

# LAS MONJAS INDÍGENAS DE CORPUS CHRISTI EN NUEVA ESPAÑA. ETNICIDAD Y ESPIRITUALIDAD EN EL SIGLO XVIII

Rodrigo Núñez Añonibia\*

## RESUMEN

Este artículo introduce la discusión de la espiritualidad religiosa femenina aunque centrándose en el problema de "lo étnico" en Nueva España.

Usando una rica colección de fuentes, también ahonda acerca de temas tales como los problemas de grupos sociales, capacidad intelectual, alfabetización, y la voz pública de religiosas. Por más de doscientos años los conventos habían sido dominio exclusivo de las mujeres españolas. Pero las indígenas vieron interesadas en vocaciones espirituales, también. La investigación muestra su lucha, y éxito eventual, para tener un convento sólo para sí mismas.

## PALABRAS CLAVE

Convento, espiritualidad, obligaciones sociales, mujeres indígenas, religión.

Recibido: 05 de noviembre de 2013

## ABSTRACT

This article introduces the discussion of female religious spirituality while focusing on the issue of "the ethnic" in New Spain.

Using a rich collection of sources, also delves into questions of social group; intellectual capability, literacy, and the public voice of religious. For more than two hundred years, convents had been the exclusive province of Spanish women. But natives were interested in spiritual vocations, too. The investigation tells of their struggle, and eventual success, to have a convent for themselves alone.

## KEYWORDS

Convents, spirituality, social obligations, indigenous women, religion.

Aprobado: 14 de enero de 2014

\* Doctor en Ciencia Social. Profesor-investigador tiempo completo del Cuerpo Académico de Historia de México y de la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. SNI- nivel I y miembro sistema PROMEP. E.-mail: rnuneza@yahoo.com

## INTRODUCCIÓN

Uno de los pocos escritos disponibles redactado por una monja indígena es el relato biográfico de la fundación de la abadía de Corpus Christi, el primer convento para mujeres indígenas en el México colonial. El relato, el cual se atribuye al confesor de la autora, finaliza con un reporte impreciso de un evento misterioso. La escritora cuenta que el padre de una novicia española que había sido aceptada en Corpus Christi, había hecho preparaciones para asesinar a las monjas indígenas que vivían ahí. Había colocado una escalera para trepar el muro del convento, y la noche en que planeaba entrar y asesinar a las monjas, alguien lo asesinó en el lugar. La escritora concluye la anécdota apuntando que tanto ella como sus compañeras monjas indígenas sufrían mucho mientras las monjas y novicias españolas vivían entre ellas<sup>1</sup>.

El episodio mencionado por la monja de Corpus Christi — que en 1724 se convirtió en el primer convento del México colonial en aceptar mujeres indígenas como monjas— ilustra los conflictos raciales que existían en el interior y en torno al convento. La existencia de Corpus Christi significó la oposición de muchas personas que dudaban de la capacidad espiritual e intelectual de las indígenas. Algunas autoridades religiosas, con el respaldo de personas poderosas en la sociedad colonial, demostraron oposición al permitir el ingreso de monjas y novicias españolas

en el convento. Las monjas españolas se enfrentaron a las monjas indígenas generando mayor tensión en todos lados.

La tensión, sin embargo, tuvo origen en un tendido debate sobre el mundo indígena en Nueva España que comenzó a emerger incluso antes de que Corpus Christi abriera sus puertas. Cuando el convento para mujeres indígenas se abrió, apenas una posibilidad de esta consideración pública. Al mismo tiempo, diferentes facciones de las autoridades eclesiales formularon y expresaron posiciones encontradas sobre la capacidad de que las mujeres indígenas se convirtieran en monjas. El debate que tuvo lugar revela la importancia que lo étnico poseía para la población española. Los españoles propagaron su ideología de jerarquía social, “que colocaba a los españoles en la cima, castas (individuos que heredaban de mezclas raciales) en el medio y los indígenas y africanos en la base”, y organizaron la sociedad de acuerdo con ello<sup>2</sup>. En opinión de los individuos que se oponían fervientemente a la apertura de los conventos para indígenas, lo que estaba en juego, era la legitimidad de la superioridad de los españoles.

En el periodo colonial, la desigualdad étnica se fusionó con ideologías de género. La apertura del primer convento para mujeres indígenas en la Ciudad de México atrajo controversias sobre estas mujeres y expuso las cuestiones de género de las creencias raciales. De acuerdo con Kristine Ibsen, durante el

1 *Apuntes de algunas vidas de nuestras hermanas difuntas*, México, Archivo del convento de Corpus Christi. Monasterio autónomo de las Clarisas de Corpus Christi, México.

2 R. Douglas Cope, *Los límites de la dominación racial, sociedad plebeya la ciudad colonial de México, 1660-1720* (Madison: imprenta de la Universidad de Wisconsin, 1994), 4.

periodo colonial en la América española, “el hombre era asociado con el alma, el espíritu y la razón, mientras que la mujer se asociaba al cuerpo, la carnalidad y el pecado”<sup>3</sup>. Además, las “cualidades” y la “naturaleza” de los pueblos indígenas eran parte del tema de debate, pues las mujeres indígenas experimentaban una doble alienación por virtud de su sexo y la desigualdad étnica “desde cualquier lugar en la herencia espiritual, y en particular desde un punto tan elevado como lo era la profesión religiosa”<sup>4</sup>.

En lo que sigue, analizo tres documentos que muestran la complejidad del debate racial y los conflictos que tuvieron lugar en el México colonial como consecuencia de la apertura de Corpus Christi. Primero, examino el relato biográfico de Catarina Tegakovita, una mujer indígena de Nueva España. El relato apareció en México, en una traducción al español, como parte de la literatura de la espiritualidad de las mujeres indígenas. En segundo lugar, analizo dos capítulos de la *vida* de Sebastiana José de la Santísima Trinidad, una monja que vivió entre las monjas indígenas en Corpus Christi. El sacerdote que escribió la biografía intentó documentar su vida yemplar, incluso cuando menciona directamente, el conflicto étnico que fue provocado por la presencia de las monjas y novicias españolas en el convento. Por último, considero una parte de un documento recientemente

encontrado en los archivos de Corpus Christi. El manuscrito es un conjunto de relatos biográficos titulado *Apuntes de algunas vidas de nuestras hermanas difuntas* (Notes about the lives of Some of our Deceased Sisters). Los relatos son producto de los últimos tres distintos manuscritos, todos de autores anónimos. Ciertas palabras lingüísticas parecen indicar que todos los escritos provienen de manos femeninas y que al menos uno de ellos es de mano indígena.

