

segundo conde de Regla con un miembro de una familia igualmente prestigiada no le dio una riqueza productiva y sólo tuvo un hijo, pero sí tuvo una esposa capaz a la que se puede acreditar haber conservado los intereses de la familia de Regla. La tercera condesa de Regla, al tener muchos hijos, dio a la familia la oportunidad de contraer matrimonios provechosos y de intercambiar su nombre y las propiedades de la familia por una posición política y económica dentro de la naciente *élite* del siglo XIX.

Lejos de estar simplemente encerradas dentro de los altos muros de sus residencias, la intervención de las mujeres fue fundamental en el destino de sus familias, ya sea como instrumentos para contraer matrimonios, como productoras de hijos, como herederas, consejeras y administradoras. Las dimensiones de su influencia apenas se empiezan a advertir plenamente, pero la complejidad de los papeles que desempeñaron justifica las nuevas investigaciones que se lleven a cabo así como una revaluación de su fuerza y de su autoridad.

ABREVIATURAS

AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de la Nación, México
AINAH	Archivo del Instituto de Antropología e Historia
AMRT	Archivo de Manuel Romero de Terreros
ANM	Archivo de Notarías de México
PCR	Papeles del conde de Regla, Colección de Manuscritos de la Universidad del Estado de Washington de Pullman
UT	Universidad de Texas, Colección de Manuscritos.

La investigación relacionada con este estudio fue realizada con el apoyo de una subvención del Penrose Fund de la American Philosophical Society. Me siento en deuda con doña Concepción Romero de Terreros por su amable ayuda. Las primigenias investigaciones históricas relacionadas con la familia se realizaron por Manuel Romero de Terreros, quien hizo nuevas exploraciones en este terreno, lo mismo que en otros muchos campos.

Una versión anterior de este artículo fue presentada en la I Conferencia Berkshire de Mujeres Historiadoras de la Universidad de Rutgers. Asunción Lavrín, Virginia Hardman y Anna Macías dieron lectura a este estudio e hicieron valiosas sugerencias.

V. LAS MONJAS INDÍGENAS DEL MONASTERIO DE CORPUS CHRISTI, DE LA CIUDAD DE MÉXICO: 1724-1821

ANN MIRIAM GALLAGHER, R. S. M.

EL PROPÓSITO de escribir un ensayo sobre las mujeres indígenas que vivían en México durante el último siglo de la época colonial podría considerarse hasta cierto punto presuntuoso por parte de un autor, particularmente porque han sido tan poco numerosos los estudios que se han publicado sobre la sociedad indígena en general en esa época.¹ Sin embargo, principalmente el examen de una colección privada de manuscritos ha hecho posible examinar las vidas y los antecedentes de familia de un grupo muy selecto de mujeres indígenas: las monjas del monasterio de Corpus Christi de la ciudad de México, fundado en 1724.² Aun cuando estas mujeres constituían tan sólo una pequeña parte del total de la población femenina indígena de la Nueva España, el presente estudio podrá servir para arrojar alguna luz sobre los valores sociales que prevalecían en la comunidad indígena de la capital del más importante virreinato del Imperio español del siglo XVIII y dar una idea de las relaciones que había entre estas mujeres y la Iglesia, institución que ha tenido tan gran influencia en la vida de todos los grupos sociales de la América española.

Casi desde el principio de la ocupación de México por los españoles la Iglesia expresó su preocupación por el bienestar de las mujeres nativas, principalmente para ver que se prepararan para desempeñar el papel de madres y esposas cristianas. Unos cuantos años después de la conquista de la ciudad de México en 1521, las jóvenes indígenas asistían a las clases de doctrina cristiana que se daban en las "escuelas de patio" instaladas en el atrio de la iglesia de los monjes franciscanos.³ Dentro de la primera década de la conquista habían aparecido en el escenario las profesoras españolas, en parte con la esperanza de aligerar el trabajo de los monjes y en parte por la creencia que tenían de que siendo mujeres podrían infundir mejor en las mujeres indígenas algunos de los

¹ Las fuentes que se han publicado sobre la sociedad indígena que se consideraron apropiadas para este ensayo se citarán por medio de las notas. El tema del presente estudio se trata de una manera más extensa en el ensayo de la Hermana Ann Miriam Gallagher, R. S. M., "The Family Background of the Nuns of Two Monasteries in Colonial Mexico: Santa Clara, Querétaro; and Corpus Christi, Mexico City (1724-1822)", Ph. D. diss., The Catholic University of America, 1972.

² Principalmente estas fuentes consisten en los *Libros de informaciones* (tres volúmenes empastados así como manuscritos sueltos) que se encuentran en el Archivo del Monasterio de Corpus Christi de la ciudad de México (citado en lo sucesivo como ACC).

³ José Joaquín García Icazbalceta, *Obras*, 10 vols., México; Imprenta de V. Agüeros, 1896-1905, 2: 427.

principios de la femineidad cristiana. Así fue como, en 1529, principalmente por los esfuerzos del primer obispo de México, Juan de Zumárraga, la matrona española Catalina Bustamante estableció un internado para muchachas indígenas en Texcoco. En pocos años, otras escuelas semejantes se establecieron en varios otros lugares.⁴

Mientras estas instituciones seguían en actividad, se introdujo otro plan educativo, que consistía en el empleo de beatas, o mujeres del Tercer Orden franciscano, como profesoras, con las seis que llegaron primero de España en 1530 y tres más en 1535.⁵ Pero como se había convencido de que a las matronas y a las beatas les faltaba la dedicación necesaria para tan importante tarea, Zumárraga fundó el monasterio de la Concepción en la ciudad de México en 1540, creyendo que las monjas españolas que habían hecho votos solemnes de pobreza, de castidad, de obediencia y de permanecer en el claustro, serían las mejores profesoras.⁶ Mediante esta fundación el obispo inició lo que esperaba se convertiría en una red de monasterios de mujeres que funcionarían como centros de preparación de profesoras indígenas que después se irían a impartir instrucción a otras mujeres indígenas, sistema semejante al que empleaban los monjes respecto de la población indígena masculina. Sin embargo, Zumárraga y sus sucesores pronto se encontraron más ocupados en atender las necesidades de otras mujeres distintas, las criollas, o sea las mujeres españolas nacidas en el Nuevo Mundo. Mientras que la educación de las mujeres indígenas fue rápidamente descuidada, La Concepción se vino a identificar con la satisfacción de los diversos intereses de las criollas, y en la misma forma lo hicieron los otros treinta y ocho monasterios para mujeres establecidos en México en el siglo XVIII. Tan sólo en forma ocasional se admitía en ellos a las indias con fines educativos, para recibir instrucción de monjas determinadas como institutrices privadas, o bien de monjas que enseñaban en los colegios o escuelas anexos a algunos de aquéllos.

⁴ José Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, México; Antigua Librería de Andrade y Morales, 1881, pp. 17-18; Mariano Cuevas, S. J., ed., *Documentos del siglo XVI para la historia de México*, México, Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, pp. 513-14; Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945, 3: 72-73; José María Kazuhiro Kobayashi, *La educación como conquista*, México, El Colegio de México, 1974, pp. 280-92.

⁵ Véase P. Ángel Ortega OFM, "Las primeras maestras y sus colegios-escuelas de niñas en Méjico (1530-1535)" *Archivo Ibero-Americano* 31 (marzo-junio de 1929): 259-76, 365-87. Hasta donde se sabe, estas primeras beatas eran mujeres que no habían hecho votos religiosos formales.

⁶ Parece que Zumárraga esperaba que las matronas y las beatas estuvieran tan dedicadas al apostolado de la enseñanza que llevarían una especie de vida religiosa. En cambio, lo desilusionaron cuando abandonaron las escuelas para dar clases en las casas particulares, y en algunos casos también se casaron. Para tener informes sobre la fundación de La Concepción y datos que aclaren que la discutida fecha de su fundación fue el año de 1540, véase el Archivo de S. José de García, de la ciudad de México, "Razón de la fundación . . . de este Real y más Antiguo Convento de la Purísima Concepción"; y Libro de profesiones (de la Concepción).

Aun cuando no se beneficiaban muy considerablemente con la educación formal, muchas mujeres indígenas se mostraban muy activas en los asuntos de la Iglesia: daban clases de catecismo, preparaban a su gente para recibir los sacramentos, cuidaban a los enfermos y a los moribundos, vigilaban la conservación de las iglesias y hasta dirigían las cofradías o hermandades a las que estaban asociadas. Cuando se utilizaban las representaciones dramáticas religiosas como método de enseñanza, estaban siempre disponibles para personificar tanto a los santos como a los pecadores.⁷ Algunas de estas mujeres fueron consideradas suficientemente importantes para que sus nombres quedaran registrados en la historia. Un examen de las viejas crónicas nos revela nombres como el de Ana de la Cruz de Santiago Tlatelolco, quien dedicó una buena parte de su vida a pedir limosnas para los monjes; Juana de Motolinía, quien abrió su casa en Cholula a las muchachas indias necesitadas, a las que educaba; Juana de San Jerónimo, cuya conducta modelo como sirvienta del monasterio de Santa Catalina de la ciudad de México fue un ejemplo edificante para las monjas y para las mujeres seculares que ahí vivían; y la pastora Salvadora de los Santos, cuya vida virtuosa como una joven muchacha en San Juan del Río le facilitó que fuera admitida posteriormente como sierva en el beaterio de Querétaro de San José de Gracia. Las actividades apostólicas que ahí realizó dieron fama a esa institución.⁸ Algunas de estas sirvientas indígenas hacían votos privados, especialmente el de castidad, y llevaban una vida casi de religiosas en sus respectivas instituciones, en las que generalmente se les clasificaba como donadas. Pero hasta donde se sabe, después de la fundación de Corpus Christi en 1724, ninguna otra india, con excepción de Luisa de Tapia, del Real Monasterio de Santa Clara de Jesús de Querétaro, hizo los votos religiosos solemnes que la convirtieron en una monja profesora.⁹

⁷ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 3 vols., México, Editorial Porrúa, 1969, 3: 109-12; Marilyn Ekdahl Ravicz, *Early Colonial Religious Drama in Mexico: From Tzompantli to Golgotha*, Washington, D. C.; The Catholic University of America, 1970, pp. 211-34.

