la serenidad y alegría”, y que “estaba tan contenta como si no tuviera nada”. Antes de morir entró en una especie de alucinaciones en las que veía venir a la Virgen María con el niño Jesús en sus brazos. Al parecer la muerte de sor Antonia fue un acontecimiento divino, porque la noche que murió, los vecinos estuvieron escuchando una música que salía de su celda y que escucharon “embelesados”; pero que las religiosas no habían escuchado.²⁰³

De la vida de Sor Rosa (1724)²⁰⁴, la cronista nos narra que entró al convento ya grande, y que tuvo una prolongada vida de padecimientos y virtudes. De su niñez, la cronista señala que no se sabe “la gran cosa”; lo poco que se sabe es que nació en el pueblo del Mezquital, y que sus padres se llamaron Don y Doña.²⁰⁵ Al igual que las anteriores religiosas, el texto afirma que vino “bien

²⁰³ *Ibidem*: 107-137

²⁰⁴ La fecha de esta religiosa corresponde a su entrada en el convento, ya que sólo se dice que llegó ya grande.

²⁰⁵ Con estos términos la cronista se refiere a que fueron indios de familias de caciques, ya que los indios que no tenían ninguna prerrogativa no podían portar el título de don y doña.

inteligenciada en las cosas de la religión” y bien “ejercitada” en ejercicios de piedad y devoción. Así mismo, se señala que una de sus virtudes en la que sobresalió toda su vida fue la de la obediencia, y que cumplió con todas las observancias muy alegre, “rendida y callada”. También señala la cronista que “se desveló mucho en guardar intacto el tesoro de su virginidad, para lo cual fuera de su penitente vida, tomaba por medio el pudor y recato natural de que Dios la había adornado, y ella refinaba con este fin”.²⁰⁶

Sor Rosa expresaba su abnegación a través de una rígida penitencia. Usaba ásperos silicios y disciplinas con que llagaba sus “virginales carnes”, ayunaba todos los días, y ejercitaba la oración mental con mucho empeño durante muchas horas del día y la noche. Antes de los maitenes de media noche y después de ellos bajaba al coro para desahogar, sin ser vista, su espíritu con los suspiros y llantos, señala la cronista. Era muy devota de la pasión de Cristo; le tributaba muchas oraciones, y todos los días, después de los maitenes, realizaba el Vía Crucis; concluido éste continuaba con una serie de ejercicios que duraban hasta la madrugada y concluían con una “sangrienta disciplina”. Padeció muchas enfermedades; pero lo que acabó con su vida fueron las llagas gangrenosas, que al igual que a las anteriores biografiadas, se le extendieron por todo su cuerpo. Pero antes de morir estuvo muchos años en cama sin poderse ya levantar, señala la cronista.²⁰⁷

En cuanto a la vida religiosa de Sor Rosa de Loreto (1724)²⁰⁸, tenemos como más interesante que desde niña fue entregada a una religiosa del convento de la Concepción, en el cual fue admitida en calidad de niña. La religiosa se encargó de su crianza y enseñanza de la religión, y le enseñó todos los ejercicios de piedad y devoción que sor Rosa, dice la cronista, ya “miraba con desagrado todo lo que podía embarazar su ejercicio” y con ello el “desprecio del mundo”. También se dice que observaba todo el retiro que podía porque “llegó a formar mucho horror a cualquiera culpa por leve que fuese y a llenarse de tanto temor de caer en ellas que vivía hecha argos”. Temía tanto de caer en alguna culpa que no

²⁰⁶ Muriel, 2001: 143

²⁰⁷ *Ibidem*: 139-159

²⁰⁸ Al igual que Sor Rosa, de esta religiosa sólo se dice la fecha de ingreso

se atrevía a hablar ni salir de la capilla que había tomado como perpetua habitación. Cuando ingreso a Corpus Christi, dice la cronista, venía bien ensayada en una vida abstraída y penitente, que no le costó trabajo adaptarse a las austeridades de su nuevo hogar.

Ya instalada, y en compañía de las otras religiosas, llevó a cabo todas las actividades que la comunidad y la regla exigían; como entendió que la oración era el medio más poderoso para conservar su espíritu le empezó a dedicar muchas horas a este ejercicio, ocupando las horas de descanso y de sueño. Se dice que dormía muy poco y que todo el tiempo estaba ocupada en la meditación y en la contemplación, que su espíritu de oración era tan perseverante, “que llegó a un estado, en que vivía en una abstracción casi continua, de modo que ni atendía a lo que hacía o le decían”²⁰⁹

Entre las mortificaciones y penitencias que practicó están los ayunos, silicios y disciplinas, en los que ya “venía bien ejercitada”. Se dice que crecieron tanto sus ansias de padecer, que las austeridades del instituto le parecían pocas, por lo que aumentaba sus padecimientos ayunando todos los días a pan y agua, tomando alimento muy escaso y aumentando el trabajo corporal diario. Sus alimentos eran tan escasos, que se dice que “llegó a extinguir en sí en un total el apetito del gusto”. Los otros sentidos no quedaron exentos de la mortificación; el de la vista lo observó trayendo siempre los ojos bajos, y “negándolos a toda vista curiosa”; el sentido del oído lo observó con un silencio estrechísimo, y hablando sólo cuando le era preciso; el del tacto lo observó aplicando muchos y muy crueles cilicios, que sólo los detenía cuando alguna enfermedad los suplía. En las disciplinas, señala la cronista que “manifestaba vivamente el santo odio que se tenía a sí misma”; descargaba tantos y continuos azotes sobre su cuerpo, que llegó a formar en él una prolongada llaga que “apretaba con estremecimiento más penoso” derramando mucha sangre sobre el suelo.²¹⁰

²⁰⁹ Muriel, 2001: 171

²¹⁰ *Ibidem*

Además, de esta religiosa se destacan virtudes tales como ser muy obediente, practicar la pobreza a límites donde ya no se podía pasar más adelante, ser tan dócil, que “no sabía vivir más que para obedecer”, y ser muy humilde. También se destaca que su virginidad no se vio empañada ni con “los vahos de la tentación”, que Dios le dio esta virtud en premio de su continua y vigorosa penitencia para que “la poseyese sin aquellos desconsuelos”. En cuanto a las enfermedades, se señala que las padeció muchas y tan continuas que “lo más de su vida vivió siempre achacosa y penada con quebrantos en la salud”.²¹¹

Nuestra siguiente biografiada se llamaba Sor Apolonia de la Santísima Trinidad. Era de Texcoco y nació en 1701. Fue la séptima en ingresar a Corpus Christi. Tuvo una madre muy áspera que la amonestaba por todo, y las reprensiones las aceptaba con “mucha humildad y paciencia”. También se señala que desde niña tenía una inclinación innata a la virtud, por lo que emprendió desde su casa ejercicios virtuosos con mucho fervor y devoción. Ingresó al convento a los 22 años de edad, y al igual que las otras religiosas “venía ya muy adelantada en el ejercicio de las virtudes”. Las virtudes más importantes que destaca la cronista de esta religiosa son la guarda de su virginidad “que mucho apreciaba”, las austeridades que practicaba tales como la renuncia de todo apetito “que parecía milagro su vida”, andar siempre armada de ásperos silicios, practicar disciplinas tan “continuas y crueles”, que derramaba mucha sangre, la guarda de todos los sentidos con mucho cuidado, no levantando los ojos del suelo, guardando silencio y hablando sólo lo preciso, con las menos palabras posibles; afable, comprensiva, obediente, y muy fervorosa en su oración, la cual practicaba a todas horas del día y de la noche, sacrificando las horas del sueño y del descanso. La cronista afirma que tuvo una vida tan penitente y tan laboriosa que le quebrantaron la salud y que la llenaron de achaques y enfermedades muy pronto que provocaron su muerte. Doce años permaneció en el convento porque murió en 1735, a la edad de 34 años.²¹²

²¹¹ *Ibidem*: 161-203

²¹² *Ibidem*: 205-219

De la vida de Sor Gertrudis del señor San José sabemos que nació en el barrio de Xochititlán en el año de 1703 y que desde niña fue criada con el “santo temor de Dios”, e instruida en los misterios de la religión. También se nos hace saber que el recogimiento en el que la mantuvo su padre “excusándole malas compañías” y las santas inclinaciones “produjeron buenos efectos” en la niña, dice la cronista, porque a partir de estas a la niña le gustaba vivir recogida y ocupada en los ejercicios de la devoción. Así, cuando decide ser religiosa sus padres aprobaron y apoyaron tal decisión porque consideraron que en tal situación colocaban a la hija en la mayor honradez que se podía desear.