Para cada uno de los tres documentos, el análisis enfatizó las preocupaciones raciales de género y espirituales que moldearon a los autores. Para concluir, señalo que la interacción entre sexo y género jugó un rol principal en la construcción de los argumentos de cada uno de los autores. La identidad y posición de cada autor se vincularon estrechamente con el marco retórico que era empleado en el tratamiento de las cuestiones de espiritualidad y raza.

## HISTORIOGRAFÍA

En las últimas décadas, se ha abierto una nueva brecha dentro de los estudios coloniales y comúnmente llamada “escritos conventuales”, de acuerdo con Katheleen Myers<sup>5</sup>. Los primeros trabajos significativos, escritos en los 1960’s y 1970’s, acerca de las mujeres religiosas coinciden con la política feminista y el interés de los académicos

3 Kristine Ibsen, *Autobiografía espiritual de las mujeres en la América colonial española* (Gainesville: imprenta de la Universidad de Florida, 1999), 1.

4 Elisa Sampson Vera Tudela, “La transformación de una monja en cacique: de la vida de los santos a la vida indígena en la América española”, en *Género e Historia* 9 (1997): 181.

5 Katheleen Ann Myers, “Cruzando fronteras: delimitación del campo de la escritura religiosa femenina en la América latina colonial”, *Revista América Latina Colonial* 9 (2000): 151.

por escribir la historia de las mujeres<sup>6</sup>. En los 1980's, los descubrimientos de los principales documentos escritos por mujeres prepararon un nuevo espacio para la investigación y el análisis ahí donde las fronteras entre historia y literatura son difusas. Los estudios coloniales se han dirigido hacia la interdisciplinariedad académica. Importantes trabajos publicados en los 1990's como los de Jean Franco, *Mujeres delineadas* y Schlauf, Arenal y Powell, *Hermanas excepcionales*, recogieron investigaciones previas sobre los escritos conventuales en el marco de los estudios literarios y enriquecieron el análisis del discurso con la contextualización histórica. Myers señala que "una de las fuerzas directrices detrás de las nuevas tendencias de ampliación fue el impulso para descubrir y analizar nuevas voces que cuentan los relatos de personas sin voz en la literatura tradicional y los estudios históricos"<sup>7</sup>.

Los académicos han empleado varios intentos para recuperar las voces de las mujeres indígenas del periodo colonial —las personas sin voz en los estudios tradicionales previos— y éstos no han cubierto aún los documentos que darán acceso directo a las perspectivas de las mujeres indígenas. Trabajos individuales en el campo de los escritos conventuales han usado numerosos documentos acerca

de monjas indígenas a fin de comprender y develar la historia de estas mujeres, sin la necesidad de relatos autobiográficos, así como los estudios de género han hecho para el caso de las monjas *criollas*. Identificando los múltiples ejes de género y dominación racial en los documentos escritos sobre mujeres indígenas, realizados por otros en lugar de ellas mismas, los estudiosos han esforzado por señalar la voz de los *sin voz*. Estos esfuerzos, sin embargo, han tenido éxito limitado por lo que continuamos en busca de pruebas esclarecedoras de la vida intelectual de las mujeres indígenas en el periodo colonial.

Las monjas indígenas de Corpus Christi eran letradas y expresaban sus propias visiones en los escritos, tal como lo hacían muchas otras mujeres en el México colonial, dentro y fuera de los muros del convento. En la introducción a *Mujeres indígenas del México temprano*, Susan Schroeder argumenta que las monjas indígenas "sabían latín y algunas, definitivamente, sabían escribir, como lo demuestran sus peticiones, licencias y otros libros de archivo"<sup>9</sup>. Ann Miriam Gallagher señala que las monjas indígenas "eran instruidas en la doctrina cristiana, todas podían leer latín para el Oficio Divino y todas habían alcanzado cierto dominio en las artes domésticas"<sup>10</sup>. Sus escritos, sin embargo, no son fáciles de encontrar ya

6 José María Murillo, *Los criollos de Corpus Christi* (México: UNAM, 1963); Asunción Lavrin, *La vida religiosa de las mujeres en el México colonial*, III (tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1963); Ann Miriam Gallagher, *La herencia familiar: las monjas de dos 'Monasterios' en el México colonial: Santa Clara, Querétaro; y Corpus Christi en la Ciudad de México, 1724-1822* (PhD diss., Universidad Católica de América, 1972).

7 Myers, "Cruzando fronteras...", 153.

8 Criollo refiere a la persona de ascendencia española nacido en México. Véase por ejemplo, Katherine A. Myers y Amanda Powell, *Un país salvaje fuera del jardín, los periódicos espirituales de una monja en el México colonial* (Bloomington e Indianapolis: Imprenta de la Universidad de Indiana, 1999) y Kathryn Joy McKnight, *La mística de Tunja, los escritos de la Madre Castillo 1671-1742* (Amherst: Imprenta de la Universidad de Massachusetts, 1997).

9 Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett, (eds.), *Mujeres indígenas del México temprano* (Norman y London: Imprenta de la Universidad de Oklahoma, 1997), 9.

10 Ann Miriam Gallagher, "Las monjas indígenas del monasterio de Corpus Christi de la Ciudad de México, 1724-1821", en

que eran descuidados debido a prejuicios de género y étnicos.