⁸ Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. 3; D. Juan de Palafox y Mendoza, *Virtudes de indios*, Madrid, Imprenta de Tomás Minuesa de los Ríos, 1893, 59; Alonso Franco, O. P., *Segunda parte de la provincia de Santiago de México*, México; Imprenta del Museo Nacional, 1900, pp. 494-95; Antonio de Paredes, S. J., *Carta edificante. . . de la hermana Salvadora de los Santos, donada del Beaterio de las Carmelitas de Querétaro*, México, Imprenta del Real Colegio de San Ildefonso, 1763.

⁹ Luisa de Tapia (como religiosa, la hermana Luisa del Espíritu Santo) fue hija del cacique otomí, capitán general Don Diego de Tapia. Prosiguió la obra de su padre, el capitán general Don Fernando de Tapia, para la conquista y pacificación de los indios de las regiones de Querétaro y San Luis Potosí. Junto con su padre, Luisa fundó el Convento de Santa Clara el 13 de enero de 1607 y profesó ahí el 22 de abril del mismo año. Desde 1606 había sido novicia de San José de la Penitencia de la ciudad de México. Desde un principio los residentes españoles de Querétaro apoyaron la fundación, en la creencia de que algún día profesarían ahí los miembros de su familia. Véase Archivo de la Provincia Franciscana de Michoacán, Celaya, Gto., "Escritura de la fundación de Santa Clara, Dic. de 1604"; "Petición de los vecinos españoles de Querétaro, 9 de enero de 1605"; "Mandamiento y licencia del Virrey, Año de 1606"; y Libro de profesiones. . . de Santa Clara.

¿Cómo podemos explicar la ausencia de monjas indígenas en México con anterioridad a esa época? Los primitivos experimentos de los franciscanos de recibir indios en su orden, fracasaron; se consideraba generalmente que los indios carecían de la mentalidad necesaria para comprender el verdadero significado de la vida religiosa.¹⁰ Aparentemente, las indias también quedaban excluidas de la vida religiosa por la misma razón. De hecho, esta actitud parece haber prevalecido hasta en los indios mismos: algunas mujeres indígenas de la ciudad de México dieron los primeros pasos hacia la fundación del monasterio de San Juan de la Penitencia en 1598, pero no para ellas mismas sino para las mujeres españolas, y algunos años después (1607), cuando Diego de Tapia fundó el ya mencionado Convento de Santa Clara, no abrió las puertas a las mujeres indígenas, salvo a su propia hija.¹¹ Es probable que los indios, al menos en esa época, no creyeran que sus mujeres estuvieran preparadas para abrazar la vida religiosa y quizá aun que fueran dignas de ella.

A mediados del siglo XII, Juan Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Ángeles, había tratado de explicar la ausencia de monjas indígenas en México, diciendo que "las mujeres (indígenas) no se hacen monjas porque, a causa de la miseria y de la pobreza en que viven, carecen de dotes".¹² Todos los monasterios femeninos de México en esa época exigían a las que iban a profesar que llevaran una dote.¹³

Sin embargo, no eran las dotes el factor más importante que excluía a las mujeres indígenas de la vida religiosa, puesto que es evidente que ni la posibilidad de llevarla les hubiera facilitado la entrada en un monasterio. Eran de más peso las consideraciones raciales. Antes de ser admitida en un convento, la pretendiente tenía que probar su limpieza de sangre, o sea, que sus antepasados eran españoles puros. Esta costumbre se había iniciado en España a mediados del siglo XV como arma política para impedir que los judíos desempeñaran

Véase igualmente Fr. Alonso de la Rea, *Crónica de la orden de nuestro seráfico P. S. Francisco: Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán de la Nueva España*, México; Imprenta de J. R. Barbedillo, 1882, pp. 254-56, 274-77; y Fray Isidro Félix de Espinosa, OFM, *Crónica de la provincia franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, México, Editorial Santiago, 1945, pp. 356-60, 363.

¹⁰ Francisco Morales, OFM, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington, D. C., Academy of American Franciscan History, 1973, pp. 22-37.

¹¹ Aun cuando se atribuye a los indios la iniciación de San Juan de la Penitencia en la creencia de que las monjas españolas serían una fuente de edificación para su pueblo, debe hacerse notar que el monasterio desde un principio fue sostenido por sus benefactores españoles. Véase Archivo del Monasterio de Santa Clara, Puebla, "Convento de San Juan de la Penitencia". Véase igualmente la anterior nota 9.

¹² Palafox y Mendoza, *Virtudes de indios*, p. 58.

¹³ Una dote podía ser desde 1 000 hasta 4 000 pesos y se fijaba por el Ordinario de la diócesis a la que pertenecía el monasterio, o bien por una orden religiosa de hombres que tuviera jurisdicción sobre él. El primer monasterio para mujeres fundado en México bajo la regla de que no se exigieran dotes a las profesas fue el Capuchino de San Felipe de Jesús, fundado en la ciudad de México en 1666.

cargos públicos.¹⁴ Cuando se fundaron los monasterios para mujeres, los fundadores españoles precisaron que estaban destinados a las jóvenes españolas. En los reglamentos, constituciones y disposiciones a las que estaban sujetas estas instituciones, así como en la legislación aplicable a los capítulos generales, provinciales y locales de las órdenes religiosas masculinas que tenía jurisdicción en algunas de dichas instituciones, se exigía respecto de sus miembros la calidad de limpieza de sangre. En España, la mujer que pretendía ingresar a un convento, a fin de probar su limpieza, tenía que demostrar que ni ella ni su familia se habían dedicado a desempeñar oficios humildes, que nunca habían sido investigados por la Inquisición y que eran cristianos viejos, libres de cualquier impureza de sangre judía o mora. En América, si bien se hacían investigaciones semejantes, se hacía mayor hincapié en la búsqueda de cualquier posible antecedente indígena que pudiera descalificar a la pretendiente. Las exenciones del requisito de limpieza se podían obtener mediante breves (resoluciones apostólicas) o cédulas reales, pero no he encontrado antecedentes de que en México se haya recurrido a ellas.¹⁵

En vez de tratar de encontrar excepciones en favor de los indios, el virrey de la Nueva España, Baltasar de Zúñiga, marqués de Valero, propuso en 1719 una fundación única en su género, ofreciendo contribuir con 40 000 pesos para llevarla a cabo, consistente en un monasterio que se establecería en la ciudad de México exclusivamente para mujeres indígenas.¹⁶ Como tenía conocimiento del número tan grande de mujeres indígenas que había en la Nueva España, decidió reservarlo para las hijas de los caciques y principales, o sea para los miembros de las dos clases, la alta y la baja, de la nobleza de la sociedad indígena. A pesar de esta concesión en favor del elitismo, esta idea innovadora no fue precisamente bien recibida por todos. Desde un principio se opusieron al proyecto algunos jesuitas y algunos miembros de la Audiencia de la ciudad de México, haciendo valer que ni en ese privilegiado grupo se podía confiar para el

¹⁴ Antonio Domínguez Ortiz estudia la doctrina de la limpieza de sangre en *La clase social de los conversos en Castilla en la edad moderna*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, n. d., pp. 191-209. Para un estudio sobre las variaciones en la doctrina, véase Albert A. Sicroff, *Les Controverses des status de "pureté de sang" en Espagne du XV^e au XVII^e Siècle*, París, Didier, 1960. Véase igualmente Morales, *Ethnic and Social Background*, pp. 7-21.

¹⁵ Richard Konetzke, ed., *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 3 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-62, 2:62-63. Existen indicaciones en el sentido de que las mestizas algunas veces eludían el requisito de limpieza y se hacían monjas en México. En su mayor parte eran legas que se empleaban en el servicio doméstico. En cuanto a la legislación sobre las monjas mestizas, véase *Concilio III provincial mexicano, celebrado en México el año de 1585*, México, Mariano Galván Rivera, 1859, p. 282; y Archivo General de la Nación, ciudad de México, Reales Cédulas, vol. 89, exp. 42, fols. 87-90 (en lo sucesivo citado como AGN). Para tener ejemplos de dos monjas mestizas de México, véase Amada López Meneses, "Dos nietas de Moctezuma, monjas de la Concepción de México", *Revista de Indias* 12 (enero-marzo de 1952): 81-100.