Una vez hechas las diligencias para su ingreso, Sor Gertrudis fue aceptada entre las primeras que ingresaron al convento y tomó el hábito a la edad de 23-24 años de edad. Durante su estancia, tuvo mucha devoción por la Santísima Virgen y por el señor San José y les dedicó muchos ejercicios espirituales. Sus virtudes fueron el estrecho silencio que guardaba, la mucha oración que observaba dentro y fuera de la comunidad; y el espíritu de pobreza y obediencia que practicaba. Su pureza, dice la cronista, “la conservó a fuerza de sus continuas mortificaciones y con un pudor vergonzoso, virginal, que la estimulaba a ser muy recatada en todas sus acciones”. Usaba de ásperos cilicios, y el “santo odio que se tenía a sí misma” la hacía inventar otras mortificaciones cada vez más dolorosas. A los 37 años de haber ingresado al convento la atacó una enfermedad que la mantuvo en cama y que la llevó posteriormente a la muerte en el año de 1769.²¹³

Otra de las biografiadas es la Madre Magdalena de Jesús.²¹⁴ Sabemos que nació en Tlajomulco, y que sus padres, como buenos cristianos y atentos a su buena educación, decidieron que entrara junto con dos hermanas más al convento de Santa María Gracia en calidad de niñas. La religiosa, a la que fue entregada, se encargó de instruirla en los misterios de la fe, ejercitándola en ejercicios de devoción y piedad. Asimismo, le enseñó a leer, escribir, y otros ejercicios propio de las mujeres. También de dicha religiosa recibió los ejemplos de santidad. Al respecto, la cronista señala que la niña veía en su tutora “sino

²¹³ *Ibidem*: 221-241

²¹⁴ De esta religiosa no se registra ni fecha de nacimiento, ni de entrada al convento

mucha penitencia, continua oración, humildad, devoción y practicas de toda virtud”.²¹⁵

Cuando se enteró de la noticia del nuevo convento para indias cacicas, le comunicó a la madre, que la había recibido, la decisión de ser religiosa y juntas realizaron los trámites necesarios para su ingreso en Corpus Christi. Ya dentro del convento se dispuso llevar una vida llena de virtudes para no malograr la vida religiosa. Entre las virtudes que menciona la cronista se encuentran la realización de los actos de la comunidad sin reserva ni lentitud, la santa pobreza que “se apodero de su corazón”, su obediencia “calificada de perfecta, porque era pronta, alegre y sencilla”, la prontitud con que cumplía las obligaciones, la guarda de sus sentidos con mucho esmero y dedicación. La castidad fue una joya que la Madre Magdalena poseyó “sin los sustos de las tentaciones, gracias a los cuidados y desvelos que puso desde sus primeros años”.²¹⁶ Se le originó tal temor en su alma por conservar esta virtud, “que ninguna diligencia la satisfacía, [y] ponía todas las [diligencias] que alcanzaba para no tener que batallar con enemigo tan poderoso”. Con este mismo temor se aplicaba a la guarda de sus sentidos. No veía a nadie ni a nada, sino al suelo; tampoco dormía ni descasaba porque se pasaba todas las horas del día y la noche ocupada en la oración, o realizando el vía crucis en la huerta, después de los maitines. Ansiosa siempre de vivir penando, dice la cronista, abrazaba todo aquello que le podía dar molestias. Así, no se abrigaba para sentir frío, no se quitaba el abrigo para sentir calor, y siempre estaba al aire o al sol para cumplir sus oficios. Los cilicios, eran muchos, muy ásperos, y jamás se los quitaba; igualmente sus disciplinas eran muchas y con mucho derramamiento de sangre; y sus ayunos eran a pan y agua. Tanta vida penitente puso a la Madre Magdalena en un estado tan lamentable que su esqueleto empezó a hacerse notorio a través de su carne. Pero, señala la cronista que su muerte se debió a unas fiebres que le dieron repentinamente.²¹⁷

²¹⁵ Muriel, 2001: 251

²¹⁶ *Ibidem*

²¹⁷ *Ibidem*: 243-292

Nuestra última biografiada, Sor María Felipa de Jesús, nació en el pueblo de Metepec, en Puebla de los Ángeles.²¹⁸ Sus padres como buenos cristianos se esmeraron en la educación de su hija y pagaron a maestras particulares para que la instruyeran en la doctrina cristiana, las buenas costumbres, leer, escribir y los ministerios de las mujeres. Vivía ocupada y recogida en su casa, y era devota en el templo que frecuentaba. Asimismo en su casa practicaba los ayunos y otras penalidades para macerar su cuerpo, y agradar a Dios.

Como sus padres se oponían a que profesara vida religiosa, Sor Felipa acudió a un sacerdote que pasó por el pueblo en que ella vivía, y la ayudó para que se fuera a México sin el consentimiento del padre. Una vez en México tuvo que esperar dos años para que fuera aceptada en el convento de Corpus christi; pero ya dentro se dispuso a llevar una vida religiosa ejemplar, como la había venido deseando. Entre las virtudes que menciona la cronista destacan primeramente la tenacidad y el empeño en ser religiosa, aún en contra de la voluntad de su padre; además se mencionan su modestia, su afabilidad, muy extremada en la observación de la regla y las constituciones, las muy sangrientas disciplinas que aplicaba en el cuerpo, las fervorosas oraciones que hacía constantemente en el coro y, por último, los dones que poseía: de entendimiento claro y perspicaz, prudente, con memoria fácil para recibir y retener, de genio suave, amoroso y compasivo, y de pasiones “morigeradas”. También se señala que esta religiosa tenía el don de vencer con facilidad y con gusto cualquier deleite corporal que pudiera moverle al quebrantamiento de la ley divina.²¹⁹

4.3 Interpretación de las crónicas

A lo largo de la exposición de las biografías podemos darnos cuenta que la cronista destaca los padecimientos, las enfermedades, las mortificaciones, el trabajo corporal diario, la penitencia, las ansias de padecer dolor, la guarda de los sentidos por medio de practicas dolorosas por el “santo odio de sí mismas”, y por último, la mucha oración mental y vocal que realizaban las religiosas; pero todo

²¹⁸ No se registran fechas ni de nacimiento ni de ingreso al convento

²¹⁹ *Ibidem*: 295-395

esto entendido como “virtudes” y como medios utilísimos e indispensables para “andar y crecer en el camino espiritual” y para “emprender vida perfecta”.²²⁰