Hasta ahora, sólo tenemos conocimiento de un manuscrito del convento de Corpus Christi, una serie de biografías anónimas sobre algunas monjas indígenas en el convento y otras acerca de las criollas fundadoras. El manuscrito fue publicado por Josefina Muriel en 1963, titulado *Las indias caciques de Corpus Christi* (The Noble Indian Women of Corpus Christi). El documento fue escrito en tercera persona y parece que fue elaborado por un sacerdote basándose en sus escritos sobre biografías o *vidas*, escritas por las monjas en el convento<sup>11</sup>. No obstante, Muriel considera que fueron las monjas indígenas las que redactaron el manuscrito que ella encontró, aún cuando los estudios en ese campo, han comenzado a ser el contrario mediante la descripción de diferentes formas de la redacción usada por los sacerdotes en sus escritos sobre las monjas en sus confesiones o escritas o *vidas*<sup>12</sup>. Además, los estudiosos han mostrado que los sacerdotes adaptaban los escritos de las monjas sin concederles ningún crédito por su trabajo. Asunción Lavrin menciona que el interés por realizar

obras ejemplares y didácticas fue usado para justificar la apropiación intelectual y la revelación de los intercambios confidenciales en una relación que se suponía era directa, personal y secreta. Jean Franco también estudió el proceso por medio del cual los escritos de las monjas pasaron de ser privados a públicos. La autora plantea que el lenguaje de la monja escritora tuvo que ser purificado con palabras por el sacerdote ya que el lenguaje de las mujeres era considerado rústico. En consecuencia, generalmente los sacerdotes editaban las obras de las monjas<sup>14</sup>. Primero, prueba que el manuscrito publicado en 1963 no fue escrito por las monjas si no que se produjo un descubrimiento reciente de los documentos originales en los archivos del convento. Estos importantes cambios de la búsqueda contribuyen al cuerpo de trabajo que se ha formado sobre la materia.

Un número considerable de estudios han seguido la búsqueda inicial de Muriel sobre la fundación de Corpus Christi. Asunción Lavrin ha analizado los conflictos en el convento durante sus primeros años así como los conflictos raciales al interior del convento<sup>15</sup>. Ann Miriam Gallagher escribió su tesis doctoral en 1972 acer-

Asunción Lavrin, *Mujeres latino americanas, perspectivas históricas*, (Westport y London: Imprenta Greenwood, 1978), 163.

11 El género de la *natural* "naturaleza espiritual" apareció en dos diferentes formas. Podía ser una autobiografía confesional o una biografía hagiográfica. La primera era generalmente escrita por la monja a su confesor, y la segunda podría haber sido escrita por una monja sobre una o más monjas en el convento o bien, por un sacerdote sobre una monja o monjas.

12 Véase, por ejemplo, Jean A. Myers, "La tríada mística en el discurso de las monjas coloniales mexicanas: Divino Creador, Virgen María y Medeador Clerical", *Revista histórica de la América latina colonial* núm. 6 (1997): 479-524; Asunción Lavrin, "La novicia menina como experiencia: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial", en *Revista histórica de la América latina colonial* núm. 2 (1993): 27-51.

13 Lavrin, "La novicia menina", 31.

14 Jean Franco, *Las conspiradoras: la representación de la mujer en México*, traducción de Mercedes Córdoba (México: El Colegio de México/ FCE, 1994), 37.

15 Josefina Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España* (México: Editorial Jus, 1995); Lavrin, "Vida religiosa...". La argumentación de Lavrin trata de los conflictos que tuvieron lugar en Corpus Christi entre algunas de las monjas españolas fundadoras y las monjas indígenas. Después, fray Pedro de Navarrete, Comisario general de la orden Franciscana, ingresó más novicias españolas al convento. La autora menciona una carta en la que Sor María Teresa de San José, mientras era abadesa, escribió al Consejo de Indias pidiendo la expulsión de tres novicias españolas. Asunción Lavrin, "Esposas indígenas de Cristo: creando nuevos espacios para las mujeres indígenas en Nueva España", *Estudios Mexicanos* 15, núm. 2 (1999): 225-60.

ca de los antecedentes familiares de las monjas indígenas de Corpus Christi y otro convento en Querétaro y tiene, también, un artículo sobre el mismo tema<sup>16</sup>. Elisa Sampson publicó un libro en el que analiza el debate que rodeó la fundación del convento para mujeres indígenas y los diferentes tipos de imágenes que fueron construidas por estas mujeres<sup>17</sup>. Mariselle Meléndez escribió un artículo acerca de la identidad indígena plasmada en el manuscrito sobre las monjas de Corpus Christi, y María Justina Sarabia Viejo trata un tema similar empleando documentos del Archivo General de Indias en Sevilla. Todos estos trabajos han contribuido gratuitamente al conocimiento de uno de los más importantes acontecimientos en Nueva España, la incorporación de monjas indígenas en un convento.

Los conventos comenzaron a aparecer en la América española tras la conquista. En 1535 Juan de Zumárraga, el primer obispo de Nueva España, pidió a la corona enviar monjas españolas para establecer centros de vida cristiana entre la población indígena de mujeres pero Carlos V se opuso a la idea pues consideraba que era muy pronto en el proceso de conquista. Como señala Estenssoro para el caso peruano, vías como

el convento, a las cuales el autor integra la encomienda como mecanismo para la organización de la vida social y la transmisión de nuevas nociones y valores “subsistirán en los debates sobre el modo debía constituirse la nueva sociedad [...], como verdaderas alternativas a gran escala”<sup>20</sup>. Es decir, salir y entrar del convento se fue concibiendo como una sociedad regida por órdenes religiosas y después por la autoridad del obispo con mando político y judicial, instalando a estas nobles indígenas la “policía cristiana”. A pesar de que algunos de los primeros misionarios instruyeron a las jóvenes indígenas en la catequesis, los conventos fundados en los siglos XVI y XVII fueron para mujeres españolas y criollas. Las autoridades de la Iglesia creían que las personas indígenas no comprenderían el significado de la vida monástica. Durante parte del periodo colonial temprano, limitaron a las mujeres indígenas al rol de sirvientas o *donadas*<sup>21</sup> en los conventos. Finalmente, en 1724, el virrey don Baltasar de Zúñiga, marqués de Valero, y las autoridades clericales establecieron el convento de Corpus Christi en la Ciudad de México, un convento para mujeres nobles indígenas. Las autoridades clericales creían que la nobleza estaría mejor educada y preparada para la

16 Ann M. Gallagher, “Las monjas indígenas”, 150-166; Gallagher, “La herencia familiar”, en una entrevista telefónica que realicé con Ann M. Gallagher, me compartió una experiencia fantástica que tuvo mientras vivía con las monjas de Corpus Christi cuando realizaba su investigación. Ella tuvo acceso completo a ese archivo (que habían trasladado a otro convento) y usó los registros y libros de entradas que le dieron la información que necesitaba.