¹⁶ ACC, "Escritura de la fundación de Corpus Christi".

desempeño de las obligaciones de una monja. Hicieron graves cargos contra todas las mujeres indígenas: eran muy propensas a la incontinencia y por lo tanto no se les debería permitir que hicieran votos de castidad; eran inestables, eran lentas para aprender; y su temperamento melancólico les dificultaría vivir en comunidad como religiosas.¹⁷

Cuando se publicaron estas acusaciones, las monjas y los capellanes de los monasterios en donde vivían algunas mujeres indígenas como sirvientes o como estudiantes así como los sacerdotes de varias parroquias indígenas, manifestaron sus deseos de hablar en su favor. Dieron fe de que las mujeres indígenas mostraban un elevado concepto de la castidad, y hasta había muchas que vivían como vírgenes consagradas durante la mayor parte de su vida. Las mujeres indígenas, dijeron, tenían la capacidad de perseverar para buscar la perfección religiosa en el estado religioso; algunas eran tan instruidas que podían leer y escribir en latín hasta mejor que en sus propios idiomas.¹⁸

A la luz de estas informaciones, los funcionarios civiles y eclesiásticos decidieron que se podría correr el "riesgo" de esa fundación. Mientras tanto, llegó la autorización del rey y se fundó el monasterio de Corpus Christi el 16 de julio de 1724.¹⁹

El monasterio de Corpus Christi estaba bajo la jurisdicción de los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio, el cual confió la organización y el manejo de la nueva comunidad a varias monjas blancas de los monasterios de la ciudad de México de San Juan de la Penitencia, de Santa Clara y de Santa Isabel. Al cabo de veinte años, si las indígenas comprobaban que tenían la capacidad necesaria, podrían tomar a su cargo los diversos puestos administrativos. Corpus Christi, como la estricta Orden de las Clarisas de la Primera Regla, era mendicante, y no exigía dote alguna a sus miembros, y dependía para su sostenimiento de las limosnas de sus benefactores. Como era lo acostumbrado en las órdenes mendicantes, nunca fueron muy considerables las dimensiones de la comunidad. El fundador fijó el número de religiosas entre 18 y 20, pero los provinciales periódicamente admitían unas cuantas más de 20. Un breve de 1760 autorizó el ingreso hasta de 33 miembros.²⁰ En total, desde su fundación hasta el término de la época colonial en 1821, fueron ciento cuarenta y siete las mujeres que se admitieron en el noviciado.

¹⁷ AGN, Historia, vol. 109, exp. 2. Por la misma fuente nos enteramos de que los jesuitas estaban dispuestos a tener un arreglo cuando las obras de construcción estaban próximas a terminarse: el edificio se podría usar como beaterio o como casa de retiro para las mujeres indígenas, y si con el tiempo mostraban suficiente virtud, entonces podrían hacerse monjas. Sin embargo, no se les debería dar el hábito sino hasta que llegaran a una edad mayor que la requerida de quince años, y su noviciado debería ser mucho más largo que el término ordinario de un año.

¹⁸ Para estas y para otras "defensas" de las mujeres indígenas véase la misma fuente de la nota 17.

¹⁹ ACC, "Real Cédula del 5 de marzo de 1724"; "Escritura de la fundación de Corpus Christi".

²⁰ ACC, "Carta de la Abadesa y consejo. . . a Roma, 5 de diciembre de 1753"; "Breve, Clemente XIII, 2 de agosto de 1760".

Para convertirse en novicia, la pretendiente tenía que llenar ciertos requisitos que no eran muy distintos de los que se aplicaban a las criollas o a las monjas blancas. La novicia de Corpus Christi tenía que ser india pura e hija legítima de caciques o principales; ni ella ni los miembros de su familia podían haber realizado alguna vez "oficios viles", como trabajar en los rastros, vender bebidas alcohólicas (como el pulque) y trabajar de cocinera en los comedores públicos, y todos debían ser inocentes de haber participado en ceremonias de naturaleza idólatra. También se suponía que la pretendiente debía de gozar de buena salud; debía tener por lo menos quince años de edad;²¹ debería saber leer en latín para los oficios divinos; ser experta en la costura, el bordado y en otras artes domésticas; ser soltera y no estar comprometida para casarse; y en general, haber llevado una vida de virtud.

El procedimiento para la investigación de estos requisitos era muy formal y uniforme. Después de haberse recibido la solicitud de ingreso a Corpus Christi acompañada del certificado de bautismo, el provincial franciscano nombraba a un monje como comisario para que dirigiera la investigación relativa a la solicitante. El comisario actuaba asistido por un notario, que generalmente era también franciscano. La investigación constaba de dos partes. La primera era la información secreta, para la cual varios testigos (hombres o mujeres) que conocieran a la solicitante y a su familia se convocaban uno por uno para que comparecieran ante el comisario y el notario a fin de revelar lo que supieran acerca de ellos. En el caso de que la información personal fuera adversa, se suspendía la investigación y dejaba de tomarse en consideración a la solicitante para el noviciado. Cuando el resultado no era desfavorable, se iniciaba la segunda parte de la investigación, llamada información pública. En ésta se citaba generalmente a seis testigos (que casi siempre eran los mismos que habían tomado parte en la información secreta, pero nunca mujeres)²² para que comparecieran individualmente ante el comisario y ante el notario para contestar todas las preguntas que les hiciera el comisario sobre las características de la solicitante.²³

El procedimiento en su conjunto era la información de limpieza de sangre de la solicitante (expresión que ahora había adquirido el nuevo sentido de antepasados indígenas puros), de nobleza, de legitimidad y de vida y costumbres. La obtención de estos informes requería desde unos cuantos días hasta un año o más. La extensión del informe era variable, de unas cuantas páginas a treinta o

²¹ Esto tenía por objeto satisfacer el requisito del Concilio de Trento de que para profesar (lo que ordinariamente sucedía después de un año de noviciado) la novicia debería tener dieciséis años de edad. Debe hacerse notar, sin embargo, que Corpus Christi tenía un niñado (escuela de aspirantes) para las jóvenes que deseaban tomar el hábito pero que aún no tenían quince años.

²² Se excluía a las mujeres porque se consideraba que sus afirmaciones bajo juramento (que eran necesarias para la información pública) carecían de valor.

²³ Véase *Primera Regla de la Fecunda Madre Santa Clara de Assís*, México, Herederos de doña María de Rivera, 1756, pp. 154-60.

más, y su contenido iba de lo que era solamente de naturaleza general a lo más minuciosamente detallado. Casi siempre la familia de la solicitante proporcionaba documentos adicionales: certificados de bautismo y de matrimonio, informaciones levantadas respecto de algunos de sus miembros, copias de títulos de nobleza y otros parecidos, ya sea voluntariamente porque deseaban "empujar" el asunto para que se aceptara a la solicitante, o a solicitud del comisario, quien necesitaba reforzar o aclarar algunos puntos de su investigación. La información completa de la solicitante, junto con cualquier otro elemento adicional, se remitía a Corpus Christi, donde la abadesa y su concejo examinaban su contenido y decidían si de acuerdo con éste, la solicitante tenía calificaciones suficientes para convertirse en miembro de la comunidad. Estos documentos constituyen las fuentes que he consultado para formular el presente estudio.²⁴ Me han proporcionado informaciones detalladas sobre las mujeres de Corpus Christi: su lugar de origen; sus antecedentes raciales, sociales y económicos; su educación; y, finalmente, las fuerzas que las impelían a buscar la vida religiosa.

A diferencia de otros muchos fundadores que exigían que las monjas provinieran de áreas geográficas que estaban bajo la misma jurisdicción que los respectivos monasterios, el marqués de Valero fundó su monasterio para mujeres indígenas que provinieran de todo el virreinato de la Nueva España. Como se podía esperar, sin embargo, muchas de las monjas provenían de la diócesis de México, a la que correspondía Corpus Christi. El cuadro V.1 proporciona informes sobre el lugar de origen de 143 de las 147 que fueron admitidas de 1724 a 1821. Muestra que 106, o sea 74%, provenían de esa diócesis, y que de las diversas subdivisiones de la ciudad de México, especialmente las parcialidades (distritos) indígenas de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlaltelolco, provenían más de la mitad, en tanto que las demás provenían de las ciudades de Toluca y Querétaro así como de 31 pueblos indígenas diseminados en toda la diócesis. La diócesis de Puebla de los Ángeles proporcionó 26 (18.1%); Oaxaca, 6 (4.2%); Guadalajara, 3 (2.2%); y Michoacán, 2 (1.5%). Las más remotas regiones, como Sonora y Yucatán, no tenían representantes.

La información sobre los antecedentes raciales de las aspirantes se comprobaba minuciosamente puesto que la limpieza era un requisito tan importante para su admisión. Los testigos frecuentemente iban muy lejos en sus esfuerzos para demostrar que las solicitantes en cuyo favor estaban rindiendo testimonio eran verdaderas indígenas. Unos cuantos ejemplos ilustrarán lo anterior. Respecto de una solicitante fue necesario hacer investigaciones relacionadas con los siguientes temas a fin de aclarar por qué había sido bautizada en una

²⁴ Se han localizado en el AGC 143 informaciones de las 147 mujeres que fueron admitidas en Corpus Christi.