La virtud, dice Lizarraga, es en el discurso religioso, el pasaporte para la Gracia. Sólo hay dos opciones para elegir dónde querer estar después de la muerte. Esto es, el Reino de los Cielos o la Condenación Eterna. Para el primero el camino más seguro es el padecimiento cotidiano, y para el segundo el camino más seguro es el placer cotidiano; es por eso que las religiosas optan por el primero, es decir, por el padecimiento cotidiano.²²¹

Lo que más se destaca de la vida de estas mujeres es que para ellas el cuerpo es, si no el objetivo más importante, sí el ámbito en el que se genera la actividad más significativa dentro del convento. El cuerpo, al parecer, les recuerda que nunca podrán ser totalmente, como lo quisieran, puro espíritu. Y como la condición corporal es la culpable, hay que castigarla lastimándola y torturándola. En la época colonial, para la Iglesia el gran enemigo, aparte del demonio, “era el cuerpo humano en general y el cuerpo de las mujeres en particular”. La mayor ambición “consistía en azotarlo, humillar y castigarlo” porque el cuerpo, era la causa de todas las tentaciones.²²²

Las biografías señalan que el deseo y el placer que exige la carne son reprimidos por medio de la oración constante, la flagelación del cuerpo y la mortificación de los sentidos. Chocano señala que “la oración asidua era para las místicas una forma de entrar en íntimo contacto con Dios, [pero que] aunada a mortificaciones y privaciones físicas, servía para combatir las inclinaciones del cuerpo, en especial los deseos sexuales motivados siempre por el demonio,...”.²²³ Asimismo, estos textos biográficos muestran que el cuerpo es utilizado para liberarse de la culpa y los pecados por medio de la flagelación y la penitencia. La autoflagelación, es una manifestación de una sexualidad disfrazada para

²²⁰ *Ibidem*: 187

²²¹ Lizarraga, 2003: 73

²²² Benitez, 2003: 16

²²³ Chocano, 2000: 82

compensar el sentimiento de culpa.²²⁴ Así, el conflicto entre el deseo y la fe afectaba la vida cotidiana “determinando un muy concreto y particular estado de confusión, angustia, culpabilidad y miedo”.²²⁵

Respecto del padecimiento del cuerpo, Marialba Pastor señala, a su vez, que:

La violencia corporal, un medio de generar dolor para eliminar toda otra sensoriedad, las llevaba a creer que alcanzaban la comunicación con Dios. En otros casos, la sexualidad reprimida les hacía creer que el demonio las penetraba y, como las brujas entraban en trances histéricos aterrizando al vecindario durante el día y, sobre todo, durante la noche, hasta que los exorcismos del confesor del convento o de otro religioso las libraba de los malos espíritus o hasta que sucumbían.²²⁶

Lo que acabamos de referir no sólo se ve reflejado en los castigos corporales que llevaron a cabo las religiosas de Corpus Christi; también, se ve reflejado en los casos de monjas de otros conventos que fueron juzgadas en el siglo XVIII por el Tribunal del Santo Oficio por ilusas o por alumbradas.²²⁷ En los casos que presenta Rubial, la conducta “escandalosa” de las religiosas tiene que ver, además de sus dudas sobre la fe, con su sexualidad reprimida. Las religiosas aseguran estar poseídas por el demonio, haber tenido “acto carnal” con él, o estar preñadas del mismo demonio o del “niño Jesús”. Otras veces representaban, en sus arrobos, el acto sexual con el demonio.²²⁸ De una monja de Puebla se dice que hablaba y hacía “cosas impuras” delante de sus compañeras como “ejercer un acto torpe hablando con el demonio, como si estuviera pecando con él...., y haciendo movimientos impuros”.²²⁹

Independientemente de la presencia demoníaca, como se creía entonces, del quererse pasar por santas, o por los conflictos latentes que llevó a religiosas a actuar escandalosamente; éstas hacen este tipo de actos porque están

²²⁴ Burgo, 2005: 92

²²⁵ Lizarraga, 2003: 72

²²⁶ Pastor, 2004: 208

²²⁷ Rubial, 2005: 19-38

²²⁸ Refiriéndose a las falsas beatas que fueron llevadas ante el Tribunal de la Inquisición, Solange señala que los discursos que pronunciaban durante sus arrobos estaban llenos de imágenes y símbolos sexuales. Solange, 2006:93

²²⁹ *Ibidem*: 25

canalizando su sexualidad a otros ámbitos de su vida. Ya en la Edad Media se vio que reprimir la sexualidad conducía a síntomas psiconeuroticos y a alucinaciones.²³⁰

Otra interpretación que se podría desprender del acto de torturar el cuerpo es la que Freud nos proporciona cuando nos habla del sufrimiento. El sufrimiento nos amenaza por tres lados: por nuestro propio cuerpo (porque nunca podemos satisfacerlo), por el mundo exterior, y por las relaciones con otros seres humanos. Los que se dedican a la vida mística tratando de evitar estos sufrimientos se someten a una serie de normas. Para evitar el sufrimiento que emana del cuerpo se impone el voto de castidad; y para evitar los otros dos se impone el voto de clausura; pero sólo puede evitar los dos últimos porque los del cuerpo sólo los puede reprimir, más no eliminar.²³¹

El cuerpo, como ya se dijo, exige placer. En los religiosos la finalidad es evitarlo. Así, imponen el voto de castidad porque en un primer momento piensan que eliminando todo contacto corporal queda eliminada la libido, y porque en un primer momento reducen la sexualidad a los genitales. Al darse cuenta de que esto es imposible se imponen el sufrimiento corporal, ya que consideran que éste es la fuente del placer.

Esta postura parecería contradictoria en tanto que el cuerpo es uno de los lados por donde proviene el sufrimiento; entonces para qué torturarlo más si lo que se busca es evitarlo. Hay que torturarlo porque el sufrimiento que proviene del cuerpo es porque siempre está pidiendo satisfacción. Entonces, el sufrimiento corporal cumple la función de evitar que el cuerpo pida satisfacción, que la libido se revele, y que los sentidos corporales se deleiten.

Independientemente de que la finalidad fuera eliminar el deseo sexual o alcanzar la gracia de Dios, cabe señalar que las constantes y exageradas flagelaciones y penitencias llevaron, si no a todas, sí a una gran cantidad de

²³⁰ Burgo, 2005: 90

²³¹ Freud, 2002: 21,22

religiosas a morir prematuramente de llagas que se cangrenaban o de enfermedades que no resistían, porque además de someter el cuerpo a mortificaciones muy sangrientas y a duras jornadas de trabajo, dejaban de comer y de dormir.

En relación a lo dicho, considero pertinente analizar un fragmento de un texto que fue prohibido por la Inquisición en el siglo XVIII por el contenido sexual que se alude en él. La importancia del texto radica en que fue escrito por una religiosa, la madre Antigua, y porque refleja, de manera explícita, la concepción de la sexualidad que otras monjas de otros conventos tenían en el periodo que estamos analizando. Con el análisis siguiente, quiero mostrar que es exactamente la misma lógica que aparece en las prácticas de las monjas de Corpus Christi, consistente en un dispositivo que tiene como fin el control total de los impulsos corporales. Según esta hipótesis, me parece que no es necesario establecer un vínculo real entre la madre Antigua o alguna de las monjas de Corpus Christi. Esto no quiere decir que no haya habido la posibilidad de que el texto de la madre Antigua haya sido leído por lo menos por una monja de Corpus Christi, ya que esto sí se dio en otros conventos, como es el caso de la madre Coleta de un convento de Oaxaca, y en algunos conventos de Guadalajara.