17 Elisa Sampson Vera Tudela, *Ángeles coloniales: Narrativas de género y espiritualidad en México 1580-1750* (Austin: Imprenta de la Universidad de Texas, 2000).

18 Mariselle Meléndez, “El perfil económico de la identidad racial en los Apuntes de las indias caciques del convento de Corpus Christi”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* núm. 46 (1997): 115-133; María Justina Sarabia Viejo, “La Concepción y Corpus Christi. Raza y vida conventual femenina en México, siglo XVIII”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (eds.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, (México: INAH, UIA, CONDUMEX, 1997), 179-192.

19 Lavrin, “Vida religiosa...”, 29.

20 Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los Indios del Perú al Catolicismo (1532-1795)* (Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998), 44.

21 Donadas fueron mujeres laicas que vivían en el convento, principalmente por razones educativas.

vida monástica que los demás indígenas. Además, las autoridades creían que había un grupo grande de indígenas que querían profesar, así que querían limitar el número de candidatos. En 1737, el convento de Cosamaloapan, el segundo para mujeres indígenas, apareció en Morelia y, en 1782, el convento de Nuestra Señora de los Ángeles fue abierto en Oaxaca. Tempranamente en el siglo XIX, el marqués de Castañiza, director de la escuela de formación jesuita de Nuestra Señora de Guadalupe para jóvenes indígenas, en la Ciudad de México, lo transformó en convento. Este convento, en 1811, fue el primero en abrir para mujeres indígenas sin consideración del origen de la etnia de la cual provenían.

#### CREENCIAS ÉTNICAS DE C

Un convento para mujeres indígenas no fue permitido hasta 1737 por lo que la apertura del convento significó un cambio en la política india y de género en el ámbito religioso. Investigaciones anteriores han mostrado que la transición no fue ni sencilla ni inmediata y que a pesar del cambio en política, algunos grupos continuaron luchando para restringir el acceso de las mujeres indígenas solo a papeles civiles. El ingreso de mujeres indígenas al convento fue, en realidad, parte de una continua negociación entre la nobleza indígena, los sacerdotes y las autoridades coloniales. La negociación no terminó cuando el convento abrió sus puertas sino que continuó e hizo partícipes a las

monjas indígenas. El primer convento se pensó inicialmente solo para miembros de la nobleza indígena. Los indígenas mantuvieron una posición especial de poder, particularmente durante los primeros años de la Colonia. Permitieron que los españoles interactuaran con el resto de la población indígena cumpliendo los macehuales el papel de intermediarios entre los colonizadores y los colonizados. En su posición de intermediarios, poseían privilegios que los distinguían del resto de los indígenas pero no alcanzaban el mismo estatus social y económico que los españoles. La nobleza indígena fue racialmente inferior a los españoles, tanto en la sociedad colonial como en la jerarquía religiosa.

A los hombres de la nobleza indígena se les permitió participar antes que a las mujeres indígenas nobles, en la vida religiosa. No obstante, no lo hicieron en un monasterio en sí mismo. La nobleza indígena pudo aprender prácticas cristianas devotas, así como a aprender a leer y escribir en latín, náhuatl y español. Louis Burkhart menciona que el Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, fundado en 1536 por los franciscanos, tenía como su objetivo principal un “programa educativo para formar asistentes que pudieran ayudar a los frailes con las herramientas de lenguaje que necesitaban para atraer al resto de la población nativa”<sup>22</sup>. De hecho, como explica Burkhart, la preparación dada en el Colegio de Santa Cruz se convirtió en una herramienta de poder de la nobleza indígena pues, no sólo aprendieron a hablar latín y español, además del náhuatl, si no

22 Louis M. Burkhart, *Miércoles santo: un drama Nahuatl de principios del México colonial* (Philadelphia: Imprenta de la Universidad de Pensilvania, 1996), 57.

que también “habían sido educados para razonar bajo los principios occidentales así como bajo los principios lógicos nahua a la vez que podían construir argumentos a la manera de occidente así como con las artes retóricas Nahuá”<sup>23</sup>. Inicialmente, los frailes franciscanos pensaron en preparar a los indígenas para el sacerdocio pero se retractaron “no porque dudasen de su capacidad intelectual sino porque fueron dotados con sensualidad”<sup>24</sup>.

Durante los primeros siglos de conquista espiritual y evangelización, el convento de Corpus Christi permitió el ingreso de los hombres indígenas para que asumieran tareas de sacerdocio aunque las mujeres indígenas fueron restringidas para incorporarse a similares tareas. Había conventos que aceptaban a las indígenas para recibir educación y aprender acerca del cristianismo pero aún no podían convertirse en monjas cuando las autoridades de la Iglesia tuvieron que dar una razón por la cual se oponían a que las mujeres indígenas se convirtiesen en monjas, argumentaron que el problema era su sensualidad, la cual había sido atribuida previamente a los hombres indígenas. Asunción Lavrín concluye que “el feo monstruo de doble cabeza de la ineptitud intelectual e incontinencia sexual que había

retrasado el proceso de aceptación de los hombres indígenas en el clero, volvió a servir de argumento para obstaculizar el proceso para las mujeres”<sup>25</sup>. Allan Greer sostiene que “de acuerdo con sus detractores, las indígenas carecían de una virtud indispensable; consuetudinariamente los votos de pobreza y obediencia no eran una dificultad para las humildes mujeres nativas; el verdadero problema era el voto de castidad”<sup>26</sup>. Durante el debate, acerca de la capacidad de las mujeres indígenas para convertirse en monjas, se profundizó entre el clero regular<sup>27</sup>; los franciscanos, agustinos y dominicos juzgaron que el convento para mujeres indígenas era necesario pues muchas de esas mujeres habían demostrado su capacidad para la vida religiosa en los conventos para españolas y criollas<sup>28</sup>. Los jesuitas, aunque no todos, se opusieron a los conventos para indígenas.