CUADRO V.1 Lugar de nacimiento de las monjas del convento de Corpus Christi

	Número de monjas
DIÓCESIS DE MÉXICO	
CIUDAD DE MÉXICO	
Parcialidades	
San Juan Tenochtitlan	35
Santiago Tlaltelolco	14
Villas	
Coyoacán	2
N. Sra. de Guadalupe	2
Tacuba	3
Tacubaya	2
Tenayuca	1
Pueblos	
S. Antonio de las Huertas	6
S. Mateo Churubusco	1
CIUDAD DE QUERÉTARO	2
CIUDAD DE TOLUCA	1
Pueblos	
Alfajayucán	1
Amecameca	1
Atotonilco	1
Atzompán	1
Azcapotzalco	1
Calimaya	1
Cempoala	1
Coyatepeo	1
Cuauhtlapa	1
Cuautitlán	3
Chalco	1
Guachinango	1
Ozumba	1
Reyes	1
San Agustín de las Cuevas	1

CUADRO V.1 *Lugar de nacimiento de las monjas del convento de Corpus Christi (Continuación)*

	Número de monjas
San Bartolomé Capuluac	1
San Cristóbal Ecatepec	3
San Gerónimo	1
San Juan Teotihuacan	1
San Mateo Atenco	1
San Mateo Xalpa	1
San Pedro Tláhuac	1
San Pedro Tlascoapán	1
Sinchú de los Indios	1
Tecomatlán	1
Tepoztlán	1
Tlalnepantla	1
Tula	1
Zacualpán	2
Zapotitlán	1
Zumpango de Lagos	2 106(74.1%)
DIÓCESIS DE PUEBLA DE LOS ÁNGELES	
Ciudades	
Cholula	5
Puebla de los Ángeles	7
Tlaxcala	2
Villa de Atlixco	1
Pueblos	
Acatzingo	1
Sanctorum	2
San Agustín del Palmar	1
San Andrés	2
San Pedro Zacatlán	2
Sta. Cruz Tlocotepec	1
Sta. María Tonanzintla	1
Tepeji de la Seda	1
	26 (18.2%)

CUADRO V.1 *Lugar de nacimiento de las monjas del convento de Corpus Christi (Continuación)*

	Número de monjas
DIÓCESIS DE OAXACA	
Pueblos	
San Domingo Yanhuitlán	1
San Juan Huitache	1
San Matías Xalatlaco	1
Sta. Ana Amatlán	1
Sta. María Ozolotepec	1
Xtitlán	1
	6 (4.2%)
DIÓCESIS DE GUADALAJARA	
Pueblos	
Agualulco	1
Cocula	1
Tomatlán	1
	3 (2.1%)
DIÓCESIS DE MICHOACÁN	
Ciudades	
Celaya	1
Pátzcuaro	1
	2 (1.4%)
TOTAL	143 (100.0%)

FUENTE: *Informaciones.*

Nota: Este cuadro no incluye el lugar de nacimiento de cuatro novicias españolas que profesaron en otra parte.

Véase la nota 33.

parroquia española, circunstancia que habría podido poner en duda su limpieza: poco después de nacer en Santiago Tlaltelolco, estuvo muy enferma; su madrina española la llevó a la ciudad para que la curaran. Al elevarse el nivel del agua entre las dos regiones se produjeron inundaciones y la madrina se vio

obligada a bautizarla en su propia iglesia.²⁵ Respecto de otras dos solicitantes, todos los testigos mencionaron que sus abuelos eran "de piel blanca", pero juraron que, no obstante, eran indios: se vestían y se conducían como tales; participaban activamente en las festividades indígenas; y hablaban y entendían perfectamente los dialectos nativos de sus pueblos.²⁶

Por otra parte, hubo tres solicitantes a las que se negó el hábito porque carecían de limpieza. Las informaciones mostraron que algunos de sus antepasados eran españoles. Aun cuando el comisario franciscano habría aceptado por lo menos a una de ellas, las monjas indígenas de Corpus Christi, haciendo uso del derecho que tenían de decidir quién debería ser recibido, tomaron la resolución final: no podrían en conciencia dar el sello de su aprobación para la admisión porque no todos los testigos podrían jurar que no tenían ni "una gota de sangre".

El hincapié que se hacía en la pureza racial era indispensable si el convento iba a conservar su carácter indígena. Pero la historia del convento registró un gran desafío en cuanto a su naturaleza indígena. En 1742, precisamente dos años antes de que las monjas indígenas tomaran a su cargo el gobierno de la comunidad, el comisionado general franciscano de la Nueva España, Fray Pedro Navarrete, y la abadesa blanca y su concejo, violando abiertamente las condiciones bajo las cuales se había fundado el convento de Corpus Christi y desconociendo igualmente dos breves apostólicos que habían confirmado las razones que existían para fundarlo, con toda intención aceptaron el ingreso de tres novicias blancas a fin de reforzar la comunidad.²⁸ No sabemos exactamente qué es lo que querían decir con "reforzar", pero algunas de las monjas indígenas interpretaron ese acto como parte de un plan de las monjas blancas para seguir teniendo el control del convento. Ciertamente, con anterioridad había habido un serio intento de colocar a las monjas indígenas en una posición inferior de súbditos. En 1728, dos monjas españolas solicitaron al mismo Navarrete que tratara de que se expidiera un breve que redujera a catorce el número de monjas indígenas y que permitiera el ingreso de diecinueve monjas españolas, haciendo valer que aquéllas carecían de la capacidad intelectual para

²⁵ Información, Teresa Josepha Suárez y Mendoza (1724).

²⁶ Informaciones, Juliana María Ramírez y Sánchez (1752) y María Gertrudis Pereda y Arieta (1816).

²⁷ Informaciones, Mathiana de Mendoza y Mena (1724), María Barrera y Leonel (1763), y Simona María Corona y Torres (1782).

²⁸ No me ha sido posible localizar el primer breve apostólico que debe haberse expedido más o menos en la época de la fundación. El segundo, en el que se repetía el contenido del primero, se encuentra en ACC, "Breve del Papa Benedicto XIII, 26 de junio de 1727. Que no pudiesen admitirse, y recibirse en el Conservatorio y Monasterio de Corpus Christi sino, dichas indias nobles, ni jamás en algún tiempo pudiesen admitirse y recibirse de otra condición ó Nación, ó niñas, ó Mujeres extranjeras". Véase igualmente ACC, "Informe del Comisario General Fr. Pedro de Navarrete al Rey sobre la fundación del monasterio de Corpus Christi, 1743".

asumir un cargo de responsabilidad en la administración del convento: pretendían también que se exigiera a las indias un noviciado de ocho años en lugar del de un año de costumbre; y que se les despojara del derecho de votar en los asuntos de la comunidad hasta que hubieran profesado por lo menos durante veinte años.²⁹ Aun cuando Navarrete no dio curso a esta petición, el incidente de 1742 se consideró una consecuencia del ocurrido anteriormente. Las indias tenían ahora un defensor denodado en la persona de un cacique y clérigo, Diego Torres, quien estaba tan molesto con todo este asunto que inició un procedimiento contra Navarrete directamente ante el Consejo de Indias.³⁰

Mientras tanto, en 1744, cuando el juicio aún estaba en proceso, las monjas indígenas empezaron a dirigir la comunidad y continuaron haciéndolo ininterrumpidamente durante todo el resto de la época colonial.³¹ El juicio llegó a su punto culminante en 1745, en que se emitió una real cédula, mediante la cual se ratificaron los propósitos originales para la fundación del convento y se ordenó la expulsión de las tres novicias blancas.³²

Mirando hacia atrás, ¿qué es lo que se puede decir que revela el estudio de las informaciones respecto de la raza y de Corpus Christi? Por una parte, si vamos a confiar en los informes demográficos de Borah y Cook en el sentido de que la mezcla de razas prevalecía a tal grado en México que para el fin de la época colonial quedaban muy pocos individuos de raza pura, entonces, con toda seguridad, podemos incluir a las monjas de Corpus Christi y a sus familias entre esos "pocos".³³

Lo que es mucho más importante, este estudio muestra que para el convento de Corpus Christi se había convertido en una obsesión la búsqueda de pruebas de antecedentes indígenas puros. No hay ninguna explicación aislada respecto de esta actitud. Parece haberse arraigado en un sentimiento de orgullo racial, de prejuicio racial, particularmente en contra de las criollas blancas, y en

²⁹ ACC, "Carta de las Madres María del Sacramento y María de S. Crisóstomo al R.P. Fr. Máximo de Navarrete, 26 de agosto de 1728"; Biblioteca Nacional de México, Archivo Franciscano, caja 75, Exps. 1263-64 (en lo sucesivo citado como BNAF); Archivo del Instituto Nacional de Antropología, Ciudad de México, Fondo Franciscano, vol. 93, fols. 111-25 (en lo sucesivo citado como AINAF).

³⁰ ACC, "Testimonio de los autos formados por (Diego Torres) y el Común de los Indios caciques de esta Corte y sus alrededores, con el Rvdo. Padre Comisario General del Orden de San Francisco sobre que no admita españolas del hábito de Religiosas en el Convento de Corpus Christi."

³¹ Sor María Phelipa de Jesús Luna y Nota, quien profesó exactamente cinco años antes de 1744, se convirtió en la primera abadesa india. A este respecto y para informes sobre las subsecuentes elecciones, véase ACC, Libro de Elecciones, Toma de Hábito y Profesiones; Libro de Patentes 1. AINAF, "Libro... de tablas de oficios de elección de abadesas y discretas", vol. 93.

³² ACC, "Cédula, 12 de octubre de 1745"; también en la Biblioteca Nacional de la ciudad de México, Cédulas Reales y Providencias, II, ms. 1374.

³³ Woodrow W. Borah y Sherburne F. Cook, "Race and Class in Mexico", *Pacific Historical Review* 23 (noviembre de 1954): 341.

la convicción de que ellas, las indias, podían manejarse bien por sí solas.³⁴ Pudiera también provenir de un marcado deseo de cumplir con la ley "al pie de la letra"; esto es lo que el fundador había querido, lo que sus constituciones habían previsto y lo que los breves pontificios y las cédulas reales habían confirmado.

Sin embargo, si bien no se dejó de voltear una sola piedra para asegurarse de que las monjas habían cumplido con el requisito de limpieza de sangre, hubo cierta lenidad cuando se llegó al momento de exigir la comprobación de una calificación igualmente importante: la de la nobleza. De las 143 indígenas aceptadas, 8 (5.6%) eran macehuales, y una de éstas se encontraba entre las novicias cuya limpieza de sangre se había puesto en duda. No se tomó muy en cuenta que fuera plebeya, y supuesto que las investigaciones adicionales comprobaron la pureza de su raza indígena, se le permitió profesar.³⁵ Los documentos que existen relacionados con las otras siete plebeyas no nos dan elementos para saber por qué se les permitió ingresar y seguir en la comunidad.