4.4 El Pasaje de la madre Antigua

El texto al que me refiero se denomina *Calificación del pasaje de la madre antigua sobre el amor de Dios cuyo fuego se empieza a sentir en las partes de la generación*. Fue escrito en 1720 por la madre sor María Antigua, religiosa de velo blanco de la Orden de Santa Clara en el convento de las Villas de la ciudad de México. En un fragmento la religiosa refiere:

Algunas cosas paso en silencio porque mi miseria es tanta, [que] no las osso decir. Otras se me pasan a la memoria; mas cuando mi amoroso, y de la bien es sabido, hago como (...) no mi voluntad sino las de mi señor ya sabe VM que le dixen: que aquellas religiosas son mas el fuego del amor de Dios, en hablándome o llegándoseme a mi sintió en su misma cama fuego del amor de Dios. Más comenzabale en las partes naturales y no en el corazón, que es la fuente del amor de Dios, según he conocido. Me dijo la misma religiosa que sintió pena y que le pareció que (...), dixo: en el choro bajo hallaras remedio. En mí, y hallome allí a

mi, y llegándose a mi me dijo sus penas, la cual sesó y comenzándole en el corazón tuvo allí un rato de amor”.²³²

Una primera concepción que se puede distinguir en esta cita, es aquella que refiere la monja como “amor de Dios”. La madre Sor María muestra su perturbación porque ese “amor de Dios”, que tiene su sitio en el “corazón”, no aparece en el sitio adecuado, sino que, por una especie de contaminación, aparece desviado y se hace presente en las “partes naturales”, es decir, en los genitales. Decimos que la madre se perturba en esta situación porque ella ante la confusión de su experiencia recurre a otra religiosa para pedir consejo, y ésta le aconseja retirarse a orar. Es en este retiro donde Sor María encuentra la calma en cuanto el “amor de Dios” se hace presente ahora, y de un modo adecuado en el “corazón”.

También en el texto se muestra un “remedio” o una manera de eliminar el deseo sexual, que se hace presente como independiente de la voluntad de la monja. Cuando le cuenta la madre a otra religiosa lo que le sucede, ésta le recomienda ir al coro bajo, donde acudían todas las religiosas a practicar los oficios divinos. Esta recomendación tiene el propósito de remediar, por medio de la oración la presencia del deseo sexual. Pero estas recomendaciones o remedios no terminan en la oración, la monja va a dar cuenta a continuación que el deseo sexual puede ser tan intenso que la oración no logre atenuarlo:

Yo como sabia que no era esto defecto ni en manos de las personas estuve algo suspensa y dudosa mas (...), y mi solo tesoro me mostró, claro en la imaginación, conocimiento de las causas; y es que si (...) este movimiento natural en estas partes, antes que en el corazón, y sin estar el y la voluntad primero inflamadas que se excuse y sacuda y si no pudieren sosegarlo con otras cosas es buenísimo un pellizco en la llana de el molledo por las partes de adentro, o con otro ejercicio corporal penoso; mas cuando esta el corazón ardiendo y la voluntad inflamada acude la naturaleza a hacer su efecto, aquí no hay peligro, sino es efecto este natural, el cual suspende su majestad en alguna alma por particular privilegio, y a la mía será por ser tan miserable, que no haya menester para no perderme, pues soy presa en lo que es esto.²³³

²³² AGN, Inquisición, vol. 1103, exp. 49, “Calificación del pasaje de la obra intitulada: desengaño de religiosas y de almas que tratan de virtud, escrita por la madre sor María de la antigua”. México, 1771, fs. 357-361.

²³³ *Ibidem*

Como se observa, para la monja el cuerpo reacciona a este estado de éxtasis en el que la monja se encuentra con su experiencia del “amor de Dios”. En efecto, la madre considera que el cuerpo reacciona naturalmente ante la intensidad del amor, pero para ella, “aquí no hay peligro”, ya que el comportamiento del cuerpo debe entenderse en tanto que “la naturaleza acude a hacer su efecto”. El remedio ante esta reacción natural del cuerpo consiste en pellizcarse “la llana de el molledo”²³⁴ o practicar otros ejercicios corporales, recomendados ya desde la Edad Media por Santo Tomás. Es decir, la madre Sor María coincide con sus “remedios” con el teólogo medieval, en tanto que éste afirma que “la concupiscencia se debilita con la abstinencia y otros ejercicios corporales”.²³⁵ Así, la madre Antigua presenta un remedio para el “corazón”, y uno para el “movimiento natural del cuerpo”.

4.5 Clausura y castidad

Ahora, pasemos a examinar las concepciones sexuales que aparecen en la Explicación de la Primera Regla, dispuesta por Nicolás Quiñones, para las religiosas de Corpus Christi en 1726.

De los cuatro votos a los que está obligada la religiosa, solo analizaremos dos de ellos porque considero que es donde se ven reflejadas ciertas concepciones que tienen que ver con la sexualidad: el voto de clausura, y el voto de castidad. El primero, en tanto se cree que apartando a la religiosa del mundo también se le aparta de las posibles tentaciones; y el segundo, porque exige a la monja “la negación de las experiencias corporales definitorias de su condición de mujer. [Es decir], la renuncia a la sexualidad erótica y procreadora, al matrimonio y a la maternidad”.²³⁶

²³⁴ En el diccionario de la lengua española “molledo” significa parte carnosa y redonda de un miembro, especialmente la de los brazos, muslos y pantorrillas. Es decir las partes más sensibles de la piel, y por lo tanto las más dolorosas.

²³⁵ Tomás de Aquino, 1977: 499

²³⁶ Lagarde, 2005: 478

Una primera concepción que aparece en el voto de castidad es la que se refiere a la virginidad, la cual tuvo sus orígenes en la doctrina de Cristo.²³⁷ El voto señala que conservando el estado virginal, los hombres se hacen semejantes a los ángeles. También se señala que la virginidad es tan frágil como un cristal y que la religiosa no debe fiarse de sí misma y debe “vivir con gran cautela”. Al respecto, en las biografías se señala que las religiosas consideraban la virginidad como una “preciosa joya”, como un “tesoro” al que había que guardar intacto y con mucho esmero. Así, por ejemplo, la virginidad en Sor Rosa de Loreto “no se vio empañada ni con los vahos de la tentación”. Además, fue una virtud que le dio Dios “en premio de su continua y vigorosa penitencia”; Sor Petra la guardó con mucho esmero y Sor Rosa “se desveló mucho en guardar intacto el tesoro de la virginidad”.²³⁸ Sin embargo, existe la posibilidad de que la religiosa pierda la virginidad sin el contacto sexual con un hombre. Esto porque la castidad, desde el punto de vista religioso, no sólo se da en el cuerpo, sino también en el alma.

Respecto al estado virginal y el voto de castidad Lagarde señala que

La virginidad es prueba corporal fehaciente de que la mujer religiosa no ha tenido relaciones eróticas y es la marca corporal de que la mujer no se ha entregado a ningún hombre por lo que no está manchada directamente por el pecado de la carne. [Y que] para que la mujer pueda ser consagrada y entregarse a la divinidad, debe ser pura, debe negar su propio erotismo. Por la importancia de la genitalidad en el erotismo dominante, el voto de castidad atañe de manera obligatoria a la exigencia de la virginidad.²³⁹

Otra concepción que aparece en el voto de castidad es que para los religiosos la obtención del placer no sólo se puede llevar a cabo con el acto sexual. También, se puede obtener placer por medio de los sentidos; ya San Agustín y Santo Tomás afirmaban que los deleites radican ya desde un principio en los sentidos y que “su uso no es bueno al hombre, sino moderadamente”.²⁴⁰

²³⁷ Mina Ramírez señala que las ideas de pensadores tales como Tertuliano, Cipriano de Cartago, Orígenes de Alejandría, y San Jerónimo fueron conformando, con el paso del tiempo, la ascesis virginal, “cualidad fundamental de las monjas”.