En medio del debate sobre la capacidad de las mujeres nativas para convertirse en monjas, apareció un documento que argumentaba a favor de ella. En 1724, para contrarrestar la campaña negativa en contra del nuevo convento, Juan de Urtassum publicó un relato hagiográfico acerca de las mujeres indígenas de Nueva Francia, titulado *La gracia triunfante en la vida de*

23 *Ibid.*, 9.

24 *Ibid.*, 60.

25 Lavrín, “Las indígenas de Cristo...”, 244.

26 Allan Greer, “Virgen de Iroquois: la historia de Catherine Tekakwitha en la Nueva Francia y Nueva España”, en Allan Greer y Jodi Bilinkoff (eds.), *Santos coloniales: el descubrimiento del Santo en las Américas*, (New York y London: Routledge, 2003), 235-50. Aunque las mujeres indígenas aquí descritas eran nobles, ocupaban una posición inferior que las españolas en la jerarquía social y consideradas por lo tanto “humildes”. Además, las nobles indígenas no eran necesariamente ricas, su nobleza se debía a la pureza de sangre y su herencia.

27 Un clero que había sido, tras la decisión de Trento en 1574, limitado en cuanto a su jurisdicción sobre seglares ni curas de almas bajo la dirección de la autoridad del obispo.

28 Antonio Rubial, “La exaltación de los humillados. Indios y santidad en las ciudades novohispanas del siglo XVIII”, *Actas del III Congreso Internacional de Mediadores Culturales. Ciudades mestizas, intercambios y continuidades en la expansión continental, siglos XVI-XIX* (México: CONDUMEX/ INAH, 2000).

*Cathalina Tegakovita*<sup>29</sup>. El relato original fue de la autoría de Francisco Colonec y traducido del francés por el jesuita Juan de Urtassum. La traducción apareció en tres volúmenes en la Nueva España. En el primero, Juan Ignacio de Castorena, quien fue vicario general de las Indias, escribió un *Parecer* en el que defendía la capacidad de las mujeres indígenas para convertirse en monjas. La segunda parte de esta biografía de Catharina, tiene la forma de relato hagiográfico, y la última parte consiste en varios pequeños relatos de mujeres indígenas que se sabía habían tenido vidas ejemplares. En relación con el debate de la desigualdad étnica de Corpus Christi, la primera y última parte de la versión en español de *La gracia triunfante* son los más importantes. El relato hagiográfico de Catharina aparece sólo como una vida ejemplar de una indígena que ayudo con los deberes de Urtassum. Castorena. El relato traducido de Catharina fue el resultado del esfuerzo de los hombres para presentar evidencia convincente de que las mujeres indígenas podían ser castas y puras. Ellos defendieron la espiritualidad que las mujeres indígenas necesitaban para ingresar a convento en términos de castidad, pureza y emplanza.

Dado que el mejor argumento de desacuerdo era la falta de castidad entre las mujeres indígenas, Castorena intenta argumentar en la primera parte del libro. Su razón parece convincente, como es evidente con base en las Escrituras y Padres en quienes el Espíritu Santo dictó con su pluma de sabio: nadie puede ser

puro si Dios no lo hace casto. Debemos el regalo a su misericordia”<sup>30</sup>. En este párrafo, Castorena argumenta que para ser casto se requiere el favor de Dios. De acuerdo con él, si Dios concede ese favor a los hombres y mujeres religiosas en todas partes del mundo entonces él no negaría ese favor a las mujeres indígenas. Sostiene que la castidad y emplanza no proviene de los hombres sino de un favor divino y que un grupo o género de cualquier condición social no puede ser excluido de la voluntad de Dios.

En el tercer apartado de la apología, Castorena pasa a analizar las críticas y razones dadas en oposición a la fundación de Corpus Christi. Contra la idea de que las personas indígenas no podían comprender el significado de la vida monástica religiosa, Castorena dice “¿me pregunto si es que ellos no tienen la habilidad para apartarse de la ignorancia de nuestros santos misterios e ir en conocimiento de ellos? Entonces, ¿por qué no habrían de tener la habilidad para comprender los misterios y las obligaciones de ser cristiano para el conocimiento de los preceptos del Evangelio?”<sup>31</sup>. Castorena argumenta que las personas indígenas eran capaces de comprender los misterios del cristianismo y convertirse en cristianos, y que esa misma capacidad les permitía comprender los deberes de la vida monástica. Durante el tiempo de debate, las mujeres indígenas a las que se referían habían sido cristianas por generaciones. No había mucha posibilidad de que hubiera una falsa católica entre ella, según Castorena.

29 *La gracia triunfante en la vida de Catharina Tegakovita, india Iroquesa, y en las de otras, así de su Nación, como de esta Nueva España*, (Nendeforth *La gracia triunfante*), México año de 1724, Biblioteca Nacional, Sala mexicana.

30 *La gracia triunfante*, Parecer.

31 *Idem*.

La segunda parte de *La gracia triunfante* presenta la vida de Catharina Tegakovita, una india iriqua<sup>32</sup>. La principal virtud de Catharina era su pureza. Sus padres intentaron convencerla de que se casara pero ella se rehusó porque su amor a la pureza era más fuerte. La hagiografía menciona que su pueblo la persiguió hasta que ella dejó el poblado. Después de su partida, ella tomó su primer voto: el voto de castidad. La narración, en el estilo de un relato hagiográfico, resalta particularmente los sufrimientos y penas que Catharina soportó con alegría y paciencia. La vida de Catharina Tegakovita fue un pretexto para escribir, extensivamente y con precisión los ejemplos acerca de las virtudes de las mujeres indígenas. La tercera parte comienza con el capítulo seis, inicia con la siguiente explicación: “aquí una breve noticia de la vida ejemplar de algunas de las indígenas de esta Nueva España, particular, de la castidad que profesan y con la que se mantienen hasta su bendita muerte”<sup>33</sup>.