Se consideraba que 94% de las monjas de Corpus Christi pertenecían a la nobleza indígena. El examen cuidadoso de sus informaciones muestra que eran representantes de los dos niveles de la nobleza indígena: los caciques y los principales. Sin embargo, era imposible precisar con exactitud cuántos eran caciques, pertenecientes al rango superior de nobleza, y cuántos se podían clasificar como principales, pertenecientes al rango inferior. En la mayoría de los casos, los testigos empleaban esos términos indistintamente, lo que indica que en el siglo XVIII las diferencias entre las dos clases no estaban marcadas con tanta precisión como en las épocas anteriores.³⁶ Pero ya fueran caciques o principales, todos ellos y sus familias tenían legítimas pretensiones a la nobleza. La nobleza acarrea varios privilegios generales: la exención del pago de tributos o el permiso de portar armas, montar a caballo, vestir "al estilo español" y otros semejantes, que se habían otorgado en el transcurso de los años por la Corona como muestra de respeto por su condición social (e igualmente para que España tuviera la seguridad de contar con su continuada y necesaria

³⁴ Como ilustraciones de esas actitudes de la sociedad indígena mexicana, véase "Rivalidades entre indios y criollos, 1790", *Boletín del Archivo General de la Nación*, 1a. serie 6 (julio-agosto de 1935): 557-61; AGN, Temporalidades, vol. 173; Historia, vol. 98.

³⁵ *Informaciones*, Francisca Thomasa Sandoval y Rosales (1742-1744). Copias de estas informaciones y otros elementos relacionados con este caso se encuentran también en AINAF, vol. 93, fols. 78-106; vol. 100, fols. 1-5, 17-33.

³⁶ En las biografías de siete de las monjas, escritas por una monja de la misma comunidad cuyo nombre se desconoce, se emplean estos términos de una manera que implica que no había ninguna diferencia entre los dos en esa época; e.g. los padres de las monjas se mencionan generalmente como "ambos caciques y principales". Josefina Muriel, ed., *Las indias caciques de Corpus Christi*, México; Universidad Nacional Autónoma de México, 1963. Véase igualmente Delfina Esmeralda López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, p. 38.

cooperación).³⁷ Una mirada sobre algunos ejemplos arrojará luz hacia las específicas cualidades que concedía la nobleza.

Tres de las monjas eran descendientes del azteca Montezuma y una era su nieta en séptimo grado; cinco descendían de reyes de Tlaxcala; una, de la conocida familia tarasca de los Nambo y Jiménez de Pátzcuaro, y una de distinguida casa de los Ávalos y Bárcena del pueblo de Alfajayucán del actual estado de Hidalgo; y una de los Almacens, de quienes se decía que eran "muy nobles". Otra se escogió por ser de la "ilustre casa" de Don Alejandro Zacarías Santiago Huitalahua de la provincia de Tlaxcala. Tres monjas eran descendientes de la familia de Chimalpopoca, que desempeñó un papel importante en la conquista de Tacuba; una, del tlaxcalteca Pedro de Torres, que acompañó a Cortés en diversas campañas; una, del capitán Don Fernando Acamputize y Montezuma, muy conocido por la participación tan importante que tuvo en la conquista y en la posterior pacificación de Tula; otra, de la familia Tapia, que había estado tan inmiscuida en la conquista de los otomíes y de los chichimecas en la región de Querétaro y San Luis Potosí; y otra, de los indios de Texcoco, que pelearon con Cortés y luego adoptaron el apellido de Palacios y Maldonado. Los antepasados de otras tres monjas, o bien ayudaron a la conquista de Tepeaca, o acompañaron a Cortés al valle de Oaxaca, o apoyaron al indio Pedro Antonio Serrano en la conquista de Calimaya y de otras regiones de la provincia de Metepecque.³⁸

Entre los miembros de la comunidad de Corpus Christi se contaba también la progenie de los fundadores y de las primeras familias de asentamientos indígenas.³⁹ Muchas de estas familias habían recibido títulos de nobleza y escudos de armas de la Corona. Los testigos tenían el cuidado de señalar que esos honores se habían concedido por la lealtad que se había mostrado hacia España durante la conquista y en el periodo inmediatamente posterior. Esa lealtad siguió manifestándose a través del tiempo. El padre de una monja recibió encomios por haber resultado gravemente herido mientras apoyaba la causa realista cuando las fuerzas rebeldes entraron a su pueblo de Cuautitlán durante la fase inicial de la Guerra de Independencia.⁴⁰ En la mayoría de las informaciones se hablaba de que los miembros de las familias de las monjas formaban parte de la burocracia civil indígena. Con frecuencia se hacían tan sólo referencias personales, pero algunas eran específicas y pueden citarse: el padre de una monja era regidor; los padres de otras cuatro monjas se desempeñaban como alcaldes

³⁷ López Sarrelangue, *La nobleza indígena*, pp. 109-48; Charles Gibson *The Aztecs under Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press, 1964, pp. 164-65; y Richard Konetzke, "Estado y Sociedad en las Indias" *Estudios Americanos* 3 (enero de 1951): 54-55.

³⁸ Con apoyo en veintidós informaciones.

³⁹ *Informaciones*, Lorenza Juana (1729), Magdalena Rosales (1737), María Amador y, Suárez (1781), María González (1782) y María Pérez y Jaramillo (1782).

⁴⁰ Miguel Aparicio; *Información*, María Regina Aparicio y Sánchez (1812).

ordinarios y de otras dos como alcaldes mayores. Además, diecisiete monjas eran hijas de gobernadores, a quienes se tenía en alta estima.⁴¹ También se aportaron pruebas en el sentido de que los miembros de la familia heredaban estos y otros cargos. El hermano de una monja, por ejemplo, tomó el cargo de gobernador después de que su padre renunció a ese puesto. Después se convirtió en el intérprete general de la provincia de Michoacán por su destreza para hablar en varios idiomas indígenas así como en español.⁴²

Pero aun cuando el desempeño de cargos políticos era indicativo de una elevada posición social, y aun cuando esos cargos se consideraban por algunas familias como parte de sus propiedades, había indios que si bien estaban calificados para desempeñarlos, se rehusaban a aspirar a ellos. Los testigos generalmente interpretaban esos rechazos como indicios de humildad. Sin embargo, tal vez podrían haberse explicado en términos de apatía o de sentido común, que se hacía prevalecer frente a la vanagloria del prestigio social en una época en que se esperaba que los funcionarios cívicos indígenas respondieran a muchas exigencias y que recibieran en cambio una pequeña recompensa o no recibieran ninguna.⁴³

Otros parientes de las monjas eran directores de las ceremonias religiosas y se desempeñaban como disciplinarios y maestros en sus iglesias, cargos que la nobleza tenía el privilegio de ejercer⁴⁴ desde la fase inicial de la "conquista espiritual". Es también digno de mencionarse que algunos de esos individuos aún mostraban huellas de ese tipo de entusiasmo por la construcción de iglesias que había prevalecido tanto durante las primeras décadas posteriores a la conquista.

Por ejemplo, el padre de una monja, que era abogado, fue el constructor de la "suntuosa iglesia" del barrio de Necatitlán, de la ciudad de México.⁴⁵ El padre de otra monja no sólo proporcionó a sus propias expensas los materiales para la construcción de una iglesia en San Mateo Xalpa (de la jurisdicción de Xochimilco) sino que, como representante permanente, vigiló su construcción y trabajó con los indios que había reclutado para realizar el proyecto.⁴⁶

Todavía había otras ligas con la Iglesia que servían de apoyo a las pretensiones de superioridad social. Una de ellas estaba relacionada con los miembros del sacerdocio y de la vida religiosa. De las ciento cuarenta y tres monjas, 25

⁴¹ Con apoyo en las informaciones. Sobre el gobierno indígena, véase Constantino Bayle, "Cabildos de indios en la América española", *Misionaria Hispánica* 8 (enero-abril de 1951): 5-35.

⁴² Su padre era Diego Nambo de la Serda, de Pátzcuaro; su hermano era Pedro. *Información*, Rosa María Nambo (1725). Véase igualmente López Sarrelangue, *La nobleza indígena*, pp. 263-65.

⁴³ Para tener material sobre los indios que habían sido obligados a aceptar cargos políticos aun a fines del siglo XVI y sobre las razones por las que haya decaído el entusiasmo por la actividad política en la sociedad indígena, véase Gibson, *Aztecs*, pp. 191-93.

⁴⁴ Véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Editorial Jus, 1947, pp. 205-9.

⁴⁵ Nicolás Placer, *Información*, María Jiménez y Placer (1757).

⁴⁶ Antonio Sebastián; *Información*, Rosa Gertrudis (1812).