²³⁸ Muriel, 2001:

²³⁹ Lagarde, 2005: 479

²⁴⁰ Tomás de Aquino, 1977: 329

Tener demasiados deleites es un vicio, señala Santo Tomás, y “es dañoso para el cuerpo”.²⁴¹

En el voto de castidad, la regla prohíbe a la religiosa tener todo tipo de contacto por medio de los sentidos. Se le prohíbe ver, escuchar, oler, hablar, y sobre todo tocar. Oler, porque los olores son sensuales; hablar y escuchar, porque hay palabras que deleitan con tan sólo oír las o hablarlas; tocar, porque es el sentido que más ocasiona a “torpezas”. Sin embargo, el sentido del tacto es para los religiosos como el más peligroso de todos y quedó asociado al placer carnal. A través de él la religiosa corre más peligro de deleitarse y, por lo tanto, de perder la castidad espiritual. Es decir, se considera a los sentidos como un medio para obtener placer, o como piensa San Agustín para deleitarse. Es por eso que las religiosas siempre estuvieron preocupadas por guardar los sentidos por medio de la mortificación de cada uno de ellos.

En las biografías se dice que las religiosas guardaban todos los sentidos con mucho cuidado. Sor Rosa, por ejemplo, llegó a extinguir el apetito del gusto, “de modo que ni le inclinaba la naturaleza a comer”, y que “no fue menos la mortificación que observó siempre en los demás sentidos”. Del sentido de la vista se dice que “continuamente andaba con los ojos bajos, negándolos a toda vista curiosa”, y que guardaba “silencio estrechísimo” para guardar el sentido del oído.²⁴² Rosalva Loreto señala que el control, uso y tormento de los sentidos “formaron parte del camino de la perfección al concebirse como parte de una lucha cotidiana contra las tentaciones y el pecado. Vigilar y mortificar cada uno de los sentidos formó parte del control del placer como norma de civilidad”.²⁴³ Así también lo deja ver Santo Tomás cuando dice que los máximos deleites son los sentidos.²⁴⁴

²⁴¹ *Ibidem*:

²⁴² Muriel, 2001: 187

²⁴³ Loreto, 2000: 284. Para más información, la autora en este libro dedica un apartado para hacer el análisis de cada uno de los sentidos y muestra ejemplos de religiosas que usaron los sentidos como parte de su experiencia mística.

²⁴⁴ Tomás de Aquino, 1977: 333

Cabe señalar que la guarda de los sentidos tiene su raíz teológica en San Agustín. En su obra *Confesiones*, el teólogo cuando habla de contenerse de la concupiscencia de la carne se confiesa diciendo que las imágenes de cosas le asaltan.

Cuando estoy despierto, sin fuerza alguna, es verdad, pero en sueños llegan no sólo hasta el deleite, sino incluso hasta el consentimiento y a algo que se parece mucho al acto mismo. Y tanta fuerza tiene en mi alma sobre mi carne la ilusión de la imagen, que esas visiones irreales obtienen de mí durante el sueño lo que la visión de las realidades no puede obtener cuando estoy despierto.²⁴⁵

En esta cita San Agustín habla de que no puede resistirse a la sugestión de los sueños, pero más adelante se refiere así de los otros sentidos. Para él los sentidos son experimentados como fuentes de placer prohibidas o como sensaciones violentas y potencialmente peligrosas. De ahí que a las religiosas se les pida la guarda de los sentidos.

Otra concepción que aparece en el voto que venimos exponiendo es aquella que se refiere a que los pensamientos “torpes y deshonestos” pueden ocasionar que la religiosa atente contra su castidad. La regla señala que si la monja pensara en hacer ciertas cosas si estuviera casada, está consintiendo en hacer “cosas lascivas y deshonestas”. Se recomienda, así, examinar el pensamiento, las palabras y todas las acciones. Incluso se recomienda examinar los sueños, para saber si despiertas consintieron la delectación. Aunque la regla recomienda no deleitarse pensando en el sueño, la moral sexual recomendaba “examinar todos vuestros pensamientos, todas vuestras palabras y todas vuestras acciones. Incluso examinad hasta vuestros sueños”, para saber si la delectación fue voluntaria o involuntariamente, y para saber si el pecado es venial o mortal.²⁴⁶

Para la visión religiosa de ese tiempo hay muchas maneras en que la religiosa comete pecado en materia sexual: por medio de los sentidos, las obras,

²⁴⁵ Agustín de Hipona, 2003:220

²⁴⁶ Cita tomada de Foucault, 2000: 28

los pensamientos y en los sueños, si las “cosas deshonestas” que se soñaron no se desecharon despertándose.

Se puede concluir con todo lo dicho, que para la Iglesia, en términos generales, la sexualidad va más allá del mero contacto sexual. Las religiosas deben ser castas y puras no sólo en cuanto se refiere a su cuerpo, sino también en el pensamiento, las palabras y las obras. Se deben evitar los pensamientos “torpes y deshonestos” y se deben rechazar las relaciones sexuales no sólo porque “el uso de los órganos sexuales se ordenan [solo para] la conservación de la especie”,²⁴⁷ y que ellas renunciaron a su uso al momento de profesar; sino también porque la pureza las acerca más a Dios. La regla recomienda conservarse en esta “virginal pureza” porque las hace “dignas esposas de Cristo”.²⁴⁸

Como se ve, con todo lo anterior, la religiosa no sólo debe renunciar a su sexualidad genital, sino a todo aquello que se considera que produce placer. Debe renunciar al placer porque éste tiene que ver con el cuerpo, y el cuerpo es lo que impide el ascenso espiritual. Si Cristo fue despojado de los placeres del cuerpo y de los sentidos,²⁴⁹ por qué no habría de despojarse de los mismos a sus esposas. Pero como el instinto sexual no puede ser eliminado de los sujetos; entonces se prohíbe todo tipo de contacto (ver, oír, tocar, hablar) sólo para reprimir el instinto sexual de las religiosas.