Urtassum incluye en la última parte del volumen, pequeñas narrativas acerca de las vidas de varias mujeres indígenas que vivieron en castidad. Los casos de vidas indígenas ejemplares que Urtassum ofrece en *La gracia triunfante* fueron tomadas de otros textos, tal vez las más reconocidas sean la de Antonila de la Concepción y Francisca de San Miguel, que son incluidas en *Paraiso Occidental*, escrito por don Carlos de Sigüenza y Góngora. Ninguna

de estas mujeres indígenas fueron monjas ya que no se les concedió ese privilegio. Así como Catharina eran mujeres que vivían de acuerdo al modelo de perfección fundado en hagiografía que seapegaron al voto secreto de perpetua virginidad. Magdalena de Páscuaro, por ejemplo, tuvo experiencias similares a las de Catharina, estaba en el convento y ofreció su voto de castidad a cambio de su recuperación. Después, sus padres trataron de hacer que se casara pero ella se negó debido a su voto. Ella concluyó su plegaria haciendo un voto de perpetua virginidad para el Santo Niño [de María], proponiendo en virtud de su pureza y castidad, preservar su cuerpo puro y sin mancha el resto de su vida”<sup>34</sup>.

El libro entonces, no sólo demuestra que había mujeres indígenas que eran dignas de ser monjas ya que podían permanecer castas durante sus vidas enteras, si no también que formaron parte central del debate sobre la *desigualdad étnica* en el que los defensores del convento buscaron cambiar la imagen de las mujeres indígenas y las retrataron como castas, como cualquier otra mujer religiosa. *La gracia triunfante* fue una pieza de literatura religiosa que desafió las creencias y prejuicios de género que los hombres religiosos tenían sobre las mujeres indígenas. A través de la obra de dos autores jesuitas fue posible presentar una nueva imagen de las mujeres e influenciar la fundación del primer convento para mujeres indígenas.

32 Urtassum localiza la provincia de los Iroquois en el borde de Nuevo México. También señala que nunca fueron conquistados por los franceses.

33 *La gracia triunfante*, 211.

34 *Ibid.*, 217.

## EL SUFRIMIENTO COMO ESPIRITUALIDAD

Otro ejemplo de literatura religiosa que forma parte del debate racial es la *Vida de la venerable Madre Sor Sebastiana Josepha de la SS. Trinidad*<sup>35</sup>. El argumento de esta obra es más sutil que el presentado en *La gracia triunfante* y la propuesta del autor difiere de la de Urtassum y Castorena. En realidad, esta “vida” no buscó una contribución directa al debate aunque sí contiene un capítulo que habla sobre las tensiones raciales causadas por la presencia de monjas españolas en el convento para monjas indígenas. La “vida” mostró que las percepciones predominantes sobre las mujeres indígenas no cambiaron completamente en el escenario colonial y que los conflictos entre razas continuaron incluso después de la fundación del convento. La “vida” de Sor Sebastiana Josepha es particularmente importante ya que se trata de una de las criollas escritas en el convento de Corpus Christi. La “vida” escrita por una de sus confesoras, esta basada en cartas y relatos espirituales que ella escribió. Por esta razón, el contenido de la “vida” es importante no sólo porque fue tomado de los escritos de Sebastiana sino también por la posición que el sacerdote toma en el conflicto, ya que reescribió las experiencias de la monja dejando al lector con una versión comunicada de lo que Sebastiana realmente escribió. El capítulo catorce de la “vida” describe el ingreso de Sebastiana a Corpus Christi y, el capítulo quince describe brevemente su estancia en el convento y su desalojo de éste.

Fray Joseph Valdés expresó su tristeza por la partida del convento de Sebastiana, presentando a Corpus Christi y las monjas como un lugar de perfección y virtud. El es afable con las monjas indígenas y no expresa oposición por la expulsión de Sebastiana del convento. La combinación de lealtad, tanto a las monjas indígenas como españolas, es sorprendente. Fray Joseph para el desafortunado capítulo de la vida de Sebastiana en Corpus Christi sus apreciaciones negativas de las monjas indígenas.

Fray Joseph comienza el capítulo elogiando al convento: “el convento, consueño es, religioso, penitente, austero y exemplar de las nobles religiosas de Corpus Christi en donde viven para el cielo y mueren para el mundo; las cándidas palomas volando a su nido y real palomar”<sup>36</sup>. Fray Joseph, enumera en el primer párrafo las múltiples virtudes del convento y enfatiza el noble carácter de sus moradoras. Sugiere que las monjas indígenas alcanzaron la perfección debido a la austera y disciplinada vida que llevaban. Recuenta que Sebastiana trató de ajustarse a su austero modo de vida. Fray Joseph prosigue señalando que es más admirable ser “el sexo débil” y practicar penitencias y mortificaciones a sus cuerpos mientras viven felices y caminando con facilidad. El tema de la castidad no figura en su descripción de la espiritualidad de las mujeres indígenas. En su lugar, el sufrimiento y la mortificación son los elementos clave en su narrativa.

35 *Vida de la venerable madre Sor Sebastiana Josepha de la SS. Trinidad, religiosa de Coro, y Velo negro en el sagrado Convento de San Juan de la Penitencia de Reliogiosas Clarisas de esta Ciudad de México*, [Henceforth Vida] México año de 1765, Biblioteca Nacional, Sala mexicana.

36 *Vida*, 100.

Sebastiana tomó el velo en el convento de Corpus Christi. Ella no tenía dinero para pagar la dote para ingresar en ningún convento pero tenía un benefactor que pagó para que ella fuese una monja. En ese convento le concedieron únicamente el velo blanco y su aspiración era practicar como una monja de velo negro. Mediante otro intercesor, el marqués de Salvatierra, Sebastiana ingresó en Corpus Christi. “El Comisario General había otorgado licencia, no sin la resistencia y disgusto de las monjas ya que no querían aceptar españolas. Al final, con la intercesión de varias personas y la persuasión de los prelados, aceptaron, en ese momento, tres entre ellas a nuestra venerable Sebastiana acerca de cuya virtud habían escuchado mucho”<sup>37</sup>.