(17%), tenían parientes lejanos que eran sacerdotes seculares. Entre éstos se encontraba uno que era organista de la catedral de Oaxaca y uno que había hecho un viaje a España para representar a su gente ante el Consejo de Indias en un juicio sobre tierras que seguían contra los españoles.⁴⁷ Otras diez monjas (7%), tenían miembros más próximos de sus familias que formaban parte del clero secular. Algunos de ellos no habían recibido ningún encargo específico; pero otros habían sido escogidos por ser muy importantes, ya que habían obtenido curatos, que eran cargos en los que generalmente se daba preferencia a los criollos. Así, una monja tenía dos tíos abuelos que habían sido pastores eclesiásticos;⁴⁸ cinco tenían tíos que eran sacerdotes, sin que se les hubiera señalado algún cargo;⁴⁹ una tenía un tío y un sobrino que eran sacerdotes, estos últimos pastores eclesiásticos;⁵⁰ tres tenían hermanos que eran sacerdotes, dos de ellos pastores eclesiásticos.⁵¹ Era aún mayor el número de mujeres miembros de la familia que estaban en las órdenes religiosas. Veinte de las monjas de Corpus Christi (14%), tenían entre sí parentescos muy próximos, incluyéndose a dos que eran hermanas de padre y madre. Igualmente, dos monjas tenían primas en el monasterio de Nuestra Señora de Cosamaloapan de Morelia; y otra tenía una prima en el monasterio capuchino de Nuestra Señora de Guadalupe de la ciudad de México, que, por cierto, era para monjas blancas.⁵²

Además, todas las familias podían enorgullecerse de no tener participación alguna en los actos de idolatría. Aun cuando se les elogiaba por haber abandonado prácticas que habían formado parte tan íntima de la religión de sus primeros antepasados, a algunas familias también se les tomaba en cuenta que hubieran sido figuras prominentes en la iniciación y en la divulgación de las devociones religiosas populares de la iglesia. Una monja, por ejemplo, era nieta en quinto grado de Juan Diego, el indio neófito a quien según se cree se le apareció la Virgen María poco después de la conquista de la ciudad de México, quien, bajo el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe fue después proclamada como la patrona no sólo de la Nueva España sino de toda la América

⁴⁷ Manuel Velasco y Cyrilo (?) de Tlaxcala; *Informaciones*, Aniceta María Velasco y Sánchez (1781) y María Nicolasa Ocatín y Zárate (1804).

⁴⁸ Lorenzo de los Ángeles Temalcancingo y su hermano Miguel de Sichú de los Indios; *Información*, María Teresa Alvarado (1807).

⁴⁹ Luis Mendoza de Tlaxcala, Juan de Mendoza, Matías de Ortiz, José Joachin Roldán y Felipe Suárez; *Informaciones*, María Josepha Villagrán (1724), Pascuala Mendoza (1724), María Ávalos (1722), Sebastiana Roldán y Xicali (1781), y María Phelipa Suárez y Mendoza (1788).

⁵⁰ José Escanilla y Miguel Escanilla, pastor de Sichú de los Indios; *Información*, María Josepha Hernández y Gómez (1817).

⁵¹ Francisco de Castillo, pastor eclesiástico de Mexicaltzingo, otro pastor desconocido de la diócesis de Puebla de los Ángeles, y un sacerdote desconocido cuya residencia se ignora; *Información*, Juliana Ramírez (1752), Ana Castillo (1782) y María Francisca Luna y Sánchez (1795).

⁵² *Informaciones*, María Leonor y Espinosa (1739) y Mariana Luna y Espinosa (1739); Inés Josepha Cavallero (1761) y Mariana Pérez y Mendoza (1770); y Ángela Carranza y Sandoval (1805).

CUADRO V.2 *Ocupaciones o profesiones de los padres de 69 monjas*

Agricultores	19	Bordador	1
Doradores	8	Empleado de la	
Jardineros	4	Caja de Moneda	1
Pintores	4	Comerciante de harina	1
Carpinteros	3	Fabricante de guantes	1
Escultores	3	Fabricante de sombreros	1
Herreros	2	Comerciante	1
Fabricantes de botones	2	Molinero	1
Albañiles	2	Músico	1
Fabricantes de velas	2	Alfarero	1
Sastres	2	Zapatero	1
Administrador de los edi-		Fundidor de la Caja	
ficios del Colegio de San		de Moneda	1
Andrés, de la ciudad de		Cantero	1
México	1	Comerciante de tilmas	1
Encuadernador	1	Tejedor	1
<i>Bruñidor de ropa(?)</i>	1		
Carnicero ^a	1		
		Total	69
			(49% de
			143 monjas)

FUENTE: *Informaciones*.^a "Oficio vil".

Latina.⁵³ Había otras que estaban relacionadas con la fundación de confraternidades locales o hasta con milagros.⁵⁴

Pero si son tantas las pruebas que podrían ofrecerse para apoyar el elevado rango social, es natural que tratemos de encontrar pruebas que arrojen luz sobre el tema de la condición económica. ¿De qué vivía esta gente? ¿Cuáles eran sus ingresos? Y si la superioridad social que 94% pretendía tener indica que existiera algún grado de superioridad económica. Para empezar, según hemos visto, los padres de algunas de las monjas desempeñaban cargos cívicos y

⁵³ *Información*, María Micaela Escalona y Rojas (1739). Fue declarada patrona de la Nueva España por Benedicto XIV en 1754 y de la América Latina por Pío X en 1910. Ángel María Garibay K., "Our Lady of Guadalupe", *New Catholic Encyclopedia*, 16 vols., Nueva York, McGraw-Hill, 1967, 6: 822.

⁵⁴ *Informaciones*, María Gertrudis Camacho (1725), Apolonia de Candía y Porras (1724), y Rosa María Nambo (1725).

eclesiásticos; pero respecto de ellos no sabemos qué sueldos percibían, si es que percibían alguno. El cuadro V.2 nos proporciona información sobre las ocupaciones de sesenta y nueve (49%) de sus padres (incluyéndose algunos que estaban entre los que desempeñaban cargos cívicos o eclesiásticos) y de las fuentes de donde derivaban sus ingresos. Desgraciadamente, no hay manera de saber cuál era el verdadero nivel económico de las familias, puesto que un agricultor puede haber sido una persona acomodada o haber vivido en la miseria. El sueldo que percibía un fundidor de la Real Caja de Moneda puede haber proporcionado muchos lujos tanto a él como a su familia, pero igualmente puede haber sido insignificante si se compara con el de un buen dorador o escultor.

Por lo tanto, debemos buscar indicios adicionales relacionados con este tema de la posición económica. De acuerdo con las informaciones, ocho de las ciento cuarenta y tres familias (5.6%) se decía que vivían en malas condiciones económicas; cuatro monjas provenían de familias de "indios pobres".⁵⁵ Las madres de otras cuatro estaban obligadas a trabajar, ya sea para sostener a sus familias porque eran viudas o para completar las escasas ganancias de sus maridos. Podríamos agregar que una de ellas se vio forzada a vender patitas de carnero, aun a riesgo de que sus vecinos la acusaran de haber matado a los animales, lo cual hubiera sido un "oficio vil" que por lo tanto constituiría un golpe contra sus pretensiones de nobleza.⁵⁶

Once de las familias (8%) quedaban dentro de las acomodadas y posiblemente, en ciertos casos, de las ricas de la sociedad indígena. En las informaciones de cinco monjas se hace constar que sus familias vivían "en la abundancia", "cómodamente", "con muchas comodidades", "muy cómodamente" o "una vida muy cómoda".⁵⁷ Respecto a otras seis, los datos son un poco más informativos. Entre éstas se encuentran las dos monjas cuyos padres fueron constructores de iglesias.⁵⁸ Además, una monja pertenecía a la familia de Páez de Mendoza, que fue propietaria de un enorme cacicazgo en Amecameca hasta el fin de la época colonial.⁵⁹ Los padres de otra eran ricos caciques de Santiago

⁵⁵ *Informaciones*, Simona Montezuma (1724), María Martínez (1757), María Urban (1795) y María de Jesús Burgos y López y Pichí (1805).

⁵⁶ *Informaciones*, María Ignacia (1752), María Eusebia Sandoval (1766), María Petra Luna (1805) y María Ramírez (1753).

⁵⁷ *Informaciones*, Rosa María Nambo (1725), Bárbara Pérez (1782), María Coscatl (1788), Paula Gómez y Benítez (1733), y Gabriela Daniela y Tapia (1795).

⁵⁸ Nicolás Placer y Antonio Sebastián; *Informaciones*, María Jiménez y Placer (1757) y Rosa Gertrudis (1812).

⁵⁹ *Información*, María Francisca Zacatín y Páez de Mendoza (1775). Véase igualmente AGN, Tierras, vol. 1513, exp. 9; vol. 1518, exp. 5; vol. 1549, exp. 5; vol. 1595, exp. 2; vol. 1934, exp. 1. Igualmente Gibson, *The Aztecs*, pp. 161, 266, 298. Guillermo S. Fernández de Recas, *Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España*, México, Universidad Autónoma de México, 1961, estudia treinta y cinco cacicazgos de México, incluyendo algunos que hubieran podido pertenecer a familias remotamente emparentadas con las familias de las monjas; e.g., los de la familia Cortés

Tlaltelolco, quienes destinaron una parte de su fortuna al pago de los gastos de su ostentosa boda en la iglesia de Santo Domingo de la ciudad de México, celebrada ante la nobleza tanto española como indígena.⁶⁰ El padre cacique de otra monja hizo gala de su riqueza con el cortejo de indias a sueldo que contrató para que la acompañaran desde Guadalajara hasta la ciudad de México para que recibiera el hábito.⁶¹ Finalmente, un principal de San Antonio de las Huertas (ubicado en las cercanías de la ciudad de México), que era el padre de una monja y el único miembro inmediato de la familia de cuya riqueza en términos de dinero tenemos datos ciertos, estimó el valor de sus propiedades, incluyendo huertas, jardines, animales, casas y muebles, en 22 400 pesos.⁶²

De las ciento veinticuatro familias restantes (87%), las fuentes no arrojaron dato alguno respecto de su vida económica. Posiblemente, algunas pertenecían a la reducida pero opulenta sociedad indígena del siglo XVIII. Es más probable, sin embargo, que en su mayoría formaran parte del grupo de indígenas que se había empobrecido tanto, particularmente a fines de la época colonial, que el viajero Alexander von Humboldt tuvo que reconocer que tenía dificultad para distinguir los nobles de los plebeyos por sus circunstancias económicas. Sin embargo, también hacía la observación de que los primeros aún mostraban un gran orgullo por su condición social y que los plebeyos seguían viéndolos con el mayor respeto y como sus superiores.⁶³ En resumen, se puede decir casi con absoluta certeza respecto de la mayoría de las familias que hemos colocado dentro de la *élite* social, que de ninguna manera significa que puedan colocarse dentro de la *élite* económica, y que todo lo que quedaba de ellas era su prestigio hereditario.