Las constituciones señalan al respecto que las religiosas deben “guardar fidelidad, viviendo en gran pureza, y castidad en el alma, y en el cuerpo, mostrando este afecto en obras, y compostura en el vestir, y tocados”. Asimismo que se deben apartar y abstener de tener amistades, y tratos particulares con clérigos, frailes, y seculares.²⁵⁰

²⁴⁷ Tomás de Aquino, 1977: 327

²⁴⁸ Quiñones, 1736: 51

²⁴⁹ Ranke, 1994: 10. señala que “los teólogos celibatarios han transmitido de Jesús, la imagen de un redentor carente de apetito sexual y enemigo del placer”

²⁵⁰ Constituciones generales para todas las monjas y religiosas, sujetas a la obediencia de la orden de San Francisco, capítulo VII

Otro voto en el que también se ven reflejadas ciertas concepciones sobre la sexualidad, aunque no de manera explícita, es el que se refiere al voto de clausura. En la explicación de este voto no se menciona una palabra sobre el deseo sexual, pero no hay que olvidar que el origen de los monasterios femeninos fue con la intención de resguardar la castidad de las mujeres viudas;²⁵¹ y durante la colonia para resguardar a las vírgenes solteras y a las que estaban en espera del matrimonio. Cabe señalar que en pleno siglo XX existieron en Europa instituciones que funcionaban como los conventos porque eran controlados por monjas, en donde se encerraba a las mujeres que se creía habían tenido una conducta sexual reprobable. Salir embarazada sin casarse, ser violada, e incluso ser bonita, todavía era un pecado; pero también no hay que descartar una idea muy arraigada en el hombre, sobre todo religioso, que cree que hay que encerrar a las mujeres para eliminar todo tipo de tentaciones y evitar que los hombres pequen.²⁵²

El voto de clausura se entiende no sólo en el sentido de que la religiosa no puede salir del convento, sino también que ninguna persona puede entrar. Se evita en lo posible que la religiosa tenga contacto con todo sujeto. Algunos casos que fueron llevados ante el tribunal de la Inquisición señalan que la entrada de religiosos a los conventos se prestó para que algunas monjas se enamoraran de ellos, y para que sucumbieran al deseo sexual. Otros, como los de solicitud, señalan que los religiosos aprovecharon su entrada para cometer delitos sexuales con las religiosas. De ahí, la insistencia de la iglesia para que no entrasen los hombres a los conventos, ni salgan las religiosas.

La Iglesia tomó todas las medidas necesarias para evitar toda posible unión carnal entre monjas y religiosos. Así, instituye en las constituciones y en los preceptos de los Concilios que los que confiesan a las monjas tengan no menos

²⁵¹ Ramírez, 2005: 33-35

²⁵² Mullan, Peter. *En el nombre de Dios*, film inspirado en hechos reales que tiene como eje central mostrar los abusos y maltratos sufridos por jóvenes internas de un convento de monjas en los años 60's en Irlanda. "Los conventos de la Magdalena, el último de los cuales fue cerrado en 1996, formaba parte del sistema de instituciones en el que se confinaba a las mujeres condenadas por la sociedad... sus pecados: ser víctimas de violación, ser demasiado listas o madres solteras". Asimismo cabe señalar que en la actualidad siguen existiendo este tipo de instituciones, pero ahora la lógica es ayudar, más no castigar.

de 40 años, que sean de edad avanzada y conducta intachable; que el visitador sea del tal honestidad y costumbres, que se debe tener perfecta noticia de ellas; y del capellán se dice que solo puede entrar al convento acompañado de otro clérigo.²⁵³

Para impedir que alguna religiosa salga del convento se ordena que todas las ventanas tengan rejas de hierro, y que las vistas comunes estén con celosías. Se controlan las puertas o cualquier salida que pudiera haber. La portera debe ser madura, prudente, y de edad conveniente. Debe residir de día en la portería en una celda, abierta su puerta, y con una compañera. La puerta debe ser de dos puertas y con dobles cerraduras. De noche se deben cerrar las puertas con dos llaves y una la debe tener la portera y la otra la abadesa.

Existen otros preceptos dentro de la regla y constituciones que aluden a que pueden existir comportamientos que involucran a las religiosas con cierto tipo de sexualidad. En el capítulo IV de las constituciones se señala y se ordena que todas las religiosas deben dormir en un dormitorio común, cada una en su propia cama y con una vela encendida. Se prohíbe que las religiosas duerman juntas y se ordena que haya luz porque “existe la posibilidad de que el pecado se manifieste”.²⁵⁴

Otro precepto es el que ordena la forma en que han de vestir las religiosas. En efecto, el cuarto precepto de las constituciones señala que el hábito de las monjas ha de ser de sayal o jerga, de color ceniza, de poco ruedo, y que no llegue hasta el suelo; que el calzado debe ser unas alpargatas y que los tocados sean de lino y cuerda de cáñamo. Se ordena todo esto porque la castidad se debe guardar “mostrando afecto en obras, y compostura en el vestir, y en los tocados”. Con esto, la religiosa no sólo no debe mostrar el cuerpo, sino que no debe mostrar ningún tipo de gracia que pueda atraer a los hombres. También por eso

²⁵³ III Concilio Provincial Mexicano, México, 1585, libro III, título XIII, “De los regulares y de las monjas”, p. 180

²⁵⁴ Lizarraga, 2003: 74

se ordena que se aparten y “se abstengan de tener amistades, y tratos particulares con clérigos, frailes y seglares”.²⁵⁵

Para terminar, estos documentos que hemos enumerado presentan una constante en relación a la sexualidad: entregar la vida a Dios en el voto significa renunciar a la sensibilidad del cuerpo que produce placeres. Pero más allá de esta descripción los documentos nos muestran que en las religiosas el cuerpo aparece como un punto que establece una distancia entre Dios y el hombre. Controlar la sexualidad significa acercarse a Dios, y romper con el castigo del que habla San Agustín. Asimismo, se puede observar que las prácticas y escritos de las monjas coinciden o participan de las concepciones que teólogos clásicos habían desarrollado ya siglos atrás.

²⁵⁵ Quiñones, 1736: 64

CONCLUSIONES

El interés con el que se comenzó esta investigación fue, en un principio, explorar las sexualidades “prohibidas” o “marginadas” en la Nueva España. Posteriormente, conforme se avanzaba en el análisis documental, la lectura y el fichado bibliográfico, se fue delimitando el objeto de estudio y se centró en las concepciones teológicas de la sexualidad que conformaron las prácticas institucionales del siglo XVIII novohispano, en el marco del convento de Corpus Christi para cacicas indígenas. Así, tres de los cuatro capítulos que conforman este trabajo descansan sobre ciertas ideas religiosas, a través de las cuales surgieron determinadas formas de pensar la sexualidad, y que hacen que se vea o analice como un fenómeno sociocultural.

Conforme a la tesis que planteo, en el primer capítulo, la sexualidad quedó sometida al matrimonio y a la pareja heterosexual. Según la forma de ver y entender la sexualidad de San Agustín y Santo Tomás, ésta quedaba dissociada del placer y tenía solamente fines procreativos. Todas las prácticas que se apartaban de esta restricción eran consideradas como pecado. De ahí que sus ideas contribuyeron a que la Iglesia se atribuyera la vigilancia de la vida privada, se tipificaran y se descalificaran ciertas prácticas sexuales, que se vieran negativamente, y, que se castigaran posteriormente.

La intención de este capítulo no fue hacer una cronología de las ideas de ambos teólogos en la teología cristiana a partir del siglo V. La intención fue analizar el impacto cultural, más que teológico, que tuvieron las concepciones de San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino, y que se vio reflejado en las instituciones novohispanas del siglo XVIII. Y aunque no dudo que hay otras ideas cristianas sobre la sexualidad, fueron ambos teólogos medievales y sus ideas quienes predominaron culturalmente porque se ajustaron al modelo sexual que proponía la Iglesia.

Asimismo, se incluyó un apartado donde se expone que las ideas de la sexualidad de ambos teólogos, sobre todo las de San Agustín, tenían que ver con

cierto rechazo hacía las mujeres; misoginia que más que un concepto teológico, considero, tenía que ver con un contexto cultural, social, y hasta psicológico, y no únicamente biográfico. Así, exponer el trabajo algunas afirmaciones de la historiadora Uta Ranke no tiene la intención de hacer un análisis psicologista de la historia, sino solamente mostrar que en los sujetos también cuenta el estado emocional o psíquico, ya que éste “está ligado a una red de valores culturales que sostienen y aclaran los aspectos esenciales de su personalidad, de sus elecciones y de su conducta”.²⁵⁶ A su vez, cabe aclarar que tampoco “se pueden interpretar las conductas individuales sin tomar en cuenta el papel de los factores culturales”.²⁵⁷ Esto hace que ambos pensadores no sólo se les deba ver como teólogos, sino también como hombres de su tiempo, cuyas obras no sólo trascienden su época, sino también la reflejan.