Fueron más que un par de personas que se oponían a mantener el carácter indígena de Corpus Christi a pesar de que había sido establecido por real cédula. La admisión de españolas en Corpus Christi originó gran confusión<sup>38</sup>, pero poco se sabe de la reacción de las monjas indígenas respecto de la entrada de las españolas al convento. Uno de los relatos biográficos incluido en los *Apuntes*, da voz a una de las monjas que vivió en peligro a su convento de perderse al gobierno español, como había sucedido con el convento de Santa Clara en Querétaro, donde aceptaron a la hija de un español, Diego de Tapia, como monja. El era el principal benefactor del convento y su sola petición bastó para ver a su hija como monja de velo negro.

Su intención era hacer que ese convento aceptara mujeres indígenas, pero ninguna mujer indígena fue aceptada y permaneció como un convento de criollas<sup>39</sup>. En la “vida” de fray Joseph se menciona este hecho: “y volviendo a lo que pasó con su desalojo, es importante recordar que habiéndolo fundado este convento con la finalidad de recibir únicamente indígenas nobles y no querían recibir españolas por lo que estaban [indígenas] temerosas de perder sin este convento, tal como habían perdido otro”<sup>40</sup>.

En el relato biográfico de los *Apuntes*, la escritora toma como objetivo de su narración algunos episodios de la vida de Sor Petra de San Francisco, una de las monjas fundadoras y primera abadesa de Corpus Christi. Sor Petra era una monja criolla que procedía del convento de San Juan de la Penitencia y era, de acuerdo con esta biógrafa, muy amable con las monjas y novicias indígenas. La escritora anónima no se limita a relatar la vida y virtud de Sor Petra, incluso aprovecha la oportunidad de escribir y ser leída por una autoridad eclesiástica por relatar la verdadera versión de los conflictos en corpus Christi. La escritora emplea un estilo cálido y coloquial. Ella escribe como si estuviera hablando con el lector, quien en este caso es *Vuestra Paternidad*, seguramente el confesor de las monjas en ese momento. En ese estilo, ella ofrece la siguiente imagen de Sor Petra: “ella nos castigaría por nuestro bien y si estuviéramos llorando nos acariciaría y nos diría: Ya terminó mi

37 *Ibid.*, 102.

38 Lavrin, “Vida religiosa...”; Muriel, *Conventos de monjas...*; Sarabia Viejo, “La Concepción y Corpus Christi...”.

39 Véase a Gallagher, “La herencia familiar...”.

40 *Vida*, 108.

niña. Ella castigaría más a nuestro esposo y haría cosas peores a su majestad”<sup>41</sup>. En esta anécdota, la narradora relata que Sor Petra castigaría severamente a las monjas del convento si estas cometiesen un error y luego les hablaría con amor. Ella les daría otra oportunidad de comportarse apropiadamente pero el narrador sugiere que por lo general errarían de nuevo y recibirían reprimendas de Sor Petra. La lección que Sor Petra quería inculcarles era que sus sufrimientos no podían sobrepasar los pesares de Jesús. La idea del sufrimiento como elemento esencial de la espiritualidad, que era parte de la vida, se menciona en las enseñanzas de Sor Petra.

Cuando la biógrafa concluye el relato de la vida de Sor Petra, continúa con la redacción de los conflictos entre los mundos indígenas y criollos en el convento. La escritora puntualiza que las monjas fundadoras –todas ellas criollas– fueron las únicas que causaron problemas a las monjas indígenas sino las monjas que el padre Navarrete admitió en el convento después de la muerte de Sor Petra. La biógrafa refiere directamente el conflicto étnico, a diferencia de fray Joseph en la “vida”. Fray Joseph refiere sólo la necesidad de que Josefina abandonara Corpus Christi ya que nunca estuvo destinado a las monjas criollas y, que las monjas indígenas tenían un carácter indígena de su convento; él nunca aborda los problemas entre los grupos sociales. La narradora de la vida de Sor Petra en los *Apuntes*, en contraste, con mayor cercanía, relata las preocupaciones raciales y la espiritualidad.

En los documentos coloniales, la relación entre sexo y género es muy clara. Comparando el estilo de fray Joseph y el de la biógrafa anónima de los *Apuntes*, podemos encontrar varias distinciones relacionadas con el sexo del escritor. Varios críticos han estudiado los diferentes estilos de las “vidas” escritas por hombres y aquellas escritas por mujeres. Por ejemplo, Kathryn McKnight argumenta que los hombres que redactaron “vidas”, usualmente no indican la relación confesional con el lector; su contexto, revelan pequeños conflictos internos y revelan poco de sus posturas. Además, los escritos fueron destinados claramente a la publicación, lo que marca una gran diferencia entre la vida escrita de hombres y mujeres<sup>42</sup>. La última característica puede ser considerada simbólica de la diferencia de los espacios públicos y privados que hombres y mujeres ocupaban. La “vida” escrita por una monja, como petición del confesor, pertenecía a la esfera privada, e incluso, cuando circulaba entre los sacerdotes para ser publicada, pasaba por la revisión editorial del confesor. Los textos escritos por hombres podrían haber estado formados con el propósito de ser publicados, y podrían haber elegido entre una variedad de géneros, muchos de los cuales estaban prohibidos para las mujeres. El estilo de las “vidas” expuesto en los *Apuntes* difiere de forma importante del de *Las indias caciques de Corpus Christi* de Josefina Muriel. Como mencioné anteriormente, la biógrafa de los *Apuntes* estaba en posición de combinar comentarios espirituales o un estilo hagiográfico con la discusión sobre

41 *Apuntes*, 7-8.

42 McKnight, *El misterio de Tunja*, 56-57.

la *desigualdad étnica* con herramientas que no serían parte de un relato hagiográfico. Las “vidas” en el manuscrito publicado por Muriel son claramente hagiográficas, su estilo es rígido y formulado y su lenguaje es pulido y sofisticado. Evidentemente, los textos fueron escritos con el propósito de ser publicados y lo más probable es que hayan sido escritos por sacerdotes. Todas las obras son compuestas para retratar vidas ejemplares, modelos a seguir por los lectores. Con los *Apuntes* en la mano, podemos comparar los dos conjuntos de textos y encontrar diferencias en estilo y contenido que nos permite creer que los *Apuntes* fueron la base para los manuscritos publicados por Muriel. Además, encontramos pautas lingüísticas que nos hacen saber que el escritor o escritoras fueron monjas indígenas.