Hay otros dos temas que se relacionan más directamente con las monjas y que ameritan estudio: su educación y las razones que tuvieron para escoger la vida religiosa. En cuanto al primero, todas habían sido educadas en la casa por sus padres, y en no pocos casos su educación se había completado con las enseñanzas de los sacerdotes de las iglesias vecinas. En lo que respecta a cualquier tipo de educación formal que se hubiere recibido, tenemos conocimiento de que once monjas recibieron instrucción en los claustros de establecimientos religio-

Montezuma Chimalpopoca de Tacuba; la de Tapia, de Querétaro; y la de Méndez y Luna, de Tlaxcala.

⁶⁰ *Información*, María Villagrán (1724).

⁶¹ *Información*, María Magdalena Jiménez (1724). Véase igualmente Muriel, *Las indias caciques*, pp. 225-57.

⁶² Miguel Gerónimo Espinosa y Luna. Su testamento se encuentra en AGN, Historia, vol. 98, "Cuaderno de Autos sobre la fundación... de un colegio, 1779".

⁶³ Alejandro von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1966, p. 67. Sabemos que el número de indios nobles podría haberse reducido en la época a que nos estamos refiriendo a causa de fallecimientos, mezclas de razas, el establecimiento de nuevos asentamientos y de ahí el desarraigo de la nobleza, etc. (Véase López Sarrelangue, *La nobleza indígena*, pp. 293-97). No conozco estudios en los que se proporcionen estadísticas a este respecto.

sos para mujeres que existían en un principio para las criollas. Siete habían sido confiadas a profesores que eran monjas, ya sea en La Concepción, San Lorenzo o Santa Isabel de la ciudad de México, en la Concepción de Puebla o en Santa María de Gracia de Guadalajara. Dos habían estudiado en el Colegio de los Gozos de Puebla; una en el Colegio de Jesús María, en el monasterio del mismo nombre de la ciudad de México; y una en el beaterio de Querétaro de Santa Rosa de Viterbo. Otras tres habían sido estudiantes residentes del Real Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Indias de la ciudad de México. Por lo tanto, catorce de las ciento cuarenta y tres (10%) habían recibido los beneficios de una educación formal, número que no resulta tan insignificante si se toma en cuenta el hecho de que eran tan escasas las oportunidades que tenían en esa época las mujeres indígenas de recibir una educación formal.⁶⁴

En lo que respecta al alcance de los conocimientos que se les habían impartido, ya sea en la casa o en las instituciones, sabemos que todas habían sido instruidas en la doctrina cristiana, que todas sabían leer en latín para los Oficios Divinos (con la posible excepción de las legas, a quienes se había dispensado de esto), y que todas habían logrado cierta destreza en las artes domésticas, como la costura y la cocina, y que tenían que satisfacer todos esos requisitos antes de ser admitidas en la comunidad. Algunas monjas también habían recibido clases de música, y una se distinguía por ser magnífica cantante y tocar muy bien la guitarra. Es evidente que algunas sabían escribir si se consultan fuentes como las solicitudes, los permisos y los libros de recepción y de profesión que nos han dejado.⁶⁵ Además, es digno de mencionarse que una monja, antes de recibir el hábito, tenía ya la suficiente instrucción para ayudar a su padre en una escuela para niños y niñas indígenas que había establecido en su casa.⁶⁶ Otra monja, después de abandonar la comunidad como novicia se había sentido suficientemente calificada para aspirar al cargo de profesora en una escuela que ella, junto con su padre y sus hermanas, tenía la esperanza de establecer en el santuario de Nuestra Señora de los Remedios, cerca de Tacuba.⁶⁷

La educación de las monjas, sin embargo, como en general la de las monjas de Corpus Christi, se había encaminado hacia lo que era práctico y útil para la

⁶⁴ En la ciudad de México existía el Real Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Indias. Otros monasterios y beaterios se preocupaban más por las criollas. En algunos colegios para criollas se admitían indias, pero sólo como estudiantes diurnas. Elisa Luque Alcaide, *La educación en Nueva España*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano Americanos, 1970, pp. 290-96, estudia los colegios para jóvenes indígenas de Santiago Tlaltelolco y Toluca. Estas fundaciones obtuvieron la aprobación real a fines de la época colonial, pero el autor no nos dice si se llegaron a abrir y en dónde.

⁶⁵ E.g., el ACC.

⁶⁶ *Información*, Rosa Gertrudis (1812). La escuela estaba en la casa de su padre, Antonio Sebastián, quien era fiscal perpetuo de San Mateo Xalpa.

⁶⁷ Diega Martina Espinosa y Luna, quien estuvo varios meses en el noviciado; véase AGN, Historia, vol. 98, "Cuaderno de Autos sobre la fundación... de un Colegio, 1779".

comunidad. Respecto de ninguna de ellas existe indicio de algo que fuera notable en cuanto a los logros académicos, lo cual es una revelación que no debe sorprendernos si consideramos el currículum del Real Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de Indias, que era el modelo de la educación de mujeres indígenas de México. En 1781, un grupo de cinco profesores tenía a su cargo enseñar a los estudiantes a coser, acanalar, lavar ropa y moler el chocolate. No hay una sola palabra relacionada con las enseñanzas fundamentales de la lectura, la escritura y la aritmética, aun cuando en la constitución del colegio por lo menos se decía que estos conocimientos elementales se deberían enseñar a cualquiera que mostrara "inclinación" por aprenderlos y que quienes aspiraran a la vida religiosa deberían aprender a decir los Oficios Divinos.⁶⁸

Quizá el mejor resumen del acervo educativo de las monjas de Corpus Christi fue hecho en 1814 por su capellán. Antes de abandonar ese puesto que había ocupado durante muchos años, escribió algunas palabras de sabiduría para su sucesor, previniéndole sobre que no se dejara llevar por profundas exhortaciones teológicas cuando se estuviera dirigiendo espiritualmente a las personas o en sus conferencias ante toda la comunidad. Daba esta razón: "No hubo nunca ni hay intelectuales en Corpus Christi; no es más que una comunidad de sencillas y santas monjas indígenas".⁶⁹

¿Por qué estas mujeres habían dejado el mundo por el claustro? A este respecto tenemos tan sólo las palabras de dos: una se había hecho monja "por el honor y gloria de Dios" y porque estaba consciente de la "maldad del mundo"; otra deseaba "sólo servir a Dios".⁷⁰ Por otra parte, la madre de una tercera pudo escribir que su hija había querido ser religiosa "para servir a Dios y abandonar el mundo".⁷¹ Estos tres ejemplos, además de las afirmaciones que se hacen en las biografías que se han publicado de otras siete, nos llevarían a la conclusión de que los motivos espirituales eran los más importantes en las decisiones de todas las diez que buscaron la vida religiosa.⁷² En cuanto a las 133 restantes, ciertos "signos" se interpretaron en el sentido de que las razones que habían tenido eran también de naturaleza espiritual. En sus informaciones se encuentran expresiones comunes en el sentido de que "siempre" habían querido ser monjas, o "hace mucho tiempo" o "desde muy joven". El director espiritual de

⁶⁸ Biblioteca Nacional, Madrid, Manuscritos de América, "Diligencias executadas. . . que acreditan el estado en que se hallara el Colegio de Indias de Nuestra Señora de Guadalupe, Año de 1781", ms. 3535, fols. 191-200; AGN, Historia, vol. 98, fols. 197-210, "Regla de el Colegio de Nuestra Señora la Virgen de Guadalupe. . ."

⁶⁹ ACC, Fray Jacinto López, colección sin título de escritos sobre varios temas.

⁷⁰ Francisca Castrillo; para su testamento formulado poco antes de profesar (práctica que era usual en las religiosas), véase el Archivo de Notarías, ciudad de México, "Testamento", José Anaya Bonilla (1780), fols. 550-52. María Amador, ACC, "Petición, 1780".

⁷¹ ACC, "Petición. . . Lorenza Juana, 1724".

⁷² María Antonia Pérez, Rosa Torres, Rosa Hernández. Apolonia Candía, Gertrudis Camacho, Magdalena Jiménez y Phelipa Luna.

una monja dijo que la aspirante era tan santa que la envidiaban las muchachas españolas.⁷³ En otros casos, las aspirantes habían hecho votos privados de castidad o eran renombradas por su modestia y sus demás virtudes.