En el segundo capítulo la tesis consiste en demostrar que la raíz de las ideas de ambos teólogos se hacen presentes en la sociedad y en las instituciones novohispanas. Para tal efecto, primero expuse cómo la teología tomista se implantó en la Nueva España a través del discurso de teólogos formados en la corriente tomista, y de documentos conciliares, con carácter legislativo. Así, con el propósito de ver el discurso que prevalecía sobre la sexualidad se analizaron los decretos del Tercer y Cuarto Concilio Provincial Mexicano, las Leyes de Indias, y algunas querellas donde se tipificaban algunas prácticas como delitos sexuales.

A través de estos documentos intento mostrar cómo ciertas prácticas de ser consideradas como pecados, pasaron a ser delitos. Y, así como anteriormente se jerarquizaron según la gravedad del pecado, también se calificaron según la gravedad del delito. A partir de esta calificación las consecuencias de cometer adulterio o ser homosexual no serán las mismas. Al adúltero se le azotara o desterrara, pero al homosexual se le encerrara o se le condenara a la hoguera. También cabe señalar que los preceptos de los concilios y las cláusulas de las leyes sólo muestran el discurso tomista en las autoridades eclesiástica y civil, pero las querellas muestran el de algunos sujetos; que si bien no podemos

²⁵⁶ Pewzner, 1999:33-34

²⁵⁷ *Ibidem*

generalizar, sí muestran su existencia en la sociedad. Así, la exposición de las querellas de los delitos sexuales no tuvo la intención de hacer un estudio social de la sexualidad, sino sólo constatar que la raíz de la teología clásica seguía vigente y tuvo un impacto cultural en la sociedad del siglo XVIII.

Otro punto que se trató en este capítulo es el las técnicas que utiliza el poder para controlar las conductas de los individuos, entendidos estos desde la perspectiva de Foucault. Es así que una de las funciones del poder es prohibir.²⁵⁸ Esto es, que la iglesia se valió de dos técnicas, la confesión y el matrimonio, para prohibir ciertas practicas e imponer una moral sexual precisa. La primera para saber toda la verdad sobre el sexo, y la segunda para controlarlo. Las cláusulas del Tercer Concilio exigen la confesión y previene de fuertes penas para quienes no la hagan porque nadie debe quedar fuera del control del poder y de aquella moral sexual. Y lo mismo sucede con el matrimonio.

En cuanto a la elección del convento de Corpus Christi, obedeció, primero, al hecho de haber leído las biografías que Josefina Muriel publicó en el libro *Las indias caciques de Corpus Christi*, posteriormente, al descubrimiento, por mi parte, del texto *Explicación de la Primera Regla de la esclarecida Madre Santa Clara de Assís*, editado en 1736 por el vicario del propio convento. Ambos textos me permitieron ver que es en dicho convento en donde apareció de manera más contundente las ideas que la teología clásica venía propugnando sobre la sexualidad como absolutas y dadas por Dios.

Así, el tercer capítulo tuvo el propósito de mostrar un escenario de la institución, ubicarlo en el tiempo y el espacio, mostrar sus prácticas normativas, y sobre todo, a los sujetos que habitaron en él. Mostrar su función interna tiene que ver con el hecho de que hay que comprender que el convento de Corpus Christi no sólo tiene una lógica social, como muy bien lo señala Mina Ramírez, sino también una lógica interna y hasta política, como lo señala Marcela Lagarde. Es importante aclarar que el convento de Corpus Christi es solo uno de los muchos espacios de la vida conventual en donde se pueden estudiar las ideas

²⁵⁸ Foucault, 2000:20

que se exploran en el cuarto capítulo, pero por el momento me concentro sólo en él porque es el punto de arranque para una posterior investigación.

Del cuarto capítulo se concluye que ya desde San Agustín quedó claro que la sexualidad tiene una relación muy estrecha con el placer y el placer con el cuerpo. En las prácticas de algunas religiosas de Corpus Christi se pudo constatar que el cuerpo es el centro de atención. El cuerpo las martiriza, les recuerda que no pueden ser totalmente espirituales, y que es éste el que las separa de Dios.

Para las monjas la espiritualidad solo se logra reprimiendo el placer, mismo que se desplaza hacia los sentidos. Por esta razón, se niegan a levantar la mirada, hablar, oír y comer y someter el cuerpo porque no le dejan “hacer su voluntad”. Dejarlo hacer su voluntad significaría darle satisfacción y el fin del placer es la satisfacción. Es entonces que la renuncia de sí se convierte en el principio de salvación. Renuncian a sus necesidades y placeres para acceder a la santidad y a la recuperación del amor de Dios perdido por el pecado de desobediencia y la expulsión del paraíso.

El conjunto de los cuatro capítulos se debe ver como el inicio de un estudio más complejo en el que se tendrán que analizar a otras instituciones conventuales, otros sujetos y hacer otras lecturas más profundas que amplíen el panorama y completen la presente investigación. Este trabajo intenta ser novedoso en cuanto a que la sexualidad de la mujer en el mundo religioso de la época colonial no ha sido suficientemente estudiada. El análisis que se hizo de las concepciones sexuales en las religiosas del convento de Corpus Christi es sólo una faceta de la sexualidad, es otra cara más de la sexualidad, y es el comienzo que me llevará a resultados más amplios y concluyentes en relación con las hipótesis que me he planteado.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes documentales

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI)

MEXICO, 685
MÉXICO, 1937

Archivo General de la Nación, México (AGN):

Cárceles y Presidios, Vol. 26, "Sobre establecer casa de recolección para mujeres mundanas en San Luís Potosí", 1772

Clero regular y secular, vol. 32, exp.

Criminal, vol. 61, exp. 12. "Causa formada [en] contra de Miguel Mauricio, indio, por bestialidad", Tulancingo, 1808

Criminal, vol. 155, exp. 16, "Causa contra José Hernández y María Gertrudis Guzmán por el delito de adulterio", Actopan, 1788

Criminal, vol. 535, "Querrela de Leonarda Maldonado contra Don Antonio Cano y Barona, acuñador de la real casa de moneda", México, 1737

Criminal, Vol. 35, exp. 14, "Causa en contra de Bernardo Ramírez por el delito de estupro, Atitalaquia", 1770-1798, fs. 306-336

Historia, tomo 34,

Inquisición, vol.863, exp.

Inquisición, vol. 1103, exp. 49, "calificación del pasaje de la obra intitulada: desengaño de religiosas y de almas que tratan de virtud, escrita por la madre sor María de la antigua". México, 1771, fs. 357-361.

Inquisición, vol.1344, exp.

AGN Reales cédulas, vol. 52, exp.9, "convento de corpus cristi. Queja de las religiosas por haber entrado al convento tres españolas", 18 de marzo de 1733, fs. 16.

Reales Cédulas, vol. 67, exp.7, "Corpus Christi. Que se remita información de la monja Sor Francisca Tomasa de La Santísima Trinidad", 1747, f.16, 20

Reales Cédulas, vol. 67, exp. 7, fs.20, septiembre 28 de 1747. "Corpus Cristi. Que se remita información de la monja sor francisca tomasa de la santísima trinidad".