Es difícil afirmar que todos los biógrafos fueron mujeres indígenas, pero sí podemos asegurar que la obra de Sor Petra lo fue, debido al contenido de su relato. Por ejemplo, Petra relata al describir el verdadero conflicto entre las monjas españolas y las indígenas: “nuestro padre, incluso cuando dicen que nuestras madres fundadoras crearon una guerra, no fue así, no fue hasta que nuestra madre cerró sus ojos que el padre Navarrete nos envió otras cuatro monjas del convento de San Juan y otras tres novicias, pero dos de las que vinieron de San Juan fueron las que iniciaron la guerra”<sup>43</sup>. La autora explica que las dos criollas acusaban constantemente a las monjas indígenas,

ante el padre Navarrete, de actuar con irregularidades. Debido a las acusaciones de esas dos monjas, Navarrete castigaría a las monjas indígenas que quitaba sus velos. La autora expone que el padre también quería forzar a las monjas indígenas a votar para que las novicias españolas se convirtieran en monjas del convento. Navarrete, por lo que sabemos de este relato y del de fray Joseph, no estaba convencido de que las monjas indígenas debiesen vivir en un convento sin monjas criollas. Asunción Lavrin ha publicado una carta del Comisario General Navarrete en la que admite que él tenía una baja opinión respecto de la capacidad de las indígenas para controlar en cualquier sentido o gobernarse a sí mismas<sup>44</sup>.

Las monjas, sin embargo, no aceptaron lo que Navarrete solicitaba pues, de acuerdo con la autora, “la postura del beneficiario del convento era que el convento era sólo para indígenas.” La autora plantea que las mujeres indígenas tenían que soportar la difícil situación originada por la presencia de las monjas y novicias españolas hasta que Dios permitiera la llegada de una cédula real y la bula papal que expulsara a las monjas y novicias del convento. Sus comentarios sugieren que las monjas indígenas no eran solo concientes de que el conflicto al interior del convento era resultado una diferencia étnica, sino que también sabían que había personas que respaldaban su causa fuera de los muros del convento. La biógrafa concluye su narración diciendo que la historia

43 *Apuntes*, 9.

44 Lavrin, “Vida religiosa...”, 30.

relatada al inicio del trabajo, concluye “al final, nuestro padre Navarrete se detuvo. Fue mucho, mucho lo que sufrimos”<sup>45</sup>.

Su reporte acerca del sufrimiento causado por las monjas y novicias españolas en el convento es breve, aunque es suficiente para aportar más información acerca de la vida de las monjas indígenas en el convento. La mayor parte de la información plasmada en este relato, fue o borrada o modificada cuando el padre editó el texto y lo reescribió como hagiografía, que fue incluida en el grupo de textos publicados por Josefina Muriel. Lo que sabemos es que las monjas indígenas fueron un factor activo en los debates y conflictos étnicos que tuvieron lugar en Corpus Christi, en este caso, permitiendo que otros autores conocieran sus sufrimientos y problemas para afirmar su origen étnico en uno de los pocos foros accesibles de la época.

#### CONSIDERACIONES FINALES

Los manuscritos examinados en este trabajo, permiten evidenciar que las mujeres indígenas requerían dos importantes nociones y valores considerados como cualidades para el periodo: castidad y sufrimiento, para poder ser monjas. La finalidad del autor influyó en los argumentos utilizados en sus relatos. Los dos jesuitas, Juan de Urtassum y Juan Ignacio de Cacerena, centraron su atención en la virtud de castidad la cual, era requisito de la vida monástica. La “vida”, aunque también formada por un hombre, estaba basada

en los escritos de Sebastiana. Ese texto y la obra biográfica de la monja indígena resaltan la virtud del sufrimiento. Para los hombres, la cuestión más importante era el control de la sexualidad de las indígenas. Para las mujeres del convento, la mayor preocupación era aparcar su sufrimiento y reconocer una semejanza con su última autoridad espiritual, Jesús, tal cual como Sor Petra escribió a las mujeres indígenas.

Estos tres textos son ventanas a través de las cuales podemos apreciar las negociaciones sociales y de género, que permitieron la fundación de Corpus Christi. Las ideologías de género y el debate sobre la desigualdad étnica fueron elementos importantes superpuestos en los argumentos de los textos, pero cada uno de los autores tomó diferentes enfoques. Para Sebastiana y fray Joseph, la cuestión del origen étnico no era tan importante como para las monjas indígenas, quienes eran afectadas directamente por ello. Las monjas indígenas escribieron su obra con un lector específico en mente, un hombre, seguramente un confesor, quien cumplía importantes papeles, entre ellos el de desahogo y consuelo personal y guía no solamente espiritual. En consecuencia, una poderosa relación guió la producción de este texto en particular, incluso en el texto emerge un ejemplo de una monja sin temor que denunció las injusticias cometidas por el padre Navarrete y elogió su gran sufrimiento y el de sus hermanas. En la primera parte de la obra, en la que escribe acerca de Sor Petra, pareciera que la monja obedece a la petición del

<sup>45</sup> *Apuntes*, 10.

confesor o la abadesa para escribir sobre sus hermanas que habían muerto. En la última parte de la obra, en la que aborda el conflicto racial en el convento, podemos reconocer una voz anónima, la voz de quien quería ser escuchada. La biógrafa quería hacer saber a los lectores del conflicto en Corpus Christi y los sujetos implicados. Ella quería hacer saber que las monjas españolas habían causado sufrimiento a las monjas indígenas. Al final, las mujeres indígenas recibirían la recompensa por sus sufrimientos. Las monjas y novicias españolas dejaron el convento y las mujeres

indígenas permanecieron en un convento propio.

Llama la atención que estos relatos traducen un proceso de conversión de mujeres e hijas indígenas mediante voces angelicales y la conducta irreprochable de beatas indígenas, como también una misión pedagógica de la necesidad de la educación indígena para bien de mujeres indígenas, es decir, ser un instrumento de conversión y a su vez, que adquirieran las aptitudes necesarias para cumplir exitosamente su papel.