Si bien algunas novicias eran muy estimadas por haber preferido la vida religiosa a la vida de casada, no hay nada en las fuentes que indique que otras puedan haber decidido hacerse monjas porque no habían tenido la oportunidad de casarse en una sociedad en la que el número de mujeres indígenas era mucho mayor que el de los hombres, o bien que no se hubieran sentido atraídas por el estado matrimonial y así se hubieran convertido en problemas sociales para la gente, que era en realidad el factor que principalmente había influido en la fundación del convento de Corpus Christi de Oaxaca.⁷⁴ Sin embargo, si sabemos de casos en que las circunstancias de su vida hayan tenido influencia en ellas para que escogieran el estado religioso. El primero de todos: los padres de treinta y cinco aspirantes y las madres de diecinueve habían fallecido, y lo mismo era cierto respecto de los dos padres de otras trece. Así, pues, sesenta y siete (o sea, 47%) eran huérfanas; y es muy posible que, por lo menos para algunas, Corpus Christi haya sido considerado como un lugar de asilo tanto como un monasterio en el cual podría lograrse llevar una vida sujeta a los votos. Hemos visto ya, igualmente, que en las familias de las monjas había sacerdotes y religiosas que las alentaban en sus vocaciones, y que los estudiantes que vivían enclaustrados en las instituciones religiosas habrían estado expuestos a situaciones y a gente que los induciría a convertirse en monjas. No se debe pasar por alto el hecho de que todas provenían de buenos hogares cristianos en los que se habrían fomentado sus vocaciones religiosas. Ciertamente, había sido tan ejemplar la enseñanza práctica que una había recibido en su hogar que ni siquiera la ilegitimidad de su nacimiento pudo descalificarla para recibir el hábito, lo que determinó que fuera el único miembro de la comunidad que había dejado de satisfacer el requisito de legitimidad.⁷⁵ Además, a algunas que no vivían ni en las instituciones religiosas ni en su casa se les dieron toda clase de oportunidades para que llevaran una vida de virtud como preparación para el

⁷³ Información, Rosa Gertrudis (1812).

⁷⁴ En cuanto a la población, véase Delfina López Sarrelangue, "Población indígena de la Nueva España en el siglo XVIII", *Historia Mexicana* 12 (abril-junio de 1963): 516-30, y Humboldt, *Ensayo Político*, p. 575. Hasta donde se sabe, no se ha publicado ningún estudio que arroje luz en cuanto al alcance con que la nobleza indígena haya empleado el sistema de dotes matrimoniales que era común entre los españoles. Sin embargo, hay indicios en el sentido de que se utilizaba por algunos indios nobles. Véase AGN, Tierras, vol. 650, exp. 2, "Testamento otorgado por don Juan Miguel Roldán, 1743" (bisabuelo de Margarita Roldán, de Corpus Christi).

⁷⁵ Información, Diega Martina Espinosa y Luna (1763). Cuando se aportaban suficientes pruebas de que las aspirantes habían sido bien educadas, compensándose así el defecto de ilegitimidad del nacimiento, podían ser admitidas en las órdenes religiosas. Véase BNAF, caja 143, exp. 1745, fols. 15-17, "Moderati Constitutionum, Sixti Quinti, felicis recordationis, contra illegitimos regularum, Acta a S.D.N. Gregorio XIV, 1590".

estado religioso. De éstas, una había sido educada por un "huérfano muy distinguido" de Puebla y otra por su padrino español, que era un comerciante del Real de Minas de Zacapulán. Otras tres entraron como sirvientas en las casas de destacadas personas de la ciudad de México: el conde de Santiago; Matías López Torrecilla, secretario del Santo Oficio de la Inquisición; y el conocido escritor que alguna vez fue obispo de Yucatán, Juan José de Eguiara y Egu-

ren.⁷⁶ Cualesquiera que hayan sido sus motivos, sabemos que 105 de ellas (74%) decidieron seguir profesando; las treinta y ocho restantes (26%) dejaron la comunidad como novicias, ya sea porque se había resentido su salud por la vida tan austera que se les exigía que llevaran o bien porque, debido a otras diversas razones, se consideraba que carecían de una verdadera vocación religiosa. Aun cuando los documentos relacionados con su fallecimiento son incompletos, parece que algunas de las monjas que aquí se estudian vivían aún en 1841, cuando Frances Calderón de la Barca, esposa del ministro de España en México, manifestó su sentimiento por tener que regresar a Europa sin haber hecho una visita al "convento de las monjas indígenas".⁷⁷ Es indudable que por lo menos dos vivían una década después, que fue cuando un viajero inglés describió así su visita a Corpus Christi: "No vi nada en México que me gustara más".⁷⁸ Lo que resulta aún más interesante es no sólo el hecho de que esas mismas dos monjas se encontraran entre las que fueron expulsadas del monasterio en 1863, cuando Benito Juárez clausuró todas las instituciones religiosas semejantes del país, sino que ambas hayan seguido viviendo en el mundo de acuerdo con sus votos hasta que fallecieron en 1878: una, a la edad de noventa años, después de setenta y dos años de vida de profesa, y la otra a la edad de ciento quince años, noventa y dos años después de haber profesado.⁷⁹ Hasta donde sabemos, sus muertes fueron las últimas de las ciento cuarenta y tres mujeres indígenas cuyas vidas y antecedentes familiares hemos venido estudiando.

Aquí podría yo dar por terminado este estudio. Sin embargo, parece adecuado decir algunas palabras acerca de una cuestión que está relacionada: ¿Cuáles fueron los servicios que estas mujeres prestaron a la sociedad de su

⁷⁶ En las casas de Josepha Valle y Sebastián de Torres de Cano; *Informaciones*, Bárbara Pérez (1812) y Lorenza Juana (1729); igualmente *Informaciones*, María Pérez (1782), María Aparicio (1817) y María Antonia (1763).

⁷⁷ Frances Calderón de la Barca, *Life in Mexico*, México, Ediciones Lara, n.d., p. 458.

⁷⁸ William Parish Robertson, *A visit to Mexico*, 2 vols., Londres, Simpkin, Marshal End, 1853, 2: 301.

⁷⁹ Sor María Josefa de los Dolores González, quien nació en 1788, tomó el hábito en 1805, profesó en 1806 y murió en 1878; y Sor María Justa de Loreta Retama y Martínez, que nació en 1763, tomó el hábito en 1785, profesó en 1786 y murió en 1879. Estas fechas se han tomado del ACC, de sus certificados de bautismo y de la "Toma de Hábito y Profesiones" (las fechas de sus fallecimientos se asientan en esta última fuente).

época? Se habían comprometido a llevar una vida de oración, que ofrecían a la población en general y a la Corona y a los funcionarios reales en particular.⁸⁰ En su iglesia tomaban parte en ceremonias de carácter social y religioso (y de éstas no eran las menos importantes las festividades que se organizaban para recibir el hábito), y en sus porterías (puertas de los monasterios enclaustrados en donde se intercambiaban grandes paquetes entre las monjas y los de fuera) y en sus locutorios distribuían comida a los necesitados y atendían y consolaban a numerosos visitantes.⁸¹ Al crear dos fundaciones, la de Nuestra Señora de Cosamaloapán, en Morelia, en 1737, y la de Nuestra Señora de los Ángeles, en Oaxaca, en 1782, probaron haber dado oportunidades a un mayor número de mujeres indígenas de la nobleza para que ingresaran al estado religioso.⁸² E igualmente, como miembros de una comunidad que estaba considerada como una de las más estrictas de México, constituyeron una fuente de edificación para el público en general.⁸³ Aun así, a pesar de estas diversas contribuciones, quizá su mayor legado para la sociedad consistió en demostrar que la mujer indígena, a la larga, era ciertamente capaz de seguir una vida religiosa.

⁸⁰ Véase ACC, "Patente del Ministro Provincial. . . 25 de agosto de 1779, para cooperar a la prosperidad de las Armas Católicas", en la que se pide a la comunidad que rece por el rey y por el ejército del rey; "Despedida que hicieron a el Convento para irse a España los Excelentísimos Conde de Revilla Gigedo y su Consorte". El último consiste en realidad en dos cartas que fueron escritas de Jalapa, Veracruz, el 10 de febrero de 1756, cuando el virrey Revilla Gigedo y su esposa estaban regresando a España, y en las cuales acusaban recibo de las cartas anteriores de las monjas en las que aseguraban que rezarían porque hicieran un buen viaje.

⁸¹ Calderón de la Barca, *Life in Mexico*, p. 458. Un capellán que iba de salida prevenía a su sucesor sobre que tratara de evitar las porterías llenas de gente o le vendrían dolores que le partirían la cabeza; ACC, Fray López, Colección de escritos sin título.

⁸² También hubo intentos desde 1779 para fundar uno en Puebla de los Ángeles; y todavía a principios del siglo XIX se seguía pensando en ello. Véase ACC, "Fundación. . . Puebla"; AGN, Bienes Nacionales, vol. 1376, exp. 2.

⁸³ Las monjas, por supuesto, no dejaban de tener sus defectos. Esto resulta evidente en ACC, Patentes, I y II, en donde de vez en cuando se les amonesta por cometer faltas como hacer visitas demasiado frecuentes a las porterías y a los locutorios, efectuar operaciones con los seglares y permitir a los niños hacer visitas a los claustros. A diferencia de otros muchos monasterios mexicanos, en Corpus Christi no se daba albergue a mujeres seglares y a estudiantes, ni se permitía a las monjas que tuvieran ingresos personales, o sirvientas o celdas privadas. Por lo tanto, no se encontraba comprendido entre los que se reformaron de manera muy considerable en el siglo XVIII. Véase Asunción Lavrin, "Ecclesiastical Reform of Nunneries in New Spain in the Eighteenth Century", *The Americas* 22 (octubre de 1965): 182-203. El presente estudio no ha incluido la vida económica de la comunidad. Que haya seguido siendo estrictamente mendicante durante toda su historia se puede comprobar con las siguientes fuentes: University of Texas Library, Austin, Texas, Latin American Collection, "Revisión Auténtica de los legados y obras pías del Monasterio de Corpus Christi, Año 1757"; BNAF, "Expediente sobre la revisión de legados. . . de Corpus Christi. . . 1755-1757"; y AINAF, "Libro de cuentas, de limosnas, gastos, obras pías y escrituras del Convento de Corpus Christi", vol. 72.