Reales cédulas, vol.75, exp.14, fs.4, marzo 1º de 1755. "Manifiesta no haberse tomado en cuenta lo referido por el indio cacique don diego de torres Vázquez sobre que las de corpus crhisti de México experimentaban malos tratamientos. Religiosas".

Reales cédulas, vol. 234, exp.55, fs.3, marzo 1º de 1755. "Religiosos al virrey de la nueva España participándole haberse despreciado la representación del indio cacique diego de torres Vázquez, sobre suponer que las religiosas del convento de corpus christi de México experimentan malos tratamientos, previniéndole lo demás que se expresa".

Fondo Reservado de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia. (BMNAH-FR)

COL. G.O. 30, TORRES Cayetano, Antonio. "Directorio para las novicias de este convento de S. Phelipe de Jesús y pobres capuchinas de México, manuscrito".

VOL. 93, "Carta a la abadesa del convento de Corpus Christi", fs. 112r, 112v. "Carta de Sor María del Sacramento a Fr. Joseph Ximenes, Ministro Provincial del convento de San Francisco", f. 114r. "Interrogatorio a testigos de Sor María Francisca", fojas 83v-84r.

VOL. 108, Noticias que se han tenido en el convento de indias en que a las extorsiones...

Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México (BN-FR)

Constituciones Generales para las monjas y religiosas, sujetas a la obediencia de la orden de Nuestro Padre San Francisco, en toda la familia cismontana, Imprenta de la casa de la V. María de Jesús de Agrada, Madrid, 1748

QUIÑONES Nicolás. *Explicación de la Primera Regla de la esclarecida madre Santa Clara de Assis*, México, 1736.

Fuentes bibliográficas

AMERLINCK de Cosi Ma. Concepción, Manuel Ramos Medina (1995), *Conventos de monjas. Fundaciones en el México colonial*, México, Grupo Condumex.

AQUINO Tomás de (1977), *Suma contra los gentiles*, Sepan Cuantos num. 317, México, Editorial Porrúa.

ARZATE Becerril, Jesús (2005), *No es por vicio ni por fornicio. El matrimonio en occidente e historias de pecado en Temoaya durante el siglo XVIII*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

BANTMAN Béatrice (1998), *Breve historia del sexo*, Barcelona, España, Paidós.

BENÍTEZ, Fernando (2003), *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*, México, Ediciones Era.

CHOCANO Mena, Magdalena (2000), *La América Colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana*, Madrid, España, Editorial Síntesis.

F. Tomás y Valiente, B. Clavero, y otros (1990), "El crimen y pecado contra natura", *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, España, Alianza editorial, pp. 33-55

FOUCAULT, Michel (2001), *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, México, Editorial Siglo XXI.

FOUCAULT Michel (2000), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 28ª edición, México, Siglo XXI.

FREUD, Sigmund (2002), *El malestar en la cultura*, Madrid, España, Alianza Editorial.

GARCIA Cubas, Antonio (1960), *El libro de mis recuerdos*. Narraciones históricas, anecdóticas y de costumbres mexicanas anteriores al actual estado social ilustradas con más de trecientos fotograbados, México, Editorial Patria, S.A., Colección México en el siglo XIX.

GIRAUD, François (2006), "Mujeres y familia en Nueva España", *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, coord. Carmen Ramos Escandón, México, Colegio de México.

G.R., Quaipe (1989), *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelo, España, Editorial Crítica.

GONZÁLEZ Marmolejo, Jorge René (2002), *Sexo y confesión. La iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México, CONACULTA-INAH.

HIPONA, San Agustín de (2002), *La ciudad de dios*, ("Sepan Cuantos" núm. 59), México, Editorial Porrúa.

LAGARDE y de los Ríos, Marcela (2005), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas y locas*, 4ª edición, México, UNAM.

LAVRIN, Asunción (1991). *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica siglos XVI-XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo.

- LAVRIN, Asunción (2005), "La sexualidad y las normas de la moral sexual", *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo II, México, Colegio de México-FCE, pp. 495-
- LIZARRAGA Cruchaga, Xavier (2003), *Una historia sociocultural de la homosexualidad*, México, CROMA-PAIDÓS.
- LORETO López, Rosalva (2000), *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, Colegio de México.
- LOURAU, Rene (2001), *El análisis institucional*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu editores.
- MARINA Arrom, Silvia (1988), *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857*, México, Siglo XXI editores.
- MURIEL, Josefina (2001), *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, UNAM.
- ORTEGA, Noriega, Sergio (1999), "Los teólogos y la teología novohispana sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales. Del Concilio de Trento al fin de la Colonia", *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España, Seminario de Historia de las mentalidades, Colección Científica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.
- PARTRIDGE, Burgo (2005), *Historia de la orgías*, Barcelona, España, Editorial Byblos.
- PASTOR, Marialba (2004), *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica.
- PEREYRA Carlos, Luis Villoro, y otros (2005), *Historia ¿Para qué?*, México, Editorial Siglo XXI.
- PIZZIGONI, Caterina (2004), "Para que le sirva de castigo y al pueblo de ejemplo. El pecado de poligamia y la mujer indígena en el valle de Toluca (siglo XVIII)", *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, México, Colegio de México-CSIC. pp. 193-217
- QUEZADA Noemí (1997), *Religión y sexualidad en México*, México, UNAM-IIA-UAM.
- RAMÍREZ Montes, Mina (2005), *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro (1607-1864)*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas.
- RANKE-HEINEMANN, Uta (1994), *Eunucos por el reino de los cielos, Iglesia católica y sexualidad*, Madrid, España, Editorial Trotta.

RICARD, Robert (1986), *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. de Ángel María Garibay K., México, FCE.

ROMERO Galván, José Rubén (2003), "La nobleza indígena en la época colonial. Cargos políticos y privilegios sociales", *Los privilegios perdidos*, México, IIH/UNAM, pp. 55-73

RUBIAL García, Antonio (2005), "¿Herejes en el claustro? Monjas ante la inquisición novohispana del siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 30, México, pp.19-38

RUBIAL García, Antonio (2005), "Los conventos mendicantes", *Historia de la vida cotidiana en México II. La ciudad barroca*, México, COLMEX-FCE, pp. 169-191

SAHAGUN, Bernardino de (...), *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, FCE.

SALAZAR De Garza, Nuria (1990), *La vida común en los conventos de monjas en la ciudad de Puebla*, Puebla, Biblioteca Angelopolitana.

----- (2005), "Los monasterios femeninos", *Historia de la vida cotidiana en México II. La ciudad barroca*, México, FCE, pp. 221-259

SÁNCHEZ Lora, José Luís (1988), *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

SARABIA Viejo, María Justina (1997), "La Concepción y Corpus Christi. Raza y vida conventual femenina en México, siglo XVIII", *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, Clara García Ayluardo, Manuel Ramos Medina (Coord.), México, INAH-CONDUMEX-UIA, pp. 179-192

SAZS, Ivone, Susana Lerner (2000), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, El Colegio de México.

----- (2000), "Primeros acercamientos al estudio de las dimensiones sociales y culturales de la sexualidad en México", *Sexualidades en México*, México, El Colegio de México.

TOVAR de Teresa, Guillermo (2003), "Místicas novias. Escudos de monjas en el México colonial", *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, México, CONACULTA-INAH, pp. 36-52

VELASCO, Juan Martín (2006), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, España, Editorial Trotta.

WIESNER-HANKS, Merry E. (2001), *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*, Madrid, España, Siglo XXI de España.